

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXII

Fasc. 1 - 3

ENERO-DICIEMBRE
1987

SUMARIO

ARTÍCULOS	págs.
CAMPELO, M. M. ^a , <i>Teología de Pentecostés en san Agustín</i>	3
CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo en san Agustín</i>	53
LUIS VIZCAÍNO, P. de, <i>Virtus animae meae (Conf. X, 1,1)</i>	77
DOMÍNGUEZ, B., <i>Agustín modelo y maestro de oración</i>	133
LANGA, P., <i>Sobre la «primera crisis religiosa» de san Agustín</i>	209
LARRABE, J.L., <i>Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín</i>	235
MIELGO, C., <i>Interpretación agustiniana de algunos salmos difíciles</i>	261
MORÁN, C., <i>Elementos para una filosofía de la religión en san Agustín</i>	283
NATAL, D., <i>La lectura de san Agustín en Ortega y Gasset</i>	311
NIÑO, A.G., <i>La restauración del Ser Adulto en las «Confesiones»</i>	347
RESINES, L., <i>El catecumenado en «De catechizandis rudibus»</i>	373
TEXTOS Y GLOSAS	
CRÓNICAS DE UN CENTENARIO:	
CAMPELO, M. M. ^a , <i>El pensamiento filosófico de san Agustín IIº encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1986. (11-14 de noviembre)</i>	395
NATAL, D., <i>Celebración del Centenario de la Conversión de san Agustín en el Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid 1986 (24-26 de noviembre)</i>	407
NATAL, D., <i>Jornadas Agustiniánas en Madrid (22-24 de abril del 87)</i> ..	423
VEGA, J., <i>Las poesías de Fray Luis de León, en francés</i>	453
LIBROS	491
ÍNDICE GENERAL	521

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXII

Fasc. 1 - 3

ENERO-DICIEMBRE
1987

SUMARIO

ARTÍCULOS	págs.
CAMPELO, M. M. ^a , <i>Teología de Pentecostés en san Agustín</i>	3
CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo en san Agustín</i>	53
LUIS VIZCAÍNO, P. de, <i>Virtus animae meae (Conf. X, 1,1)</i>	77
DOMÍNGUEZ, B., <i>Agustín modelo y maestro de oración</i>	133
LANGA, P., <i>Sobre la «primera crisis religiosa» de san Agustín</i>	209
LARRABE, J.L., <i>Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín</i>	235
MIELGO, C., <i>Interpretación agustiniana de algunos salmos difíciles</i>	261
MORÁN, C., <i>Elementos para una filosofía de la religión en san Agustín</i>	283
NATAL, D., <i>La lectura de san Agustín en Ortega y Gasset</i>	311
NIÑO, A.G., <i>La restauración del Ser Adulto en las «Confesiones»</i>	347
RESINES, L., <i>El catecumenado en «De catechizandis rudibus»</i>	373
TEXTOS Y GLOSAS	
CRÓNICAS DE UN CENTENARIO:	
CAMPELO, M. M. ^a , <i>El pensamiento filosófico de san Agustín IIº encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1986. (11-14 de noviembre)</i>	395
NATAL, D., <i>Celebración del Centenario de la Conversión de san Agustín en el Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid 1986 (24-26 de noviembre)</i>	407
NATAL, D., <i>Jornadas Agustinianas en Madrid (22-24 de abril del 87)</i> ..	423
VEGA, J., <i>Las poesías de Fray Luis de León, en francés</i>	453
LIBROS	491
ÍNDICE GENERAL	521

DIRECTOR: Domingo Natal Álvarez
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: José Vidal González Olea
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. 306800 y 306900
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN

España: 2.000 ptas.
Extranjero: 25\$ USA.
Número suelto: 700 ptas.

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2, Teléf. (988) 51 16 07
49080 Zamora, 1987

Teología de Pentecostés en san Agustín

I. TODOS UNIDOS

Todos ellos perseveraban en la oración con un mismo espíritu en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos (Act 50,14).

Cuando, ya en Tagaste, Agustín se aplica al estudio profundo de las Sagradas Escrituras, y llega a los *Hechos de los Apóstoles*, se entusiasma con la Teología de Pentecostés, que le presenta san Lucas. Y él pone especial interés en el modo de vida de estos primeros cristianos de la comunidad de Jerusalén: *perseveraban en la oración con un mismo espíritu...* como si pretendiera sacar todas las consecuencias de esta *común unión* para todos los órdenes de la vida monacal-religiosa de consagración en el seguimiento al Maestro. Todos y cada uno de los monjes-religiosos forman una unidad de corazón-sentimiento; y de esta unión de comunidad de sentimiento-pensamiento va a aflorar la otra unión de oración. Porque la unidad fortifica y hace progresar a todos los miembros congregados en común. Esta unidad común es la que le da pie para edificar la casa de Dios como casa de oración. La oración va a ser uno de los pilares de Agustín junto con los otros de estudio de trabajo.

1. *La Oración*

Una rápida ojeada al libro de san Lucas para convencernos que los primeros cristianos, en quienes pone su mirada Agustín, tienen tiempos fijos de oración, que son los mismos de las comunidades judías ¹, porque ellos pensaron que debían compartir, ya en su visión cristiana, los tiempos de oración en común: mañana, mediodía y tarde, según el salmo 55, 8: *A la tarde, a la mañana, al mediodía, me quejo y gimo...*, por lo que suponemos que estos tiem-

1. Hch 2, 46; 3, 1, 8; 5, 52; 21, 27; 22, 17.

pos de oración en los primeros cristianos de Jerusalén tienen carácter comunitario. Y esto sin menoscabo de los otros tiempos de la oración personal-privada.

La finalidad de la oración, en cualquiera de sus dimensiones de comunitaria y personal, tenía la cualidad primordial de mantener la unión continua con Dios y, más especialmente, con Cristo el Señor. Las reuniones propiamente dichas entre ellos las tenían en casas particulares; pero asistían también al culto comunitario del templo ². San Pablo insiste en esta práctica de oración y la practicaba él mismo. Y esto pasa con Agustín, imbuido de la importancia de la oración. En el capítulo segundo de la *Regla*, en el número 10, dice:

Aplicaos con insistencia a la oración en las horas y tiempos señalados.

Y en el número siguiente:

Nadie haga en el oratorio, sino aquello para lo que está destinado, como lo indica su nombre, a fin de que, si algunos, fuera de las horas señaladas, quieren tener oración en sus ratos libres, no se lo impida el que quiera hacer allí otra cosa.

Es la culminación de la expresión paulina de *orad sin interrupción* ³. Es decir, que el monje agustino debe hacer de su vida una constante unión vital con Dios, que se traduce en la forma externa de oración comunitaria y personal. Luego la oración debe ser una preocupación principal y un deseo constante en su vida comunitaria.

Tu oración es tu deseo. Si tu deseo es constante, continua debe ser tu oración. No en vano dijo el Apóstol: «Orad sin interrupción». Pero, ¿acaso nos arrodillamos, nos postramos, o levantamos las manos ininterrumpidamente? Si decimos que oramos así, pienso que no debemos afirmar sin interrupción. Pero existe otra oración interior y constante que es el deseo ⁴.

La oración es más un gemido que una parrafada, un sentimiento interior que un chubasco de palabras ⁵.

¿Cómo mantener ese deseo? Por las oraciones. Y estas oraciones tienen que ser un levantar la mente hacia Dios y hasta oraciones vocales, como la expresión de la realización interior personal y del progreso alcanzado en nuestro deseo ⁶. Oraciones personales vocales y mentales; y esas otras, que llamamos jaculatorias, ya practicadas por los monjes de Egipto. Es interesante una lectura atenta de la *Epístola 130* en los capítulos 9-10, números 18-19. A ella remitimos al lector.

2. *Hch* 3, 1; 2, 46, etc...

3. *ITes* 5, 17.

4. *Enarrat. in psal.* 37, 14.

5. *Epist.* 130, 20.

6. *Epist.* 130, 9-10, 18-19.

Es una cosa chocante. Mientras san Pablo habla de la oración en singular —*orationi instate*—, Agustín habla de oraciones en plural —*orationibus instate*—⁷, como queriendo indicar un determinado género de oraciones, que se acomodaría más bien a lo que a continuación pone en la *Regla: horis et temporibus constitutis*. Con toda seguridad que no se refiere a la oración comunitaria, y tiene que referirse a otra clase de oraciones. ¿A cuáles? Probablemente se refiere al rezo del oficio divino, y más en concreto a eso que se llama *Ordo monasterii*, en donde se señalan las horas de oración comunitaria de la mañana, del mediodía y de la tarde. Durante este tiempo se recitaban salmos y cánticos espirituales y se celebraba también la Eucaristía. Pero esto no son oraciones, sino recitaciones de salmos y plegarias.

El Ordo monasterii mandaba:

«En cuanto a la oración y salmodia, he aquí nuestra pauta: *en las primeras horas del día se dirán tres salmos: 62, 65 y 88.*

Tercia: dígase un salmo responsorio y luego dos antífonas, lección y completorio. Lo mismo para *sexta* y *nona*.

Lucernario (vísperas): un salmo responsorio y cuatro antífonas; otro salmo responsorio, lección y completorio.

Después del lucernario (completas): a la hora debida, según la estación, oigan todos leer las lecciones. Luego se rezarán salmos de costumbre antes de acostarse.

Las oraciones nocturnas (maitines): en los meses de noviembre, diciembre, enero y febrero doce antífonas, seis salmos, tres lecciones. En marzo, abril, septiembre y octubre, diez antífonas, cinco salmos, tres lecciones. En mayo, junio, julio y agosto, ocho antífonas, cuatro salmos, dos lecciones».

Esto lo conocía Agustín —lo podemos suponer— desde que descubrió en Italia el monacato. Y esto es lo que dice en los comentarios a los salmos:

*Me levantaré todos los días, iré a la iglesia, cantaré un himno por la mañana y otro por la tarde; el tercero y el cuarto en mi casa. Todos los días ofrezco un sacrificio de alabanza e inmolo a mi Dios*⁸.

Yo pienso que estos rezos eran para Agustín algo particular-personal y distintos de los que rezaría junto con sus monjes, siguiendo el *Ordo monasterii*, como preparación y acción de gracias, anterior y posterior a la celebración de la Eucaristía. Esto viene corroborado por estas otras palabras:

*Pongo por testigo de mi alma ante el Señor, en cuyo nombre digo todas estas cosas que, por lo que a mí se refiere, preferiría mil veces dedicarme... ciertas horas libres a la oración, tal como está establecido en los monasterios bien moderados*⁹.

7. *Regla*, 2, 10.

8. *Enarrat. in psal.* 49, 23.

9. *De opere monach.* 29, 37.

Con lo que quiere demostrar también que él, además, se dedicaría intencionalmente a la oración comunitaria *en las horas y tiempos señalados* ¹⁰.

El lugar de la oración comunitaria —y también, quizá de la personal en muchos casos— era el oratorio, *como lo indica su mismo nombre* ¹¹.

2. *Cómo se ha de orar*

La estancia de Agustín en Milán y sus contactos con los católicos —especialmente con Ambrosio— es la pauta para un método de oración ¹². Y este método lo introdujo en sus monjes, que tenían horas especiales de oración. En la obra *El trabajo de los monjes* lo dice expresamente:

Deseo saber en qué se emplean y qué hacen los que se niegan a trabajar manualmente. Dicen que ellos se ocupan en oraciones, salmodias, lecturas y predicación de la palabra de Dios. Santas son esas ocupaciones y laudables en la suavidad de Cristo. Pero, si no las interrumpiéramos, no podríamos comer ni preparar los alimentos de cada día para poder presentarlos y tomarlos. Supongamos que un quebranto de salud obliga a los siervos de Dios a emplearse exclusivamente en dichas ocupaciones. ¿Por qué no vamos a tener que reservar otras temporadas a obedecer los preceptos apostólicos? Dios escucha una sola oración del obediente antes que diez mil del rebelde. El cantar himnos santos es perfectamente compatible con el trabajo manual; es suavizar el mismo trabajo con un sagrado sonsonete. ¿Acaso no vemos cómo los artesanos emplean el corazón y la lengua en vanidades y aun en torpezas fabulosas del teatro sin quitar la mano a la labor? ¿Qué le impide al siervo de Dios durante su trabajo manual el meditar en la ley del Señor y salmodiar en el nombre del Dios altísimo, con tal que le quede tiempo para aprender de memoria lo que después ha de cantar? Precisamente la beneficencia de los fieles debe suplir con su óbolo lo que haga falta para que no acarreen la miseria esas horas que se emplean en cultivar el espíritu y se sustraen al trabajo manual. Pero esos que dicen entregarse a la lectura, ¿nunca leen lo que manda el Apóstol? ¿No será perverso el entregarse a la lectura para no obedecer a ella, el rehusar hacer el bien que se lee para poder leer más largamente? ¿Quién ignora que el que lee algo bueno tanto más se aprovecha cuanto antes ejecuta lo que lee? ¹³.

La salmodia tenía en estos monasterios una finalidad común, y era la de alimentar la vida monacal y el alimento espiritual en común; es decir, reforzar la oración personal de cada uno, al mismo tiempo que esta oración personal fortalecía la comunitaria. Además, en el hecho de que Agustín se reafirme en

10. *Epist.* 130, 9, 18.

11. *Regla*, 2, 11.

12. *Confess.* IX, 6, 14.

13. *De opere monach.* 17, 20.

la trayectoria de los *Hechos de los Apóstoles*, nos da pie para consolidar la oración personal:

*Acudían asiduamente a la enseñanza de los Apóstoles, a la comunión, a la fracción del pan y a las oraciones*¹⁴... *Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu*¹⁵.

Por lo que en la oración se coloca el medio mejor de encontrar a Dios y remediar nuestro vacío.

Así oró Agustín cuando aún era catecúmeno de la Iglesia Católica:

«Dios creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, después hazme digno de ser escuchado y, por último, librame. Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permites que perezca ni aquello que de suyo busca la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene. Dios, por quien hasta el confín del mundo nada disuena, porque las cosas peores hacen armonía con las mejores. Dios, a quien ama todo lo que es capaz de amar, sea consciente o inconscientemente. Dios, en quien están todas las cosas, pero sin afearte con su fealdad ni dañarte con su malicia o extraviarte con su error. Dios, que sólo los puros has querido que posean la verdad. Dios, padre de la verdad, padre de la sabiduría y de la vida verdadera y suma, padre de la bienaventuranza, padre de lo bueno y hermoso. Padre de la luz inteligible, padre, que sacudes nuestra modorra y nos iluminas; padre de la Prenda que nos amonesta volver a ti.

«A ti te invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios, sabiduría, en ti, de ti y por ti saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida en quien, de quien y por quien viven las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventurados cuantos hay bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, principio, causa y fuente de todo lo bueno y hermoso. Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad. Dios, cuyo reino es todo el mundo, que no alcanzan los sentidos. Dios, que gobiernas los imperios con leyes que se derivan a los reinos de la tierra. Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti, levantarse; permanecer en ti es hallarse firme. Dios, darte a ti la espalda es morir; convertirse a ti es revivir; morar en ti, vivir. Dios, a quien nada pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado. Dios, dejarte a ti es ir a la muerte; seguirte a ti es amar; verte es poseerte. Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te invoco a ti, Dios, por quien vencemos al enemigo. Dios, por cuyo favor no hemos perecido nosotros totalmente. Dios, que nos exhortas a la vigilancia.

14. Hch 2, 42.

15. Hch 1, 14.

Dios, por quien discernimos los bienes de los males. Dios, con tu gracia evitamos el mal y hacemos el bien. Dios, por quien no sucumbimos a las adversidades. Dios, a quien se debe nuestra buena obediencia y buen gobierno. Dios, por quien aprendemos que es ajeno lo que alguna vez creímos nuestro y que es nuestro lo que alguna vez creímos ajeno. Dios, gracias a ti superamos los estímulos y halagos de los malos. Dios, por quien las cosas pequeñas no nos empequeñecen. Dios, por quien nuestra porción superior no está sujeta a la inferior. Dios, por quien la muerte será absorbida con la victoria. Dios, que nos conviertes. Dios que nos desnudas de lo que no es y vistes de lo que es. Dios, que nos haces dignos de ser oídos. Dios, que nos defiendes. Dios, que nos guías a toda verdad. Dios, que nos muestras todo bien, dándonos la cordura y librándonos de la estulticia ajena. Dios, que nos vuelves al camino. Dios, que nos traes a la puerta. Dios, que haces que sea abierta a los que llaman. Dios, que nos das el Pan de la vida. Dios, que nos das la sed de la bebida que nos sacia. Dios, que arguyes al mundo de pecado, de justicia y juicio. Dios, por quien no nos arrastran los que no creen. Dios, por quien reprobamos el error de los que piensan que las almas no tienen ningún mérito delante de ti. Dios, por quien no somos esclavos de los serviles y flacos elementos, que nos purificas y preparas para el divino premio, acude propicio en mi ayuda.

«Todo cuanto he dicho eres tú, mi Dios único; ven a mi socorro, una, eterna y verdadera sustancia, donde no hay ninguna discordancia, ni confusión, ni indignancia, ni muerte, sino suma concordancia, suma evidencia, soberano reposo, soberana plenitud y suma vida; donde nada falta ni sobra: donde el progenitor y el unigénito son una misma sustancia. Dios, a quien sirve todo lo que sirve, a quien obedece toda alma buena. Según tus leyes giran los cielos y los astros realizan sus movimientos, el sol produce el día, la luna templá la noche, y todo el mundo, según lo permite su condición material, conserva una gran constancia con las regularidades y revoluciones de los tiempos; durante los días, con el cambio de la luz y las tinieblas; durante los meses, con los crecientes y menguantes lunares; durante los años, con la sucesión de la primavera, verano, otoño e invierno; durante los lustros, con la perfección del curso solar; durante grandes ciclos, por el retorno de los astros a sus puntos de partida. Dios, por cuyas leyes eternas no se perturba el movimiento vario de las cosas mudables y con el freno de los siglos que corren se reduce siempre a cierta semejanza de estabilidad, por cuyas leyes es libre el libre albedrío humano y se distribuyen los premios a los buenos y los castigos a los malos, siguiendo en todo un orden fijo. Dios, de ti proceden hasta nosotros todos los bienes, tú apartas todos los males, Dios, nada existe sobre ti, nada fuera de ti, nada sin ti. Dios, todo se halla bajo tu imperio, todo está en ti, todo está contigo. Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí. Óyeme, escúchame, atiéndeme, Dios mío, Rey mío, Padre mío, principio y creador mío, esperanza mía, herencia mía, mi honor, mi casa, mi patria, mi salud, mi luz, mi vida. Escúchame, escúchame según tu estilo, de tan pocos conocido.

«Ahora te amo a ti solo, a ti solo sigo y busco, a ti solo estoy dispuesto a servir, porque tú solo justamente señoreas; quiero pertenecer a tu jurisdicción. Manda y ordena, te ruego, lo que quieras, pero sana mis oídos para oír tu voz; sana y abre mis ojos para ver tus signos; destierra de mí toda ignorancia

para que te reconozca a ti. Dime adónde tengo que dirigir la mirada para verte a ti, y espero hacer todo lo que me mandares. Recibe, te pido, a tu fugitivo, Señor, clementísimo Padre; basta ya con lo que he sufrido; basta con mis servicios a tu enemigo, hoy puesto bajo tus pies; basta de ser juguete de las apariencias falaces. Recíbeme ya siervo tuyo, que vengo huyendo de tus contrarios, que me retuvieron sin pertenecerles, cuando vivía lejos de ti. Ahora comprendo la necesidad; ábreme la puerta, porque estoy llamando; enséñame el camino para llegar hasta ti. Sólo tengo voluntad; sé que lo caduco y transitorio debe despreciarse para ir en pos de lo seguro y eterno. Esto hago, Padre, porque esto sólo sé y todavía no conozco el camino que lleva hasta ti. Enséñame tú, muéstrame tú, dame tú la fuerza para el viaje. Si con la fe llegan a ti los que te buscan, no me niegues la fe; si con la virtud, dame la virtud; si con la ciencia, dame la ciencia. Aumenta en mí la fe, aumenta la esperanza, aumenta la caridad. ¡Oh cuán admirable y singular es tu bondad!

«A ti vuelvo y torno a pedirte los medios para llegar hasta ti. Si tú abandonas, luego la muerte se cierne sobre mí; pero tú no abandonas, porque eres el sumo Bien, y nadie te buscó sin hallarte. Y debidamente te buscó el que recibió de ti el don de buscarte como se debe. Que te busque, Padre mío, sin caer en ningún error; que al buscarte a ti, nadie me salga al encuentro en vez de ti. Pues mi único deseo es poseerte; ponte a mi alcance, te ruego, Padre mío; y si ves en mí algún apetito superfluo, límpiame para que pueda verte. Con respecto a la salud corporal, mientras no me conste qué utilidad puedo recabar de ella para mí o para bien de los amigos, a quienes amo, todo lo dejo en tus manos, Padre sapientísimo y óptimo, y rogaré por esta necesidad, según oportunamente me indicares. Sólo ahora imploro tu nobilísima clemencia para que me conviertas plenamente a ti y destierres todas las repugnancias que a ello se opongan, y en el tiempo que lleve la carga de este cuerpo, haz que sea puro, magnánimo, justo y prudente, amante perfecto y conocedor de tu sabiduría y digno de la habitación y habitador de tu beatísimo reino. Amén, amén»¹⁶.

a) Encuentro-presencia de Dios

Ya hemos dicho muchas veces que, así como el género de vida monacal tiene su entronque con el modo de vida apostólica de los primeros cristianos, también la oración se deriva del modo de orar de la primitiva Iglesia de Jerusalén. Pero la oración, para Agustín, tiene todo eso y más. Debemos partir, para entender bien a Agustín, de la verdad muy arraigada en él de que cada cristiano —y más especialmente el monje— es un templo en donde habita la divinidad:

*Sé primero templo de Dios, porque él oye al que ora en su templo¹⁷.
Se tú mismo el lugar que buscas, para que, habitado por Dios, seas oído en ti mismo¹⁸.*

16. *Solil.* I, 1, 2-6.

17. *In Ioan. Evang. tract.* 15, 25.

18. *Enarrat. in psal.* 67, 7.

Con todo, Agustín nunca dio una fórmula esquematizada de oración; pero sí que nos dejó modos estereotipados que nos sirven para nuestra oración personal y hasta comunitaria. Y es la primera la humildad.

Imitad a la hormiga. Sed hormigas de Dios. Escuchad la palabra de Dios y guardadla en vuestro corazón. Llenad vuestra despensa interior de víveres durante los días felices del verano y así podréis afrontar los días difíciles de la tentación durante los inviernos de vuestra alma ¹⁹.

Cuando la oración brota del alma como una necesidad misma del alma, se convierte en llave de oro, en santo y seña eficaz que abre las puertas del cielo y hace posible una audiencia de Dios. El hombre asciende en la oración y Dios desciende en misericordia ²⁰.

Colocados ya en la humildad y en el sentimiento de nuestra escasez, tenemos clara consciencia de la presencia de Dios en nosotros, y podemos entablar ya una conversación con Él ²¹, que no otra cosa es la oración. Y porque no es otra cosa la oración, es en la oración donde me encuentro con Dios en mi intimidad.

Suponiendo también ya esta presencia de Dios en mí y en la consciencia de que en mí mora Dios, ¿cómo realizo esta conversación con Él? Adelantemos que Dios no necesita palabras nuestras para entrar en comunicación con nosotros y que nosotros tampoco necesitamos de palabras externas para unirnos con Él en la oración. Dios nos oye, no porque gritemos mucho, sino porque conoce todos nuestros pensamientos y sentimientos ya desde las profundidades de donde nacen. Y si nos damos cuenta de que es la oración una *locutio ad Deum* ²², ya comprendemos que el *Otro* interlocutor nuestro se da cuenta de nuestra presencia-conversación con Él. Esto quiere decir que, cuando intentamos hablar con Dios, se necesita, primero, una consciencia viva de que Dios está *con* o *en* nosotros, como interlocutor nuestro ²³.

Hay una oración interior que no cesa nunca; es el deseo. No interrumpas, pues, tu deseo y no interrumpirás tu oración. Mantén vivo tu deseo. Tu deseo continuado es tu oración ininterrumpida. Callas sólo si dejas de amar. El frío de la caridad es el silencio del corazón; el fuego del amor es el clamor del corazón. Si tu amor está siempre encendido, siempre clamas. Si clamas siempre, siempre oras ²⁴.

A vos, Señor, me confieso. No lo hago con palabras y con voces de la carne, sino con voces del alma y con el clamor del pensamiento que vuestro oído conoce... Mi confesión es, a la vez, callada y no callada. Calla la palabra, grita

19. *Serm.* 38, 4, 6.

20. *Enarrat. in psal.* 85, 7.

21. *Enarrat. in psal.* 4, 2.

22. *Enarrat. in psal.* 85, 7.

23. *Enarrat. in psal.* 141, 2-3.

24. *Enarrat. in psal.* 37, 14.

el afecto. Yo no digo nada que vos no hayáis oído antes, y vos no oís nada de mí que vos no me hayáis dicho antes ²⁵.

Orar es amar en la alabanza y alabar en el amor ²⁶.

b) *El vacío nuestro*

Para la presencia de Dios en nosotros, que se manifiesta más especialmente en la oración, el vacío es una condición necesaria para una perfecta comunicación con Dios, que es la oración. Nuestro vacío lo sentimos todos en todos los ámbitos de la vida: en mi yo solitario; en tu yo en relación conmigo y en la relación social con los otros, que no son ni tú ni yo. Por lo tanto, sentimos todos la necesidad de una concentración e integración en nosotros mismos y con los demás; y, sobre todo, con el *Otro* que ampara nuestra desnudez. Y en esta nuestra desnudez sentimos la necesidad de compañía; y este nuestro deseo nos lleva a buscar una firmeza que no encontramos en nosotros mismos ni en los demás semejantes a nosotros. No obstante, en muchas ocasiones —yo por lo menos— necesito soledad, esa tranquilidad que me da la comunicación con el Otro, que para mí es Dios, que me apoya, que me encumbra sobre las esferas de mí mismo, y me sube hasta Él, porque me ama. Es en esta soledad donde el Señor me invita a comunicarme con Él. Y mi comunicación con Él es sólo en la oración: El y yo a solas y solos, con un silencio interior:

Allí se encuentra el escondrijo en donde nuestro Señor Jesucristo nos manda que oremos: «Entra en tu aposento y cierra las puertas». ¿Qué quiere decir cerrar las puertas?... El pedir a Dios lo que sólo Él sabe lo que te conviene ²⁷.

Dios se presenta allí como la única luz del alma y que nos puede hablar ²⁸. Es una luz en medio de las tinieblas, que descubre al alma su fuente inefable ²⁹. Y nosotros, aupados en la fe, entramos en contacto con Dios: es el comienzo de la fe que hace brotar la oración desde nuestro interior ³⁰. Por lo mismo, piensa Agustín que la oración no es un puro ejercicio ascético, o una piadosa obligación de conciencia, sino una enérgica necesidad de la fe ³¹.

Cuando usamos la fe, a continuación nos llega la esperanza y el deseo. Quien desea orar, ya está en camino de la oración ³². ¡Y qué es lo que desea el que se pone en oración, qué desea alcanzar? Aspira a cosas más altas, a las su-

25. *Confess.* X, 2, 2.

26. *Enarrat. in psal.* 147, 3.

27. *Enarrat. in psal.* 35, 5.

28. *De lib. arbit.* II, 16, 41; *Confess.* X, 20, 29; *Enarrat. in psal.* 33; *Serm.* 2, 8.

29. *Epist.* 130, 2, 5.

30. *Epist.* 194, 3, 10.

31. Cfr. MOREL, Ch.: *La vie de la prière de Saint Augustin d'après sa correspondance - Saint Augustin parmi nous*; pp. 57-87; Le Puy, 1954.

32. *Enarrat. in psal.* 37, 14.

periores, porque está suspirando por las promesas, pensando lo que puede hacer allí, y medita ya con antelación en los goces del cielo ³³. Dialoga con Dios en la intimidad del afecto puro ³⁴, porque el amor es la voz que llega hasta Él ³⁵. Y si dejas de amar, se interrumpe la oración, porque el frío de la caridad es el vacío del corazón, y el fuego del amor es un grito del alma que llega hasta Dios ³⁶.

La oración es un acto de fe; y la fe exige el vacío de todo lo que impide la comunicación con Dios; exactamente igual al momento en que dialogamos con los otros: nos ponemos en presencia del otro sin cuidarnos de las otras cosas o personas que pueden entorpecer nuestra comunicación personal cara a cara. Además, la oración comporta un sentido de esperanza y caridad, con las que hablamos con confianza con nuestro Padre, Amigo, y Hermano, que está en los cielos ³⁷. Más todavía, con la fe, la esperanza y la caridad estamos en constante deseo, que nos empuja a la comunicación con Dios ³⁸. Por lo que mi deseo tiene que ser mi oración; y si mi deseo es constante, continua será mi oración. Si no quiero dejar de orar, tampoco debo interrumpir mi deseo, porque él es mi voz, mi oración continuada ³⁹.

Esto por una parte. Y por el lado de Dios, ¿cómo nos habla Él? En medio de un gran silencio —vacío de todo y en todo— con voz clara y potente, que grita: *Yo soy tu salvación* ⁴⁰.

Quando lees la Biblia, Dios te habla; cuando rezas, tú hablas a Dios ⁴¹. Existe un sonido que resuena en el silencio de la mente, no en los oídos, sino en el alma. Es la voz de Dios. Al que escucha la verdad, la vida le parece un tumulto ⁴².

Dios me habla en mi interior, tocándome el corazón, inspirándome, transformándome ⁴³. Para esto Dios da a sus santos —que somos todos nosotros— no sólo el creer, sino también el comprender las cosas divinas en una dulce delectación ⁴⁴. Yo siento su voz y su presencia siempre que me asemeje a Él por el amor ⁴⁵. En el amor —que no es otra cosa que el mismo

33. *Enarrat. in psal.* 83, 8.

34. *De ser. Domini. in monte*, II, 3, 13.

35. *Enarrat. in psal.* 95, 2.

36. *Enarrat. in psal.* 37, 14.

37. *Epist.* 130, 14, 24.

38. *Epist.* 130, 9, 18.

39. *Enarrat. in psal.* 37, 14.

40. *Enarrat. in psal.* 38, 20.

41. *Enarrat. in psal.* 85, 7.

42. *Enarrat. in psal.* 92, 7.

43. *Enarrat. in psal.* 38, 20. Cf. ORBE, A., *Dios habla en silencio*, Madrid 1959.

44. *Enarrat. in psal.* 135, 8; *Contra Faust.* XXII, 56; *Enarrat. in psal.* 41, 10.

45. *Enarrat. in psal.* 99, 5; *Epist.* 187, 13, 38.

Dios— sentiré todo lo que decía y pensaba antes de pensarlo y decirlo, es decir, a Dios mismo. Y luego de saborear su presencia en mí, comprenderá que no puedo expresar con palabras lo que he sentido ⁴⁶. Todo esto está completo en una simple vista del alma que, llena de luz celestial, sin acudir a ninguna imagen, y se llena de Dios, relacionándose con Él ⁴⁷. Quien no haya gustado esta experiencia, no puede hablar ni comunicar a nadie lo que los demás han visto y gustado ⁴⁸. Ésta es la experiencia de quienes han palpado esta embriaguez, en donde el alma prescinde de las cosas temporales para contemplar la luz eterna de la Sabiduría ⁴⁹.

De todo esto se concluye cuál debe ser el objetivo de nuestra oración: yo, Dios y la vida eterna que nos espera ⁵⁰. En la carta a Proba le dice lo que debe pedir: la vida bienaventurada.

Y Agustín entiende por vida bienaventurada la plenitud de cuanto quiera y que no quiera nada malo ⁵¹.

Y todo lo que se desee en esta tierra tiene que ser relacionado con la vida feliz de santidad ⁵². El modelo de oración lo tenemos en el mismo Cristo, el Maestro, que es la vida eterna ⁵³. ¿Qué es para nosotros esa vida eterna? No otra cosa que Él mismo; porque cuando entramos a la oración, nos colocamos ante el Padre de familias y le pedimos nos conceda alguna cosa; y *esta cosa es Él mismo* ⁵⁴. Nada en nuestra vida puede interesarnos fuera del Señor ⁵⁵. Y no debemos pedir nada si no es Él mismo ⁵⁶.

Y el final de todo: la oración tiene como meta el ir transformándonos en imagen perfecta de nuestro Dios. Es una renovación interior, una mirada a nosotros mismos para vernos en escasez —*todos cuando oramos nos hacemos mendigos de Dios* ⁵⁷—, para llegar a una completa unión vital con el Padre.

3. La oración, formulación verbal

Lo primero que hay que evitar en la oración es la garrulería, porque quien charla-garla mucho es poco dialogante; y el diálogo es siempre servicio de dos

46. *Enarrat. in psal.* 99, 6; *Enarrat. in psal.* 41, 8-9.

47. *Enarrat. in psal.* 41, 10; *Confess.* IX, 10, 25.

48. *Confess.* IX, 4, 10; *Serm.* 179, 5, 6.

49. *Contra Faust.* XII, 42; *De lib. arbit.* II, 13, 36.

50. *Epist.* 130, 18.

51. *Epist.* 130, 4-5, 9-11.

52. *Epist.* 130, 7, 14; *In Ioan. Evang. tract.* 102, 2.

53. *Epist.* 130, 8, 15; 12, 22.

54. *Serm.* 83, 2, 2.

55. *Serm.* 334, 3.

56. *Serm.* 331, 5, 4.

57. *Serm.* 83, 2.

a dos; es servicio de entrega y escucha. El diálogo es la intervención hablada de dos personas que se colocan al mismo nivel de sentimientos y pensamientos...

Dice el Señor que, *cuando oréis, no garléis como los gentiles, pues creen que por el mucho hablar son mejor escuchados*⁵⁸. Y si es propio de los hipócritas mostrarse en la oración para que se los vea, eso mismo es cualidad de los gentiles que piensan que son escuchados por el mucho hablar. Los gentiles son muy dados a la verbosidad, ya que se preocupan más de ejercitar la lengua que de purificar el espíritu. Y se empeñan en trasladar a la oración este género de esfuerzo falaz, para doblegar también a Dios, a quien miran como a un juez humano que, con palabras bellas, se le puede manejar a una cierta sentencia. No os queráis comparar a ellos, como dice el Maestro único y verdadero⁵⁹.

A Dios no se le puede sobornar —ya lo advertía Platón— ni con gestos ni mucho menos con palabras vanas, que quedan en el vacío nada más salir de la boca. Es una crítica agustiniana al verbalismo sin sentimiento-razonamiento humano: a Dios no se puede ir con el ruido de las palabras⁶⁰, que no consiguen nada ante la presencia divina⁶¹. Si la oración consistiera sólo en las palabras, es evidente que la oración estaría profundamente ligada a lo exterior del hombre y a éste se le despojaría de las prerrogativas más cualificadas de su personalidad: de la inteligencia y de la voluntad; por eso,

*¡fuera de la oración tanto parlotear!, y mantegámonos en una constante súplica si persevera ferviente la atención. El mucho garlar es tratar en la oración un negocio necesario con palabras superfluas, pues muchas veces este asunto lo debemos llevar más con gemidos que con palabras, más con lágrimas que con discursos. Debemos llevar nuestras lágrimas a la presencia del Señor, y nuestros gemidos no se le esconden a quien todo lo hizo por el Verbo y que no necesita de palabra humana*⁶².

Si las palabras no son necesarias, ¿cómo se ha de orar? San Agustín también entiende de picardías, y contesta él mismo en la exposición del padrenuestro:

*Como primera cosa nuestro Señor trató de suprimir la palabrería, para que no garléis ante Dios como si con ellas quisieras aleccionarle a Él. Cuando rezas, te das cuenta de que necesitas piedad, no verbosidad*⁶³.

58. Mt 6, 7.

59. *De ser. Domini. in monte*, II, 3, 12.

60. *Epist.* 130, 15; 19; *Serm.* 80, 2.

61. *Enarrat. in psal.* 118, *serm.* 19, 1.

62. *Epist.* 130, 10, 20.

63. *Serm.* 56, 4.

Con esto puede suceder que demos pie a nuestra pereza o descuido de la oración. Sigue san Agustín:

Alguien puede llegar a decir: «Si Dios sabe lo que necesitamos, ¿no sobrarán también las pocas palabras? ¿Para qué vamos a orar? Él todo lo sabe; dénos lo que necesitamos nosotros». Mira, si Dios quiso que rezaras es para dar sus dones a quien los desea; para que no parezca cosa vil lo dado. Es Él mismo quien inspira este deseo. Por lo que las palabras que nuestro Señor Jesucristo nos enseñó en la oración son la expresión fiel de estos deseos ⁶⁴.

No pensemos, como hacen muchos, que la oración vocal —ésa que realizan lo que piensan que sólo ella es la verdadera oración, ésa con la que se mueve todo el cuerpo— es la más perfecta, olvidando que lo que interesa es la entrega de la persona; y esto se realiza con las dos potencias superiores del hombre, con el entendimiento y con la voluntad ⁶⁵. A Dios no se le debe tratar antropomórficamente, porque Él no es ningún género de hombre. Dios es espíritu, y en espíritu es como mejor nos entiende. Dios no tiene órganos corporales para que nosotros necesitemos gritar y aullar con palabras vocales en la oración. Nuestras disposiciones subjetivas sobrenaturales son la mejor condición-disposición para el diálogo con Dios ⁶⁶. Es lo que nosotros hacemos con frecuencia en el diálogo no-verbal: una mirada, una mueca, una insinuación corporal..., y nuestro interlocutor nos entiende mejor que con palabras. ¿Qué es lo que hacen con frecuencia los enamorados? Simplemente esto, una mirada, un visaje con los ojos, y los dos se entienden a la perfección. Y esto porque todos sabemos que muchas veces no necesitamos de las palabras para declarar nuestros sentimientos-peticiones. Si el mendigo nos extiende su mano, ya comprendemos su necesidad al instante.

Con todo, no podemos decir que la oración vocal no es necesaria. Sí que es necesaria; pero tenemos que dejar espacio también a Dios para que Él también nos hable a nosotros. Lo que quiere Agustín es dar a las palabras el justo valor, siguiendo su teoría platónica del conocimiento, en donde al conocimiento sensible le otorga muy poco valor, y sí parte esencial al otro conocimiento, al intelectual, que es lo que valora a la persona como tal. Y cuando nos ponemos en presencia de Dios tiene que ser con todo lo mejor nuestro; por eso, él da escasa importancia a la oración vocal de palabras excesivas, que no dejan intervenir a la acción de Dios en nosotros. Las palabras también son necesarias:

Por tanto, para nosotros son necesarias las palabras con las que se nos amo-

64. *Serm.* 56, 4.

65. *Enarrat. in psal.* 3, 4.

66. *Enarrat. in psal.* 9, 33.

nesta y se nos permite ver lo que pedimos, sin que se nos ocurra pensar que con ella vamos a enseñar o a forzar al Señor ⁶⁷.

Además, las palabras son también, en ocasiones, algo así como avisos sensibles que reavivan nuestra fe-esperanza-caridad ⁶⁸; y son también señal de progreso en la oración.

4. La oración: ¿dónde?

Palabras de Agustín:

¡Ojalá encontrara yo un monte alto y solitario! Porque yo creo que Dios habita en las alturas, y me oiría mejor desde allí. Pero, bueno, ¿piensas que porque estés en un monte vas a estar más cerca de Dios, y que te oiría mejor y más pronto como si le llamaras desde más cerca? Es verdad: Dios habita en las alturas; pero tiende su mirada a los humildes. El Señor está cerca. ¿De quiénes? ¿Quizá de los que son más altos?... ¿Buscabas un lugar alto? Abájate para que lo toques... ¿Quieres subir? Sube; pero no por los montes. Las subidas —dice el salmo— están dentro del corazón, el valle de lágrimas... Y si quieres encontrar un lugar alto, un lugar santo, muéstrate tú interiormente como templo de Dios. Porque el templo de Dios es santo, y eso sois vosotros. Si quieres orar en el templo de Dios, reza dentro de tu interior. Pero primero tienes que ser templo de Dios, porque Él escuchará al que reza en su templo ⁶⁹.

Comentando el pasaje con la samaritana, explica que Dios no necesita lugar alguno para su morada, porque Él, siendo espíritu purísimo, no se tiende por los espacios geográficos. Por lo tanto, la oración no se circunscribe a un lugar, ni siquiera a un templo material.

¿Por qué el Padre busca adoradores que le invoquen, no en este monte ni en el templo, sino en espíritu y en verdad? La razón es porque es espíritu. Si tuviera cuerpo, se podría pensar que era necesario que se le adorara en un monte, porque el monte es corpóreo; y necesitaría también ser adorado en el templo, porque el templo también es corpóreo. Pero Dios es espíritu. Por lo tanto, es necesario que los que le adoren lo hagan en espíritu y en verdad ⁷⁰.

La oración cristiana —y la del monje— no se circunscribe a ningún lugar. Y esto lo decía él para combatir la superstición de los de Hipona que la hacían a la orilla del mar —los pescadores— y la de los paganos, que aún quedaban en Hipona, que seguían rindiendo culto a los astros en las cimas de las colinas de la ciudad ⁷¹. Es decir, que lo que pretende Agustín no es condenar la ora-

67. *Epist.* 130, 11, 21.

68. *Epist.* 130, 9, 18.

69. *In Ioan. Evang. tract.* 15, 25.

70. *In Ioan. Evang. tract.* 15, 24.

71. Cfr. MEER, F. van der: *San Agustín pastor de almas. La herencia del paganismo*, pp. 95-119; Ed. Herder, Barcelona 1965.

ción en el templo, sino esa idea pagana de que la eficacia de la oración entraña un sitio determinado, como si sólo así pudiera llegar hasta Dios. Y todo porque Dios no está limitado a un lugar-espacio, porque Él es omnipresente, y sabe todo lo que necesitamos antes de pedirselo.

5. *Cómo debe ser nuestra oración*

Es claro que Agustín da a la oración la importancia que debe tener: salida del corazón, de la intimidad humana; que tiene que ser sincera, llena de humildad y confianza.

a) *Oración del corazón:*

Por contraposición a la verbosidad en la oración, Agustín señala la oración que sale del corazón; es decir, la oración debe brotar del amor.

Si se ora con el corazón, aunque calle la voz del cuerpo, podrá la oración quedar oculta a los hombres, pero no a Dios. Pues, sea que se ore con la voz corporal, cuando es necesaria, ya sea que se ore en el silencio a Dios, es de todo punto necesario clamar a Dios con el corazón ⁷².

Dios no necesita de nuestra voz, pero sí quiere la entrega del corazón, porque en ella se da todo el hombre en sumisión-adoración-súplica, porque

el clamor del corazón es un gran esfuerzo de reflexión, que, cuando se tiene en la oración, expresa el gran afecto del que desea y pide para no perder la esperanza de alcanzar lo que se pide. Se clama de todo corazón cuando no se piensa en ninguna otra cosa ⁷³.

Lo que hace la oración del corazón es unir directamente al hombre orante con Dios, sin intermediario alguno, como pudiera ser el sonido de la voz humana. Pero si la voz humana va unida a la oración del corazón, aquí es ya todo el hombre —con todas sus potencias— el que ora de verdad ⁷⁴.

b) *Oración de la intimidad:*

Más que externa —la que se traduce con palabras que suenan al exterior— debe ser la oración como brote de nuestra intimidad, porque allí es donde la consciencia humana se clarea con el mismo yo del hombre, y en donde más se conoce la escasez nuestra. Por eso, toda nuestra actividad, ésa que sale de dentro de nosotros mismos, puede convertirse en oración.

72. *Enarrat. in psal.* 29, 1.

73. *Enarrat. in psal.* 118, 29, 1.

74. *Enarrat. in psal.* 119, 9.

No ceses de vivir bien, y siempre alabarás a Dios; dejas de alabar a Dios, cuando te apartas de la justicia y de lo que a Él le agrada ⁷⁵.

Nuestra oración debe salir del fondo de nuestra intimidad, desde ese fondo humano-personal,

donde Dios ve, donde Dios oye, donde no penetra ojo humano alguno, donde no ve sino el que ayuda, donde oró Susana cuando su voz no fue oída por los hombres, y sí que fue escuchada por Dios ⁷⁶.

Sólo en la intimidad, en eso escondido nuestro, se encuentra a Dios:

Antes que nada entra en ti desde lo externo, y entrégate luego a quien te hizo ⁷⁷.

Porque es entonces cuando se goza verdaderamente de la eficacia de la oración.

Porque hay quien escucha, por eso, no debéis dudar en rezar; porque quien escucha, mora dentro ⁷⁸.

Es también en la oración donde ejercemos, desde dentro de nuestro yo íntimo, un acto de culto: adoramos, damos gracias, pedimos y satisfacemos por los pecados propios y por los de la comunidad humana ⁷⁹. Es en la intimidad nuestra en donde nos hacemos presentes a Dios y Dios se nos hace también presente; y en esta presencia establecemos una relación sin la interrupción de las cosas impertinentes que impiden nuestro coloquio con Dios.

Pregunté por el Señor y me escuchó. ¿Dónde me escuchó el Señor? En mi interioridad. ¿Dónde se entrega Dios? En la interioridad. Ahí rezas; ahí eres escuchado y ahí beatificado. Y esto no lo nota quien está junto a ti. Todo se realiza en la intimidad, como dice el Señor en el Evangelio: «Entra en tu habitación, cierra la puerta y ora en lo oculto; y tu Padre que ve lo íntimo, te lo premiará». Cuando entras en tu habitación, es que entras en tu intimidad. Son felices los que, cuando entran en su intimidad no encuentran nada malo allí ⁸⁰.

La distorsión, que es la que no deja cerrar la puerta de la interioridad, no deja tampoco escuchar a Dios y nos impide la intercomunicación con Él. Porque lo turbulento de lo nuestro, en todas sus dimensiones, carga sobre nosotros e impide la voz silenciosa de nuestro interlocutor ⁸¹. Quien entra a sí mismo, desde esta entrada y estancia en sí mismo, comprende lo maravilloso de

75. *Enarrat. in psal. 148, 2.*

76. *Enarrat. in psal. 34, 2, 5.*

77. *Serm. 330, 3.*

78. *In Ioan. Evang. tract. 20, 3.*

79. *Enarrat. in psal. 41, 17 y ss.*

80. *Enarrat. in psal. 33, serm. 2, 8.*

81. *Enarrat. in psal. 35, 5.*

mostrarse todo a Dios. Y Dios se le entrega, porque es ardientemente amado por quien nada se reserva de lo humano para sí ⁸².

c) *Oración sincera y confida:*

La sinceridad es la integradora entre dos personas que se aman. Y si trasladamos este concepto a nuestra relación con Dios, ni que decir tiene que la sinceridad debe privar en nuestras relaciones con el Padre, con el Amigo, con el Hermano Mayor, que eso es Dios para nosotros. Nosotros siempre pensamos muy bien; pero lo que ya no hacemos tan bien es acomodar nuestra conducta a nuestros buenos pensamientos, por las razones que sea. Y aquí empieza la insinceridad.

En nuestra relación a Dios por la oración, si están de acuerdo el corazón-pensamiento-sentimiento con la boca, con nuestra conducta, la oración es eficaz ⁸³. Por este modo de orar, acomodado a la conducta humana, Susana fue escuchada ⁸⁴. También lo fue Esther ⁸⁵. Porque es propio de la sinceridad reconocer la propia situación-condición humana: todos somos pecadores. Por lo que la sinceridad se confunde con la humildad, con la que nosotros nos colocamos en nuestra verdadera posición. Y como la humildad toma su sentido de la verdad, de la verdad que somos nosotros, por eso la humildad del publicano hace exclamar a Agustín:

¿Cómo nace en ti la verdad siendo un pecador, siendo injusto? Reconoce tus pecados y contigo aparecerá la verdad. Si siendo injusto y te crees justo, ¿cómo surgirá de ti la verdad? Por el contrario, sabiendo que eres justo, te reconoces como tal «la verdad nació de la tierra». Piensa en aquel publicano orando a Dios lejos del fariseo, que ni siquiera se atrevía a levantar los ojos del suelo, que se daba golpes de pecho, y decía: «Señor, ten compasión de mí pecador»... Pues para que te des cuenta que la verdad pertenece a la confesión de los pecados, dice el evangelista Juan: «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría con nosotros». Pues, así como la verdad surge de la tierra, y de la misma manera que la justicia se observa desde el cielo, oye lo que sigue diciendo: «Si reconocemos nuestros pecados, Dios es fiel y justo para perdonarlos y para purificarlos de toda iniquidad»... ⁸⁶.

La sinceridad se debe alargar a lo ancho de nuestra vida y en todas nuestras instituciones humanas, especialmente cuando nos colocamos en la oración; y este nuestro alargamiento debe ir dirigido, como una instancia primor-

82. Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Continuum desiderium tuum continua vox tua est: *Enarrat. in psal. 37, 14.*

83. *De ser. Domini. in monte, 2,12.*

84. *Enarrat. in psal. 125, 8.*

85. *Epist. 262, 10.*

86. *Enarrat. in psal. 84, 14.*

dial, hacia la caridad fraterna, como condición de eficacia que puso el Hermano Mayor —Jesús— al enseñarnos el padrenuestro, en estas palabras iniciales: *Padre nuestro, que estás en los cielos*. Dios es mi Padre y el Padre de mi hermano, que es cualquier hombre, pero de una manera especial del hermano que tengo al lado, al tiempo que hago oración. Y así,

*quienquiera que desee que le sea eficaz la petición: «perdónanos nuestras deudas», tiene que decir con sinceridad: «así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Si no se dice esta parte última o se dice falsamente, no le vale todo lo anterior*⁸⁷.

Ante Dios todo se esclarece, y las mentiras del hombre —las mías y las tuyas— no se le ocultan, porque

*Dios, que sabe si mientes o dices la verdad, no sólo no te escucha..., sino que ni siquiera te permite pedir, porque te atreviste a mentir a la verdad*⁸⁸.

Por lo que tu oración queda descalificada por falta de confianza⁸⁹. Y yo me atrevería a decir más con san Agustín: la falta de sinceridad en la oración no sólo provoca la ineficacia, sino que nos imposibilita para rezar; y, en lugar de la gracia implorada, atrae sobre nosotros el castigo.

*Llegaste a las palabras en que pensaba: «Perdónanos nuestras deudas». Cumple, por tanto lo que sigue...: «Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Por si fuera poco el hecho de no perdonar, todavía mientes a Dios... Se trata de una determinación fija: «Perdóname como yo perdono». Por lo tanto, no te perdona si no perdonas tú... Quieres que se te conceda el perdón cuando lo pides; concédelo cuando se te pide... Quien miente en las súplicas, carecerá de beneficio. Quien miente en las súplicas, además de perder la propia causa, hallará castigo... Cuando tú mientes en la oración, con tu misma oración te declaras culpable... No hay forma de salvar esta petición sino cumpliendo lo que se dice*⁹⁰.

La sinceridad lleva como entraña la confianza con quien dirigimos nuestras súplicas. Él es Padre, Hermano y Amigo. Y con un amigo, con un hermano y con un padre abrimos el corazón en las alegrías y en las penas, y en esos ratos de distensión espiritual, en eso que llamamos todos «pasar un buen rato» con quien nos entiende y comprende. La confianza, además, lleva consigo el sentido de entrega de lo mío al otro con la certeza que lo del otro también es mío. Y como en la relación de padre-hermano-amigo,

Dios no toma en consideración tus talentos, sino tu disponibilidad. Sabe que has hecho lo que has podido, aunque hayas fracasado en el intento, y conta-

87. *Serm.* 56, 7. Cfr. *Serm.* 211, 3; *Enarrat. in psal.* 103, 19; *Serm.* 49, 8; *Enchir.* 19, 74.

88. *In Ioan. Evang. tract.* 7, 11.

89. *De perfect. iust. hominis*, 36.

90. *Serm.* 114, 5.

biliza en tu favor lo que trataste de hacer y no has podido, como si lo hubieras hecho de verdad ⁹¹.

La confianza nació de la experiencia... Si antes de que yo buscara a Dios me resultó de provecho, ¿no me va a servir cuando yo lo llame?

Agustín insiste en que el Señor —en el Evangelio— nos dice que oremos para robustecer nuestra confianza ⁹², porque *Él no nos exhortaría a llamar, si no quisiera abrir a los que llaman* ⁹³. Por esto mismo, resalta la promesa de la eficacia en la oración en el momento más solemne, que es como el testamento que deja a los suyos, en ese momento anterior a la partida de este mundo.

Una gran esperanza prometió el Señor a los suyos que están a la espera, al decir: «Yo me voy al Padre, y todo lo que pidáis al Padre, yo os lo concederé». No se fue al Padre con la intención de abandonar a los que le necesitaban, sino con el propósito de escuchar a los que acuden en su demanda ⁹⁴.

d) *Actitud nuestra de orantes:*

Al sentimiento de confianza de quien recurre a Dios, como Padre, Hermano y Amigo, le sigue, por consecuencia, el abandonarse a su amor, que se traduce también en la disponibilidad nuestra en las manos de Dios.

Antes que tú existieras Él te pensó, pues si no hubiera pensado en ti antes de que existieras, no existirías. Ahora que ya existes, que te conservas, que vives, que le sirves, ¿te va a despreciar? Me despreció —dices—, pues oré y no me escuchó... No seas niño insensato... Déjalo todo en manos de Dios, que es el que sabe qué ha de darte, qué ha de quitarte ⁹⁵.

Es este abandono total el que nos deja sin preocupaciones, seguros de que Dios nos dará lo conveniente y necesario para nuestra vida ⁹⁶. El abandono en Dios es una confianza absoluta por nuestra parte con la que nada exigimos de Él, porque sabemos que, en el tiempo adecuado, vendrá a socorrer nuestra indigencia ⁹⁷. La oración siempre es eficiente; lo que debemos hacer nosotros es no ser impacientes. Y esto lo sabemos por experiencia personal. Yo podría citar muchos casos; pero baste decir que todos se han resuelto a como nosotros lo esperábamos al cabo de cierto tiempo, en el momento justo para que se solucionaran los grandes o pequeños problemas que al Señor hemos presentado. Por eso, Agustín aconseja no desesperar, sino esperar:

Nadie dude de los bienes superiores, porque, aunque tarden, siempre llegan. No se niega el premio, sino lo que se hace es ejercitar el deseo ⁹⁸.

91. *Serm.* 18, 5.

92. *In Ioan. Évang. tract.* 15, 6.

93. *Enarrat. in psal.* 33, 1.

94. *In Ioan. Evang. tract.* 83, 1.

95. *Serm.* 21, 8.

96. *Serm. Frangipane II, Miscel. Agust.* I, 197.

97. *Enarrat. in psal.* 144, 19.

98. *Serm. Morin; Miscell. Agust.* I, 656.

Este sentimiento de Agustín sobre el abandono a la voluntad de Dios es claro en toda su obra, y más claro todavía en su relación a Dios. Por eso, escribe a Proba:

Si algo sucede en contra de lo que hemos pedido, tenemos que tolerarlo con paciencia, dando gracias a Dios por todo, sin dudar lo más mínimo de que lo más conveniente es lo que acaece por voluntad de Dios y no por la nuestra. Nuestro Salvador se nos puso por modelo, cuando dijo: «Padre, si es posible, pase de mí este cáliz», pues transformando la voluntad humana, que tenía por su encarnación, añadió enseguida: «Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres Tú»⁹⁹.

6. Conclusiones prácticas

a) Que la gente no ore, es un problema grave; pero que la gente prefiera dedicarse a la acción sin la oración, es más grave todavía. Porque antes de ir a hablar a los hombres de Dios, hay que hablar a Dios de los hombres; porque la oración es necesaria a nivel personal y a nivel social-comunitario. Para mí la oración es una postura humana-racional-cristiana-religiosa ante Dios, para abarcar todos los niveles de la vida de un cristiano, incluido el religioso-consagrado. ¡Dios y yo juntos en la oración-comunión! ¡Dios y yo! La opulencia y la escasez en el encuentro; y quien sale ganando soy yo mismo, eres tú mismo, todos los hombres-mujeres. Pero hay que tener muy en cuenta que la vida influye en la oración, y casi nunca al revés,

Ora bien quien vive bien¹⁰⁰, y vive bien quien ora bien¹⁰¹.

Por lo tanto, que quede bien claro: la oración es una necesidad de encuentro con Dios; es un deseo que provoca nuestro vacío-escasez-indigencia. Y si hay variados deseos, también habrá diversos modos de orar, el de cada uno. Y no se puede dar regla ninguna de oración: cada uno tome la mejor para sí, para encontrarse con Dios en la intimidad. Con todo, la oración es siempre —y para todos— una aspiración necesaria, una exigencia de adhesión del hombre a Dios. Total, una experiencia de amor; y el amor es una relación de unión-presencia del amante con la persona amada. La oración tiene una especial condición: la soledad del corazón —*solus cum solo y a solas*—; porque en esta soledad se da una doble presencia de intimidad: Dios en mí y yo en Dios. Igual que en el amor humano.

Debemos ir al fondo de la cuestión: todo esto es oración personal y oración comunitaria, teniendo en cuenta que la una sin la otra no puede haber verdadera oración, ni en sentido agustiniano ni en sentido cristiano.

99. *Epist.* 130, 14, 26.

100. *De ordine*, II, 19, 51.

101. *Enarrat. in psal.* 85, 7.

b) Se refiere este apartado al *querer en la oración*. San Agustín no concibe que pueda desear quien no quiere desear. A él lo que le preocupa es el *poder querer*; y lo sabe por experiencia. Lo que le interesa es tener deseos. Y esto lo expresa al principio de su vida en sociedad con el *amare amabam* de las *Confessiones* ¹⁰². Y todo lo que ayude a fomentar y despertar el deseo es muy bueno, y como un recurso para excitar el querer orar.

¿Por dónde comenzar para ir a orar? Pues, sencillamente, por lo primero: por estar en el mundo, por ver el mundo. ¿Y cómo tengo que ver el mundo? Yo pienso que por lo que tiene el mundo, por eso primero que se ve en él. Por lo tanto, unos puntos de reflexión:

- 1.º Dios nos puso en la tierra; y en la tierra está el camino de la salvación.
- 2.º Nos puso en la tierra y no en una abstracción. La tierra, para Agustín, es el conjunto de todas las cosas que hay en ella y ella misma, y yo con todas ellas. Heidegger dice que estamos *arrojados y perdidos en el mundo*. Pero tenemos que relacionarnos con la cosas del mundo, porque no vivimos en solitario; y ya Platón y Aristóteles pensaron del hombre como un ser en sociedad por necesidad, porque no se bastaba a sí mismo. Como a nosotros, tampoco a san Agustín le va el eremitismo, aunque alguna vez trató de acercarse a él ¹⁰³; y en este intento se dio cuenta que él formaba parte del mundo y que éste no le era ajeno, sino algo suyo también, y al que tenía que salvar; y para salvarlo, tenía que insertarse, sentirse inmerso en él —igual que Cristo— con todas sus consecuencias. Haríamos una injuria a Dios, si dijéramos que las cosas no tienen capacidad de llevarnos a Él, porque todas ellas son huellas de su paso por el mundo ¹⁰⁴. A Dios hay que descubrirlo también en el mundo de las cosas. Por eso es tan bonita la canción de Guardiola: *Dios está en ti...*
- 3.º Las cosas me muestran a Dios. Ellas, dentro de su propia consistencia y ser, dentro de su valor, son también realizaciones de Dios, señalizaciones-semáforos de Dios.
- 4.º La realidad objetiva —las cosas, eso que no somos nosotros— no son ni deben ser nunca distracción: todas nos llevan a Dios. Y hasta se puede decir que son, en cierta manera, concertaciones de Dios.
Al aceptar Agustín la idea cristiana de la creación de Dios, profundiza más en el mundo: no es el mundo una emanación de Dios al estilo plotiniano —salida y retorno de la sustancia del *Uno*—; son creación directa de Dios de la nada, algo sustancialmente y ontológicamente distinto de Dios. Las criaturas *son*; y *son*, porque Dios les dio el ser, distinto del su-

102. *Confess.* III, 1, 1.

103. *Confess.* X, 43, 70.

104. *Confess.* IX, 10, 25; X, 6, 9.

yo. Y las hizo-creó, porque quiso, porque las amó. Y el amor de Dios a sus criaturas indica la diferencia entre su ser y el ser de las cosas. También en el amor de Dios a sus criaturas se da la relación de amante —sujeto— a amado —objeto—.

Las cosas salen de Dios por creación-amor. Y una vez que Dios las ha creado, sigue Él actuando-sosteniendo-conservando su consistencia. Por tanto, Dios está siempre influyendo en sus criaturas con su acción maravillosa.

La idea de Creación con las *razones seminales* —semillas y semillas de semillas— es una manera estupenda para esa acción continuada de Dios en el mundo-criaturas. Y ahí está el fundamento colosal para la presencia de Dios en el mundo y un muy buen motivo para mi oración-contemplación de *Dios-en mí* y de *Dios-en-el-mundo*.

5.º Me tengo que ver a mí mismo como saliendo de Dios en esta forma:

- a) Dios me ama tal y como soy, no como Él quiere que sea yo.
- b) Dios quiere que me instale en Él.
- c) Dios quiere que respete su voluntad.

Y estos tres modos de ver a Dios, por mi parte, deben entrar en mí para que yo realice lo que Él quiere que yo sea y no como soy ahora. Instalarme en la realidad y, después desde ella, ver-amar a Dios desde el plano humano-racional y no de otra manera.

6.º Plegarse a la voluntad divina. Pero esto es lo difícil en muchos casos. No obstante, el esforzarse en cumplirlo debe ser lo mío racional, aunque muchas veces fracase en el intento. Y tengo que tener muy presente que Dios me está *guiñando* y avisando su presencia en y desde las criaturas, pero más especialmente desde mi intimidad.

7. Habla el Papa

Conocéis perfectamente la importancia fundamental de la oración en general y del agradecimiento en la vida y en la doctrina de San Agustín. Él, que se había elevado a tanta altura con la contemplación de la verdad divina, y había descendido profundamente a los abismos de los misterios de Dios, había comprendido también la necesidad absoluta de la oración humilde y totalmente confiada; por muy aguda que pueda ser la inteligencia del hombre, el misterio la supera siempre infinitamente, y la oración se convierte en la necesidad del alma. «Fit in oratione conversio cordis» (la conversión del corazón se realiza en la oración), decía el santo obispo; «et in ipsa conversione purgatio interioris oculi» (y en la misma conversión, la limpieza del ojo interior) (De sermone Domini in monte, II, 3,14)...

Por todos estos motivos tenéis gran necesidad de la oración: «Ora en la esperanza, ora con fe y con amor —escribía nuestro Santo—, ora con constancia y con paciencia» (Ep 130,19). La oración es tan necesaria como la gracia que nos obtiene. Vuestra Orden tiene como compromiso principal el mantener vi-

va y atrayente la fascinación de San Agustín, incluso en la sociedad moderna. Ideal estupendo y apasionante, porque el conocimiento exacto y afectuoso de su pensamiento y de su vida suscita la sed de Dios, la fascinación de Jesucristo, el amor a la sabiduría y a la verdad, la necesidad de la gracia, de la oración, de la virtud, de la caridad fraterna, el anhelo de la eternidad bienaventurada... ¹⁰⁵.

8. Métodos de oración agustiniana

A pesar de que hemos dicho antes que Agustín no propuso ningún método de oración, nosotros, siguiendo sus escritos, proponemos algunos a continuación.

a) *La interioridad:*

Este método es universal, no sólo para la oración-meditación, sino también para otros modos de conducta humana, por ejemplo, para el conocimiento metafísico y psicológico ¹⁰⁶, para la conducta diaria, para el estudio...

Este método agustiniano tiene un mucho de parecido al método mayéutico de Sócrates. En el frontispicio del templo de Delfos se leía esta frase: *conócete a ti mismo*, que luego Sócrates hizo suya para su ética-moral; y, juntándolo al modo como su madre Fanereta, partera, lo usaba en las parturientas griegas, él lo retoma para su ética-filosofía. San Agustín lo usa también, pero como modo de búsqueda de la verdad —que mora en el hombre y hay que sacarla fuera— y como regla para su vida y de la de sus monjes. Él concibe a Dios como *lo más interior suyo y como lo más elevado suyo* ¹⁰⁷. Y lo usa como una repesca de Dios, porque a Dios lo hemos perdido-escondido dentro de nosotros. Dios está en nuestro interior *de una manera inconsciente* por parte nuestra, y hay que hacerlo *consciente*. Recordemos su teoría de la *memoria sui y memoria Dei* ¹⁰⁸.

Pregunta Agustín: «¿un niño se conoce a sí mismo?». Esto parece algo trivial, pero es cierto. El niño, aun el recién nacido, ya tiene consciencia de sí mismo en un conocimiento «inconsciente», que a la postre, es un verdadero conocimiento. Más adelante, cuando tenga en disposición sus facultades cognitivas en plenitud, ese «preconocimiento» primero se hará totalmente *expreso-expresado*. El niño sabe que él es él y no otro; tiene desde siempre

105. JUAN PABLO II: *Discurso al Capítulo General de la Orden de San Agustín del 25 de agosto de 1983. Boletín de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, pp. 4-5, Año XI, n.º 45, octubre de 1983.

106. Cfr. nuestro estudio *Conocer y pensar: introducción a la noética agustiniana; Estudio Agustiniano*, Valladolid 1981.

107. *Confess.* III, 6, 11.

108. Cfr. nuestro estudio *Conocer y pensar...*, pp. 21-189.

«memoria de sí mismo». Y esta memoria va a ser el fundamento, más tarde, de todos sus conocimientos; del de sí mismo y del de todo lo demás.

También nosotros, en la vida espiritual, tenemos que despertar-*realumbrar* este conocimiento de Dios en nosotros. Y esto es *re-descubrir* a Dios, al re-descubrirnos a nosotros mismos; porque en el fondo de nuestro ser y en la oscuridad de ese conocimiento «inconsciente» late la presencia de Dios.

Pero en esto de la interioridad hay que andar con mucho cuidado y prudencia, porque puede prestarse a alucinaciones e incluso a la locura, como aconteció con los «iluminados» de hace algunos siglos. Muchas de sus visiones y apariciones no eran más que fruto de la alucinación de la mente, y muchas veces causadas por el afán de sobresalir y distinguirse de los demás.

La interioridad agustiniana debe llevar a la sencillez y sinceridad de vida, a la normalidad de vida cristiana y religiosa.

Vamos a tomar el método agustiniano de oración de su obra *La verdadera religión*. Dice allí:

No quieras salir fuera. Entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior mora la verdad. Y si te dieras cuenta de que tu naturaleza es mudable, sube por encima de ti mismo; pero no olvides que remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos hacia donde la luz de la razón se enciende... Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella...¹⁰⁹.

Con estas palabras Agustín se independiza de todo resabio platónico, y se vuelve al cristianismo de su madre, que le dice con palabras del apóstol Juan: *Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él*¹¹⁰; y camina en alas ya del profetismo-cristianismo. Con el método de la interioridad él trata de insinuarnos unos cuantos estadios para la oración-meditación.

- 1.º *Noli foras ire*: fuera de ti no encontrarás la felicidad-verdad; todo es falacia.
- 2.º *In te ipsum redi*: sólo los hombres tienen interioridad-hogar; los animales no. En mí, dentro de mí, Dios se clarea más que en ninguna parte.
- 3.º *In interiore homine habitat veritas*: dentro de mí está la Verdad-Dios. Por lo tanto, me examinaré bien por si lo encuentro dentro de mí; y me daré a mí mismo la razón de su presencia, pero sin mentiras.
- 4.º *Et si tuam naturam mutabilem inveneris*: no vayas tras lo mudable de las criaturas, ni te centres exclusivamente en ti mismo, que también eres mutabilidad-mendicidad. Por lo tanto, salta sobre ti mismo; no te quedes en ti mismo, porque sólo encontrarías ruidos y sombras.

109. *De vera rel.* 39, 72.

110. *1 Ioan.* 4, 16.

5.º *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur*: si te encaramas sobre ti mismo, encontrarás la inmutabilidad; te darás cara a cara con lo eterno-permanente, con el mundo verdaderamente real, que es el de Dios.

Con todo esto se supone que fue Agustín el primero que se encontró el espíritu-espíritu, sin materia, con la ausencia de materia para el alma humana. En los estoicos —los más espiritualizados entre los griegos— es como un *ser etéreo*, algo indeterminado, pero con calidad material, como si fuera una especie de brisa muy tenue.

La trascendencia es algo inmutable para Agustín: lo que permanece sin alteración, que vendría expresado con las palabras del Génesis, aplicadas a Dios por Él mismo: *Yo soy El-que-soy*. Agustín tiene una consciencia clara del Ser-eterno y también del devenir, de lo mudable. Y en todo su yo busca el Ser-Universidad universal total, que no cambia... Y ese Ser que no cambia, mora en mí. Y yo lo adoraré, le daré gracias, le pediré benevolencia para mí y para los demás, y le satisfaré por mis culpas y por las de los demás.

b) *La oración-contemplación*:

Lo que se llama contemplación abarca muchos aspectos: contemplación del universo, estética, gradación de perfección de las criaturas, para subir desde ellas hasta Dios. A estos grados los platónicos los llamaban *números*. Bástenos recordar la pirámide de Platón: a más cercanía del Bien, más se participa de él; a más lejanía, menos participación.

Las ascensiones-grados de las criaturas —*números*— han causado muchas confusiones en la interpretación. Un ejemplo. Agustín describe con todo lujo de detalles el coloquio que sostuvo con su madre en el puerto de Ostia ¹¹¹. Y no se puede interpretar como un éxtasis, porque en alguna parte nos dice que él nunca tuvo éxtasis y que lo deseaba en gran manera. El coloquio con su madre sería como una especie de inspiración poética, causada por la sublimidad del paisaje y el entusiasmo de un recién convertido. Y lo que él plantea en este pasaje es el tema de la felicidad-cielo —la vida eterna feliz— y de la que él no sabe nada. Pero sí que se sorprende en esta meditación contemplación poética. Y el mensaje que nos quiere transmitir desde sus *Confessiones* es éste: si Dios hablara por Sí, acallados todos nuestros sentidos y silenciado el ruido de las cosas, y Dios se nos hiciera presente en ese instante, eso sería el cielo-felicidad eterna; y con el cielo-felicidad es con lo que se entusiasma. Lo que sucede en este pasaje es que está comenzando a vivir la mística cristiana.

La oración contemplación agustiniana es, por lo tanto, el alejamiento de

111. *Confess.* IX, 10, 23 y ss.

todo ruido —ruido del yo y del no-yo—, para ser uno más uno mismo y ser también para Dios.

c) *El soliloquio:*

Solus cum solo: solo con el solo y a solas. Dejar a la espalda todo y, en una *reducción* universal, verse sólo con la carga de uno mismo y quedarnos con nosotros mismos, y hablar en la sinceridad con Dios. Y así ver a Dios desde la estancia del yo personal. Esto es también pensamiento de santa Teresa de Jesús: supónete que estás sola en el mundo; Dios estará contigo.

¿Qué es el soliloquio agustiniano? El mismo Agustín nos lo dice:

Durante muchos días me consagraba yo a la pausada y diligente investigación y diversos problemas relativos a mi ser, al bien que debo buscar y a los males que evitar, cuando oí una voz interior, no sé si de mí mismo o de otro, que en lo íntimo o desde fuera me hablaba; pues esto mismo pretendo dilucidar aquí... ¹¹².

El soliloquio es un monólogo-diálogo con uno mismo, porque el hombre es un ser «dialógico»; y Agustín —según parece— es el primero que lo usa. Volvemos a preguntar: ¿qué es el soliloquio? Soy yo mismo que hablo conmigo mismo. Agustín dice que oye una voz o de sí mismo o de fuera. Pero no sabe —no se atreve— a definir esta voz; pero sí que es un soliloquio: habla-conversación con el Solo a solas y desde la soledad. Quien habla con Agustín es la *ratio*. *Ratio-razón*, para él, es todo lo que está hecho con ella; es lo razonable, y también la cualidad humana de razonar. Yo pienso que es también eso que llamamos unas veces *conciencia* y otras *consciencia*. Por eso, habla él con su razón —potencia humana— y con lo razonable, con eso que tiene ritmo. Aquí podemos suponer que intervienen dos Agustines: el ideal normativo —el rítmico— y el otro, el ignorante, el pecador, el que quiere aprender y salvarse...

El fundamento del soliloquio hay que colocarlo en Agustín en esa frase suya: *noverim me, noverim te* ¹¹³: conózcame a mí, conózcate a ti. El conocimiento propio —*noverim me*— y el saber a Dios presente en mí son la cosa más excelente para practicar el soliloquio desde un fondo de soledad; porque el soliloquio se basa en el propio conocimiento-sinceridad. Cualquiera puede practicarlo; y muchas veces lo hacemos aun sin tratarse de las cosas espirituales. Yo hablo con mi yo y no con otro, porque todo yo soy un ser dialogante y dialógico; y no con otro distinto, sino con el yo que Dios quiere que yo sea.

¿Es fácil el soliloquio? Si somos sinceros, sí; pero esta sinceridad, aun para conmigo, ¡qué difícil resulta a veces!

112. *Solil.* I, 1, 1.

113. *Solil.* II, 1, 1.

El que se conoce a sí mismo, es el que se controla, y el que más en disposición está para el soliloquio.

La segunda parte del soliloquio es *noverim te*: el conocer a Dios. Y de aquí nace otro método la *confessio*.

d) *La confesión*:

que abarca dos cosas:

1. conocerse a sí mismo en escasez-mendicidad y
2. alabanza a Dios.

Y así dice Agustín:

Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande es tu poder, y tu sabiduría no tiene número. ¿Y pretende alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación, y precisamente el hombre, que, revestido de su mortalidad, lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios? Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti, y nuestro corazón anda en constante zozobra hasta que descansan en ti ¹¹⁴.

Escúchame, oh Dios. ¡Ay de los pecados de los hombres! Y esto lo dice un hombre, y tú te compadesces de él por haberlo hecho, aunque no el pecado que hay en él.

¿Quién me recordará el pecado de mi infancia, ya que nadie está delante de tí limpio de pecado, ni aun el niño cuya vida es de un solo día sobre la tierra? ¹¹⁵.

Y una conclusión: el hombre vive en un mundo que no es el suyo definitivamente —sentido platónico de la existencia humana— Está hecho para Dios. En esta vida le puede entretener todo; pero este «todo» no le satisfecerá en nada, al fin de cuentas. Dios es infinito, para que no nos cansemos de buscarle y descubrir en Él nuevas perfecciones.

Y tengamos también en cuenta que el hombre casi nunca puede salir de su antropomorfismo, del mundo de las imágenes. Para él todo es símbolo-signo de algo. Y el hombre lo es de Dios: es imagen de Dios. Todo este antropomorfismo no es válido para Dios; sólo es útil para mí y para ti. Y cuando yo hablo con Dios, me entiendo, porque me lo imagino como un yo mío, aunque piense disparates. Porque toda palabra es también un símbolo de una realidad; y también las palabras son necesarias, no sólo la hablada-escrita-mímica, sino hasta la mental, la del pensamiento.

¿Cómo dirigirme a Dios? Primero, creyendo en Él; y luego tratando de conocerle a fondo. Lo que Agustín defiende, después de convertido, es el pri-

114. *Confess.* I, 1, 1,

115. *Confess.* I, 7, 11.

mado de la fe: *crede ut intelligas*. Primero cree, luego, más tarde, razona tu fe, porque para eso eres hombre, para dar razón de todo lo tuyo externo e interior. Por consiguiente, tenemos que ampliar nuestra fe con el estudio de los fundamentos de nuestra religión. No podemos llegar-conocer a Dios, si no es por la fe. Y la fe es don-regalo de Dios. Luego en mi trato con Dios, es Dios quien se me hace cercanía, el que primero viene a mí. Es famoso el pensamiento de san Agustín, repetido muchas veces en reuniones de cristiandad: Cristo está siempre pasando por delante de tu puerta; ábresela de par en par, porque puede suceder que sea la última vez que pase junto a ella.

El método de la confesión es quizá, entre los métodos agustinianos el más sencillo. Se parece mucho al del soliloquio; pero ahora se dialoga directamente con Dios, no con la razón humana. Y como Dios es sabio —lo conoce todo— y no puede ser engañado, nosotros tampoco podemos engañarle, porque Él es testigo de nuestra conducta. Por lo tanto, tengo que ser sincero con Él y tengo que cantar la palinodia ante Él. Y Agustín confiesa-cuenta todo lo suyo a Dios desde la sincera interioridad, en especial sus pecados. Y Agustín sale transformado en casi dios por medio de sus *confesiones*, que se convierten también en alabanza; se queda como un hombre maravilloso y maravillado para todos nosotros: sencillo, amable, humano, un Agustín como yo y como tú ante la presencia de Dios, si como él vamos a Dios con la sinceridad de toda nuestra carga humana.

Pero Agustín no sólo plantea el problema personal suyo, sino también otros problemas objetivos, los que sean, pero que siempre le interesan a él —y a mí y a ti— y a Dios mismo. Porque lo mío-tuyo es de Dios.

Siguiendo a Agustín, ante Dios plantearé, no sólo mis problemas, sino también el de mis hermanos. Todo como Agustín; porque también él —como nosotros— le cuenta a Dios su mal estado, que consiste en la ignorancia y en las dificultades: en la ignorancia y en la debilidad de la voluntad, en eso que los escolásticos llaman concupiscencia. Por lo tanto ruega-pide a Dios que se quede con él, que es también otro método agustiniano de oración: el *invocare*, la llamada en ayuda.

e) *Invocatio, llamada:*

Invocare es *vocare in*, llamar a alguien que entre en mí, decirle que pase a mi aposento, para contarle y entregarle todo lo mío... Dios es el que sostiene mi ser; y nada sería yo si Dios no estuviera en mí ¹¹⁶... Y sabiéndome ya en Dios, no necesito más que exponerle todo lo mío y entregarme a Él por completo. Ésta es una verdad tan cierta —la de la presencia de Dios en el

116. *Confess.* I, 2, 2.

hombre—, que Agustín la da por un hecho innegable, tanto que no puedo ir contra ella sin negar mi propia existencia.

¿Y quién es Dios? Dios es el Señor, el Señor de todo: del tiempo, del espacio, de la naturaleza, de los hombres... Dios es también mi padre. Y soy su hijo-criatura: por lo tanto, su amor se extiende sobre mí y me cubre por completo.

II. INSTALADOS EN LA TEOLOGÍA DE PENTECOSTÉS

POBREZA AGUSTINIANA

Principio General:

Poseemos las cosas terrenas sin dejarnos poseer por ellas. Que no nos atrape su multiplicación ni nos hunda su carencia. Hagamos que ellas nos sirvan sin hacernos sus servidores (Epist. 15,2).

Introducción:

San Agustín, para su *Congregación del propósito* —así suele llamar a su comunidad monacal—, parte de la fuente bíblica de los *Hechos de los Apóstoles*. San Lucas escribe:

El grupo de los creyentes no tenía sino un solo corazón y un alma sola. Nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo era común entre ellos¹... y se distribuía el precio entre todos, según su necesidad².

Y él en la Regla:

Y no poseáis nada propio, sino que todo lo tengáis en común, y que el superior distribuya a cada uno de vosotros el alimento y vestido, no igualmente a todos, sino a cada uno según lo necesitare, conforme a lo que leéis en los «Hechos de los Apóstoles»: «Tenían todas las cosas en común y se repartía a cada uno según lo necesitaba»³.

La intención de Agustín está bien clara, cotejando ambos testimonios, el bíblico y el de Agustín en su *Regla*. Y este sentido lo repite a cada paso en sus sermones, en sus normas a los monjes, en su comparación con las comunidades maniqueas que a él tanto le preocupaban. La dependencia apostólica en el modo de vivir —oración, trabajo y estudio— es muy clara; y tratar de darle otro sentido que el apostólico, es desconocer el motivo principal de la gran re-

1. *Hch* 4, 32.

2. *Hch* 2, 45.

3. *Regla*, 1, 4.

novación de la Iglesia africana a través de sus monasterios. Vamos a verlo un poco más despacio.

.....

Hay que pensar que Lucas, al darnos la visión de la comunidad de Jerusalén, es un griego que llega al cristianismo con todo el bagaje de cultura reinante por entonces, platónica y, principalmente, estoica, que, en materia socioeconómica, predicaban casi lo mismo: economía repartida y ecumenismo de nacionalidades. Y san Lucas ve al cristianismo con esta cosmovisión griega, y no ya al estilo judío, más personalista. Por lo que podemos ver en la postura lucana dos modos de entender el cristianismo: uno negativo y otro positivo.

a) *Modo negativo:*

¿Cómo es posible que la gente se haga cristiana, si el cristianismo se enfrenta a todo y a todos? El cristianismo es perseguido, porque se desarrolla fuera del modo judío y de las leyes del Imperio. Es, por lo tanto, algo ilícito: por eso, Lucas se las ve y se las desea para hacer unas buenas componendas. El cristianismo, si no se le comprende, obliga a algo casi antinatural:

*Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí*⁴.

La persecución, tarde o temprano, viene, y de todas partes: de los judíos y de los gentiles-romanos. Todo está dado y no dado...

b) *Aspecto positivo:*

Te lo quitan todo y no te dan nada. A pesar de ello, la Iglesia de los creyentes se va extendiendo por Judea, Samaria y por los confines de todo el Imperio. ¿Y por qué sucede esto?

Como buen griego, san Lucas trata de llegar a una comprensión satisfactoria, buscando la *arjé*, el origen de todo este lío, que tiene en su cabeza. Y contesta: la Iglesia se propaga, porque tiene una *arjé-principio* en el Espíritu Santo, ya desde el día de Pentecostés. Por eso, él escribe los *Hechos de los Apóstoles* como un himno triunfal del Espíritu de Jesús en la Iglesia, y desde sus comienzos. Para hacer ver esto realiza la estupenda descripción del día de Pentecostés, amañada a su estilo griego, y dando razones:

1. viento-tempestad, una forma de vida vivificante;
2. la gente acude ante el escándalo del ruido;

4. Mt 10, 37; Lc 14, 26-27.

3. se hablan lenguas, es decir, todos entienden a los discípulos del Crucificado;
4. hay fuego que baja del cielo. Este fuego purifica y *funde*. El Espíritu funde todo en uno; conforma en unidad —concepto platónico y estoico— como al principio del *Génesis*, donde el Aliento de Dios «aleteaba por encima de las aguas»⁷. El Espíritu reúne a todos en una sola lengua-entendimiento, al contrario de lo que sucede con el espíritu del hombre, que todo lo disgrega, como en Babel⁸. Luego, Pentecostés es unidad y Babel significa división-dispersión.

La Iglesia va a hablar todos los idiomas: se extenderá por todo el mundo, y la Iglesia reunirá a todos los hombres en la unidad-caridad —*cor unum et anima una*—; es decir, será *católica*. Y quien, desde ahora, lo hace todo será el Espíritu Santo —*visum est enim Spiritui Sancto et nobis*⁹. Lucas tiene para sí que el Espíritu de Jesús está haciendo y continuando la Iglesia-Reino de Dios desde la tierra, comenzando por el día de Pentecostés.

1. *La Iglesia, comunidad de bienes*

Con respecto a la idea que Lucas tiene de la Iglesia, son dos los principios que le bullen en la mente:

Primero: la Iglesia está basada en una comunidad de todos los haberes en común: se venden los bienes propios, y el producto de la venta se pone a disposición de los Apóstoles. Ananías y Safira engañan al Espíritu Santo, y les sucede el castigo terrible de la muerte instantánea. En la Iglesia de Jerusalén hay comunidad de bienes, y esto constituye su signo personal, su carisma. Las otras iglesias no lo son en este sentido, porque poseen bienes propios, pero los comparten con la de Jerusalén, más pobre que las de las otras partes.

Segundo: esta Iglesia de Jerusalén recoge toda una vieja teoría, la de los *annabim*, los pobres de Israel, el resto del pueblo, que son los que confían en Jahvé, y que son aquellos a quienes se dirigen las *bienaventuranzas* de Jesús. Pero san Lucas va más lejos: los fieles viven en comunidad, pero con gozo —*agaliasis*—. Estos primeros cristianos serían algo parecido a los *pentecostales* de hoy, o como esas nuevas comunidades cristianas en donde la alegría se desborda en cada uno de sus miembros, y lo de este mundo les preocupa muy poco en eso de los bienes materiales. Es decir, vivían en el gozo común, compartiendo la oración y la fracción del pan: casi una vida monástica.

5. *Mt* 10, 17; *Lc* 21, 12-19; *Jn* 16, 1-2.

6. *Mt* 10, 38; *Mc* 8, 34-35; *Lc* 9, 23-24; *Lc* 17, 33; *In* 12, 25.

7. *Gn* 1, 1.

8. *Gn* 11, 1 y ss.

9. *Hch* 15, 28.

Todo esto para san Lucas es una maravilla; y, posiblemente, estuviera pensando, al escribir su libro, en alguna comunidad estoica, o platónica o pitagórica del helenismo. Todos los demás cristianos se preocupan por los de la Iglesia de Jerusalén: viudas, pobres, enfermas... Y todo esto movido por el Espíritu Santo, la *arjé-origen* que busca san Lucas.

.....

Según esto, ¿qué es lo que planea San Agustín? Aunque repitamos un tema ya tratado, vamos a empezar —porque lo consideramos esencial— por el cenobio de Tagaste, pasando ya por alto la reunión con sus amigos en Casicia-co.

En Tagaste viven con él, a la hora de ser ordenado sacerdote, como unos cuarenta hombres, por lo menos. Tagaste significa ya una reforma de vida cristiana; porque fuera, los cristianos y los clérigos dejan mucho que desear. Esta reforma la quiere llevar consigo el monasterio de Hipona. Y quiere, además, que en todas las diócesis, se haga lo mismo. Cada diócesis debe tener un grupo de hombres para luchar internamente en la reforma de las costumbres de dentro del monasterio; y, externamente, en la reforma de los cristianos, para poder saber responder a los enemigos de la Iglesia con dignidad.

La función del monasterio de Hipona, estrictamente ya agustiniano, se debe a la ordenación sacerdotal de Agustín. Él vive tranquilo en Tagaste con un grupo de amigos que quisieron seguirlo desde Italia y que ahora forman comunidad de bienes espirituales y materiales, dedicados al estudio, a la oración y al trabajo manual. No se pensó en este cenobio en una acción hacia el exterior. Y lo comprueba la vida retirada que llevan él y sus amigos, y el gran disgusto que supuso para él la llamada al sacerdocio.

Ya en Hipona, ve claramente la necesidad de las Iglesias africanas. Y en un huerto colindante con la basílica de la Paz, que le regala el obispo Valerio, él construye el primer monasterio auténticamente tal en todo el África. Y junto con su amigo Aurelio de Cartago, se propone llevar a cabo lo que ya hablaron entre los dos, cuando Agustín regresaba de Italia a África. El monasterio de Hipona lo preside un presbítero, que viene a ser un *magister fontis et verbi*, un funcionario de los sacramentos y de la palabra de Dios, un maestro de espíritu versado en las ciencias espirituales y profanas. Ésta es la función que él asume al instalarse en Hipona, ya sacerdote. Pero por eso él no deja de considerarse *servus Dei* —monje—, sino que con su sacerdocio lo será más plenamente; y cuando se le consagra obispo de la diócesis de Hipona, será también *servus Dei*, hasta su muerte. Agustín reflexiona, principalmente sobre estas proposiciones que ponemos a continuación.

a) *Puede ser sacerdote y obispo, siendo monje*

Pero, esto, dicho así tan simplemente, es un absurdo, porque el sacerdote y el obispo se hacen para la comunidad-convivencia, para el pueblo de Dios; y ser monje lleva consigo la soledad-aislamiento de la sociedad humana. Ésta era la idea que se tenía entonces del monje, y era de influencia oriental, que a Agustín no le va. Y sigue pensando Agustín: si así no puede ser, hay que buscar una fórmula de vida en que se pueda realizar. Por lo que él no construirá monasterios en el desierto, ni siquiera fuera de la ciudad, sino dentro de la misma, para que los fieles se enteren cómo viven los monjes que él quiere fundar. No serán eremitas ni cenobitas, sino hermanos, siervos de Dios al servicio de la Iglesia y dentro del pueblo de Dios: servicio a los demás, viviendo la soledad del corazón.

Y se lanza a buscar un grupo de hombres comprometidos, pero practicando la soledad del corazón.

«Monos» significa uno; pero «uno» muy especial. Un hombre dentro de una multitud también es uno —uno entre muchos—; pero no es «monos», porque «monos» significa uno solo, «sólo uno». Los que viven en comunidad, practicando lo que está escrito: «Un solo corazón y un alma sola» —muchos cuerpos, pero no muchas almas; muchos cuerpos, pero no muchos corazones—, éstos sí pueden ser llamados con razón «monos», es decir, uno solo, sólo uno ¹⁰.

Con ellos en comunidad-convivencia fraterna comienza la reforma de la vida clerical del Norte de África. Los busca —y también le buscan a él—, los reúne y forma con ellos un *seminario*, en donde se preparan cada día para la acción de la Iglesia por medio de la oración, estudio y trabajo. Al principio, en Tagaste, nadie era sacerdote o, por lo menos, nadie pensaba serlo, pero tampoco nadie se negaba a serlo. Agustín, ya en Hipona, no promete a nadie que será sacerdote, sino *quibus datum est... qui vocatus fuerit tanquam Aaron* ¹¹

Entonces, ¡peligro! —parece decir Agustín—. Quienes entran con ambición, no son los *llamados-vocati*, porque la vocación viene de arriba, desde Dios, a través de la llamada del obispo-superior. Pero Agustín también tiene miedo a los obispos, miedo a que éstos se introduzcan en el monasterio suyo en plan de *pesca* de monjes para sus respectivas diócesis. Por eso, ya obispo, concluirá la fundación del monasterio de Hipona de una forma, que pudiéramos llamar jurídica y con la finalidad de que los otros obispos tengan donde escoger sacerdotes bien formados para sus iglesias.

10. *Enarrat. in psal. 132, 6.*

11. *Heb 5, 4.*

b) *Los bienes materiales*

Al principio en la comunidad de Hipona todo marchaba bien. Pero, más tarde, surge en el monasterio y en otros monasterios —por ejemplo en el de Tagaste— un grave problema. Muchos entraban al monasterio, vivían pobres en el monasterio, pero conservaban algunos bienes fuera del mismo; y otros los daban a la comunidad. También se suscitó la gravedad del problema con motivo de las herencias que venían a parar a los *siervos de Dios*. Gravísimo problema, que le costó a Agustín enormes disgustos con los de dentro y de fuera del monasterio.

Al fin, soluciona el problema, volviendo a san Lucas, y fijándose en los cristianos de la comunidad de Jerusalén, que renunciaban a sus bienes y los ponían a disposición de los Apóstoles ¹². Los que vengan al monasterio deben despojarse de sus bienes de dos formas: o bien entregándolos al monasterio bajo forma notarial, o bien cediéndolos a quienes ellos quieran, levantando también acta notarial. Y esto lo exigía Agustín, movido por los grandes disgustos que tuvo con algunos monjes, que, después de algún tiempo, abandonaban el monasterio, reclamando lo «suyo» de antes; y también para evitarse líos tremendos, como el que sostuvo a causa del monje Honorato, que tantos enredos ocasionó al mismo Alipio en Tagaste, por unas posesiones. Alipio salta, porque, «por compromiso» esos bienes son del monasterio; pero la ley romana favorece a Honorato. Las leyes eclesiásticas dicen que son de la Iglesia, del monasterio. Y ya está formado el lío padre; en definitiva: ¿de quién son, de Honorato o del monasterio? Embrollo tremendo entre Alipio y la Iglesia de Thiave. Desde entonces, Agustín corta por lo sano, y exige a todos los que entran en el monasterio, formal compromiso de vida común de bienes materiales y acta notarial sobre cesión de ellos al monasterio o a quienes ellos quieran fuera de él.

Cuando uno se convierte para ingresar en el monasterio con intención pura, no se preocupa de sus bienes, máxime si sabe lo mala que es tal preocupación. Pero, si la intención es maligna y el convertido busca sus intereses y no los de Jesucristo, no tiene realmente caridad ¹³.

Agustín busca un fundamento científico-bíblico a su posición respecto a los bienes materiales en el monasterio, y lo encuentra en san Lucas, como hemos visto. Y como veremos más adelante.

2. Comunidad de bienes

Agustín ve muy claro que la vida monacal tiene que ajustarse al contexto

12. *Hch* 4, 34 y ss.

13. *Epist.* 83, 3.

bíblico. No en vano ya han pasado algunos años de su estudio sobre las Sagradas Escrituras, y quiere que todo el fundamento de su vida personal y comunitaria se ajuste a la norma evangélica. Y son buenas para él las que instituye san Lucas en los *Hechos de los Apóstoles*, que le vienen como anillo al dedo. E insiste Agustín en el texto lucano:

...todas las cosas les eran comunes ¹⁴ *...tenían todo en común* ¹⁵.

Esto es primordial en la consciencia de Agustín, como puede verse en el *Sermón 356*:

Ya oísteis lo que queremos; orad para que lo consigamos. Sucedió una cierta necesidad para tratar este asunto con premura. Porque —como sabéis— un presbítero de nuestra comunidad... hizo testamento, porque tenía de dónde hacerlo. Era de lo que se dice suyo, viviendo en ésta, en donde a nadie se le permite llamar a nada suyo, porque todo debe ser común. Si, pues, algún amigo o panegirista mío fuera ante un detractor y le dijera cómo es nuestra comunidad: que vive conforme a lo que se escribe en los «Hechos de los Apóstoles», con toda seguridad que el detractor, moviendo la cabeza y apretando los dientes, le diría: ¿es cierto que se vive como tú dices? ¿Por qué mientes? ¿Por qué tratas de honrar con falsas alabanzas a los indignos? ¿Acaso no hubo en esa comunidad un presbítero que hizo testamento, y que de lo que tenía dispuso a su antojo, y se escapó? ¿Es cierto que todo allí es común? ¿Y es cierto también que nadie llama suyo a alguna cosa? ¿Por ventura este detractor no le cerraría la boca como con una plancha de plomo? ¿Quizá no se arrepentiría de tales alabanzas? ¿No sería verdad que, lleno de desconfianza y confuso por esas preguntas, no nos maldeciría a nosotros y al testamento aquél? ¹⁶.

Por lo mismo, Posidio, que es el fiel intérprete de su pensamiento, dice:

Ordenado sacerdote, funda un monasterio en los terrenos de la iglesia, y comienza a vivir con los siervos de Dios según el modo y regla establecidos por los santos Apóstoles. Lo principal entre ellos era que nadie tuviera cosa propia en aquella santa comunidad, sino que todo fuera común, y se distribuyera a cada uno según lo que necesitara ¹⁷.

Podemos hacernos una pregunta nosotros, ya que tratamos de investigar los orígenes de esta *Congregación del Propósito*: ¿qué pretende Agustín? Para contestarla debidamente, volvemos a repetir que tenemos que retrotraernos a los primeros tiempos de la Iglesia de Jerusalén.

Lucas comienza su libro, dando las bases de la primera comunidad cristiana ¹⁸. Esta puesta en común de bienes san Lucas la traduce como *koinonía*,

14. *Hch 4, 32.*

15. *Hch 2, 42.*

16. *Serm. 356, 2.*

17. Posidio: *Vita. S. Augustini, 5.*

18. *Hch 2, 42-44.*

y que nosotros podríamos traducir como participación de todos en todo, en lo material y en lo espiritual, y que entrañaría también otro sentido de simpatía o interacción personal. Por lo tanto, esta *koinonía* tendría el sentido de participación a todos los niveles, tanto materiales de bienes de riqueza como de bienes espirituales de oración y disposición de servicio hacia el hermano ¹⁹. Y todo esto para clarificar la unión de los cristianos entre sí, como la expresión de la de cada uno de ellos con el Padre en el Espíritu Santo ²⁰.

Tenemos que tener muy presente que, al tratar de determinar más en concreto el significado de *koinonía* y tal como se debe entender en los primeros capítulos de los *Hechos de los Apóstoles*, hay que pensar que la expresión está tomada en su sentido material ²¹. Por lo que podemos sacar en consecuencia que esta *koinonía* de la Iglesia de Jerusalén era principalmente una comunión de bienes materiales ²².

No obstante, esta comunicación de bienes no les era suficiente a los primeros cristianos para constituir una verdadera *koinonía*. Porque la vida que practicaban ellos los ponía en una nueva relación a Dios, y que comprometía a todos los seguidores de Jesús el Señor en una interrelación con ellos mismos para llegar a la consciencia de un solo corazón y una sola alma. Y todos ellos estaban en la certeza de comunidad de grupo eclesial, para formar cerrada unidad en la comunión de fe al lado de Jesús. También ellos tienen consciencia clara de que son los primeros que forman la primera comunidad que hace avanzar el reino de Dios en el mundo, instaurado por el Maestro; por lo que toda su existencia queda polarizada a esa realidad espiritual, que viven intensamente. Y para llegar a esta unidad perfecta de alma y corazón, ellos se exigieron, como norma esencial, la comunidad de bienes materiales. Esta puesta en común de lo material era el requisito indispensable para formar parte de la primera unidad eclesial. Y la importancia la vemos en la escena de Ananías y Safira ²³, que es un modo de apreciar cómo estos primeros discípulos se oponían al modo de comportamiento individualista dentro de la Iglesia.

Teniendo en cuenta que esta *koinonía* expresa la unión de corazones, de sentimientos y de bienes, podemos concluir que la primitiva Iglesia tenía organizada una perfecta vida común, porque todos se consideraban hermanos-

19. Cfr. MENOUD, Ph., *La vie de l'Eglise naissante*. Neuchâtel 1952; pp. 22 y ss. LYONET, S., *La koinonía de l'Eglise et la Sainte Eglise - Congreso Eucarístico Internacional. Sesiones de Estudios*; vol. I, pp. 511-515; Barcelona 1954.

20. Cfr. CRECH, P., *The augustinian community and the primitive Church - Augustiniana 5* (1955), pp. 459-470, Roma.

21. Cfr. MANRIQUE, A.-A. SALAS, *Evangelio y comunidad. Raíces bíblicas de la consagración a Dios en San Agustín; Biblia y Fe; Escuela Bíblica*, Madrid 1978, pp. 76 y ss.

22. Cfr. HAENCHEN, E., *Die Apostolgeschichte*, 13; Ed. Göttingen 1961, pp. 153 y ss.

23. *Hch* 5, 1-11.

compatriotas, con una misma dirección-destino-finalidad en el mundo: ir hacia el Padre, por el Espíritu Santo a través de Jesús el Señor, compatriotas del mismo reino de Dios, que se encarna en el mundo sin distinción de razas ni fronteras ²⁴. Por lo que podemos sacar los elementos que componen esta *koinonía* de la primitiva Iglesia:

- a) *Punto de partida*: colocación de bienes materiales particulares al servicio de la comunidad eclesial, con la intención no de hacerse pobres, sino de que en la comunidad no los hubiera. Y así el corazón humano se vería libre de preocupaciones materiales, y se podría ir hacia la consecución de la libertad en la caridad.
- b) *Un medio-finalidad*: con la renuncia a los bienes materiales personales se trataba de llegar a la uniformidad de vida en una integración personal en la comunión de alma y corazón en un mismo sentimiento personal y social.
- c) *La meta*: conseguir la total unión personal-social para llegar todos a alcanzar el mismo fin escatológico en la posesión de Dios al final de la vida.

Y son tan fundamentales estos tres elementos, que no participa de la verdadera *koinonía* quien, aun renunciando a los bienes materiales, no pone todo su empeño en adentrarse en el grupo cristiano con alma y corazón, en la comunidad de sentimientos. Como tampoco participaría quien no admitiera el tercer elemento, el tratar de llegar hasta la intimidad con Dios. Todo esto no es más que la consecuencia de una consciencia firmemente cristiana sobre la comunión profunda a todos los niveles, que se origina de la caridad fraterna.

3. Bases de esta «*koinonía*».

El fundamento, no sólo de la *koinonía*, sino de toda la vida cristiana de los primitivos que fundaron la Iglesia, es que todos ellos tenían una misma puesta en común en el único Salvador, que todos estaban bautizados en el mismo Espíritu e instruidos por los mismos Apóstoles, maestros únicos de la Iglesia, que, traducido en términos teológicos, sería decir que todos tenían la misma fe en Jesús el Señor. Luego, esta *koinonía* venía a serles como la base de una toma de consciencia de su cristianismo, con el que trataban de llegar hasta las últimas consecuencias en su vivencia comunitaria y personal. Todos ellos se consideraban miembros de una misma familia como miembros del Cuerpo Místico de Cristo ²⁵.

24. Cfr. CERFAUX, L., *La communauté apostolique*; p. 45; Ed. Paris 1943.

25. *1 Cor* 6, 15; 8, 19; 12, 12; 12, 27.

¿Quiere decir que en la primera *koinonía* de Jerusalén los cristianos renunciaban totalmente a la propiedad de bienes? Afirmar esto sería algo pueril, y desconocer las costumbres judías y las del Imperio romano. Vamos a explicarnos un poco.

Por lo que cuenta san Lucas en el pasaje de Ananías y Safira ²⁶, entendemos que no se trata de un comunismo al estilo marxista-leninista, no; sino que esta comunidad de bienes era más principalmente espiritual que material, porque se desprende de otros pasajes de los *Hechos de los Apóstoles* que los cristianos conservaban el título de propiedad de sus bienes e incluso de la administración de los mismos. Pero lo que sí era cierto que, de sus bienes, alimentaban a los pobres de la Iglesia de Jerusalén y de otras Iglesias necesitadas ²⁷. Ellos buscaban más la comunidad de sentimientos-ideas que la de intereses materiales, y quien mejor podía hacerlo tenía que ser el que tuviera algún título de posesión privada. Por lo que podemos definir esta *koinonía* como la comunidad interna de amor en el gozo de la participación de todos en el Espíritu del Señor Jesús, que les llevaba a participar de los bienes en común, o mejor, del fruto de esos bienes. Y esto vendría refrendado con la doctrina del Maestro sobre el amor, que había prometido el reino eterno a quienes renunciaran a sus bienes por amor. Por lo que no podemos entender esta comunidad de bienes en el sentido económico de consumo, sino en la dimensión de participación espiritual de mayor ayuda-amor, que les lleva a la puesta en común de todo lo singular en el acervo eclesial. Pero tenemos que pensar también que esta distribución de bienes no fue exclusiva de los primeros cristianos. Ya en el judaísmo del tiempo de Jesús se practicaba algo semejante en la secta de los esenios y hasta en los estoicos, al pronunciarse ciudadanos de todo el mundo, abogando también por el intercambio de bienes espirituales y materiales como fondo de toda la comunidad. Esto también se practicaba ya mucho antes entre las comunidades pitagóricas. Pero si el cristianismo primitivo tuvo todo esto en común con otras tendencias doctrinales y de vida, él añade algo nuevo, que es el sentido de la caridad, como fruto del Espíritu Santo. Y este mandato evangélico del amor, los cristianos lo extienden hasta la intercomunicación de bienes materiales. Y esto mismo es lo que hacen también las comunidades de vida consagrada con su voto de pobreza; y esto mismo quieren instaurar algunas comunidades cristianas actuales laicas.

4. *Teología de Pentecostés en la vida monacal agustiniana*

Agustín, una vez bautizado, toma en serio el estudio de las Sagradas Escrituras. Tanto, que ya en el retiro de Casiciaco, aún no bautizado él, uno de

26. *Hch* 5, 1-1.

27. Cfr. LAKE, K. - CADBURY, H. J., *The beginnings of the christianity*, VI: *The Acts of Apostles*, p. 141; London 1933.

los temas, aparte del estudio y consecución de la sabiduría, era éste de la Biblia. Y ya desde los primeros escritos de este período, lo vemos influenciado también por las divinas letras. Y cuando, ya en Tagaste, trata de establecer una comunidad sobre bases cristianas, va a ser Lucas el que le sirve de modelo de vida. Y en Hipona hay algo más. Sobre todo esto, él piensa que el carisma cristiano del amor reside en la comunidad eclesial; y desde esta comunidad eclesial universal, él lo introduce en sus comunidades monacales, para devolverlo enriquecido al pueblo de Dios, a la Iglesia. Todo esto lo vemos expresado por Posidio, su primer biógrafo y miembro de su comunidad de Hipona por algún tiempo:

*Ordenado presbítero, luego fundó un monasterio junto a la iglesia, y comenzó a vivir con los siervos de Dios según el modo y regla establecida por los santos apóstoles. Sobre todo miraba a que nadie en aquella comunidad poseyese bienes, que todo fuera común y se distribuyera a cada cual según lo necesitara. Así lo había practicado él primero, después de regresar de Italia a su patria*²⁸.

Esto es un hecho que nadie pone en duda, porque el mismo Agustín dice:

*Imitamos a aquellos santos de quienes se dice en los «Hechos de los Apóstoles»: «Nadie llamaba suyo a las cosas propias, sino que todo era común»*²⁹.

Estaba entusiasmado con el género de vida que llevaron los cristianos de la primitiva comunidad de Jerusalén; y eso fue lo que quiso implantar en el Norte de África. Y es que coincidía todo ello con el sueño filosófico de sus años mozos, y que lo cristaliza ya en su realidad cristiana, para llegar a una reforma auténticamente evangélica de las comunidades africanas, comenzando por los monasterios. Y, por eso, él fundamenta la ley esencial de la pobreza monástica y agustiniana:

*No tengáis cosa alguna como propia, sino que todo sea de todos; y el preposito distribuya a cada uno de vosotros el alimento y el vestido, no igualmente a todos, sino a cada uno según su necesidad. Pues, así leéis en los «Hechos de los Apóstoles»: «Todas las cosas les eran comunes, y se distribuía a cada uno según su necesidad»*³⁰.

Pensemos. El régimen comunitario de la Iglesia de Jerusalén no duró mucho tiempo; y en la época de Agustín —siglo IV al V— era ya sólo un recuerdo histórico. ¿Cómo es posible que Agustín vuelva sobre un modo de vida ya caducado?

Él se fijó, no en lo administrativo y puramente económico; fue más al fondo de la cuestión, y por donde el modo jerosolimitano fracasó. Se dirigió

28. Posidio: *Vita S. Augustini*, 5.

29. *Serm.* 355, 3.

30. *Regla*, 1, 4.

principalmente al fondo de las almas y de los corazones, que fue el legado permanente y evangélico de la Iglesia de Jerusalén, y que era también el fondo evangélico para llegar a una reforma de las costumbres africanas de su tiempo, muy en decadencia en la observancia del Evangelio. Por lo que Agustín pone, como fundamento de la vida monástica, no es la puesta en común de los bienes terrenos, sino principalmente la puesta en común del modo de vida a base de la caridad fraterna. Y para llegar a ella, considera imprescindible el desprendimiento de todo bien material de riqueza. Por lo mismo, implanta en su *Regla*, como principio universal, el amor a Dios y al prójimo-hermano:

Ante todo, hermanos carísimos, amad a Dios y después al prójimo, porque éstos son los mandamientos que principalmente se nos han dado ³¹.

Con esto, la administración y uso de los bienes pasa en él a un lugar secundario, pero con categoría de signo de caridad ³². Y bajo esta perspectiva del amor, la unión de corazones, y la comunidad-comunión de bienes materiales aparecen, en su modo de ver monástico, como dos facetas: una interior y otra visible de la misma realidad, que en otro lugar llama compromiso de vida común en la *Congregación del Propósito* ³³. Por lo que ambos aspectos aparecen en su sentido monacal inseparables, porque la comunidad de bienes es la consecuencia lógica de la unidad en la caridad de la vida común. Y pensamos que el primer paso para la caridad —unidad de corazones— es la comunidad externa de bienes. Por consiguiente, el fundamento de la vida religiosa agustiniana no radica tanto en el *non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia*, como en la significación racional de esta comunidad de bienes, que es la unión de corazones: en la unidad por la caridad. Y tenemos que tomar consciencia clara de que la comunidad agustiniana se funda única y exclusivamente en el amor, que une a las personas con Dios y entre sí mismas. La comunidad de bienes viene a ser como el símbolo-sacramento de la unidad a que se aspira a vivir en el monasterio. Y como todo símbolo-sacramento, encierra dos dimensiones: una, la señal por la que se conoce la cosa significada; y otra, la realidad que se quiere expresar con el símbolo-sacramento; las dos necesarias; pero la esencial es la segunda. Por lo que la comunidad de bienes viene a constituirse en el signo externo de la interna caridad que debe animar los corazones-personas.

Por consiguiente, la comunidad de bienes queda expresada también en la práctica de la pobreza evangélica individual y comunitaria. Por esto,

el que entra al monasterio no hace sino pasar a la caridad común para vivir en

31. *Regla*, 1, 1.

32. *Serm.* 356, 9.

33. *Serm.* 355, 6.

la sociedad de los que tienen un alma sola y un solo corazón en Dios. De tal modo que no llame propio a nada, sino que todas las cosas las tenga en común ³⁴.

Esta comunidad de bienes agustiniana postula una proporcionalidad —*distribúyase a cada uno según su necesidad*—, según las necesidades de cada religioso, porque no todos ellos son iguales, ni tienen todos las mismas necesidades, ni todos las mismas fuerzas. Por tanto,

el propósito distribuya a cada uno el alimento y el vestido en conformidad a sus necesidades ³⁵.

5. Pobreza agustiniana

Desde esta perspectiva de la Teología de Pentecostés, Agustín quiere conformar su vida y la vida religiosa de sus monjes, como la consecuencia del seguimiento directo al Maestro en el Evangelio ³⁵. Tenemos que suponer que los monjes agustinianos venían al monasterio desde distintas clases sociales, como podemos ver en la insinuación que se hace en la Regla:

...y si quienes vienen al monasterio desde una vida más delicada... ³⁷.

Ricos y pobres se juntaban en la vida común para llegar a la unidad por la caridad; y se llamaban todos unos a otros *hermanos*, porque todos tenían *un mismo propósito* de vida más perfecta ³⁸. Y todos se consideraban pobres, respondiendo a la misma llamada del Maestro en una vida común ³⁹.

Todos tienen una disposición común antes de entrar al monasterio: libertad para legar sus bienes a quienes ellos quieran. Y esto lo expuso claramente Agustín al pueblo, a causa de los grandes líos que tuvo él en su monasterio de Hipona y con otras comunidades monásticas; y a sus monjes les exige una renuncia formal, ante notario, a los bienes que tenían antes de ingresar a su convivencia. Y así se evita juicios y malos ratos con los que abandonan el monasterio.

Por lo que, juntamente con su amigo Alipio, ahora obispo de Tagaste, dispone que no se permita ya a nadie entrar a la comunidad sin una renuncia previa ante notario de todos sus bienes ⁴⁰. Cada uno puede disponer también de sus bienes a favor de la Iglesia, de los pobres o del monasterio,

34. *De opere monach.* 25, 32.

35. *Regla*, 1, 4.

36. Cfr. VERHEIJEN, M., *Saint Augustin - Theologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, pp. 204-205; Aubier. 1961.

37. *Regla*, 3, 17.

38. *Enarrat. in psal.* 149, 3, 17.

39. *Enarrat. in psal.* 103, *serm.* 3, 16.

40. *Epist.* 83, 1-4; *De opere monach.* 25, 32; *Serm.* 355, 6-7; *Enarrat. in psal.* 94, 7-8.

con tal de que sean pobres conmigo y lo esperen todo de la misericordia de Dios ⁴¹.

Por lo que en el monasterio todos lo han puesto en común y todos participan de lo de la comunidad ⁴².

La edificación de la comunidad comienza por este principio general: por la renuncia que debe hacer cada uno a lo suyo propio-personal-individual ⁴³. Y esto por múltiples razones. Una —y no es la principal—, para librar al monasterio de enojosas cuestiones jurídicas de traspasos de bienes que dejan los monjes a su muerte. Un caso fastidioso nos lo cuenta él en alguna de sus cartas, por ejemplo, el del ya citado Honorato de Thiave ⁴⁴. Otra —la principal— es que, por el desprendimiento y la renuncia, se adquiere una mayor libertad y disponibilidad para el servicio de Dios y capacita para la entrega a los hermanos ⁴⁵. Y quien quiera servir a Dios en el monasterio, que se vaya disponiendo a

preferir las cosas comunes a las propias y no las propias a las comunes ⁴⁶.

Así se ahuyentarán las discordias, enemistades y demás pecados que provienen de la posesión privada ⁴⁷. Y sólo así, cambiando lo temporal por lo eterno, lo privado-personal-singulo por lo común, con la esperanza puesta en Dios, uno se va haciendo cada día el auténtico pobre de Cristo ⁴⁸. Los monjes agustinos ya no poseen nada en esta sociedad, fuera de lo que les es más querido: la caridad ⁴⁹.

San Agustín no se queda sólo en la renuncia a los bienes materiales; va mucho más allá. Esta renuncia es sólo un medio para un algo, que es el seguimiento de Cristo ⁵⁰...

En el sentido agustiniano de pobreza consagrada quedarse sólo en la simple renuncia, sería un plegarse al estoicismo, que no admite Agustín. A través de la pobreza quiere él encontrar la firmeza de la persona en Dios; y así, renunciando a todo por seguir a Cristo, somos miembros más activos del Cristo Total, a través de este pequeño Cuerpo Místico de Cristo que es cada comunidad monástica, porque todo lo recibimos de Él, que es infinitamente rico ⁵¹.

41. *Serm.* 35, 2, 3.

42. *Serm.* 356, 13.

43. *Epist.* 243, 3; *Enarrat. in psal.* 94, 7-8.

44. *Epist.* 187, 2, 7 y 8.

45. *Serm.* 113, 1, 1; *Serm.* 187, 2, 7-8.

46. *Regla*, 5, 31; *Enarrat. in psal.* 105, 34.

47. *Enarrat. in psal.* 131, 5.

48. *Enarrat. in psal.* 93, 7; *Enarrat. in psal.* 9, 10; *Enarrat. in psal.* 83, 3.

49. *Serm.* 356, 9.

50. *Epist.* 157, 4, 25; *Serm.* 142, 8, 9; *Enarrat. in psal.* 119, 3; *Contra Adim.* 1, 6; *Serm.* 252, 3, 3; *Serm.* 113, 1; *Serm. Mai* 1, 295.

51. *Enarrat. in psal.* 121, 13.

Esta pobreza no sólo la constituye el abandono de los bienes materiales, sino hasta el mismo deseo de poseerlos⁵². El pobre en el monasterio no se mide tanto por el abandono de bienes como por el espíritu-actitud en la renuncia de los mismos⁵³. El monje que arde en deseos de bienes, hasta hacerlo soberbio, ya es peor que el rico⁵⁴. Ser pobre de Cristo supone el fondo de la humildad, porque la verdadera pobreza se define a través de la humildad⁵⁵.

6. *La pobreza, una forma de convivencia agustiniana*

No es simplemente la contemplación lo que va a salvar al hombre —a la humanidad—, sino principalmente la *caridad*, el estilo de Agustín o de Francisco de Asís, que es el mismo del Cristo del Evangelio. El ejercicio de la caridad era muy difícil en tiempos de san Agustín, porque la repreensión y la penitencia se hacen en público. Y ante esta dificultad, de índole sensible, Agustín tiene tendencias de retirarse a la soledad del desierto, al estilo de los monjes de la Tebaida⁵⁶. Y él nos cuenta que le parece que oye la amonestación interior del Señor: ése no es tu puesto, eso es una cobardía. Por eso, recomienda a los monjes de la isla de Cabrera, en la persona de Eudósio:

La actividad del camino recto es la que tiene siempre los ojos colocados en el Señor, porque Él libra del lazo a nuestros pies. Una tal actividad no se mengua en la ocupación ni se enfría en el ocio; no es turbulenta, ni floja, ni audaz, ni precipitada, ni negada... (Y un poco más arriba) No antepongáis vuestro ocio a las necesidades de la Iglesia, pues si no hubiese buenos ministros que se determinasen a asistirle, cuando ella da a luz, no hubiésemos encontrado medio de nacer⁵⁷.

Hay que partir de un hecho cierto para comprender el monacato en san Agustín, en su vertiente personal, de eso que tenía dentro de sí mismo, porque esta exigencia le nació primero como algo natural, connatural a su espíritu⁵⁸. Más tarde, cuando lea a san Lucas, se da cuenta del modo de vivir de los primeros cristianos de la comunidad de Jerusalén; y quiere entonces entroncar su idea del monacato-soledad, idea personal, con este otro eclesial; y lo consigue. Por lo que fundamenta el nuevo género de vida suyo y de sus monjes en tres bases, que se complementan entre sí: amor fuerte a la sabiduría, culto a la

52. *Epist.* 157, 4, 39; *Enarrat. in psal.* 103, *serm.* 3, 16.

53. *Enarrat. in psal.* 131, 26.

54. *Serm.* 85, 1-6; *Enarrat. in psal.* 48, *serm.* 1, 3.

55. *Enarrat. in psal.* 131, 24; *Serm.* 53, 1; *De ser. Domini. in monte*, I, 1, 3; *Enarrat. in psal.* 71, 3.

56. *Confess.* X, 43, 70.

57. *Epist.* 48, 3.

58. Cfr. TRAPÉ, A., *La Regla de San Agustín*; p. 75; trad. de JOSÉ-LUIS MARBÁN, Ed. *Religión y Cultura*, Madrid 1978.

amistad, para encontrar el tercer elemento en la fortaleza de la comunidad. De la primera saca el modo lógico, el deseo profundo de interiorización, el estudio y la contemplación; de la segunda, la convivencia fraterna, que debe comenzar con la amistad de todos los que llegan al monasterio sin conocerse. Y de la tercera, ahuyentar el peligro de los altercados convivenciales, para sustituirlos con la dulzura en el trato de amabilidad. Todo esto lo resume en las primeras palabras de la Regla:

*...que habitéis en la casa unánimes y concordés y tengáis una alma sola y un solo corazón hacia Dios*⁵⁹.

El amor a la sabiduría, en Agustín, es algo vivo y operante. Porque la sabiduría no es sólo conocimiento-contemplación, sino que es, principalmente, luego del conocimiento, amor que lanza a la acción entre los más próximos. Es aspiración a la inmortalidad, a la libertad y liberación del momento-tiempo. Como los platónicos, él sabe que únicamente el sabio es el verdaderamente libre; y sólo él es el bienaventurado, porque sólo el sabio posee a Dios; y quien posee a Dios, es porque es sabio.

Lógicamente podemos concluir que Agustín, desde los diez y ocho años andaba buscando esto; y conmovido en las fibras más íntimas de su ser, busca la sabiduría por todas partes; y no perdona sacrificios ni amores hasta dar con ella. Y, ahora que está libre de todo lazo terreno, trata de buscar un modo de vida que, por medio del estudio, oración y trabajo, le dé la solución al sueño de su vida. Y lo encuentra en la lectura de los *Hechos de los Apóstoles*. Vamos un poco más despacio y considerando las diversas etapas intelectuales-convivenciales por las que Agustín llega al pleno desarrollo de su monacato.

a) *La amistad*

*Estimo como ley justísima de la amistad la que prescribe amar al amigo como a sí mismo*⁶⁰.

El sentimiento de amistad es esencial en el alma de Agustín, ardiente como el sol de su tierra africana y clara como las mañanás de su pueblo de Tagaste. Y es tan importante esto que, el mismo deseo de la sabiduría va cediendo en importancia al sentimiento de amistad.

*Fatigado por los escándalos del siglo, me arrojé enteramente en el amor de los amigos, y allí, sin ninguna preocupación, reposo. Porque siento que allí vive Dios, y en sus brazos me lanzo seguro y tranquilamente descanso*⁶¹.

59. *Regla*, 1, 3.

60. *Solil.* I, 3, 8.

61. *Epist.* 73, 10.

La amistad inunda a Agustín en toda su vida, por lo que dice al entrar a las puertas de la juventud:

Todavía no amaba, pero amaba el amar, y con secreta indigencia me odiaba a mí mismo por verme menos indigente ⁶³.

... ¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado? ⁶⁴.

Y de la amistad conoció todas sus ventajas y sinsabores: su don de entrega llegó hasta el olvido de sí mismo para darse a todos.

Es tal la fuerza del amor, que transforma al amante en la imagen del amado ⁶⁵.

El amor es una llama inquieta, no puede estar parada ⁶⁶.

La medida del amor es el amor sin medida ⁶⁷.

El gozo compartido por muchos es más abundante en cada uno. La reciprocidad del comportamiento enfervoriza e inflama a cada uno ⁶⁸.

Sólo habitan en comunión los que avivan la caridad de Cristo para hacerse unos. Los otros, en los que no habita la caridad, aun cuando cohabiten, odian, molestan y atormentan a los demás. Con su mal humor perturban al resto y andan a la caza de alimento para su murmuración. Les acontece lo que al caballo uncido al carro: además de no tirar del carro, trata de romperlo a coces ⁶⁹.

Luego, dentro de la convivencia de la comunidad se necesita, por lo menos, un alto concepto y práctica de la amistad en el monacato agustiniano. Y esta convivencia en la amistad pondrá todo a disposición de todos, incluidos los bienes materiales, porque todos tienen la misma finalidad en el objetivo de su amor: seguir a Cristo más de cerca. Y como alimento de este sentimiento de amistad, el propio testamento del Maestro: *A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer* ⁷⁰.

b) *La convivencia fraterna*

Repetimos. La fuente de inspiración para Agustín, ya convertido y decidido por la vida de comunicación-comunidad son los *Hechos de los Apóstoles* ⁷¹. Dejando el cenobio de Tagaste, como la introducción al verda-

62. *Epist.* 130, 2, 4.

63. *Confess.* III, 1, 1.

64. *Confess.* I, 2, 2; cfr. nuestro trabajo: *La inquietud, esa postura humana*, pp. 231-264; Ed. Studium, Madrid 1969.

65. *De div. quaest.* 83, q. 35.

66. *Enarrat. in psal.* 31, 2, 5.

67. *De vita christ.*, en el prólogo.

68. *Confess.* VIII, 4, 9.

69. *Enarrat. in psal.* 132, 12.

70. *Ioan* 15, 15.

71. *Hch* 4, 32-35.

dero monacato agustiniano, fijémonos en el de Hipona, verdadero monasterio eclesial agustiniano. A este monasterio se refiere ya en el *Sermón 356* de los primeros días del año 426, en donde Agustín aclara ya el fundamento de la comunidad monacal bien establecida.

Debemos hacer una lectura atenta de los sermones 355 y 356; y nos daremos cuenta perfecta de lo importante que es para él esto de la vida común a través de la puesta en común de los bienes materiales. Vamos a reflexionar un poco sobre esto.

Sermón 355:

Agustín convoca a todo el pueblo para aclarar las calumnias que se cerñían sobre los siervos de Dios que con él conviven en el monasterio. Todas se refieren a que algunos monjes disponían de bienes en el monasterio, por cuenta propia. Es que Hipona estaba interesada en que sus monjes fueran los más perfectos. Y había opiniones encontradas. Imaginémosnos un pueblo, como Hipona, de unos veinte o veinticinco mil habitantes, a juzgar por las ruinas que quedan. Es una población que no es ciudad y que no es totalmente pueblo; pero que tiene todo lo malo del pueblo y ninguna cosa buena de la ciudad. Los que hemos vivido en poblaciones de este tamaño de población podemos darnos cuenta de este asunto: todos están pendientes de lo que hacen y dejan de hacer los frailes, las monjas y el cura. Que si sale, que si entra; que si visita a unos o deja de visitar a otros; y otras cosas más bajas en contra de la manera de vivir las personas consagradas a Dios. Pues, eso mismo pasaba en Hipona. Y el obispo Agustín les sale al paso, contándoles la manera de vivir suya y la de sus monjes. Es verdad, él tuvo mucho en contra de algunos monjes, que querían vivir en el monasterio y no desprenderse de sus propiedades. Pero a la altura del año 426, ya viejo Agustín, quiere dejar las cosas claras, velando por el bien y la fama de su comunidad monacal.

Vivimos aquí con vosotros y por vosotros vivimos; y es nuestra intención y máximo anhelo estar y permanecer con vosotros hasta el final, unidos a Cristo. Pienso que estáis enterados de nuestra forma de vida... Ante vosotros no es suficiente nuestra conciencia propia... Porque hay dos cosas importantes: la conciencia y la fama: la conciencia como algo personal y la fama como algo social-público. Quien apoyándose en su conciencia descuida su buen nombre, éste es un cruel, máxime si ocupa un cargo al que se refiere el Apóstol, escribiendo a su discípulo: «Muéstrate en todo modelo de buenas obras»⁷².

Y a continuación les cuenta cómo llegó a Hipona, siendo joven, para construir un monasterio y vivir en compañía de sus hermanos los monjes. Había abandonado toda esperanza mundana —la *spes saeculi*—; y cómo fue pro-

72. *Serm.* 355, 1.

movido a la sede episcopal, reuniendo en torno suyo en la *domus episcopi* a algunos hermanos para vivir en comunidad de bienes espirituales y materiales.

Ved cómo vivimos —les sigue diciendo—. En nuestra comunidad a nadie le está permitido tener algo como propio. Quizá algunos lo tengan; pero a nadie le está permitido eso. Siempre he tenido un gran concepto de mis hermanos; y en mis averiguaciones, siempre dentro de este concepto bueno, muchas veces he tenido que disimular... Conocía y conozco a todos los que vivían y viven conmigo y sabían nuestro propósito y las normas de manera de vivir...

Y les cuenta también el caso de *Januario*:

Vino a nosotros el presbítero Januario como diciendo que había liquidado todo lo suyo; pero, en realidad, se quedó con ello. Se quedó con cierta cantidad de dinero en plata, protestando que tenía una hija suya. Esta hija, gracias a Dios, está viviendo en un monasterio de mujeres. Más tarde Januario se inventa la cuestión de que esa cantidad de plata no era propiamente de su hija, porque era menor de edad; y a la hora de la muerte, Januario hizo testamento en favor de su hija, para que, cuando ella llegue a la mayoría de edad, pueda hacer lo que quiera con ese dinero. Y así muchos casos.

Y por ellos Agustín no puede pasar, porque tiene un alto concepto de lo común como base de la convivencia-comunidad.

Sermón 356:

También en esta ocasión, ante todo el pueblo, toma la palabra, queriendo poner en claro los malentendidos:

Queriendo vivir, como gracias a Dios vivíamos ya, aunque muchos de vosotros lo sabéis por la Sagrada Escritura; no obstante, para que lo tengáis muy en cuenta, se os leerá un pasaje de los «Hechos de los Apóstoles», para que os lo metáis en la cabeza, en donde viene aconsejado el ejemplo que nosotros queremos imitar.

A continuación el diácono *Lázaro* leyó los versículos 31-35 de los *Hechos de los Apóstoles*, en el capítulo cuarto:

*Acabada su oración, retembló el lugar donde estaban reunidos, y todos quedaron llenos del Espíritu Santo y predicaban la palabra de Dios con valentía. La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyo a sus bienes, sino que todo era común entre ellos. Los Apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los Apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad*⁷³.

Hasta aquí la lectura del diácono *Lázaro*. Y, por si alguno hubiera estado

73. *Serm.* 356, 1.

distraído mientras el diácono leía estas palabras de san Lucas, el mismo Agustín se las vuelve a repetir, diciendo que prefería ser un simple lector de las Letras Sagradas que expositor de sus propias palabras. Y concluye la lectura con esta sentencia:

Habéis oído lo que queremos, orad para que lo seamos.

Agustín —como hemos dicho— pronuncia este sermón cuatro años antes de su muerte. Se siente viejo ya, y quiere dejar bien claras las bases de su propia vida y de la de sus monjes. Este sermón es una ratificación completa de su primera intención de vida en comunidad. Y de este género de vida común saca él todas las consecuencias: pobreza, obediencia, trabajo e incluso el celibato de sus seguidores en el claustro. Todos los que convivían con él tienen que hacerlo desde el propósito de santidad ⁷⁴; y desde este sentido de lo común y en común. Y el que no quiera entender esto, porque no lo quiere vivir, sin razón está en el monasterio.

También en este *Sermón 356* hace una revisión a todos los modos de su comunidad: subdiáconos, diáconos, presbíteros, y hasta citando por sus nombres a algunos, para esclarecer dudas ante el pueblo. Habla también de los presbíteros que nada aportaron al monasterio más que la caridad: son los auténticos pobres de Cristo.

En el número catorce de este sermón habla muy duramente, con toda seguridad cansado de tanto infundio e impertinencia:

Quien quiera tener algo en pertenencia y vivir a cuenta de ello y comportarse en contra de estos mandamientos, sólo le diré dos cosas: no se quedará conmigo y no lo tendré como clérigo. A los que no quieran cargar con el modo de nuestra vida de comunidad, a éstos no los escogeré para el estado clerical. Y ya he dicho claramente lo pernicioso que es apartarse del propósito de vida común. Más quiero cojos conmigo que tener muertos —dice con enfado en esta ocasión—, porque quien se comporta como un hipócrita está muerto... Quien haya vivido en hipocresía, teniendo algo como propio-particular, no le permitiré que haga testamento, sino que lo barreré de la lista de los clérigos. Y ahora que me interpelen mil concilios; échenme lo que quieran, si es que pueden, porque, Dios mediante, mientras yo sea obispo, ése tal nunca llegará a ser clérigo ⁷⁵.

Queréis saber algo más. Que nadie se atreva a denigrar a los siervos de Dios, porque tampoco les conviene a los denigrantes. Ciertamente está creciendo el premio para los siervos de Dios con estas falsas actuaciones; pero es que también se acrecienta el castigo a los detractores... No queremos tener premio grande a costa de vuestro detrimento. Tendremos en la tierra menos, pero estamos seguros de reinar con vosotros en el cielo ⁷⁶.

74. *Serm. 356, 14.*

75. *Serm. 356, 14.*

76. *Serm. 356, 15.*

Bien claro, duramente y con energía expone Agustín su modo personal de entender y vivir la vida comunitaria conforme a la mentalidad primitiva de la Iglesia Apostólica. De aquí sacará también la unión de los corazones, la comunidad de bienes y la distribución equitativa de los mismos, a cada uno según su necesidad. Por lo que la unión de los corazones es la esencia y los otros dos postulados son la condición indispensable para que haya concorde unanimidad.

MOISÉS M.^a CAMPELO
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

El cristocentrismo de san Agustín *

I. EL CRISTOCENTRISMO EN EL DE TRINITATE

Cuando Agustín planeó este Tratado *De Trinitate*, tenía prácticamente estructurada y fijada la doctrina de la presencia real de Cristo en la Iglesia, ya en el aspecto jerárquico, ya en la llamada «comuni3n de los santos». La doctrina trinitaria en el sentido tradicional, no parecía ofrecerle dificultad alguna. Trataba, pues, de explicar (re rationem) c3mo la Trinidad es un s3lo Dios, a la manera de los Padres Griegos, sin pretender rebasar su horizonte ni sus m3todos. *Quaeritur unitas Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti (De Trinit. I, 3,5 PL 42,822)*. A ese sencillo planteamiento tradicional corresponden las dificultades tradicionales que ofrecía este dogma (*Ibid.*, 4,7 y 5,8). Quiz3 el Santo no se daba cuenta de que al colocar al hombre en un r3gimen existencial y temporal (*dispensatio temporalis*), se planteaba una «Historia de la Salvaci3n» que podría implicar muchos cambios. Con la doctrina tradicional podría convencer a los Donatistas sobre la presencia real y din3mica de Cristo en la Iglesia pero ya venían pis3ndole los talones otros herejes (Pelagianos) que presentaban nuevas dificultades.

En las *Confesiones*, Agustín presentaba a Cristo como 3nico Camino, renunciando definitivamente a la mística neoplat3nica. S3lo podemos llegar hasta Dios por medio de la fe y de la revelaci3n, «por espejo y en enigma» y toda explicaci3n dial3ctica o racionalista del dogma cristiano deber3 ajustarse estrictamente a esa revelaci3n y a esa fe. Por eso ya en las *Confesiones*, el problema presentaba nuevos aspectos, ya que el hombre en principio est3 separado de Dios, aunque no del todo. Si el hombre est3 separado de Dios, y no puede por s3 mismo llegar hasta 3l, el Cristo-Camino ha de significar una

* Este art3culo lo dej3 as3 el padre Lope ya en los 3ltimos momentos de su vida, pero, por su contenido, consideramos importante publicarlo aunque no pudiera ponerle ya finalmente el aparato cr3tico conveniente.

«mediación» (*Confess.* X, 41, 66-70 PL 32, 807-810). Aunque brevemente, Agustín abría una nueva perspectiva. Es necesaria absolutamente una «mediación», pero ¿qué mediación? ¿Acaso ángeles, oraciones, sacramentos? Algunos neoplatónicos habían recurrido a la Teurgia, a los *Daimones*, pero fueron a parar a los demonios, transfigurados en ángeles de luz. Porque las condiciones requeridas en un «mediador» entre Dios y los hombres eran muy especiales: tenía que ser igual a Dios e igual a los hombres, para poder mediar sin alejarse ni de Dios ni de los hombres. Ese mediador tenía que ser exclusivamente Cristo. Pero en las *Confessiones* se dejaba el problema simplemente esbozado dentro del «amor de Dios» a los hombres.

Y es que durante el presbiterado, Agustín había cambiado mucho al estudiar las Epístolas de S. Pablo a los Romanos y a los Gálatas. Podríamos hablar de una *Reconversión* de Agustín. Quería defender a toda costa la libertad humana, no sólo para denfender al hombre sino también a Dios. En efecto, si Dios «elige» a algunos hombres, habrá de tener algún motivo para elegir: elegir a ciegas no es elegir. Cuando en las *Retractationes* estampa la fórmula «*Venció la gracia*» da a entender que hubo una guerra y una agonía. Si Dios es justo, premia y castiga por algo, porque hay algún mérito o demérito (*Retract.* II, 1,1 PL 32,629). Esta fórmula parecía una confesión de que la herencia estoica y neoplatónica le había dejado en el fondo del alma un residuo pelagiano *ante diem*, que le obligaba a una «reconversión».

En efecto, ya no bastaba decir que el pecado original nos separa de Dios como si fuese una frontera, o una situación de rotura de relaciones. El pecado original traía consecuencias oscuras que pedían aclaración. La lucha con los maniqueos y especialmente con Fortunato, le había mostrado que la *delectatio carnalis*, no es un hábito griego, producido por la repetición de actos, sino que es causa de la repetición de esos actos. Tanto la ignorancia como la concupiscencia van tan adheridas al pecado original, que se pueden llamar «pecado». Y no son simplemente «situaciones», sino energías que nos empujan hacia el mal y nos alejan más y más de Dios, agregando pecados y pecados. ¿Cómo volver a unirnos con Dios? La tradición cristiana hablaba de la participación del hombre en la naturaleza divina, de una suerte de «divinización». Aunque Agustín utilizó una vez ese término, por influencias griegas, sin duda le repugnaba por su lucha contra el maniqueísmo, y contra la ilusión de poseer un *Quid divinum*, una substancia divina. La participación cristiana debería entenderse de algún modo muy especial, que venía ya señalado en el A. Testamento: la mediación era la «Palabra de Dios». Y esa misma palabra, con que Dios nos engendra no obra «mágicamente», sino por la virtud del mismo Dios. Dentro de la dinámica existencialista cristiana, Agustín iba creando un mundo de la *Gratia Christi*, para oponerlo al pecado y superarlo. La gracia cristiana tenía que producir una *delectatio victrix*, superior a la *delectatio car-*

nalis. El texto Rom 5,5, que llamaba la atención de Agustín, creaba un nuevo modo de ser de la naturaleza humana cristiana. La Unión Hipostática que fundamenta el paso de lo visible a lo invisible, nos revela el sentido de la plenitud de Cristo: «De su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (Jn 1,16s). La gracia será pues también actual, como el pecado; una energía superior a la del pecado. Pero ésta es una nueva visión de la Cristología y de la Soteriología.

Agustín comenzó su tarea con tranquilidad, imponiendo los métodos de la fe, aunque reservó para la segunda parte de su obra el dar explicaciones racionales que, en realidad, eran un nuevo modo de repensar las fórmulas de la fe. Pero un extraño incidente puso de relieve el cambio que se estaba operando en él. Cuando había escrito los primeros libros de su obra, le fueron sustraídos por sus amigos curiosos y expectantes. El Santo se indignó hasta el punto de negar la paternidad a esos libros y pensó recoger la doctrina para refundirla en alguna otra obra diferente. Al fin se contentó con una corrección «con hacer lo mejor que pudo, (respetando la obra) no lo que hubiera deseado». Al estudiar este punto Plagnieux, concluye que las correcciones iban en el sentido de un Cristocentrismo progresivo (Cfr. PLAGNIEUX, J., *Influence de la lutte antipelagienne sur de «De Trinitate», ou Christocentrisme de S. Agustín*, en AM II, 817-826).

¿Por qué se indignó tanto Agustín ante ese incidente? No era al parecer demasiado grave, en cuanto que recuperaba los libros sustraídos. Lo que le indignaba era, pues, o bien el sentirse un tanto pelagiano, o el dar pie a los pelagianos para que abusaran de su texto, como lo hacían de otros libros de Agustín. Plagnieux da las razones en el mismo título de su estudio: estaba ya a la vista la polémica antipelagiana y esta nueva lucha, lo mismo que el Donatismo, implicaba una incorrecta o correcta visión de Cristo y de sus privilegios.

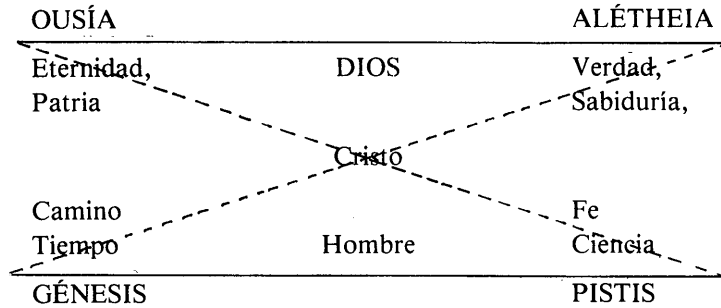
En las *Confesiones* dejaba ya el Santo testimonio de la «mediación» de Cristo, pero con brevedad. Ahora introduce una larga digresión en el libro IV del *De Trinitate*. ¿Entraba esa digresión en el esquema general? Para hablar del Hijo en el sentido de la «visibilidad» que proponían los arrianos no era necesario un capítulo tan largo sobre la «Mediación». Pero Agustín presentaba a la *Stma. Trinidad* como fuente de la espiritualidad humana y cristiana y por eso necesitaba analizar mejor la «mediación de Cristo». Los Padres Griegos estaban demasiado influidos por el platonismo y por el esencialismo griego, mientras que Agustín, según vamos viendo, se abría nuevos horizontes hacia el existencialismo cristiano histórico y temporal. Si comparamos a Agustín con el Areopagita o con Máximo el Confesor, comprobamos una diferencia sobre el papel de la Trinidad y de la Encarnación. La Trinidad no juega ningún papel en la espiritualidad y en la teología del Areopagita y de S. Máximo,

mientras en Agustín la Trinidad es la fuente de toda la espiritualidad cristiana, en la mediación de Cristo (Cfr. U.v. Baltasar, «Patristik, Scholastik, und Wir», en *Theologie der Zeit*, 4 (1939) 65-134. Por eso en el *De Trinitate* no se trata sólo de combatir el Triteísmo y el Subordinacionismo, sino que el horizonte es cada vez más complejo.

A propósito de esa «mediación», el P. Goulven Madec nos presenta el diagrama que S. Agustín recoge de Platón (Madec G., «Diagramme augustinien» en *Miscellanea di studi Agostiniani ni onere di P. Agostino Trapè Augustinianum* XXV (1985) 79-94. Agustín parece hacer una confesión de «platónico», al establecer su problema: 1) hemos sido separados del Bien Inmutable; 2) pero no tanto que dejemos de buscar aquí en lo temporal la verdad, la eternidad y la felicidad: 3) Por eso se nos han dejado *visa congrua*, que nos adviertan que no está aquí lo que buscamos, pero que tenemos que regresar al lugar en que lo encontraremos (*De Trinit.* IV, 1,2 PL 42,887). Dios dispuso, pues, evitar nuestra desesperación, mostrando cuánto nos ama, y curándonos de nuestra suficiencia, mostrándonos que nos da la gracia, sin mérito de nuestra parte. En conclusión, «Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8-10) y «el Padre no perdonó a su Hijo» (Id. 7,31s (*De Trinit.* IV 1,1 PL 42, 887s). Y Cristo, quien como hombre recibió al Espíritu Santo, como Dios nos lo «envió», para «vivificarnos» y elevarnos.

El P. Madec se muestra excesivamente generoso con el platonismo de Agustín y no quiere entrar en las dificultades del problema, apoyándose en las mismas declaraciones de S. Agustín. Pero es preciso entender bien al Santo. Por de pronto tiene del platonismo un concepto falso, tomado del *Lucullus* de Cicerón (*Ep.* 1, PL 33,61s). Piensa que los platónicos aceptan un Dios cristiano, que es principio del ser, del conocer y del placer, y así merecen ser considerados como filósofos nobles (*De Civ. Dei*, VIII, 9 PL 41, 233s). En tercer lugar, aplica a los conceptos platónicos sus propios conceptos, convirtiendo el platonismo en un almacén de materiales. Y por esta razón tuvo Agustín interés en proclamarse platónico, esperando que con algunas modificaciones, los platónicos podrían ingresar en el Catolicismo, como pudo esperarlo en el grupo platonizante de Milán. Sin embargo, cuando se trata de analizar el pensamiento de Agustín, es necesario enfrentarse con las dificultades. Es difícil hablar de un «diagrama» en Platón, ya que vive en un mundo estático y *sincrónico*, mientras que Agustín vive en un espacio *diacrónico* frente a la eternidad. (Cfr. GUITTON, J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, Paris 1933). Es necesario reconocer las modificaciones que introduce Agustín. Para no extendernos con exceso, dejaremos al margen no sólo la «mediación» del alma humana, entre Dios y el mundo, sino también la historia de la Salvación según la cual vivimos aquí dentro de un régimen existencial (*dispensatio tem-*

poralis). Nos limitaremos, pues a la tercera parte del diagrama, a la mediación de Cristo, que el P. Madec recoge en esta forma:



1. La *Ousía* platónica nada tiene que ver con la *essentia* agustiniana. Esta supone una creación libre, no una emanación necesaria y eterna. Aunque Agustín diga que los platónicos contemplaron «la Patria» desde lejos, esa Patria platónica no es la escatología cristiana.

2. Tampoco la *Alétheia* platónica es la verdad agustiniana. Platón no pudo resolver el problema de la verdad, ya que carecía de autoridad para aceptar e imponer la fe, que es la condición necesaria y el camino de la verdad (*Crede ut intelligas*). Por eso del Platonismo derivó la Nueva Academia con su escepticismo. Platón pretendía garantizar la «sabiduría» con el mito de la preexistencia y con el de la anámnese: pero Agustín tuvo que renunciar a esos mitos, imponiendo su «iluminación» como participación en el Verbo.

3. Tampoco hay coincidencia en la Génesis, que en Agustín implica una creación, un tiempo evolutivo, un progreso, una historia, un Camino «portátil» que nos lleva a la Patria.

4. La diferencia más profunda se da en el terreno de la fe. Platón pretende a veces identificar la fe (*Pistis*) con la «recta razón», con la «recta opinión». Pero no cabe la «rectitud», cuando no es claro el punto de referencia. Lo que Agustín buscaba en la fe era la seguridad, la certidumbre, que Platón no podía darle con sus «opiniones» o «razones». Cristo; por ser la Autoridad divina que viene a nosotros es el mediador, que Agustín necesitaba. Así toma el platonismo como punto de partida para hablar de mediación, toma las columnas platónicas para construir una basílica cristiana y va corrigiendo de paso el «pelagianismo platónico». Convierte la filosofía en teología, y coloca al hombre en la «Miseria», no en el «Paraíso» (*De Trinit.* XIII, 1,1 PL 42,1014).

II. LA MEDIACIÓN DE CRISTO

Agustín declara que la Encarnación no era necesaria. A Dios le sobraban medios para perdonar al hombre gratuitamente. O podía haber creado expresamente un hombre para unirle al Verbo, sin necesidad de tomarlo del linaje de Adán. Pero quiso la Encarnación en la forma concreta en que se verificó por motivos convenientes. No se trataba sólo de la iluminación mental, o de un Cristo gnóstico, sino de reconciliar con Dios a un hombre caído en una ignorancia y concupiscencia tales que reclamaba auxilios especiales. El hombre necesitaba ser «lavado por la sangre del Justo y por la humildad de Dios». Los platónicos reconocían la necesidad de una mediación, aunque la entendían mal, ya que el hombre era incapaz de purificarse a sí mismo y nadie fuera de Dios podía purificarlo.

Se trata, pues del hombre, pero del hombre pecador. Y el hombre ni siquiera puede conocer la malicia y fuerza del pecado sino es por la fe y por la revelación. La Encarnación satisface plenamente las condiciones que el hombre mismo pudiera desear. La Encarnación le hace comprender cuánto le ama Dios y cuán impío e injusto es el pecado. El Padre no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros, imponiendo así el concepto de «Redención». Por eso, a la manera que el pecado constituía no un simple fenómeno «moral» sino una situación metafísica y dinámica, que arrastraba a los hombres a la esclavitud, así la gracia de Cristo debía ser otorgada para liberar al pueblo de esclavos. La Encarnación del Verbo no sólo asumía a la humanidad para constituir una humanidad nueva, sino que tenía que convertirse en fuente de energía para superar el imperio del pecado con el poder divino.

Es verdad que la naturaleza humana es por sí misma «capaz de Dios», ya que el hombre fue creado para Dios (*Fecisti nos ad Te*) y el pecado original no borró del todo, sino que respetó las «reliquias» de la imagen divina. Pero la historia demostraba que eso no era suficiente para «redimir» al hombre de su esclavitud. Agustín había tenido que sustituir la «anámnesis» platónica por una iluminación apropiada y la participación platónica por una participación apropiada. La iluminación se había convertido en una *participatio Verbi*. Agustín se mostraba generoso con los filósofos, concediendo que habían conocido a Dios *per ea quae facta sunt*, aunque luego se negaron a darle gloria, y cayeron en la impiedad y en la injusticia. (*De Trinit. XIV, 8, 11 PL 42, 1044*). A pesar de esa concesión generosa de Agustín era evidente que S. Pablo reclama la necesidad de Cristo en la epístola a los romanos.

Por la Encarnación y su correspondiente *kénosis*, Cristo se convierte en el Médico, que cura nuestro orgullo fundamental y radical. Nos invita a abatirnos con Él hasta nuestro polvo para levantarnos luego con Él hasta su divinidad. Y luego se convierte en nuestro ejemplo, en nuestro modelo de santidad

en este régimen temporal. De este modo puede surtir el cristianismo diferentes tipos de «mística de Cristo», como luego veremos. Por esas razones y otras muchas, convenía que el Verbo se encarnase en la naturaleza humana: *ipsa natura erat assumenda quae liberanda*. Además, este tema era muy interesante para Agustín, ya que la asunción de la humanidad de Cristo, sin mérito alguno de su parte, era el mejor argumento contra los pelagianos. Era un tema de la predestinación y al mismo tiempo un motivo por el que Cristo debe en cierto modo su gloria a nuestra miseria (*De Vera Relig.* 16,30, PL 34,135).

III. MEDIACIÓN DIABÓLICA

En realidad no hay paralelismo entre el «cuerpo del diablo» y el Cuerpo de Cristo, pues en el primer caso no hay cuerpo; se trata de un símbolo *in figura principis Tyri*. Sin embargo, las Reglas de Ticonio abrían hermosas perspectivas a la teología y mística de Agustín. Era evidente que el pecado original se había cometido bajo la sugestión del diablo y que en cierto modo el hombre quedaba a merced del diablo por su derrota, a juzgar por el Derecho militar romano. La lucha contra el maniqueísmo evidenciaba que la «sugestión» diabólica era algo más que una «sugerencia foránea»: llevaba consigo una suerte de presión impulsiva que horrorizaba a Agustín.

De todos modos, el diablo no servía para ser mediador entre Dios y los hombres a título de «dueño de la humanidad». Pudo ser mediador para la muerte «doble», es decir, para el pecado y para la corruptibilidad de la carne, para la muerte del alma y la del cuerpo. Pero como no podía ni morir ni resucitar, no podía tampoco ser un principio de vida y de resurrección: no podía ser mediador para la vida del alma y del cuerpo y tampoco podía serlo para la resurrección doble (del alma y del cuerpo). Pero la preocupación subsiste. La función del diablo no se limita a presentar objetos externos (*visa*), que puedan significar tentaciones o sugerencias por la malignidad subjetiva del hombre. El pecado original parece significar una situación objetiva, una energía objetiva, impulsiva, una inclinación al mal que limita y condiciona la libertad humana, aunque no la elimine. Es en cierto modo una raíz de la libertad, una raíz de la raíz y la *delectatio carnalis* revela un instinto oculto impulsivo. Es verdad que casi siempre eso proviene de una anterior repetición de actos, pero no siempre ni de igual modo. Hay muchos hombres que deploran su «falta de voluntad», confesando que no siempre «puede el que quiere», sino que muchas veces sólo «quiere el que puede». Agustín se maravillaba, al citar el texto bíblico *concupivi desiderare* (*Ps.* 118,20). En el caso de Judas, por ejemplo, Agustín entiende que «el diablo entró en Judas para moverle a entregar a Cristo con un impulso o moción, con una sugestión impulsiva» (*De Gen ad litt.*

XI, 27,34 PL 34,443s). Ningún otro pensador antiguo aportó más a la psicología profunda. Cuanto más meditaba, más profundidades hallaba en el alma humana.

Algunos autores han hecho notar que Agustín exagera mucho los derechos militares del diablo sobre el hombre, como si Dios estuviese obligado a «pagar» un rescate en estricto derecho de justicia. Es verdad que la muerte de Cristo nos hace ver mejor la justicia de Dios y la malignidad del pecado. No hay que tomar la postura de Agustín con rigor, ya que es más bien un ejemplo o una comparación, un testimonio. El Santo insiste en que Cristo murió libremente, en que dio su vida libremente y en que nadie podía arrebatársela, ya que podía entregarla y podía reservarla. La dio por amor, en plena libertad. Pero imitando a S. Pablo, quiere también sacar partido para hacernos ver cuánto le costó a Cristo nuestro pecado. Así aprovechaba el concepto de «redención» de las religiones místicas; por una parte rechazaba a los maniqueos, haciendo ver la malicia del pecado y la justicia de Dios en la Cruz, y por otra rechazaba a los pelagianos, pues mostraba cuánto nos ama Dios aun siendo nosotros pecadores. No nos elige por méritos, sino a pesar de nuestros deméritos.

No debemos confundirnos cuando Agustín habla de manera que la misma concupiscencia parece ya un pecado, una segunda naturaleza. Es un resultado, como si dijéramos un *vicio de construcción*, una deficiencia constitutiva, que no tiene directamente carácter moral y libre, pero que significa la inclinación al mal, puesto que la libertad salió deteriorada de catástrofe original o natural, si buscamos pecados morales o ideológicos. La sugestión diabólica queda siempre fuera del santuario del alma humana; pero dada esa inclinación al mal que nadie puede negar, la sugestión parece algunas veces ya «eficaz»: parece ya una raíz negra de la libertad. No hay plena libertad si no hay plena información, si no hay conocimiento adecuado. Ahora bien, nacemos ciegos o semiciegos y nos endurecimos en nuestra ignorancia natural u original. El pecado original no consistió sólo en la sugestión del diablo, sino también en el orgullo del hombre que para ser «como Dios» trató de emanciparse, constituyéndose en fuente de sus propios valores.

IV. TEOFANÍA Y MISIÓN

Agustín tenía ya resuelto el problema de las teofanías como *visa congrua*. Estaban encuadradas a la luz de la fe y de la tradición cristiana. No se pueden presentar en abstracto las alternativas: psicología o metafísica, filosofía o teología, etc., pues están explicadas desde el primer capítulo por la misma declaración de Agustín. Él avanza hacia su propio campo, obligado por los concep-

tos de creación, caída, predestinación, redención, gracia, gloria y unidad total. Las dificultades que va encontrando se deben a la misma polémica, a las circunstancias y a las relaciones. El método es siempre teológico y cristocéntrico.

Aunque todos conceden que su teoría de las teofanías y misiones representó un progreso teológico, algunos piensan que pagó un precio demasiado caro, ya que los Padre griegos acentuaban la acción personal y propia de las tres divinas Personas, mientras que no había peligro alguno de «triteísmo», (Dom Legeay, «L'Ange et les théophanies d'après la doctrine des Pères», en *Rev. Thomiste*, 10 (1902 y 1093). Otros, en cambio, con mayor rigor han visto que las razones y ventajas, que ofrecían el razonamiento y la exégesis de Agustín fueron la causa de su triunfo (no su autoridad) al eliminar de raíz, no sólo el peligro de triteísmo, sino también el de moralismo pagano, politeísmo arriano y subordinacionismo, manteniendo las orientaciones de Nicea y Constantinopla (Cfr. Lebreton, J., «S. Augustin, theologien de la Trinité. Son exégèse des Théophanies» en *Miscel. Agost. Roma 1931, II, 822-836*).

El problema de las teofanías estaba ya prácticamente resuelto para Agustín, en su refutación de los arrianos, al proclamar la consustancialidad del Hijo (Cfr. *De Gen. ad litt.* VIII, 27,50 PL 34,392; *Epist.* 167 y 168). Era normal que los términos latinos ofrecieran dificultades, como los habían ofrecido los griegos, en un misterio tan oscuro. Pero el sentido y la intención de los escritores eran claros, al contraponer el concepto de «persona» al de «naturaleza». Lo que verdaderamente interesaba a Agustín frente a los arrianos era la igualdad del Hijo con el Padre. Aprovecha, pues, la ocasión para insistir en el cristocentrismo:

Cum Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, tradiderit regnum Deo et Patri, et iam non interpellet pro nobis Mediator et Sacerdos noster, filius Dei et filius hominis, sed et Ipse in quantum Sacerdos est, assumpta propter nos servi forma, subjectus sit ei, qui illi subjecit omnia... Quapropter cum Filius sit et Deus et homo, alia substantia homo potius in Filio que Filius in Patre. Sicut caro animae meae, alia substantia est ad animam meam, quamvis in uno homine, quam anima alterius hominis ad animam suam, (*De Trinit.* I, 10,20 PL 42,834).

Cristo conducirá a los creyentes a la visión beatífica y en esa contemplación será «todo en todos», como fin y término de toda buena acción temporal. Contemplaremos, pues a la Trinidad, conducidos por el Mediador. Durante esta vida temporal Cristo interpela por nosotros, y al final nos entregará al Padre, como reino adquirido por Él. Así en cuanto forma de Dios es tan invisible como el Padre y en la forma de siervo es el sacramento de Dios. Y puesto que la «misión» iba ligada a la teofanía, Agustín prefiere las más elocuentes: teofanía del Espíritu Santo en figura de paloma (misterio del Bautismo de Cristo), la del mismo Espíritu Santo en Pentecostés y sobre todo la Encarna-

ción del Verbo. Aquí comienza Cristo su obra visible con nosotros y la terminará al juzgarnos justamente con el Padre y el Espíritu (*Ibid.* I, 13,28 PL 42,840ss.). Los impíos verán, pues, la forma de siervo en Cristo, pero nunca verán la forma de Dios, pues nunca pasarán del sacramento (*Ibid.*, n. 30 col. 842).

La doctrina de la teofanía o de la misión limita nuestra situación, al ofrecernos esos *visa congrua* y nada más. Los pelagianos querían ampliar horizontes con la fórmula ambigua *gratia Dei in Christo*. Esta *gratia* sería tan solo la *gratia creationis* aunque con una connotación ejemplar o doctrinal, ofrecida por un Cristo gnóstico. Por ello Agustín miraba a la Encarnación, a la gracia sobrenatural, y presentaba un régimen entero que llamaba «vivir bajo la gracia», un régimen temporal y existencial, de redención y de historia de la salvación (*Ibid.*, IV, n. 7, col. 893). Dada la situación de pecado natural, los mismos ejemplos y doctrinas del Salvador hubieran sido insuficientes para alcanzar el grado de purificación que el hombre necesita en este mundo (*Ibid.* IV, 2,4 PL 42,889). Para alcanzar la unidad ofrecida por Dios, no basta la comunidad de naturaleza, sino que necesitamos la comunidad de la *gratia Christi* (*Ibid.* IV, 7,11 col. 896). Es necesario penetrar en las profundidades metafísicas del alma humana sobrepasando las ideologías morales.

La dialógica básica de Agustín es sencilla. El Padre es el principio sin principio, fuente originaria de todo bien. El Hijo es la Forma no formada, el formador, el reformador, que imprime su forma paterna en las criaturas, como imagen del Padre. De ese modo es *Virtus et Sapientia Dei*, principio ejecutivo y formal de la creación, y de toda criatura, individual o social. Es pues, la energía trófica, la potencia formativa del mundo. Y el Espíritu Santo es el lazo de unión entre el Padre y el Hijo, entre las criaturas y el creador. Los conceptos son aquí claros, aunque el lenguaje es con frecuencia muy complejo. Así muchos confunden el Espíritu Santo con la caridad o con otras funciones que solemos asignar al Hijo. Agustín en cambio, insiste en aspectos muy concretos. El Espíritu es el principio fecundante que en el principio palpitaba sobre las aguas. En concepto de «espíritu» da unidad al organismo vivo, incorpora orgánicamente al cristiano y a la iglesia, anima al cuerpo y así lo unifica y organiza en el tiempo y en el espacio.

Algunos autores reprochan a Agustín que su doctrina de la predestinación limita la redención universal, dejando al cristianismo un carácter relativo. Ya los pelagianos veían contradicción entre la «verdadera religión» y el cristianismo positivo. La objeción es demasiado amplia. Agustín tiene la ventaja sobre otros autores de mantenernos dentro del misterio.

Sorprende un poco que Agustín no haya formulado otro par de tríades en el terreno sobrenatural, como imágenes de Dios, para recapitular su pensamiento. En el terreno de la individualidad surge espontáneamente la tríade:

Gracia-Delectación-Libertad. Así lo formula al narrar su propia conversión: «¿De dónde salió de pronto mi libre albedrío, para abrazar lo que antes odiaba? De la gracia» (*Confess.* IX, 1,1 PL 32,763). Del mismo modo en el terreno social podríamos formular otra triade general: Gracia-Caridad-Unidad. La gracia de Cristo, en particular y en general, es el principio dinámico y espiritual que reunirá a la Humanidad hasta constituir la Unidad. La fórmula *Christus Totus* encierra el pensamiento agustiniano, que el Santo va desplegando ocasionalmente en sus interpretaciones exegéticas (*In Ps.* 90,11,1 PL 37,1160) siguiendo y mejorando las indicaciones de Ticonio. Ticonio pensaba que sola la razón distingue las funciones que deben atribuirse a la Cabeza y a los miembros, y Agustín, aunque aduzca textos bíblicos, sigue esa misma indicación (*In Ps.* 140,3 PL 37,1817).

La unión de la Cabeza con el Cuerpo no es puramente moral ni puramente ontológica, como en el cuerpo humano físico. Son las dos cosas a la vez, y por eso es un misterio (*In Ps.* 142,3 PL 37,1847). A continuación Agustín anima a los fieles a considerar esa doctrina como si fuese un dogma central del cristianismo. Este Cristo total constituye así una sola Persona Mística. Pero ¿qué entendemos por persona mística? Agustín entiende que el Espíritu Santo tiene dos funciones en este Cuerpo: vivificar y reunir, como funciones propias del Espíritu y de la caridad (*Sermo* 142,7,7 PL 38,782). Así el misterio de la Iglesia va tan íntimamente ligado al misterio de la Trinidad que son inseparables (*Sermo*, 71,20,33 PL 38,463ss.). El Espíritu Santo constituye la sociedad, en cuanto Espíritu del Padre y del Hijo, y procede del Padre y del Hijo. Por eso la unidad de la Iglesia es también obra del Espíritu, ya que la Trinidad obra inseparablemente ad extra. Por eso insiste el Santo en la unción de Cristo por el Espíritu considerando que el mismo término Cristo significa «Ungido» (*De Trinit.* XV, 26,46 PL 42,1093).

En la relación entre ciencia y sabiduría, Agustín hace notar que sólo gracias a la Encarnación se hace creíble la felicidad eterna, y así las lucubraciones platónicas son mera veleidad (*De Trinit.* XIII, 11,12 PL 42,1025). Esta consideración le permite exponer otro aspecto del cristocentrismo. El discutir con los platónicos sería un problema sumamente arduo, ya que no nos ofrecen seguridad. En cambio la fe nos da tal seguridad que el problema queda resuelto por sí mismo. Quizá algunos privilegiados pudieron llegar a entender la inmortalidad del alma: pero como no pudieron comprender la eternidad auténtica, inventaron el problema de la metempsícosis (*ibid.*). Y si algunos rechazan esa teoría y dejan al alma separada del cuerpo, la declaran incompatible con sus teorías de la eternidad del tiempo y del eterno retorno (*ibid.*).

V. MÍSTICA DE LA CONTEMPLACIÓN Y MÍSTICA DE LA CARIDAD

«Hay que anteponer la necesidad de la caridad a la dulzura de la contemplación de la verdad» (C. Faustum XX 56ss, PL 42,435ss.). La gracia de Dios se derrama en nuestros corazones por el Espíritu Santo y produce las obras de benevolencia y beneficencia, que consagran la perfección cristiana.

En este sentido, el P. Przywara habla elogiosamente del *ethos* agustiniano, que se contrapone al Oriente y que es denominador común de todas las Escuelas y Órdenes de Occidente desde la Orden de S. Benito hasta la Compañía de Jesús (Cfr. Przywara, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid 1985). Pero ese *ethos* implica defectos. No se trata de un *ethos*, esto es, de una Ética, de una ideología moral, sino de una moral tan profunda que sobrepasa toda ideología. Así, la psicología profunda no es propiamente una ética racional. Esa «actitud espiritual», que puede llegar hasta las mayores profundidades de la mística, no se opone a la actitud oriental, sino por una modificación de la actitud. Agustín no renuncia al «interiorismo», pero relaciona la contemplación y la acción en forma original, imponiendo el primado de la caridad en el orden de la vida, no en el orden de la dignidad (*Optimam partem*). Przywara saca una gran ventaja de su postura, aunque insuficiente, pues nos da una visión más exacta de la mística cristiana, superando tantas discusiones inútiles, y centrando la atención en la participación del hombre en Dios mediante Cristo, rebasando los límites de la psicología y de la teología, y apoyándose en los textos más claros y definitivos de Agustín (*De Trinit.* XIII, 19,24 PL 42,1034; *Ibid.* XV, 26,46 col. 1095; *Ibid.* IV, 14,24 col. 901; *Ibid.* IV, 7,11 col. 895; *Ibid.* IV, 9,12 col. 896. Estima, pues que toda mística cristiana es una mística de Cristo y que todas las místicas de Cristo se reducen a la fórmula agustiniana: «Por Cristo hombre a Cristo Dios».

Como se ve, se impone una mística de «mediación», rechazando toda mística de acceso directo o inmediato a un Dios cualitativamente trascendente o a un Dios psicológico. Y la única mediación válida es Cristo. El grado ínfimo de esta mística sería la «mística nupcial», tan ligada al erotismo. Algunos autores estiman que esa «mística de Jesús» nace en la Edad Media con S. Bernardo. Sería temerario creer que los Padres ignoraron esta mística de Jesús que hallamos por ejemplo, en Orígenes y en S. Agustín. El grado sumo de esta mística sería la mística del Verbo, o participación en la iluminación mística del Verbo. Sólo que en ambos casos, como en todos los intermediarios y variados, la necesidad de la caridad es siempre reclamada por el régimen existencialista en que vivimos, y por ello la mística agustiniana será siempre «mística de la caridad». Fundamentalmente, como ya dijimos, esa mística viene preparada por la gracia de participación (*Homo capax Dei*) y por la participación en el Verbo (*Illuminatio, participatio Verbi est*) que tienen un desarrollo múltiple e

indefinido. En este sentido, Przywara señala dos excesos: un exceso de confianza en el Mediador, y un exceso de distancia o desconfianza en el mismo. El primero viene regulado por la fórmula nupcial: *osculetur me osculo oris sui*, del Cantar de los cantares. El segundo viene regulado por la fórmula *noli me tangere*. La rectitud de la postura será la combinación de ambos principios, el de aproximación y el de distanciamiento, es decir, el de amor y el de respeto, evitando ambos extremismos. Y ya que esto puede aplicarse al individuo y a los entes sociales, podemos hablar de la «unión ontológica» de la humanidad con Cristo, diferente de la Unión Hipostática, desde luego, pero radical y mística: *Unus homo in Adam, unus homo in Christo*. Y por esto insiste tanto Agustín en el Reino que Cristo se gana para entregarlo al Padre, siendo menor que el Padre e igual al Padre (*De Trinit.* I, 8,16; I, 10,20 PL 42,834 y 835). Todo linaje de religión, interna o externa, implica de por sí un cristocentrismo. Las viejas tendencias mesiánicas del A.T. cobran en el cristianismo aspectos y fuerzas insospechados por los conceptos de encarnación, redención, intercesión y «entrega del Reino al Padre».

Aunque la originalidad de Agustín era clara desde el principio, la lucha pelagiana termina dándole un carácter muy singular. El ideal de unidad se logra por el ideal de caridad y el ideal de caridad ha de sobreponerse a un régimen de pecado: «Dame lo que me mandas y mándame lo que quieras». Dios tiene que auxiliarnos en todo lo que nos manda, y ese auxilio queda fuera del alcance de nuestra perspicacia, hasta que llega un momento en que nos preguntamos si se respeta realmente la libertad humana, o si las acciones humanas son realmente humanas. La actividad cristológica y eclesial van tan lejos.

El misterio es inevitable por la intervención del orden sobrenatural. Agustín no utiliza el término «sobrenatural» pero lo pone siempre de relieve al acentuar su gratuidad. Y sin embargo, nos hace ver que este hombre estaba hecho para Dios y que el pecado original no podía privar a Dios de sus derechos sobre el hombre ni al hombre de las reliquias de la imagen. Y ésa es la paradoja: el hombre nada puede reclamar, pero puede mostrarse a sí mismo como imagen de Dios. Por eso los teólogos nunca terminarán sus discusiones acerca de la participación del hombre en Dios. Y de nada nos sirve el afirmar que a veces Agustín parece exagerado, ya que exagerado o no, tiene que sudar y sangrar ante el problema del misterio (Cfr. Przywara, E., *Ringgen der Gegenwart*, Augsburg 1929, 545). Después de Agustín los pensadores han seguido discutiendo acerca del misterio del hombre en el mundo, pero el misterio sigue ahí haciendo frente a los más audaces sin entregar nunca su secreto.

Al estudiar el tipo humano o espiritual de Newman en la continuidad de la ascética y de la mística católicas, Przywara precisa los rasgos que unen a Agustín y a Newman en esa alternativa que se produce a lo largo de la historia

entre una ascética y mística individuales y una ascética y mística sociales. En ese contraste incesante se aclaran los problemas de la mística agustiniana (Cfr. Przywara, E., *Ringen der Gegenwart*, II, Augsburg 1929, 871). La relación religiosa cristiana no se apoya en un antropocentrismo sino en un teocentrismo, si bien éste tiene que ser definido y concretado en Cristo. Dios es Luz y Dios es Amor, y el participar en esa luz y en ese amor, es participar en la naturaleza divina, en Dios mediante Cristo. Así podemos habitar en Dios y Dios habita en nosotros, y ésta es la esencia de la auténtica mística, como piensa Przywara (*Ibid.* II, 454). Siempre se tratará de una espiritualidad teocéntrica, no antropocéntrica. «Dios brilla en el rostro de Jesucristo, cuyo cuerpo es la Iglesia». El teocentrismo católico se produce tan solo «en Cristo».

Así llegamos a una conclusión inevitable: toda mística cristiana es una «mística de Cristo», pues siempre es un pasar de Cristo hombre a Cristo Dios. Ya se trate del Cristo bíblico, o del Cristo eclesiástico, ya se trate de una mística personal o de una mística cultural y social, ya se trate del Cristo kenótico o del Cristo Pantocrátor. Los tipos de mística pueden ser diferentes: mística de Cristo Esposo, mística de la Pasión, mística de la liturgia, mística del Logos, mística de la Eucaristía o mística de la noche de Dios en la faz de Cristo. Todos esos tipos caben justamente en la fórmula agustiniana «por Cristo hombre a Cristo Dios». En efecto, todos esos tipos de mística se realizan en el mismo Cristo, que es Dios y hombre, niño, crucificado y resucitado, Cristo esposo de cada alma y esposo de la Iglesia Una (Cfr. *Ibid.* II, 472).

VI. YO SOY EL PRINCIPIO. EPÍLOGO

Los platónicos introdujeron a Agustín en el concepto de Verbo, como «Principio». Pensaban que el comienzo del Evangelio de S. Juan debería esculpirse en el frontal de todas las Iglesias. Como por otra parte rechazaban radicalmente la Encarnación, se referían tan solo a la iluminación. *Illuminatio participatio Verbi est* (*De Trinit.* IV, 2,4; PL 42, col. 889). De un modo tan sencillo eliminaba el Santo los dualismos, maniqueos, donatistas y helénicos, para quedarse con un solo principio, puesto que Cristo dijo: «Yo soy el Principio, que hablo con vosotros» (Jo 8,25). Este punto de partida le servía para estudiar el tema de la creación, de la trinidad, del tiempo y de la eternidad, etc. Finalmente, frente a las tres hipótesis, elementos o principios platónicos, inherentes a la emanación, en la creación divina, como *opus ad extra*, sólo quedaba un principio: «el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo».

El Padre es un *Principium sine principio* y el Hijo o Verbo es un *Principium cum principio*, y así el Génesis se traducirá: «En el Principio, esto es, en Cristo, creó el Padre (Dios) el cielo y la tierra» (*Gen* 1,1). Equivale al prólogo

de S. Juan: «El Verbo era Dios. Todo fue creado por Él». Ya se ve que en la lengua latina, el término *principium* conserva la condición del término *archè* en la lengua griega, para indicar «origen y expresividad». Bajo la influencia de la revelación bíblica, Agustín forja su propia teoría del ser, de la causalidad, de las potencias, de la forma y de la unidad que es la energía de la forma. Toma como modelo del ser el «ser vivo», no el ser muerto, como los griegos. El Principio indica, pues, la causa, la causalidad tal como se revela en el misterio de la creación. Esto da gran originalidad a Agustín. Le separaba un tanto de los Padres griegos, demasiado comprometidos con el clasicismo y con el esencialismo y resbala hacia un existencialismo inevitable.

La preocupación de Agustín por defender la libertad divina y la humana contra los maniqueos, le empuja en esa misma perspectiva de un Principio libre y creador, personal. La creación, el mundo, es pues, obra de la libertad. Rechaza la fórmula *Deus creavit quia bonus*, para aplicar la suya: *Deus creavit quia voluit*. Ese *voluit* no es un acto de voluntad, en el sentido en que lo entendía el hombre medieval, ya que la voluntad corresponde al Espíritu Santo. El *voluit* de la creación corresponde al Principio sin Principio, al Padre, a una orden imperial encerrada en la Palabra, en el Verbo. El Verbo significará, pues, la Palabra, el imperio, la intención, el sentido, pronunciado por el Padre. Por eso mismo se prefiere en griego el término *Logos*, con preferencia a otros términos semejantes. *Logos* anuncia la intención enérgica ya activa y al mismo tiempo su expresión, su expresividad.

Puesto que al decir, *Principium Principio*, aplicado al Verbo, estamos ya haciendo referencia a la creación, Agustín se acoge a la fórmula bíblica: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (1Cor 1,24). Pero la fórmula abre otros horizontes: viene a ser lo que llamaríamos principio eficiente y principio formal. El principio eficiente parece un principio ejecutivo, y Agustín lo describe pintorescamente: un padre entrega a su hijo el plano de una casa para que la levante y el plano es el mismo hijo, en cuanto Verbo, en cuanto Palabra, intención o sentido del Padre. Y acontece entonces algo que se repite en Agustín. El «mundo» se nos convierte en una *creatio continua*, producido *in actu*, en un instante. La *creatio continua* no significa que el mundo sea una pura actividad creadora de Dios, ya que hay que distinguir la creación de la conservación y administración del mismo mundo. Por otra parte, si quisiéramos recurrir en Agustín a una «evolución», no hallaríamos en él elemento alguno científico. Llamamos, pues, creación continua a este mundo, cargado de «razones seminales», que irán apareciendo y desarrollándose en el tiempo según las circunstancias, pero dirigidas por ese principio interno en un sentido concreto que las circunstancias no pueden fijar.

Es claro que así se distingue de los demás Padres por su dinamismo y existencialismo. La misma *gratia Christi* ha de ser un principio dinámico, esto es,

no se limitará a borrar los pecados del mundo, sino que vendrá a promover el progreso y la luz del mundo. La fuerza del principio crítico será pues: «*Dixit Deus fiat lux et facta est lux*. La palabra conserva el prestigio de los tiempos de la magia, aunque ya no como magia, sino como virtud divina, como intencionalidad divina. La palabra es el *semen*, el *principium coniunctum* de la generación del Verbo y también de nuestra filiación divina, pues fuimos engendrados *ex Deo: genuit nos verbo veritatis*.

Teilhard de Chardin ha insistido en este aspecto positivo del principio crítico, que no sólo realiza la redención, sino que es la luz del mundo (*Jn 9,5*). Él es el principio de la unidad, la energía de la unidad que irá poco a poco unificando el mundo hasta la edad de la plenitud de Cristo (*Ef 4,13*). El mundo salió de la unidad, progresa por la energía de la unidad y culminará en la unidad terminal. Es pues normal que la Biblia recogiera las doctrinas de la preexistencia de Cristo, independientemente del pecado original. Se presenta como principio, no sólo antropológico, sino también cósmico. Las fórmulas de Agustín son a veces paradójicas, pero ya no sorprenden: por ejemplo: «¡Oh feliz culpa, que nos mereció un tan excelso Redentor!». Cristo no sería Redentor si no hubiese pecado Adán, pero en el cuadro de la predestinación estaban ya Adán y Cristo como tipo y antitipo previstos. Aunque a veces se presenta al Santo como representante de un mundo regresivo y pesimista, basta hojear la Ciudad de Dios, para ver como progresamos hacia un Juicio final, bajo un principio divino. En el clasicismo, el Logos era proclamado Déuterós Theós, y su unificación resultaba imposible por la necesidad de la emanación, y del esencialismo. Pero se extendía la física todo lo posible, inclusive a la «metafísica», para identificarla con la «realidad». En cambio en el cristianismo era posible reducir la Stma. Trinidad a un solo Principio en el sentido en que nos lo explica Agustín. Y en eso consiste el cristocentrismo universal, que destaca, como primer rasgo del Verbo la «iluminación (*Illuminatio participatio Verbi*) y como segundo rasgo la Encarnación.

VII. PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO

Dentro del método general agustiniano, el *principio cognoscendi* precede al *principium essendi*. La Encarnación debe preceder a la razón, y entenderse en sentido riguroso y absoluto. Así queda favorecida la articulación entre la Revelación y la Encarnación del Verbo en el plan de Dios y en una Historia de la Salvación. Sin embargo, este lenguaje es demasiado abstracto, ya que los textos bíblicos pueden ser interpretados o actualizados con mayor o menor libertad racional. Y concretamente Agustín dio pruebas de una inmensa libertad racional en la exégesis personal, según las circunstancias. Y así vemos de

hecho las dificultades que tanto los primeros cristianos como Agustín encontraron en la doctrina de Cristo, dificultades que se marcaron en las herejías cristológicas y se siguen marcando hoy en los mil ensayos de cristología. Todos parten de la revelación, de los mismos textos y llegan a resultados muy diferentes.

Se denuncia a san Agustín y a los Padres en general de haber atendido con exceso a la naturaleza divina de Cristo, para interpretar luego tanto el lenguaje como la doctrina según sus gustos. Por eso surgieron las herejías cristológicas. Aun así, los conceptos de naturaleza, persona, Unión hipostática, etc., contribuyeron a iluminar en gran manera la mente humana. Modernamente las cosas han ido de otro modo, pero a la vista están las angustias que nos ofrece la cristología actual. Siempre hubo maneras de interpretar a Cristo, pero hubo una época en que comenzaron a escribirse «Vidas de Cristo», tomando los Evangelios como fuentes históricas científicas. Después vinieron las críticas hasta llegar a la historia y prehistoria de las formas, a unas teologías bíblicas más o menos filosóficas y un biblicismo positivista que degenera en capricho, o pasa por alto toda la filosofía y la teología. Naturalmente la exposición histórico-crítica de los modernos no puede compararse con la alegre manera de hacer de los Santos Padres, pero nos permite ver que siempre hubo abusos y que el problema es muy profundo, un auténtico misterio.

En todo caso hay un rasgo que caracteriza con frecuencia a los pensadores cristianos y que se nos revela con fuerza en la crisis actual. Si comparamos la Teología dialéctica de K. Barth con la Teología liberal, y aun con la Teología católica, encontramos un rigor que parece distinguir todas las posturas. La influencia de Lutero persiste aprovechando todos los recursos de la razón para denigrar a la razón. Y en este sentido, Agustín, no sólo respeta los supuestos derechos de la razón humana, sino que busca en todo lo posible la armonía y síntesis de la razón y revelación. Y eso no sólo cuando se debate en el orden natural, sino también cuando comenta el orden sobrenatural. En ambos casos introduce toda la luz que encuentra, venga de donde venga. En todo caso, dentro del misterio de la predestinación, Dios llama a las cosas que son como a las que no son.

Ni la razón ni la revelación nos permiten separar el principio antropológico del principio cósmico. El hombre no es un ser independiente, que se desarrolla diacrónicamente en la tierra, fuera de la física. Y esto se aprecia con mayor fuerza cuando relacionamos el concepto de predestinación con el de Encarnación. El pensamiento orgánico de Agustín le obliga a aplicar al orden sobrenatural la dialógica del orden natural. Es verdad que el hombre natural nace de la sangre y de la voluntad del varón, mientras que el hombre sobrenatural, adoptado por Dios, nace *ex Deo, quia genuit nos verbo veritatis* (Sant 1,18). Pero nunca podemos separar al hombre natural del sobrenatural como

si fuesen dos hombres diferentes. Y san Agustín es un caso especial de unión entre el orden natural y el sobrenatural, pues parece que el primero es deficitario, para reclamar la ayuda del segundo. En esto consiste el llamado pesimismo agustiniano.

No podemos ser hijos naturales de Dios. Tampoco bastaría ser hijos adoptivos, como mera *fictio iuris*, como *flatus vocis*. Sólo nos queda ese misterio que se revelaba ya en la etimología de la voz *mística* (*myo*). En el hombre concretamente se revela un principio antropológico, no diferente del cósmico, pero característico de un mediador entre Dios y los hombres. Al mismo tiempo se nos revelan dos tipos de mística, una natural y otra sobrenatural, que se identifican y reúnen en Cristo. La mística de la fe será transformada en mística de la visión beatífica, ya que por Cristo vamos a Cristo, y por la ciencia de Cristo vamos a la sabiduría de Cristo. Así oponía Agustín a Cristo-Camino al camino de Porfirio. En Agustín el Camino es ya un principio antropológico que nos lleva por el camino temporal a la eterna. Cristo es, pues, camino en ambos órdenes, en el natural y en el sobrenatural, porque no es sólo la iluminación sino también la redención, el sol de las inteligencias y el manantial de la fe.

Se explica así por qué Agustín habla de un modo a los donatistas y de otro a los paganos. A los primeros se los combate con la Biblia en la mano, porque ellos la admiten y no tiene otro criterio. En cambio los paganos y pelagianos (griegos) piden inteligencia. Y, sin embargo, el tiempo ha de quedar subordinado a la eternidad, la ciencia a la sabiduría, la fe a la visión. Pero la fe y la visión no son dos carriles paralelos, que nunca se vayan a encontrar, sino que se encuentran y se complementan sin cesar. Por ejemplo, Agustín expone a los donatistas que el Padre «prometió a su Hijo el rebañico de los predestinados», pero luego les expone que les prometió como herencia todo el género humano, todos los pueblos. Esa herencia o pueblo deberá devolverlo al Padre el Hijo, después de su reconquista. Así Agustín se encuentra con una intención salvífica universal y con una limitación relativa y así no puede evadirse del misterio. Por eso Agustín entendía el donatismo como «problema de Cristo», con mayor profundidad que los donatistas, psicólogos, sociólogos, historiadores y políticos.

He ahí por qué maniqueos y donatistas temían a Agustín: los transportaba fácilmente a unas profundidades que no podían entender, según las circunstancias.

Si comparamos nuestra situación bíblica con la de los Santos Padres y aplicamos la distinción entre el Cristo de la Historia y el Cristo de la fe, y pensamos en la desmitización ideada por Bultmann y en las limitaciones antes marcadas, comprenderemos que a nosotros nos estén vedadas esas construcciones espirituales grandiosas y alegres que hallamos en los Santos Padres y

concretamente en san Agustín. Sólo cabe que seamos capaces de comprenderlos a ellos en el ambiente y circunstancias en que vivían, «en su situación». Y de eso se trata en el presente caso, de la magnífica libertad con que Agustín armoniza y acompaña las fórmulas de san Pablo.

Algunas obras debieron ejercer una fuerte influencia en el Santo, como, por ejemplo, las Reglas de Ticonio. Agustín no las acepta íntegramente. Dirigen la atención hacia el punto interesante del Cuerpo de Cristo y de los diferentes cuerpos de Cristo, para configurar el Cristo total (*De doctrina christiana* III, 30,42: PL 34,71ss). Ticonio busca una clave exegética, mientras que Agustín busca una construcción teológica. En la Regla tercera vemos cómo esa influencia de Ticonio venía ya amenazando en las manos de los pelagianos.

El conflicto entre la ley y la gracia, entre el deber y el placer, entre la *delectatio carnalis* y la *delectatio victrix*, la necesidad de un auxilio que nos libere de la tendencia al pecado, dejan ver a Cristo como principio actual y toda acción divina como acción cristológica y eclesiástica. La doctrina de los sacramentos se extiende a todo el pensamiento orgánico. «Vivir bajo la gracia» es ya un régimen total. La necesidad del Mediador se coloca en el centro de la vida humana. Y no sólo en el sentido de aquella esfera platónica, cuyo centro es Dios y cuyos radios somos nosotros, sino en el sentido existencialista y dinámico del *sine me nihil potestis facere*. Ya se sobreentiende que tanto en el orden natural como en el sobrenatural caben múltiples distinciones. Pero precisamente por eso tiene Agustín sus normas para uno y otro orden, su filosofía y su teología. Así el cristocentrismo cobra un aspecto casi nuevo, por su extraordinario desarrollo y por su dinamismo.

«*Los que me dio el Padre*». Si los platónicos preferían la metáfora del «regreso de las almas a la patria», para definir la situación del hombre en el cosmos, los predestinacionistas preferían la fe en una elección privilegiada de Dios. En ambos casos era fácil adivinar la fórmula mítica. La salvación universal se obtenía agregándose a la Filosofía o a la Sinagoga. Pero en Israel la voluntad salvífica universal de Yahvé comenzó a revelarse en el destierro de Babilonia (Deuterocanónicos) como alternativa con el nacionalismo sagrado. El libro de Jonás es un alegato pintoresco. Los cristianos, al destruir la muralla que separa a ambos pueblos, gentil y judío, pasaban fácilmente por encima de las alternativas, preocupados por otros problemas más acuciantes. Si hubiésemos apretado a san Agustín, preguntando qué prometió Yahvé al Mesías o el Padre al Hijo, replicaría al momento: *dabo tibi Gentes haereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae* (Ps 2,8). Y esto se lo diría concretamente a los donatistas cismáticos. Nos preguntamos pues, qué límites puso el Padre a la herencia de su Hijo, ya que además del núcleo central, queda una posible añadidura de salvación, como en Grecia o en Israel. Y no cabe duda sobre la

persuasión fundamental de Agustín en su argumentación. Como entendía el cardenal Newman, *securus judicat orbis terrarum*. En ese sentido fue cobrando carácter el término «catholica», con que fue designada la Iglesia.

Al combatir el subordinacionismo arriano, Agustín no tiene más que distinguir las dos naturalezas de Cristo (*De Trinit.* I, 8,15 PL 42,829). La naturaleza humana de Cristo nunca será sustancia divina: por ende, cuando Cristo entregue o devuelva al Padre el Reino conquistado, se lo entrega a sí mismo: en cuanto hombre se lo entregará a Dios, a la Trinidad. El Cuerpo de Cristo es el número de los predestinados. (*De Trinit.* I, 7,14 PL 42, col. 828), pero estamos ante un misterio. Los grados de participación en Cristo son muchos y todos contribuyen al organismo sagrado, como subsistirá eternamente: *tales nos amat Deus, quales futuris sumus, non quales sumus. Quales enim amat, tales in aeternum conserva* (Id. 21, col. 835).

La dificultad es grave, pero los tiempos de Agustín no son los nuestros ni nuestra situación es la suya. Él aceptaba con los maniqueos la doctrina de la predestinación, pero les reprochaba el mantener eternamente un dualismo, que no puede ser reabsorbido por el Principio del Bien. La objeción podía aplicarse a los donatistas, pelagianos y filósofos. Por otra parte, debía tener precaución con las doctrinas de la *apokatástasis*, tomada por Orígenes de la Metempsicosis, para ir volatilizando el mal del mundo. Pero el cambio de actitud del Vaticano II nos demuestra que «aún hay mucho que heñir» Dios es el creador del cielo y de la tierra, que hizo al hombre a su imagen y semejanza. La literatura sapiencial, las influencias helénicas y de los «Misterios», el ambiente de los amigos de san Pablo en la diáspora, dejaban abiertas muchas perspectivas dudosas que aún hoy nos intranquilizan.

También dentro del cristianismo corremos el riesgo de aplicar la fórmula *extra ecclesiam nulla salus* con un rigor tan grande como el de los fariseos, equiparándonos a Dios, olvidando que nuestra ciencia es Cristo y nuestra sabiduría es Cristo, considerándonos privilegiados. Curiosamente, aunque Agustín subordina la ciencia a la sabiduría, al aplicar a Cristo el método de la revelación, comienza estableciendo el prólogo de san Juan y así se invierten los términos: la historia y la crítica quedan subordinadas a la eternidad y a la sabiduría, ya que la participación en el Verbo, la iluminación, es la que ha de dar sentido universal a los textos bíblicos, dentro del plan de Dios. Aunque ahora vivimos de la fe y terminaremos en la visión, la visión es la que da sentido a la fe (*De Trinit.* XIII, 1,1: PL 42, col. 1013).

En este punto, Agustín sigue su norma general. La fe es un fenómeno psicológico: es una percepción experimental, una vivencia, que supera el escepticismo *de facto*. Si yo digo que creo, afirmo dos cosas indiscutibles. Cuando a mí «me parece» que tengo fe, es inútil que nadie me lo discuta. Aunque yo no tuviera esa fe en los textos bíblicos, mi convicción es indiscutible. Yo puedo

creer que tengo fe con ciencia cierta y con evidencia sincera (*Ibid.* 2,3, col. 1014). Además, puedo distinguir la fe de la credulidad, esto es, cuándo mi fe es recta y cuándo no lo es. En este sentido es claro que la fe precede a la visión y a la sabiduría. Porque en primer lugar es un deber que se revela inicialmente a la conciencia: *Nemo crederet, nisi viderit esse credendum*. En segundo lugar es una consciencia psicológica evidente. En tercer lugar admite una serie de criterios de rectitud para distinguirse de la credulidad: hoy los llamamos motivos de credibilidad. Y en cuarto lugar, es el método establecido por la Providencia en nuestra situación de régimen temporal.

Pero la subordinación al Verbo-Sabiduría es también clara. En primer lugar se trata de una intención inicial: *intellige ut credas*. En segundo lugar, en el terreno de la fe nunca llegaremos a la evidencia completa de la persona que nos ofrece el mensaje ni a la evidencia del mensaje o contenido del mismo. Por eso la fe es un «yugo del alma»; por eso la fe es meritoria, ya que supone una determinación libre, como dicen algunos, «dar un salto en la tiniebla». Y en fin, el plan de Dios está concebido *ut videant* no *ut credant*: *crede ut intelligas* definitivamente.

No es pues suficiente conocer bien la Biblia, recopilar, ordenar y sustanciar bien los textos bíblicos para conocer a Cristo. Ni basta una Teología bíblica o una Historia de la Salvación, si no van ligadas al eterno plan de Dios. Sólo el Verbo da sentido a la historia, no a la manera de las pretensiones de los griegos o de Hegel, empeñados en una filosofía de la historia, sino dentro de una teología de la historia. Porque una filosofía de la historia es determinada por la necesidad, mientras que la libertad divina y humana son necesarias para una historia verdadera.

Algunos autores critican a Agustín como si él provocara los conflictos, cuando los conflictos son objetivos. ¿Cómo concordar la soberanía divina con la autonomía humana? ¿Cómo explicar los hábitos, no como repetición de actos, sino como acto previo? Eso acontece en el presente caso y con mayor motivo, ya que no sólo contienen la revelación y la razón, sino que ambas contienen consigo mismas, y dentro del «misterio» es inútil contender. ¿Cómo es posible la unión con Dios, no ya sólo en la Unión Hipotática, sino también en la unión mística? Todavía hoy, cuando los límites de nuestro conocimiento se han roto y nos vemos forzados a reconocer nuestra ignorancia en todos los terrenos y el misterio nos rodea por todas partes, nos queda una cierta facilidad para ser humildes. Pero los antiguos, en su simplicidad, se creían dioses a cada nuevo y parcial descubrimiento y así hablaban con una increíble libertad. Y cuando ya no podían esclarecer la situación, se contentaban con aceptar la realidad, como razón suprema. Eso acontecía a los cristianos en el orden de la fe, ¿Por qué cree éste y no aquél? «Creyeron los que estaban preordenados a la vida eterna» (Act 13,48).

También es verdad que hoy podemos comprender mejor a Agustín. Hoy entendemos que el problema de «la raíz de la raíz» que Agustín utilizaba contra los maniqueos como una chaza es un problema gravísimo. Freud nos hizo ver que las profundidades del alma condicionan nuestra libertad con una fuerza y extensión que ignoramos. El carácter impulsivo del inconsciente nos deja perplejos. No nos sorprende el hombre que dice: «Yo quisiera querer, pero no puedo», como preconizaba san Agustín. Los conflictos son, pues, objetivos, y están ahí.

Sin embargo, Agustín no niega la libertad humana. Cuando se le acusa de determinista, a pesar de su negativa explícita (v. gr. Max Scheler), se incurre en el sofisma de adoptar una postura previa; dejan a un lado el compromiso de la revelación, caen víctimas de la dialéctica o se entregan al capricho racionalista de los pelagianos. Es claro que la oposición del Dios de Abrahán al Dios de los filósofos, tal como la entiende Pascal, es un enfado pueril contra el «misterio», ya que el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob es el Dios de Platón, Aristóteles y Plotino. Los tres grandes filósofos, iluminados por el Verbo, participaron en él más intensamente que los demás hombres. Precisamente cuando Agustín expone la fórmula «Yo soy el que soy», no la aplica al Dios de la fe, sino al Dios de la inteligencia. Así el Verbo es quien ilumina para conocer al Verbo en Dios. Y por eso dice Agustín que cuando Cristo devuelva al Padre el reino que éste le consignó como herencia, se entrega el Reino a sí mismo, pues él es Dios. Y esto consiste simplemente en la transformación de los «cristianos», ya que todos son cristianos de algún modo: pasan del régimen de la fe al régimen de visión beatífica, de la miseria al paraíso. La lucha que san Pablo y sus amigos de la diáspora sostuvieron para contrastar el cristianismo frente al judaísmo, es un problema muy difícil que todavía hoy subsiste. Dios bendecía a Abrahán principalmente. Pero luego, por medio de Abrahán, bendecía a todos los pueblos de la tierra. Y quizá ése era el sentido, no sólo del cristianismo sino también del judaísmo.

VIII. EL SACRIFICIO PERFECTO Y EL SACRAMENTO PERFECTO

En la *Confesiones* Agustín quería fijar las condiciones de un sacrificio perfecto de reconciliación del hombre con Dios. Para eso acoplaba el concepto de Mediador perfecto al de sacrificio perfecto, ya que el Mediador ha de ser Dios y hombre y el sacrificio ha de participar de ambas condiciones. En el *De Trinitate* se marcaban esas condiciones con fuerza: sustancialmente la víctima ha de ser un Hombre-Dios, Cristo. Pero mientras la divinidad de Cristo queda siempre invisible, su humanidad visible debe entrar en el espíritu invisible para tener eficacia. Así el hombre se incorpora al Cuerpo de Cristo. Y de este mo-

do, incorporarse al Cuerpo de Cristo significa incorporarse a los «signos» del Cuerpo de Cristo, a la Iglesia y a la Eucaristía, sacramentos de Cristo. «Cuerpo de Cristo» significa la alternativa que se mantiene en las demás metáforas paralelas y semejantes: hombre exterior e interior, esposo y esposa, cabeza y cuerpo, carne y espíritu. La caridad aglutina el organismo de la fe, y el Espíritu Santo unifica ese organismo, constituyendo la misma unidad de fe orgánica.

Se abre y plantea aquí el problema complejo y profundo del Cuerpo Místico como sacrificio perfecto de reconciliación y satisfacción. Porque cada cristiano tiene su valor propio y personal y penetra en un organismo común para vivir «en él», esto es, para sufrir y gozar con él, participando en el dinamismo del Mediador, en el *Arché* de Cristo. Esto significa no sólo acoplar el tiempo a la eternidad, sino también reunir los métodos que los críticos buscan en Agustín: la teología se une a la filosofía, la metafísica se une a la historia, la razón a la revelación. Pero esto acontece en una profundidad, que es una lejanía ideal, ya que Agustín se ha ido apoyando en conceptos cada vez más profundos y sutiles. Ésta parece la razón de que vuelva siempre contra la teurgia de los platónicos, para poner de relieve la «Mediación de Cristo». El problema quedaba planteado en el camino de Damasco: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». Cuando el cristiano es perseguido, Cristo es perseguido. San Agustín, pues, tomará ese texto como punto de partida: El cristiano es perseguido en Cristo y Cristo es perseguido en los cristianos. Además, san Pablo apuntaba una teoría de «la pasión del Apóstol». El Apóstol de Cristo sufre en medio de la comunidad cristiana, participando en la pasión de Cristo e invitando a Cristo a participar en la pasión de la comunidad y del apóstol. Y se trata aquí de una «unión mística», si tomamos el término místico correctamente y no a capricho. No es pues extraño que san Agustín, aquí y allá, según le salen al paso los textos, los utilice con su ordinaria libertad como el perfecto sacrificio del cristiano en el organismo del Cuerpo de Cristo. De ese modo la actividad cristológica y eclesial se va extendiendo a todas las actividades humanas, individuales y sociales, victorias y derrotas, alegrías y tristezas.

Al acabar la II guerra mundial, circularon por Europa algunos escritos impresionantes que describían la persecución de las «Iglesias del silencio». Cristo iba de una nación a otra, arrastrando su cruz, apaleado, escupido, azotado, abofeteado. Especialmente de Polonia llegaban cartas impresionantes. Por su parte, Teilhard de Chardin celebraba en las montañas de China una suerte de misas espirituales, en que se recogía esta doctrina de la comunión de los santos. El sacerdote ofrecía en la patena y en el cáliz las alegrías y los dolores de la humanidad como sacrificio perfecto de los cristianos. La doctrina era tradicional, pues siempre se habló en la Iglesia de que toda pasión es un «padecer con Cristo», que es un «padecer en Cristo», porque yo estoy en Cristo, pero también porque Cristo está en mí.

En los últimos tiempos se han multiplicado los estudios teológicos acerca de la Iglesia como «sacramento de Cristo». Obligaba a ello la nueva presentación de la sacramentología. Más aún, algunos teólogos desean reducir el cristianismo a un misterio y la teología a una sacramentología. Sin duda que hemos perdido el sentido de la Eucaristía tal como la vivían los primeros cristianos, pero una renovación del fervor eucarístico traerán consigo sin duda una renovación del fervor religioso y cristiano. Y la forma grandiosa de esa concepción será el cristocentrismo, *de cuius plenitudine omnes nos accepimus et gratiam pro gratia*. Agustín fue mal interpretado. Primero se opuso un realismo grosero a un simbolismo grosero, que apenas tocaban el problema. Después la reducción escolástica puso por doquier un fisicismo helénico. ¿Quién podía entender que Cristo es el «sacramento del Verbo»? ¿O que la Iglesia visible era el sacramento de Cristo, o que la Eucaristía era el sacramento del Cuerpo Místico? ¿O quién podía comprender el misterio que se encerraba en el «comulgar»? Aún hoy esa doctrina de los «Misterios» es tan profunda que se hace casi imposible de entender: *durus est hic sermo*. ¿Qué sentía un iniciado, cuando caía sobre él la sangre de la taurobolia y se sentía identificado con su «ídolo», con su Dios? ¿Qué sentía o qué siente un judío piadoso cuando celebra el memorial de la Pascua como una celebración de presente, como una «re-presentación»? Como se ve, este misterio afecta profundamente a la «verdadera religión» y es uno de los pilares de la doctrina cristiana.

LOPE CILLERUELO

*Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid*

Virtus animae meae (Confessiones X, 1,1)

I. INTRODUCCIÓN

La bibliografía sobre las Confesiones es ingente, referida tanto a la obra en general como a sus diversas partes, a puntos concretos o problemas particulares que presenta ¹. No faltan tampoco comentarios o «lecturas» de la obra en su conjunto ². Sin embargo, la frase que hemos elegido como tema de nuestro estudio no ha sido objeto de ninguno específico, que sepamos ³, ni de reflexión especial en las obras generales. No sabemos si porque no entraba en los planteamientos de cada caso o por considerarla tan clara que era innecesario el detenerse en ella.

No obstante, aunque sin tomarla como tema específico de estudio, algún autor ha dado una interpretación de la misma que ha servido de punto de partida para estas páginas. Nos estamos refiriendo a un artículo de J. Ratzinger sobre lo que tiene de original y de tradicional el concepto agustiniano de *confessio* ⁴. En él analiza el primer capítulo del libro X. Parafrasea las primeras líneas resaltando el deseo de Agustín de tener acceso al conocimiento que Dios posee del hombre, que abarca al mismo hombre, lo quiera él o no. En un

1. En el Fichier Augustinien hemos contado 887 títulos que con mayor o menor amplitud se ocupan de las Confesiones. A los que hay que añadir otros 192 del primer suplemento, que llega sólo hasta 1978 inclusive. En total 1.079.

2. Contamos en primer lugar la obra del Cardenal M. PELLEGRINO, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Studio introduttivo*. Roma 1956. Más recientemente, AA.VV., *Le «Confessioni» di Agostino di Ippona*. Edizioni Augustinus, Palermo 1984 ss. El último volumen, correspondiente a los libros X-XIII, y por tanto, de interés para nuestro estudio, aún no ha salido a la luz pública. Los anteriores han salido respectivamente en 1984 (I-II; III-V); en 1985 (VI-IX). También L.F. PIZZOLATO, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*. Milano 1968.

3. Salvo J.J. O'DONNELL, *Augustine. Confessiones 10.1.1-10.4.6 en Augustiniana*, 29 (1979) 280-303.

4. J. RATZINGER, *Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 375-392.

segundo momento esa realidad se convierte en una exigencia dirigida a la *virtus* del alma a que entre dentro de sí y se halle a sí misma ⁵.

Evidentemente estas consideraciones ya han dejado caer una interpretación de la *virtus* del alma. Sin lugar a dudas, en el mencionado artículo esa *virtus* aparece como algo que sin confundirse o identificarse totalmente con el alma, le pertenece a ella como cosa propia. El «*in sich selbst einzutreten*» y el «*sich selber zufinden*» no permiten dudarlos.

Más adelante vuelve sobre la idea al insistir sobre la interiorización propia del evento de la *confessio*. He aquí las palabras del autor: «En *Conf. X*, 1-2 se expresa claramente... la interiorización propia del evento de la *confessio*. En ambos capítulos Agustín acentúa que él sólo considera como *confessio* en sentido propio algo que tiene lugar dentro, entre Dios y el alma, sin que los hombres puedan escucharlo. Lo que los hombres pueden percibir no es propiamente la *confessio* sino sólo su eco exterior...» ⁶. Estas reflexiones le conducen al inicio del libro X, en cuanto que las fundamenta en él. Así escribe: «Lo dicho nos lleva una vez más al inicio de *Conf. X*, 1, donde el «confesar» es presentado como un «entrar en sí mismo». De hecho, la *confessio*, en cuanto consiste en el realizar la verdad incluye también primariamente movimiento y progreso. Consiste en un volver a sí mismo, para así llegar a Dios que tiene su trono en el interior del corazón y de quien el hombre está lejos sólo porque él mismo se ha alejado. *Confessio* es, pues, un movimiento de retorno a Dios, cuya finalidad es poseerse a sí mismo *sine macula et ruga* y alcanzar el pleno descanso en Dios. Y aquí se da al mismo tiempo una vinculación con los primeros capítulos de las Confesiones que están dominados por el pensamiento de hallar a Dios *dentro de sí mismo* y orientarse hacia el descanso en Dios a partir de la inquietud presente en el mundo» ⁷.

5. «...in das Erkenntnis von Gott hineinzutreten, das ja den Menschen umgreift, oder er es weiss oder not. In einem zweiten Anlauf wird dies zu einer Aufforderung an die Kraft der Seele, *in sich selbst einzutreten* und *sich selber zufinden*» (p. 385). La cursiva en nuestra.

6. «...in *Conf. X* 1-2 deutlich zum Ausdruck kommt, nämlich die Verinnerlichung des *confessio*-Geschehens. In beiden Kapiteln betont nämlich Augustinus, dass er als *confessio* in eigentlichen Sinn nur dass bezeichnet, was sich inwendig und für die Menschen unhörbar zwischen Gott und seiner Seele zuträgt. Was die Menschen vernehmen können, ist eigentlich nicht die *Confessio* fest, sondern nur ihr äusseres Echo... Auch die Verinnerlichung des *Confessions*-Begriffes... ist letztlich aus seiner Verankerung in der Gnadenlehre zu verstehen» (p. 387-388).

7. «Damit sind wir schlüsslich noch einmal zurückgeführt auf den Anfang von *Conf. X* 1, wo das Bekennen als ein '*Eintreten in sich selbst*' geschildert wird. In der Tat schliesst die *confessio* als ein 'Tun die Wahrheit' vor allen auch Bewegung und Fortschritt ein. Sie ist ein Zusihselbst-Kommen um so ein Hinkommen zu den Gott, der in Innern des Menschen thront und von den der Mensch nur deshalb ferne ist, weil er sich selbst entfremdet ist. *Confessio* ist also Rückkehrbewegung zur Gott, deren Ziel es ist, sich selbst '*sine macula et ruga*' zu besitzen und zur völligen Ruhe in Gott zu gelangen. Darin liegt aber zugleich eine bedeutsame Rückverbindung zu den ersten Kapiteln des *confessiones*, die von den Gedanken beherrscht sind, Gott in sich zu finden, und sich zur Ruhe Gottes aus den unruhigen Bewegung dieser Welt heraus durchzufinden» (p.

Hasta aquí las palabras de J. Ratzinger. Dejamos de lado las últimas afirmaciones en torno al descanso en Dios y la vinculación con los primeros capítulos de las Confesiones, que no nos resulta nada fácil ver en el texto inicial del libro X. Todo ello es más bien resultado de la interpretación que se ha ofrecido del texto *virtus animae meae, intra in eam* en el sentido de un proceso psicológico de interiorización. Al haber interpretado la *virtus* como perteneciendo al alma misma del hombre, el *intra in eam* no puede no entenderse sino como ese proceso de interiorización al encuentro de Dios que mora en el hombre (*Conf.* I, 2,2.).

Pero antes hay que ver si esa interpretación de *virtus* es exacta. A nosotros nos parece que no. Con otra interpretación del término el sentido del texto cambiará en su totalidad. Éste es, pues, nuestro primer objetivo: averiguar el significado de *virtus*: a qué o a quién se refiere, qué indica y cuál es su función en el texto agustiniano. En un segundo momento trataremos de descifrar la frase entera en que se encuentra y, desde ella, el capítulo.

II. EL SIGNIFICADO DE «VIRTUS»

A. Las traducciones de «virtus»

Un primer acercamiento al significado del término nos lo pueden ofrecer las traducciones del mismo a las lenguas modernas, en la medida en que nos brindan la interpretación que los traductores han dado de él. Con esa finalidad hemos recorrido todas las traducciones de que hemos podido disponer. El resultado de la encuesta ha sido el siguiente: J. Ratzinger lo vierte por «Kraft» igual que el resto de las versiones alemanas consultadas⁸. Los traductores de lengua inglesa lo vierten normalmente por «power»⁹, aunque alguno prefiera «virtue»¹⁰. Los de lengua francesa se dividen entre los que optan por

388). En la misma línea de interpretación se mueve H. de Noronha Galvão quien habla de una «interioridad psicológica» y de un conocerse del alma a sí misma, a propósito de nuestro texto. Dice así: «Das Buch X übt uns in einer scientia, die sich mit der Psychologischen Innertlichkeit der memoria beschäftigt: 'virtus animae meae, intra in eam' (X 1,1). Die Seele macht die Erkenntnis von sich selbst: 'cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum'» (*Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, p. 141). Más adelante vuelve sobre la idea en otro contexto: «Durch die psychologische Innerlichkeit ist die seele fähig, die metaphysische Innerlichkeit zu erlangen, durch ihr Bewusstsein als Geschöpf ist sie fähig, das Schöpferische Bewusstsein als Quelle und Daseinsgrund des Geschöpfs —ontologisch, gnoseologisch und axiologisch— zu erreichen (Vgl. X 1,1)» (p. 185).

8. A. GRÖNINGER, Münster 1798; A. HOFFMANN, München 1914; W. THIMME, Zürich 1950; J. BERNHART, Frankfurt am M. 1955; H.U. von BALTHASAR, Hamburg 1955.

9. F.J. SHEED, London 1944; J.R. RYAN, New York 1960; R.S. PINE-COFFIN, New York 1961.

10. T. MATTHEW-R. HUDLESTON, London 1931³.

«vertu»¹¹ y los que prefieren «force»¹². Los italianos optan mayoritariamente por «virtù»¹³, aunque no faltan quienes prefieran «forza»¹⁴, o quien se sirva de una paráfrasis interpretativa: «Tu che fai vivere»¹⁵. En castellano prefieren todos «virtud»¹⁶ a excepción de uno que se inclina por «fortaleza»¹⁷ y otro que se queda con los dos «virtud y fortaleza»¹⁸.

En realidad el resultado de esta encuesta es más bien pobre; las traducciones no nos aclaran nada, porque se limita a traducir el término latino por otro vernáculo, sin especificar lo que se entiende bajo él. En todo caso sería necesaria una segunda investigación sobre el significado de los distintos términos en las diferentes lenguas y el significado que les da el traductor. Como no suelen poner notas explicativas en ese punto nos quedamos sin saberlo con precisión. Simplemente podemos indicar que el único autor que ha hecho una paráfrasis explicativa¹⁹ no ha captado, a nuestro parecer, el valor del término agustiniano: la *virtus* no es en este caso algo que haga vivir al alma.

Lo que sí queda claro en todas las traducciones es que esa *virtus* es algo distinto del alma; más aún, que la *virtus* es Dios, a quien se dirige Agustín. Pero este resultado en sí es todavía insignificante si no se obtiene un segundo: ¿Cuál es el significado del término referido a Dios? ¿En qué sentido se le aplica? ¿A qué aspecto del ser o del obrar de Dios se refiere? Para averiguarlo hemos de hacer una segunda encuesta, esta vez examinando las Confesiones en su totalidad.

B. «Virtus» en las Confesiones

El término aparece dieciséis veces en las Confesiones. El significado dista mucho de ser uniforme. En unos casos, los más, la *virtus* se refiere a Dios, y en otros al hombre. Cuando se refiere a Dios no siempre es bajo el mismo aspecto y con el mismo significado. La *virtus* aparece ya de entrada en la obra como un atributo o cualidad de Dios: Dios posee una *virtus* como posee una

11. P. de LABRIOLLE, Paris 1926; L. de MONDADON, Paris 1961; E. TRÉHOREL-G. BOUISOU, Paris 1962; J. TRABUCCO, Paris 1971.

12. A. d'ANDILLY, Paris 1910; L. MOREAU, Paris s.f.

13. N. MATHOLI, Poliglota Vaticana 1888; C. CARENA, Torino 1966³ (Einaudi); Roma 1971 (Città Nuova); G. CAPELLO, Casale 1966; A. MARZULLO, Bologna 1969. G.M. PIZZUTI, Torino 1975; O. TESCARI, Torino 1936; C. VITALI, Milano 1974.

14. E. BINDI, Firenze 1969; A. BUSSONI, Parma 1973; A. LANDI, Alba 1975.

15. M. PERRINI, Brescia 1977.

16. P. RIBADENEIRA, Pamplona 1596; S. TOSCANO, Anvers 1555; F. MIER, Madrid 1929; V. SÁNCHEZ, Madrid 1941; L. RIBER, Madrid 1942; A.C. VEGA, Madrid 1947; A. de ESCLASANS, Barcelona 1968; A. BRAMBILA, Bogotá 1985; J. COSGAYA, Madrid 1986.

17. O.G. de la FUENTE, Madrid 1986.

18. E. de CEBALLOS, Madrid 1793.

19. Véase nota 15.

sabiduría²⁰: posee la *virtus* como posee la divinidad²¹. En otro texto aparece dentro de la cita del salmo 79,4: «Dios de las virtudes (*virtutum*), conviértenos»²². Aquí *virtus* tiene el significado de fuerza, de poder. En otra ocasión la *virtus* de Dios es su Hijo, junto al que aparece como aposición: «En tu Hijo, *in virtute tua*, en tu Sabiduría, en tu Verdad»²³. No falta tampoco *virtus* referida a una de las jerarquías celestiales: «Todos tus ángeles, todas tus *virtutes*»²⁴. En otros dos textos la *virtus* designa a Dios en cuanto actuante en los hombres: *Virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*. Así designa Agustín a Dios en un texto²⁵, y en otro: «Luz de los ciegos y *virtus* de los débiles... y al instante luz de los que ven y *virtus* de los fuertes»²⁶. Si en el primero de estos dos textos Dios en cuanto *virtus* fecundaba la mente, en el segundo hace fuertes a los que antes eran débiles.

Referido a Dios el término *virtus* nunca tiene un valor moral, que es el que prevalece cuando se refiere al hombre. Así habla Agustín de la *magna indoles virtutis* de Alipio²⁷, o de la *virtus feminae*, es decir, de Mónica²⁸.

En otra serie de textos habla de la *virtus* en general, en cuanto virtud, sin especificar el sujeto. Hablando de la simulada castidad de los maniqueos escribe: «En ellos (los maniqueos) admiraba (Alipio) la ostentación de austeridad, que él creía auténtica y sincera, aunque de hecho esta austeridad no pasara de pura ficción y fascinación seductora para cazar las almas valiosas que aún no sabían hacer pie en el fondo de la virtud (*virtutis altitudinem*), y por eso eran fáciles de engañar con las apariencias superficiales de una «virtud» postiza y simulada»²⁹. Refiriéndose a su obra *De pulchro et apto* y, en concre-

20. *Confessiones* I 1,1 CC 27,1: «...magna *virtus* tua et sapientiae tuae non est numerus». En adelante indicaremos simplemente la página entre paréntesis.

21. *Ib.* VII 17,23 (107): «...per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque *virtus* et divinitas tua».

22. *Ib.* IV 10,15 (48).

23. *Ib.* XI 9,11 (199): «In hoc principio, deus, fecisti coelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in *virtute* tua, in sapientia tua, in veritate tua...».

24. *Ib.* VII 13,19 (105): «Laudent te... in excelsis omnes angeli tui, omnes *virtutes* tuae...».

25. *Ib.* I 13,21 (11).

26. *Ib.* XI 2,3 (195): «domine deus meus, lux caecorum et *virtus* infirmorum statimque lux videntium et *virtus* fortium...».

27. *Ib.* VI 7,11 (80): «Et ego (diligebam) illum propter magnam *virtutis* indolem, quae in non magna aetate satis eminebat».

28. *Ib.* IX 11,28 (149): «...illisque stupentibus virtutem feminae... quaerentibusque, utrum non formidaret tam longe a sua civitate corpus relinquere». La virtud a que se refiere es la fortaleza.

29. *Ib.* VI 7,12 (82): «Et audire me rursus incipiens illa mecum superstitione involutus est amans in manichaeis ostentationem continentiae, quam veram et germanam putabat. Erat autem illa vecors et seductoria, pretiosas animas captans nondum *virtutis* altitudinem scientes tangere et superficie decipi faciles, sed tamen adumbratae simulataeque *virtutis*». Primero habla evidentemente de la virtud de la continencia, pero luego se refiere a la virtud en general. Habitualmente nos servimos de la traducción de José COSGAYA, Madrid (BAC minor) 1986. En ocasiones introducimos traducción nuestra.

to, a su contenido, escribe: «Y como en la virtud me atraía la paz y en el vicio me repugnaba la discordia...»³⁰.

En otro texto la *virtus* tiene el significado de milagro, prodigio, obra que sale de lo normal. Así habla de las *operationes virtutum*³¹. En un último pasaje *virtus* tiene el significado de «por efecto», es decir, un valor preposicional: *rationalis et intelligentiae virtute*³².

Tales son todas las frecuencias, salvo error, del término *virtus* en las Confesiones. Sólo hemos dejado de considerar una, la que nos ocupa, para hacerlo con mayor detenimiento: *Virtus animae meae*³³. ¿A quién se refiere esta *virtus*? ¿Es una *virtus* propia del alma, que le pertenece a ella misma, o algo exterior a ella? Gramaticalmente se pueden admitir las dos formas: que se trate de una *virtus* del alma o de una *virtus* exterior a ella, pero que actúa en ella y en este sentido puede hablarse de *virtus* del alma. Ya vimos cómo Ratzinger lo interpretaba según la primera opción, mientras que las traducciones dejaban claro que la *virtus* es Dios; es decir, la segunda posibilidad. A esta nos atenemos por creer que es la auténtica. Pero seguimos preguntando: ¿A cuál de los distintos significados del término *virtus* presentes en las Confesiones se acerca más nuestro texto? En nuestra opinión el texto más cercano a éste, ciertamente paralelo, no es otro que *Conf. I, 13,21: Deus... virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*.

Analicemos de cerca este último texto. En el capítulo trece del libro primero Agustín habla de su aborrecimiento del griego y de su pasión por las letras latinas, sin saber dar una explicación de esa disparidad de sentimientos. Idéntico era el caso, referido esta vez al desagrado que le producía el estudio de las primeras letras y el encanto que hallaba en los textos de relatos literarios, no obstante que el conocimiento de lo primero es más útil que el de lo segundo. Se sentía obligado a retener los extravíos de un cierto Eneas, olvidándose de los suyos, y a llorar la muerte de Dido que se suicidó por amor, mientras que él se sufría a sí mismo con ojos enjutos, muriendo para Dios, su vida³⁴.

30. *Ib. IV 15,24 (52):* «Et cum in *virtute* pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam...». La virtud, opuesta al vicio.

31. *Ib. XIII 18,23 (254):* «...alii datur... sermo sapientiae... alii autem sermo scientiae... alii fides, alii donatio curationum, alii operationes *virtutum*, alii prophetia, alii diiudicatio spirituum...».

32. *Ib. XIII 32,47 (270).*

33. *Ib. X 1,1 (155):* «Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi ut habeas et possideas sine macula et ruga».

34. *Ib. I 13,20 (11):* «Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaveram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur. Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. Unde tamen et

Agustín pasa luego a considerar la miseria que significa el que un mísero no tenga misericordia de sí mismo, y llorando la muerte de un hombre por amor de otro hombre, no llore la suya causada precisamente por no amar a Dios que es «luz de mi corazón, pan de la boca íntima de mi alma y *virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*»³⁵.

Agustín continúa: «No te amaba y fornicaba lejos de ti. Y mientras fornicaba, llegaban a mis oídos las exclamaciones de ¡bravo!, ¡muy bien!, porque la amistad de este mundo constituye un adulterio contra ti... Yo no lloraba por esto, pero se me soltaban las lágrimas ante el cadáver de Dido, en el fatal desenlace provocado a golpe de puñal, mientras que yo en persona iba a la zaga de tus criaturas ínfimas dejándote plantado, como tierra que va a la tierra. Me resultaba muy doloroso que me impidieran leer lo que habría de depararme ese sufrimiento». Y apostilla: «Los afectados de tal demencia (*talis dementia*) creen poseer unas letras más nobles y provechosas que aquellas con las que aprendí a leer y escribir»³⁶.

Cabe preguntarse ahora por la lógica del discurso agustiniano. ¿Dónde está aquí la fornicación o el adulterio? ¿En base a qué se puede decir que Agustín entonces se alejaba de Dios y fornicaba en esa lejanía por sentir complacencia en la escena virgiliana?

Sigamos leyendo. «Pero ahora, Señor, haz que tu verdad vibre en mi alma y que me diga: No es eso, no es eso. No cabe duda de que la enseñanza primaria es mejor. Porque estoy más dispuesto a olvidar los errados derroteros de Eneas y otras cosas por el estilo que a olvidar la lectura y la escritura»³⁷. Agustín contrapone aquí el saber leer y escribir al conocimiento de las fábulas de los poetas. Lo primero, el saber leer y escribir, es fruto de Dios; lo ha en-

hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non revertens? (Ps 77,39). Nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse si quid volo, quam illae, quibus tenere cogebam Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus».

35. *Ib.* I 13,21 (11): «Quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et *virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*?».

36. *Ib.* (12): «Non te amabam et fornicabar abs te et fornicanti sonabat undique: 'Euge, euge'. Amicitia enim huius mundi fornicatio est abs te et 'euge, euge' dicitur, ut pudeat, si non homo ita sit. Et hoc non flebam et flebam Didonem extinctam ferroque extrema secutam, sequens ipse extrema condita tua relicto te et terra iens in terram: et si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. Talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici».

37. *Ib.* I 13,22 (12): «Sed nunc in anima mea clamet deus meus, et veritas tua dicat mihi: non est ita, non est ita; melior est prorsus doctrina illa prior. Nam ecce paratior sum oblivisci errores Aeneae atque omnia eius modi quam scribere et legere».

gengrado él que es la luz del corazón o, con otra imagen, la *virtus* que ha fecundado su alma y ha inseminado el seno de su corazón. El que el hombre posea el conocimiento de esos rudimentos literarios lo debe a Dios. Nos hallamos ante la verdad. En cambio, ante los relatos de los poetas nos encontramos con puras fábulas, con la falsedad. Ésta no la ha creado Dios, sino los hombres; han sido éstos quienes la han engendrado en los corazones. Así la preferencia dada a estos conocimientos sobre aquéllos significa preferir a otros amantes sobre Dios. A Agustín no le agradaba la verdad, el fruto de la acción fecundante de Dios, y sí, por el contrario, las fábulas, fruto de otros amantes, los poetas.

La continuación del discurso agustiniano muestra las diferencias entre ambas realidades. La primera se coloca en el campo de la certeza: respecto de los relatos de los poetas, aunque los no instruidos duden, los entendidos tienen la seguridad de que no son verdaderos; respecto del leer y escribir, los que cursaron las primeras letras darán la respuesta exacta respecto a de qué modo se escribe, por ejemplo, el nombre de Eneas³⁸. En el primer caso la certeza es sólo negativa, en el segundo positiva; en aquél se sabe que no es verdadero, en éste se sabe qué es lo verdadero. Una segunda diferencia se refiere a la utilidad o daño que aporta el ignorar una cosa u otra. Nadie ignora que es mayor el daño causado por la ignorancia de las primeras letras que el originado por el desconocimiento de los poetas³⁹.

Por eso Agustín, ya obispo, se reprócha sus preferencias de entonces y halla su descanso en el detestar sus malos andares (tras amores fornicarios) para amar los buenos caminos de Dios (para caminar con Dios y no amar sino a él)⁴⁰. Considera que pecaba al anteponer en su amor las cosas vanas, vacías de contenido, a las que eran provechosas; más aún, al amar aquéllas y detestar éstas. «Pero ya entonces el uno y uno, dos; dos y dos, cuatro, me resultaba un estribillo tedioso, mientras que el caballo de madera preñado de gente armada, el incendio de Troya y la sombra espectral de Creusa constituían para mí un sabrosísimo espectáculo de vanidad»⁴¹.

38. *Ib.* «...non clament adversus me venditores grammaticae vel emptores, quia, si proponam eis interrogans, utrum verum sit quod Aenean aliquando Carthaginem venisse poeta dicit, indoctiores nescire se respondebunt, doctiores autem etiam negabunt verum esse. At si quaeram, quibus litteris scribatur Aeneae nomen, omnes mihi, qui haec dixerunt, verum respondebunt secundum id pactum et placitum, quo inter se homines ista signa firmarunt». Antes ha escrito «meliores quia certiones» (véase nota 34).

39. *Ib.* «Item si quaeram, quid horum maiore vitae huius incommodo quisque obliviscatur, legere et scribere an poetica illa figmenta, quis non videat, quid responsurus sit, qui non est penitus oblitus sui».

40. *Ib.* «Non clament adversus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas».

41. *Ib.* «Peccabam ergo, puer, cum illa inania istis utilioribus amore praeponerem vel po-

Aquí se halla el mal de Agustín: odiar lo que era «prole de Dios», prole verdadera (la verdad de las primeras letras) y amar la prole de otros amantes, encontrados en los caminos, en el tiempo de su lejanía de Dios, prole constituida por fábulas sin verdad. Ha preferido la mentira a la verdad. Dios es la *virtus maritans mentem*, es decir, el varón que fecunda la mente; gracias a su acción ella puede concebir esos primeros conocimientos, mediante los cuales puede tener acceso a los otros. Pero Agustín se olvidó de aquéllos para irse tras éstos, y lo interpreta como una infidelidad, como un amar a otros en vez de a Dios, un fornicar tras haberse alejado de él, un no amar sus hijos, más aún, detestarlos, y preferir la falsedad engendrada en unas relaciones adúlteras.

La *virtus*, pues, es explícitamente Dios, *virtus maritans mentem meam*. La frase nos indica además el significado preciso que se da al término: *virtus* está aquí en el significado de *vir*, es decir, el varón o elemento masculino que fecunda la mente y hace que ella, como elemento femenino, pueda concebir el conocimiento, en este caso de las primeras letras. Es cierto que *virtus* es un sustantivo del género femenino y en este sentido se acomoda mal con su función masculina. Pero no hay que olvidar, por una parte, que Agustín está aludiendo a la función generadora de Dios; y, por otra, a la estrecha relación que él, siguiendo a Cicerón, suele establecer entre *vir* y *virtus*, haciendo derivar este término de aquél. He aquí uno de sus textos al respecto: *vir enim a virtute, vel virtus a viro*⁴². Su función es la de fecundar, hacer las veces del varón.

Si ahora volvemos los ojos a *Conf. X 1,1*, de inmediato salta a la vista el paralelismo entre ambos textos, en diversos aspectos:

1) En ambos se trata de *virtus animae*, aunque en *Conf. I, 13,21* no se explicita, porque ha sido referido al término anterior: *panis oris intus animae*

tius ista oderam, illa amabam. Iam vero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae». Nótese la insistencia en la «vanidad», es decir, vaciedad, *inanis*, falta de contenido y de realidad de todos los relatos poéticos, en contraposición a la «verdad» de los otros conocimientos.

42. *Serm. 322,4 PL 38, 1461*. Conviene traer aquí el texto más amplio: «Vitium tibi tollitur, non dominium: adulteria tua prohibentur, non feminae subriguntur. Tu vir es, ostende; *vir enim a virtute, vel virtus a viro*. Habes virtutem? Vince libidinem. *Mulieris*, inquit, *caput vir* (1 Cor 11,3). Si caput es, duc, et sequatur; sed noli ire ubi non vis ut sequatur. Ne in praecipitium ruas, vide ut recto tramite gradiaris. Sic vos parate intrare ad illam novam nuptam, ad illam pulchram, ornata viro suo, non monilibus, sed virtutibus. Si enim casti, et sancti, et boni intraveritis, membra ipsius novae nuptae, beatae et gloriosae caelestis Ierusalem, et vos eritis». También *Epistula 127,7 CSEL 44,29; 167,3,10 CSEL 44,596*. Al respecto la idea no es original, sino que la toma de Cicerón *Tusculanae II 18,43*: «Appellata est enim a viro virtus».

Volviendo al texto transcrito en esta nota (S. 332,4) es oportuno observar la presencia de los siguientes términos: *vir-virtus, intrare ad, nupta* (esposa).

meae, y además, porque se concretiza ulteriormente el campo de acción de esa *virtus*, es decir, la *mens* y el *sinus cogitationis*.

2) En uno y otro caso el contexto es el del conocimiento. No importa que en uno se trate del conocimiento de los rudimentos literarios y en el otro del conocimiento de Dios.

3) En uno y otro texto se habla de algo que debe llorarse y no se llora, y de algo que no debe llorarse y se llora. En el texto del libro I escribe: «Qué mayor miseria que la... del que lloraba la muerte de Dido, motivada por el amor de Eneas, pero no lloraba su propia muerte, que tenía como causa no amarte a ti...?»⁴³. Y poco más adelante: «Yo no lloraba por esto, pero se me soltaban las lágrimas ante el cadáver de Dido, en el fatal desenlace provocado a golpe de puñal»⁴⁴. El «esto» se refiere al no amar a Dios y fornicar lejos de él. En el libro X a su vez leemos: «Las demás cosas de esta vida son tanto menos merecedoras de nuestras lágrimas cuanto más se las llora, y tanto más dignos de que se las llore, cuanto menos las lloramos»⁴⁵. A qué se refiera aquí Agustín lo veremos más adelante, y nos ayudará el paralelismo establecido ahora.

4) En los dos textos se hace referencia a la salud mental. En el primero leemos: «Los afectados de tal demencia (*talis dementia*) creen poseer unas letras más nobles y provechosas que aquellas con las que aprendí a leer y escribir»⁴⁶. Demencia que se refiere a lo dicho inmediatamente antes: «Me resultaba muy doloroso que me impidieran leer lo que habría de depararme ese sufrimiento». Es decir, la demencia se manifiesta en hallar gozo en algo que causa dolor: un gozo insano, pues. En el segundo texto leemos esto mismo: «Y en esta esperanza fundo mi gozo cuando mi gozo es sano»⁴⁷. El paralelismo es pleno, aunque desde la contraposición: en un caso se trata de un gozo insano (fruto de la demencia) y en el segundo de un gozo desde la cordura.

5) En ambos casos el contexto es la imagen matrimonial y la idea de fidelidad-infidelidad. En el libro I Agustín habla de que no amaba a Dios, fornicaba lejos de él y de un adulterio contra él. En el libro X Agustín habla, también por contraposición, de *sine macula et ruga*, palabras que han de ser entendidas, como en Ef 5,27 en contexto nupcial.

Todos estos puntos paralelos nos permiten afirmar que el término *virtus* de *Conf.* X 1,1 tiene el mismo valor que en I 13,21. Y, más aún, que este último texto puede servirnos de clave para interpretar no sólo el significado del

43. Texto latino en nota 34.

44. Texto latino en nota 36.

45. *Conf.* X 1,1 (155): «Cetera vero vitae huius tanto minus flenda quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis».

46. Texto latino en nota 36.

47. *Conf.* X 1,1 (155): «Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo». Sobre *Sanum* véase la nota 181.

término *virtus* sino de toda la frase en que se halla y, más aún, de todo el capítulo.

III. EL SIGNIFICADO DE LA FRASE

Una vez averiguado el valor del término *virtus* podemos avanzar y tratar de descifrar el significado de la frase en que se halla, de la pericopa inicial del capítulo: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga* ⁴⁸.

Para lograrlo seguiremos dos caminos: a) estudio de los textos bíblicos que incluye y b) análisis de ciertos textos paralelos de la obra contemporánea *Contra Faustum*

A) *Los textos bíblicos*

Que las Confesiones son una especie de centón bíblico apenas se puede negar. Innumerables son las citas explícitas, pero más son todavía las referencias implícitas o simples alusiones ⁴⁹. Éstas no siempre son fácilmente perceptibles porque las variantes abundan, motivadas por diferentes circunstancias: las distintas versiones, el hecho de citar de memoria recogiendo la idea pero no el tenor literal de la expresión, acomodaciones hechas por el autor, etc.

La última edición crítica de las Confesiones, la del «Corpus Christianorum», anota en el texto que nos ocupa dos referencias bíblicas: 1 Cor 13,12 (*cognoscam... sicut et cognitus sum*) y Ef 5,27 (*sine macula et ruga*). Son citas explícitas y, por tanto, evidentes. Pero creemos que se pueden añadir otras implícitas o, mejor, simples alusiones. Por ej., Gen 30,16 (*intra in eam*); 2 Cor 11,2 (*coapta*); 1 Cor 7 (*ut habeas*) y 1 Tes 4,4 (*possideas*). Veamos cada caso por separado.

1) *Cognoscam te... sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12)

En la Biblia Agustiniense que cuida A.M. La Bonnardière aún no disponemos del volumen dedicado a las Cartas a los Corintios. Por eso hemos tenido que hacer nosotros el recorrido por la obra agustiniana para individualizar los textos, sin pretensiones de totalidad, y limitándonos únicamente a la parte del versillo recogido aquí por Agustín.

48. *Ib.*

49. La afirmación vale sobre todo referida a los salmos. Véase al respecto N.G. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins «Konfessionen»*. Göttingen 1955.

a) *De diversis quaestionibus* 83, 65.

El texto se puede colocar en torno al 396. Versa sobre la resurrección de Lázaro. Agustín acepta la historicidad del hecho, pero admite que posee además un significado alegórico, que intenta descifrar. Tras indicar que Lázaro en el sepulcro simboliza al alma o género humano, cubierta de pecado, se detiene en la pregunta que formula Jesús: «¿Dónde lo pusisteis?» (Jn 11,34). Tal pregunta, en la opinión de Agustín, simboliza nuestra vocación que se realiza en lo oculto (*vocationem nostram quae fit in occulto*). Signo de ello es que el Señor pregunta como si lo desconociera, cuando en realidad quien lo ignora es el hombre. La prueba son estas palabras del Apóstol: *Ut cognoscam sicut et cognitus sum*, que expresan el deseo del hombre de conocerse como lo conoce Dios^{49 bis}. Dios conoce al hombre y su vocación; vocación que desconoce el hombre mismo y desea conocer igual que le conoce Dios a él.

b) *Epistula* 147, 22,51

Cronológicamente la carta se sitúa en el año 413. Agustín está hablando de la condición del cuerpo espiritual posterior a la resurrección. A la espera de poder aclararla desde la Escritura con la ayuda de Dios, afirma que basta con saber que el hijo Unigénito, el hombre Cristo Jesús, mediador entre Dios y los hombres, ve al Padre como es visto por él. Continúa mostrando que para tal visión, que será también nuestra, no hemos de intentar llevar de aquí la «concupiscencia de los ojos»; antes bien, hemos de esforzarnos por purificar el corazón con el afecto de la piedad. Tampoco hemos de pensar —continúa diciendo— en un rostro corporal a propósito de las palabras del Apóstol «ahora (le) conozco parcialmente, pero entonces le conoceré como soy conocido». Porque si es verdad que entonces conoceremos a Dios con los ojos corporales, también lo es que ahora nos conoce él con ojos corporales, «pues entonces lo conoceré como soy conocido». Todos han de entender, pues, que quiere

49 bis. *De diversis quaestionibus LXXXIII, 65* CC 44 A, 147: «Quamquam secundum evangelicam historiam resuscitatum Lazarum plena fide teneamus, tamen et in allegoria significare aliquid non dubito; neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt, sicut cum duorum filiorum Abrahae allegoriam Paulus exponit duo esse testamenta. Numquid ideo aut Abraham non fuit, aut illos filios non habuit? Ergo et in allegoria accipiamus Lazarum in monumento animam terrenis peccatis obrutam, id est omne humanum genus, quam alio loco dominus ovem perditam significat... Quod autem interrogat dicens: *Ubi eum posuistis?* (Io 11,34), vocationem nostram quae fit in occulto, arbitror significare; praedestinatio enim nostrae vocationis occulta est. Cuius secreti signum est interrogatio domini quasi nescientis, cum ipsi nesciamus; sicut dicit Apostolus: *Ut cognoscam, sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12); vel quod ignorare se peccatores alio loco dominus ostendit dicens: *Non novi vos* (Mt 7,23), quod significabat Lazarus sepultus...».

referirse a aquella nuestra faz de la que dice en otro lugar: «Nosotros, descubierta la faz y contemplando la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria por el Espíritu del Señor» (1 Cor 3,18). Es la faz que tienen cubierta los judíos por no haber pasado a Cristo, puesto que al que lo hace se le quita el velo. Una vez que se nos revele ese rostro nosotros nos transformamos en esa misma imagen. Ahí, pues, está la faz que ahora se descubre por la fe, aunque la vemos como por un espejo y en enigma. Entonces veremos faz a faz⁵⁰. La interpretación del texto es justamente escatológica y se refiere al modo como conoceremos a Dios.

c) *Quaestiones in Heptateuchum* V, 9

El texto es del 419-420. Agustín habla de la visión de Dios por parte de Moisés y el pueblo judío. Deja claro que no se identifica con la indicada por el Apóstol en estas palabras: «Ahora vemos por un espejo en enigma; entonces lo veremos cara a cara». Se pregunta en qué consista eso y en qué medida tendrá lugar. La respuesta la halla en la continuación del texto. «Ahora lo conozco en parte, entonces lo conoceré como soy conocido». Palabras éstas —continúa el Santo— que hay que tomar con cautela; no ha de pensarse que el hombre vaya a tener el mismo conocimiento de Dios que el que tiene Dios ahora del hombre. Será perfecto dentro de su medida y no tendrá que esperar nada más.

50. *Epistula* 147, 22,51 CSEL 44, 326: «Sed cogitandum est, ne quid insolenter audeamus, si dixerimus corpus non solum mortalitatem et corruptibilitatem verum etiam hoc ipsum, quod corpus est, per gloriam resurrectionis amittere et spiritum fieri... quapropter donec diligenti inquisitione, si dominus adiuverit, reperiatur, quid secundum scripturas de spiritali corpore, quod in resurrectione promittitur, probabilius sentiendum sit, interim nobis sufficiat, quod unigenitus filius idemque mediator dei et hominum homo Christus Iesus (1 Tim 2,5) ita videt patrem sicut videtur a patre. Nos autem ad illam visionem Dei, quae nobis in resurrectione promittitur, non ex hoc mundo istam concupiscentiam oculorum transferre conemur, sed mundandis cordibus pio studeamus affectu, nec corporalem faciem cogitemus, cum dicit apostolus: *Videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*, praesertim quia apostolus expressius dixit: *Nunc scio ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*. Si ergo tunc corporali deum facie cognoscemus, corporali nunc eius facie cogniti sumus; *tunc enim cognoscam, inquit, sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12). Unde quis eum non intellegat eo loco etiam nostram faciem illam significare voluisse, de qua dicit alio loco: *Nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam tanquam a domini spiritu* (2 Cor 3,18), de gloria scilicet fidei in gloriam contemplationis aeternae?... in qua enim facie velamen habent Iudaei non transeundo ad Christum, quoniam, cum transierit quisque ad Christum, auferetur velamen, ea nos facie revelata in eandem imaginem transformamur. Apertissime autem dicit: *Velamen super corda eorum positum est* (2 Cor 3,15). Ibi est igitur facies, qua revelata nunc in fide quamvis *per speculum et in aenigmate contuemur tunc autem facie ad faciem*».

De este modo el hombre conocerá a Dios —siempre dentro del modo humano— tan perfectamente como conoce Dios ahora al hombre —siempre dentro del modo divino—⁵¹. También aquí la interpretación se coloca en el contexto de la escatología, fiel al pensamiento paulino.

d) *Quaestiones in Heptateuchum* VI, 29

El texto al que se refiere aquí es Jos 24,23. Agustín comenta: «No dice: Ahora expulsad los dioses ajenos, si los hay entre vosotros. Sabiendo que existían, dijo: 'que hay entre vosotros'. El santo profeta —piensa Agustín—, veía en los corazones de aquellos hombres pensamientos sobre Dios ajenos a Dios, y les exhortaba a expulsarlos. Quien piensa a Dios de modo distinto a como es él, lleva en su pensamiento un Dios ajeno y falso. ¿Quién hay que piense a Dios como es en realidad? Por eso, mientras peregrinamos lejos del Señor, se deja que los fieles eliminen de su corazón los vanos fantasmas que se cuelan, que se introducen en sus pensamientos, como si Dios fuera así o así, como en realidad no es, y erijan el corazón a él desde la recta fe, para que en el modo y la medida que él sabe que nos conviene, se insinúe él mismo por el Espíritu Santo, hasta que sea eliminada toda mentira, razón por la que se ha dicho que todo hombre es mentiroso (Sal 115,11), y pasada no sólo la falsedad, sino incluso el mismo espejo y el enigma, lo conozcamos cara a cara como somos conocidos nosotros. Así —continúa el Santo— lo dice el Apóstol: «Ahora lo vemos como en un espejo y en enigma; entonces lo veremos cara a cara; ahora lo conozco parcialmente; entonces lo conoceré como soy conocido»⁵².

51. *Quaestiones in Heptateuchum* V, 9 CC 33, 279: «Sed quid est quod ait: *facie ad faciem locutus est dominus ad vos* (Dt 4,33), quod paulo ante maxime admonere curavit, quod nullam similitudinem viderint sed solam vocem de medio ignis audierint? An propter rerum evidentiam et quodam modo praesentiam manifestatae divinitatis, de qua dubitare nemo posset, his verbis usus est? Quod si ita est, quid prohibet de ipso Moyse hoc intelligi in eo quod de illo dictum est, quod facie ad faciem locutus sit cum eo Dominus, ut nec ipse aliquid oculis viderit praeter ignem? An aliquid amplius vidisse intelligitur, quia scriptum est eum intrasse in nebulam vel nimum ubi erat Deus?... Neque enim arbitrandum est hunc populum, cui Moyses loquebatur, sic tunc vidisse deum facie ad faciem, quando in monte loquebatur e medio ignis, quemadmodum apostolus dicit in fine nos esse visuros, ubi ait: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Quid autem hoc et quantum esset, consequenter aperuit dicens: *nunc scio in parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12). Quod etiam ipsum caute accipiendum est, ne tantam putetur habiturus homo cognitionem Dei, quantam nunc habet hominis Deus, sed pro suo modo ita perfectam, ut ei nihil adhuc expectetur addendum: ut quam perfecte nunc Deus novit hominem, sed tamen sicut Deus hominem, ita tunc perfecte noverit homo Deum sed tamen sicut homo Deum...».

52. *Ib.* VI 29 CC 33, 331: «Quid est quod ait idem Iesus loquens ad populum: *et nunc circumauferte deos alienos qui sunt in vobis et dirigite corda vestra ad dominum Deum Israel?* (Ios

En este texto es importante cuanto nos ha dicho sobre el falso conocimiento de Dios, sobre las imágenes erradas del mismo, y sobre el origen del recto conocimiento, que no es otro que Dios mismo, el Espíritu Santo, que lo insinúa. Estas mismas ideas las encontraremos en el texto objeto de nuestro estudio.

Junto a 1 Cor 13,12 es oportuno considerar también Gal 4,9 que se mueve en el mismo orden de ideas en torno al conocimiento de Dios en sentido activo y pasivo: *Nunc autem cognoscentes Deum, imo cogniti a Deo.*

e) *De civitate Dei* XXII 2,1

El texto es obviamente tardío. Agustín se refiere en él a la forma especial que tiene la Escritura de expresarse. Por ella se dice que Dios quiere lo que en realidad no quiere, pero hace que lo quieran los suyos. La misma forma de hablar emplea cuando dice que conoce lo que hace conocer a los que ignoran algo. En efecto, cuando dice el Apóstol: «Ahora que habéis conocido a Dios, mejor, que Dios os ha conocido», no podemos creer que Dios conoció entonces a los que tenía conocidos desde antes de la creación del mundo. Dice más bien que los conoció entonces, porque entonces hizo que lo conociesen a él⁵³. He aquí pues la idea central: Cuando la Escritura dice que Dios conoció a alguien, simplemente quiere expresar que Dios hizo que ese alguien le conociese a él. En definitiva, que Dios es el autor del conocimiento que el hombre tiene

24,23). Non enim credendi sunt adhuc habuisse apud se aliqua gentium simulacra, cum superius eorum oboedientiam praedicaverit; aut vero, si habuerit, post tantas legis comminationes illa eos prospera sequerentur, cum sic in eos vindicatum sit, quod unus eorum de anathemate furtum fecerat... Nec tamen putandum est hoc illum inaniter praecepisse; non enim ait: et nunc auferte deos alienos si qui sunt in vobis, sed omnino tanquam sciens esse, *qui sunt*, inquit, *in vobis*. Proinde propheta sanctus in cordibus eorum esse cernebat cogitationes de deo alienas a deo et ipsas admonebat auferri. Quisquis enim talem cogitat deum, qualis non est deus, alienum deum utique et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitet deum quemadmodum ille est? Ac per hoc relinquuntur fidelibus quandiu peregrinantur a domino auferre a corde suo irruentia vana phantasmata, quae se cogitantibus ingerunt, velut talis aut talis sit deus qualis utique non est, et dirigere cor ad illum fideliter ut, quemadmodum et quantum nobis expedire novit, ipse se insinuet per spiritum sanctum, donec absumatur omne mendacium —unde dictum est: *omnis homo mendax* (Sal 115,11)— et transacta non solum inopia falsitate verum etiam ipso speculo et aenigmate facie ad faciem cognoscamus sicut et cogniti sumus, quemadmodum apostolus dicit: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc scio ex parte, tunc autem cognoscimus sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12).

53. *De civitate Dei* XXII 2,1: CC 48, 807-808: «Secundum hanc voluntatem, quam Deus operatur in hominibus, etiam velle dicitur, quod non ipse vult, sed suos id volentes facit; sicut dicitur cognovisse, quod ut cognosceretur fecit, a quibus ignorabatur. Neque enim dicente apostolo: *Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gál 4,9), fas est ut credamus, quod eos tunc cognoverit Deus praecognitos ante constitutionem mundi (1 Pe 1,20); sed tunc cognovisse dictus est, quod tunc ut cognosceretur effecit».

de él. El mismo movimiento de ideas aparece en el *Sermo* 111, 1⁵⁴, y en *De genesi ad litteram* IV 9,19⁵⁵.

En síntesis las ideas expuestas en estos textos son las siguientes:

- Existe un conocimiento de Dios que ahora es parcial y oscuro.
- Existirá un conocimiento pleno de Dios en el que el hombre conocerá a Dios como Dios le conoce a él, aunque dentro de la respectiva medida de cada uno.
- Este conocimiento no será obra de estos nuestros ojos, sino resultado de la purificación del corazón.
- A la espera de ese momento, existe el peligro de las imágenes falsas de Dios, que se le piense como él no es. Estas imágenes son creaciones del hombre.
- Es Dios quien obra en el hombre el conocimiento que el hombre tiene de él.
- Cuando la Escritura dice que Dios nos conoce quiere decir que él ha hecho que nosotros le conozcamos.
- Conociendo a Dios conocemos nuestra vocación, es decir, nos conocemos a nosotros mismos.

2. *Intra in eam* (Gen 30,16)

La alusión a Gen 30,16 y también a Gen 29,21 la presentamos como una posibilidad remota. En el primero de los textos Lía, la primera esposa de Jacob, le pide que entre a ella, en vez de a su hermana Raquel, yazga con ella para que le dé hijos; en el segundo es Jacob quien pide a su tío Labán que le dé por esposa a su hija, a fin de poder entrar a ella, es decir, yacer con ella.

¿Cuál es el fundamento de la asociación aquí establecida? Únicamente la presencia y comentario de este texto por parte de Agustín en varios capítulos del libro XXII de *Contra Faustum* en los que se encuentra una notable afinidad de ideas con el libro X de las Confesiones, e incluso algún paralelismo tex-

54. *Serm.* 111,1 RB 57 (1947) 112: «*Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gál 4,9). Ideo ergo cognoscentes, quia cogniti. ¿Quomodo enim nunc cognovit Deus? Praedestinavit ante mundi constitutionem (cf. Ef 1,4). Sed quid est, nunc cognovit? Nunc te fecit cognoscere» El texto es del 411.

55. *De genesi ad litteram* IV 9 CSEL 28/1,106: «Hoc genere locutionis rursus idem apostolus mirabiliter usus est, ubi ait: *Nunc autem cognoscentes deum, immo cogniti a deo* (Gál 4,9). Neque enim tunc eos cognoverat deus, praecognitos videlicet ante constitutionem mundi (1 Pe 1,10); sed quia tunc eum ipsi illius munere, non suo merito vel facultate cognoverant, maluit tropice loqui, ut tunc ab illo cognitos diceret, cum eis cognoscendum se praestitit, et verbum corrigere, quasi hoc minus recte dixerit, quod proprie dixerat, quam sinere ut hoc sibi arrogarent se potuisse, quod eis posse ille donaverat». El texto es cercano a las Confesiones. La obra fue comenzada en el 401. Sólo los últimos libros son tardíos.

tual evidente con el capítulo primero de este libro. Como lo examinaremos más detenidamente, lo dejamos ahora de lado.

Por otra parte, esta referencia con el significado adjunto cuadra bien en el contexto. Al comienzo del libro, Agustín pide a Dios, *virtus maritans mentem meam*, como ha escrito antes ⁵⁶, que entre a su alma y la fecunde. En la obra agustiniana sólo hemos encontrado una referencia a estos textos del Génesis, en el ya mencionado *Contra Faustum* ⁵⁷. Su tenor literal es éste: *Intrabis ad me*. La variante textual salta a la vista respecto a *Conf. X 1,1*. No nos referimos tanto al tiempo del verbo, futuro en vez del imperativo, cuanto a la preposición: *ad* en vez de *in*. Pero no es difícil explicarla. En primer lugar, no estamos ante una cita explícita, sino simplemente ante una alusión. En segundo lugar porque la acción de Dios en el alma es más interior, lo que justificaría el *in* en lugar del *ad*. Más importante que estas divergencias es la coincidencia en el verbo usado: *intrare*.

3) *Coapta tibi* (2 Cor 11,2b)

A nuestro parecer, también las palabras *coapta tibi* contienen una alusión escriturística, en concreto a 2 Cor 11,2b. El texto de la Vulgata es como sigue: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Agustín, por su parte, nos ofrece dos versiones del texto; o, más exactamente por ahora, dos versiones del primer verbo del mismo. En unos casos se sirve de *aptavi* y en otros de *desponsavi*, sin que hayamos podido descubrir algún criterio en base al cual explicar la diferencia.

Sin pretender agotar todos los textos, he aquí un cuadro en que indicamos, referido a 2 Cor 11,2b, de qué verbo se sirve y la fecha, al menos aproximada, del texto:

	<i>aptavi</i>	<i>desponsavi</i>
<i>De diversis quaestionibus</i> 83, 59,4		ante 396
<i>Contra Faustum</i> XV 3	398	
<i>De sancta virginitate</i> 2,2		401-402
<i>Tractatus in Ioannis Evangelium</i> 8,4	406-409	
» » » » 13,12		406-409
<i>Serm.</i> 260 C,7 (= Mai 94)		410
<i>Serm.</i> 93,4		410-411
<i>Serm.</i> 105,6		410-411
<i>Serm.</i> 138,8		411-412
<i>Serm.</i> 191,3		411-412

56. *Conf. I, 13,21 (11)*.

57. *Contra Faustum* XXII 58 CSEL 25/1,654. En adelante indicaremos únicamente la página entre paréntesis.

<i>Serm.</i> 195,2	411-412	
<i>Enarrat. in psal.</i> 39,1	411-415	
<i>Enarrat. in psal.</i> 49,9		412
<i>Enarrat. in psal.</i> 147,10		412
<i>De bono viduitatis</i> 10,13	414	
<i>Epist.</i> 188,2,5		417-418
<i>Serm.</i> 299,12	418	
<i>Serm.</i> 72 A,8 (= Denis 25)		418
<i>Serm.</i> 341,5		418-419
<i>Enarrat. in psal.</i> 118, 28,2	post 422	
<i>Serm.</i> 188,4	?	
<i>Serm.</i> 213,8	?	
<i>Serm.</i> 64 A,3 (= Mai 20)	?	

Como se puede fácilmente apreciar, el número de frecuencias de una y otra forma no difiere sustancialmente. Asimismo resulta claro que el uso de uno u otro verbo no responde a criterios cronológicos, puesto que se entremezclan. Incluso se sirve de una y otra forma en el interior de la misma obra, como sucede en los *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 y 13,12, textos muy cercanos entre sí⁵⁸. En una y otra serie, además hay textos escritos y textos que originariamente fueron hablados. A qué se debe tal duplicidad de uso no llegamos a descubrirlo.

Del cuadro resulta también claro que en este contexto el verbo *aptavi* y el verbo *desponsavi* tienen el mismo significado. En castellano lo podemos traducir por «desposé», dando al término el valor originario de contraer esponsales.

El texto del Apóstol en la forma agustiniana con el verbo *aptavi* se presenta de la siguiente manera: *Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo*⁵⁹. En cambio el texto con

58. Según A.M. La Bonnardière tanto uno como otro fueron predicados con muy poca diferencia de tiempo. Ambos caen dentro del grupo de los *tractatus* 1-16, que ella coloca en el invierno-primavera del 406-407 ó del 407-408 ó del 408-409, fecha esta última que goza más de sus simpatías. Véase *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

59. Así el texto primero cuya fecha aproximativa conocemos, el *Contra Faustum*, XV 3. Pero conviene anotar algunas variantes. Él es el único que emplea el verbo *fefellit*; otros posteriores se sirven de *seduxit*. Así el de *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 (a. 406-409); *Enarrat. in psal.* 39,1 (a. 411-415); *Serm.* 299,12 (a. 418) y *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 (422), mientras que *Serm.* 213,8, de fecha desconocida, se sirve de *decepit*, aunque en el comentario usa *seduxit*. Otras variantes son la adición de *a simplicitate* precediendo a *castitate* (*corrumpantur a simplicitate et castitate*) presente en *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 (a. 406-409) y *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 (a. 422). Forma esta última que corresponde al original griego de forma más ajustada: *apò tês aplôtetos kai tês agnôtetos*, aunque esta segunda parte falte en varios manuscritos. Una

la forma *desponsavi* se presenta así: *Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo ne sicut serpens Evam seduxit in astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo*⁶⁰.

Partimos de que *coapta tibi* es una cita implícita de 2 Cor 11,2b. El fundamento de esta asociación lo constituyen los siguientes datos:

a) La presencia en ambos textos (2 Cor 11,2b en una versión agustiniana, y en Confesiones) del verbo *aptare*. Ahora bien, no se puede pasar por alto que en un caso se trata de la forma simple *aptare* y en el otro de la compuesta *coaptare*. Pero esta diferencia evidente no anula la hipótesis, pues se explica fácilmente desde el contexto. En el pasaje paulino es el mismo Apóstol el sujeto del verbo: *Ego vos aptavi*. El contexto literario es narrativo. En las Confesiones, en cambio, el sujeto es la misma *virtus*, es Dios, a quien Agustín pide que ejecute esa acción. Aquí la *virtus* es sujeto de una acción y a la vez término de la misma, puesto que el objeto directo (*eam = animam*) acaba asociado al sujeto. De aquí el *con* que aparece como prefijo del verbo *coapta*. El modo de realizarse la acción, el hecho de que el sujeto sea también el término de la misma, reclama y explica la forma compuesta.

b) El contexto de uno y otro texto es el esponsalicio. En el paulino es evidente; en el agustiniano resulta claro del significado anteriormente asignado a *virtus* así como de la inmediata cita de Ef 5,27. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que Agustín utiliza frecuentemente el verbo *coaptare* para indicar la relación-unión del Verbo con la naturaleza humana, relación que a su vez presenta como esponsalicia⁶¹.

última variante: el texto de la *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 utiliza *versutia* en vez de *astutia*, común a todos los demás textos con la forma *aptavi*.

60. Respecto a la anterior forma, además del cambio de *aptavi* por *desponsavi*, se introduce el de *sensus* por *mentes*, pero no es constante puesto que tanto en *Epistula* 118, 2,5 (a. 417-418) como en *Serm.* 72 A,8 mantiene la forma *mentes*, y en ambos casos presenta *versutia* en vez de *astutia*, así como en *Serm.* 93,4 (a. 410-411). El *Serm.* 341,5 presenta en la cita otra variante al introducir dos verbos *corrumpantur et excidant*. A su vez en *Sermo Mai* 7 (260 C) introduce el *dei* como complemento del nombre de *castitate*. No se advierte ninguna constante en la cita; su forma varía de un texto a otro en mayor o menor escala. Lamentamos no tener a nuestra disposición las antiguas versiones latinas para establecer las oportunas comparaciones.

61. *Epistula* 167, 7 CSEL 44,616: «Nec sane sonus ille vocis —se está refiriendo a la escena del bautismo en el Jordán— qui continuo esse destitit, coaptatus est in unitatem personae patris, nec illa columbae species corporalis coaptata est in unitatem personae spiritus sancti... sed solus homo, quia propter ipsam naturam liberandam illa omnia fiebant, in unitatem personae verbi dei, hoc est unici filii dei mirabili et singulari susceptione coaptatus est permanente tamen verbo in sua natura inconmutabiliter». El *coaptare* sólo se aplica a la relación del verbo con el hombre, es decir, la naturaleza humana, relación ciertamente esponsal: *Tractatus in Io Evangelium* 8,4 CC 36,84: «Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus filius Dei, et idem filius hominis: ubi factus est caput ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit tanquam sponsus de thalamo suo». Cf. también *De genesi ad litteram* X, 5,8; *Enarrat. in psal.* 34, 2,3; *Tract. in Io Ev.* 49,18, textos todos en que aparece el *coaptare*.

c) El análisis de algunos textos del *Contra Faustum* que efectuaremos más adelante, nos conducirá a idéntica conclusión.

Si el texto agustiniano es una cita implícita de 2 Cor 11,2b, para comprender aquél se impone la comprensión de este último por parte del mismo Agustín. Éste es nuestro siguiente paso.

Siempre desde la interpretación de Agustín, ¿cuál es el sentido del versillo paulino? Al acercarnos a él no pretendemos un estudio completo; simplemente nos limitamos a recoger los temas de una manera general, que nos ayude a interpretar el significado del texto agustiniano.

Para comprender el significado de 2 Cor 11,2b, no se le puede desvincular del versillo en su totalidad, ni tampoco del ver. 3, que Agustín asocia muy frecuentemente a su cita del 2b ⁶².

Pablo proclama un hecho y la finalidad del mismo. El hecho es la celebración de un desposorio entre Cristo, por una parte, y los cristianos o la Iglesia, por otra. En esta unión esponsalicia Cristo es el varón único y la Iglesia la doncella casta y virgen. Virgindad que conservará en la medida en que se mantenga fiel al prometido, al esposo, a Cristo, y no vaya con otros amantes. La finalidad que persigue es que la Iglesia, al estar comprometida ya con Cristo, se mantenga fiel a él, para poder presentarla como virgen casta a la hora de contraer las nupcias.

Pero entre un momento y otro, el del desposorio y el de las nupcias, se introduce el sentimiento de temor. Temor a que, no obstante estar desposada con Cristo, la doncella sea seducida por otros amantes, se «corrompa», pierda su virginidad, y no se logre la finalidad prevista. La posibilidad de la seducción y subsiguiente «corrupción» no es sólo teórica. El corruptor existe y se entrega a la obra de destruir esa castidad, que existe en Cristo, es decir, que consiste en ser fiel a Cristo ⁶³. Más aún, ese corruptor ya cosechó triunfos en otra virgen, en Eva, la primera mujer. No es otro que el diablo, figurado en la serpiente. Al inicio de la historia hizo sucumbir a Eva y ahora acecha a la Iglesia.

Esta virginidad, hemos dicho, consiste en mantenerse fiel a Cristo. Pero

62. La interpretación que la exégesis moderna da de este texto paulino, puede verse entre otros en K.H. SCHEKLE, *Segunda carta a los Corintios*, Barcelona 1982, 182 ss. O. KUSS, *Cartas a los romanos, corintios y gálatas*, Barcelona 1976, 369 ss.

63. *Serm.* 105,6 PL 38,621: «...sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo, id est, quae est in fide Christi». Cabe preguntarse si este *Christi* es un genitivo subjetivo o objetivo, o, con otras palabras, quién es el sujeto de dicha castidad, si Cristo o el cristiano. En el *Serm.* 260 C,7 (Mai 94) Agustín al citar el texto paulino introduce un *Dei (a castitate Dei)*, donde parece que el sujeto es Dios (cf. también *Conf.* IV 2,3 CC 27,41: *ex tua castitate*, donde el *tua* se refiere a Dios). Pero en otros textos aparece claro que el sujeto de la misma es la Iglesia, el cristiano. Así en *Contra Faustum*, XV 3 CSEL 25/1, 419: «Quid isti agunt evangelizantes nobis praeterquam accepimus, nisi ut nos a castitate corrumpant, quam Christo servamus...?».

¿en qué consiste esa fidelidad específicamente? Por supuesto, aquí queda excluida toda referencia a la castidad o virginidad corporal. En primer lugar porque no todos en la Iglesia la poseen, sin que ello sea óbice a su unión con Cristo. En segundo lugar, el mismo texto paulino da la pista de interpretación, al expresar el temor de que se corrompan los *sensus*, las *mentes*, dos realidades que se identifican⁶⁴. Estamos ante una imagen en la que la virginidad y la fidelidad ha de mantenerse a nivel de pensamiento, de «ideas», de «mentes». De aquí que Agustín hable continuamente de la virginidad de la mente y de la virginidad del corazón. Virginidad de la mente y virginidad del corazón que no son otra cosa que la fe íntegra, la esperanza sólida y la caridad sincera⁶⁵. «Ésta es la virginidad que el celador del esposo tenía miedo que la serpiente corrompiera. Porque así como la violación de un miembro del cuerpo se efectúa en un determinado lugar, así también la violación que tiene lugar mediante la lengua viola la virginidad del corazón. No sufra esa corrupción en la mente quien no quiera conservar inútilmente la virginidad del cuerpo»⁶⁶. Esta corrupción no consiste en otra cosa que en apartarse de la verdadera fe: en aceptar otro Cristo, otro Espíritu, otro Evangelio, anunciados por el seductor⁶⁷. De aquí la insistencia que pone el Santo en este contexto en la lengua como instrumento de corrupción y en cerrar los oídos como medio de defensa contra esa corrupción⁶⁸.

64. *Serm.* 341,5 PL 39,1497: «Vestri, inquit, sensus, id est, vestrae mentes».

65. *Tractatus in evangelium Ioannis* 13,12 CC 36,137: «Quae est virginitas mentis? Integra fides, solida spes, sincera caritas». La idea la repite continuamente. Por ejemplo: *Serm.* 72 A,8 MA I, 163: «Tenete in mentibus virginitatem; mentis virginitas fidei catholicae integritas; ubi corrupta est Eva sermone serpentis, ibi debet esse virgo ecclesia dono omnipotentis»; *De sancta virginitate* 2,2: CSEL 41,236: «quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide...»; *Enarrat. in psal.* 147,10 CC 40,2146: «virginitas cordis, fides incorrupta»; *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «cui Ecclesia ipsa cuius membra sunt coniux est, quae fidei, spei, caritatis integritate non in solis virginibus sanctis, sed etiam in viduis et coniugatis fidelibus tota virgo est». *Serm.* 188,4 PL 38,1005: «Unde... virginem castam nisi in fidei, spei et caritatis integritate?»; *Serm.* 213,8 PLS 2,541: «In fide virgo est... in fide omnes virgines debet habere, et feminas et viros». No olvidar, para comprender esta insistencia en la fe, como lugar de la castidad o virginidad, que en latín *fides* significa tanto fe como fidelidad. Por tanto la falta a la fidelidad significa la pérdida de la virginidad. Puede verse R. HESBERT, *La virginité de la foi et saint Augustin*, en *Augustinus magister* II, 645-655 y M. AGTERBERG, *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez Saint Augustin*, Héverlé-Louvain 1960.

66. *Tractatus in Ioannis evangelium* 13,12 CC 36,137: «Hanc virginitatem timebat ille qui zelabat sponso, a serpente corrumpi. Sicut enim membrum corporis violatur in quodam loco, sic seductio linguae violat virginitatem cordis. In mente non corrumpatur, quae non vult sine causa tenere corporis integritatem».

67. Así san Pablo en la continuación del texto: «Nam si is qui venit, alium Christum praedicat, quem non praedicavimus, aut alium spiritum accipitis, quem non accepistis; aut aliud evangelium, quod non recepistis...» (2 Cor 11,4).

68. Véase el texto de nota 66. También *Serm.* 341,5 PL 39,1497: «custodite aures vestras et virginitatem mentis vestrae... Sepite ergo ut scriptum est aures vestras spinis... Et adhuc musitat serpens et non tacet...».

Pero Agustín no se queda sólo en las formulaciones teóricas. Él da el paso adelante y aplica el texto a la situación concreta de su Iglesia. Ha de precaver a sus cristianos del seductor y corruptor, a fin de que la Iglesia permanezca fiel a Cristo, mantenga su virginidad. Para llevar adelante su propósito, el seductor tiene como arma principal la astucia; si triunfa es gracias a ella. Por eso mismo, el primer triunfo sobre él consistirá en descubrirle y delatarle en cuanto tal. Al respecto Agustín va modificando sus puntos de vista, acomodándolos a la situación eclesial concreta. El seductor no es siempre el mismo; mejor, es siempre el mismo, el diablo, pero se presenta bajo distintos disfraces, o se sirve de distintos *lenones*. En la primera época el corruptor mencionado es, en la pluma de Agustín, simplemente el mundo. En este momento, Cristo es presentado como el esposo que sólo contraerá nupcias al final del tiempo, cuando haya desaparecido totalmente la mortalidad de ella, de la Iglesia, y pueda concebir de una unión inmortal⁶⁹. Posteriormente hablará de la unión no sólo como esponsalicia, sino ya conyugal. El amor del mundo será quien provoque la pérdida de la virginidad: «El amor de este mundo hace adúlteras a las almas y las convierte en fornicarias, puesto que se apartan del único, verdadero y legítimo cónyuge, de quien han recibido el anillo del Espíritu Santo»⁷⁰. En otros textos personifica más a ese seductor, viéndole en las distintas herejías que atentaban contra la fe de la Iglesia, corrompiendo así su virginidad, la de la fe⁷¹. En unos textos serán los maniqueos⁷², en otros los donatistas⁷³, en otros los pelagianos⁷⁴ y en otros los arrianos⁷⁵. El seguirlos a

69. *De diversis quaestionibus* 83, 59,4 CC 44 A,117: «Nunc enim desposata est ecclesia, et virgo est ad nuptias perducenda, id est cum se continet a corruptione saeculari; illo autem tempore nubet, quo universa mortalitate praetereunte, immortalis coniuntione fetatur. Desponsavi, inquit, vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Vos, inquit, virginem a plurali ad singularem concludens. Ideo virgines dici possunt et virgo».

70. *Serm.* 260 C,7 (= Mai 94) MA I,338. Después de citar 2 Cor 11, 2-3, continúa: «Amicitia quae est huius mundi adulterat animas, et fornicari facit ab uno et vero et legitimo coniuge, a quo anulum Sancti Spiritus accepistis». Sobre la Iglesia como *coniux*, véase también *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «cui ecclesia ipsa, cuius membra sunt, *coniux* est, quae fidei...». *De sancta virginitate* 2,2 CSEL 41,236: «Christus virginis filius et virginum sponsus, virginali utero corporaliter natus, *virginali connubio spiritualiter coniugatus*». *Serm.* 213,8 PLS 2,541: «mater nostra vera, vera illius sponsi *coniux*. Honoremus eam quia tanti sponsi matrona est». Otros textos: *Enarrat. in psal.* 138,1 CC 40,1990; *Serm.* 45,5 CC 41,556; 265 E *Revue Benedictine* 51 (1939) 27.

71. El seductor es siempre la serpiente, como indica el Apóstol, pero personificando al diablo. Agustín lo repite: *Serm.* 93,4 PL 38,575: «et quis huius virginitatis corruptor, diabolus, cavendus est...»; *Enarrat. in psal.* 39,1 CC 38,423: «serpens ergo iste adulter antiquus, virginitatem corrumpendam non carnis sed cordis inquirat... sic et diabolus laetatur quando mentem corrumpit». No olvidar que *serpens* en latín es masculino y por eso es fácil asignarle la función del varón.

72. Cf. *Contra Faustum* XV. Más adelante examinaremos el texto con detenimiento. También *De genesi contra manichaeos* II 25,38 PL 34,216.

73. Cf. *Enarrat. in psal.* 39,1 CC 38, 423-424.

74. Cf. *Epistula* 188,2,5 CSEL 57,123.

75. Cf. *Serm.* 341,5 PL 39,1497.

ellos tiene el valor de una traición e infidelidad; significa preferir otros amantes al auténtico y legítimo esposo.

Para comprender más plenamente la interpretación del texto por parte de Agustín es útil recordar los otros textos bíblicos que asocia al que estamos considerando. Son éstos: *1 Cor* 15,33: «Recordad que las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres»⁷⁶; *Sal* 11, 2-3: «Sálvame, Señor, porque hasta el santo ha caído; la verdad se ha reducido a nada ante los hijos de los hombres. El hombre no habla a su prójimo más que vanidades»⁷⁷; *1 Tim* 6,20: «Evita las palabras profanas y marcadas por la novedad, pues están al servicio de la impiedad»⁷⁸. Todos estos textos están en la misma línea de lo dicho con anterioridad.

4) *Ut habeas et possideas* (1 Cor 7; 1 Tes 4,4)

Si se admite la hipótesis anterior que ve en *coapta* una cita implícita de 2 Cor 11,2b, tenemos ya el camino abierto para interpretar los dos verbos que encabezan este apartado: *habere* y *possidere*.

Gramaticalmente hablando, el objeto directo de ambos es *animam*, pero hay algo que debe sobreentenderse y que da la clave de la interpretación. A nuestro parecer ha de introducirse un acusativo predicativo que en este caso sería *coniugem* o *uxorem*. Explicitado lo que presuponemos en la mente de Agustín sería: *ut habeas et possideas animam coniugem*. De esta manera, la presente perícopa del texto agustiniano no sería otra cosa que el equivalente semántico de 2 Cor 11,2c. En este texto el Apóstol habla de su deseo de presentar a la Iglesia como virgen casta a las nupcias con Cristo; el texto agustiniano, a su vez, en forma suplicante, se dirige a Dios para que tome al alma como *coniux*, es decir, para que acepte la unión nupcial con ella, después del anterior desposorio (*coapta*).

En efecto, *habere* y *possidere* son dos verbos usados tanto por Agustín, como por la Vulgata para indicar la relación de los cónyuges entre sí. Así, por ejemplo, en 1 Cor 7,2: *Unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum virum habeat*⁷⁹. En cuanto a *possidere* también es empleado en contexto matrimonial, por ejemplo en 1 Tes 4,4: *ut sciat unusquisque vestrum vas suum possidere in sanctificatione*, donde *vas suum* se refiere sin duda a la mujer, en la interpretación de Agustín y de muchos exegetas modernos⁸⁰.

76. *Serm.* 260 C,7 (= Mai 94) MA I, 338.

77. *Ib.*

78. *Serm.* 299,12 PL 39,1376.

79. Por ejemplo en *De coniugiis adulterinis* I 2,2 CSEL 41,347. *Epistula* 262,3 CSEL 57,623. De nuevo lamentamos no disponer de la *Vetus latina* para establecer las comparaciones oportunas.

80. Así H. SCHÜRMANN, *Primera Carta a los tesalonicenses*, Barcelona-Madrid 1967;

No sólo el uso indicado de dichos verbos por Agustín; también conduce a la misma conclusión la continuación del texto agustiniano: *sine macula et ruga*. Únicamente se le puede dar el auténtico sentido a este texto paulino si se le supone referido no simplemente a *animam*, sino al predicativo implícito al que hicimos referencia con anterioridad: *coniugem vel uxorem*.

5) *Sine macula et ruga* (Ef 5,27)

Aquí la cita es explícita y, como es obvio, la recogen todas las ediciones.

Veamos su contexto. En el texto latino de Agustín es el siguiente: *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo, ut exhiberet sibi ipse gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sancta sit et immaculata*⁸¹.

San Pablo, exhortando a los maridos a amar a sus mujeres, les pone el ejemplo de Cristo. Él amó a la Iglesia y la quiso para sí santa e immaculada, sin mancha ni arruga. Para esa finalidad puso los medios: murió por ella, la lavó y la purificó en el baño del bautismo⁸².

Agustín hace una trasposición. En este texto de las Confesiones no se trata de la Iglesia en sí, sino del alma, de su alma. En oración a Dios le pide que la posea cual esposa sin mancha ni arruga. ¿Cuál es el medio en este caso para lograr tal fin? El entrar a ella, es decir, el acercarse a ella y hacerla su esposa, convertirla en su cónyuge, antes de que lleguen a ella otros amantes fornicarios. Él ha de darle la prole para que no la busque recurriendo a otros amantes. Esta prole en este contexto no es otra cosa que el recto conocimiento de Dios. Si lo concibe por obra de Dios será verdadero, si por obra de otros seductores, será falso⁸³. En el primer caso el alma se mantiene sin mancha ni arruga, casta e immaculada; en el segundo habrá perdido todas esas cualidades⁸⁴.

T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Köln 1986, p. 157 ss. Sin excluir el significado de «mujer» pero prefiriendo el de «cuerpo», K. STAAB-N. BROX, o.c., en nota 82, pp. 46 ss.

81. El texto está tomado de *De nuptiis et concupiscentia* I 10,11 y I 33,38 CSEL 42,222 y 249. Véase también *Serm.* 181,2 PL 38,980. El texto de la Vulgata varía poco: «Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sancta sit et immaculata».

82. La exégesis moderna de este texto paulino puede verse, entre otros autores, en R. STAAB-N. BROX, *Cartas de la cautividad*, Barcelona 1974, p. 230 ss. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Übersetzt und erklärt von J. Ernst, Reyensburg 1974, p. 381 ss. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Köln 1982, 245-264.

83. Y más que falso, «vano», es decir, vacío, falto de consistencia y de verdad.

84. La interpretación agustiniana de Ef 5,27 ha sido repetidamente estudiada. Véase D. PAUL, *Ecclesia, sponsa Christi. Orígenes y Agustín ante la exégesis de Eph 5,27 en Augustinus*

B. La obra «*Contra Faustum*»

1) *Contra Faustum* XXII 47-58

El libro XXII del *Contra Faustum*, el más largo de toda la obra agustiniana, constituye una defensa especialmente vigorosa de los profetas y los patriarcas frente a las acusaciones vertidas contra ellos por el célebre obispo maniqueo.

Los capítulos 47-58 forman una unidad temática. En ellos defiende Agustín la conducta de Jacob, acusado de haber gozado de cuatro mujeres, según *Gen* 29-30. Si lo traemos aquí es por un doble motivo. Primero, porque la interpretación mística que da del hecho nos sitúa en la órbita espiritual propia de Agustín cuando escribe el libro X de las Confesiones, y segundo, por cierto paralelismo textual con el primer capítulo de este libro, que nos ayudará a comprenderlo.

Comencemos por lo primero. Agustín defiende la conducta de Jacob recurriendo a un principio general: el tener cuatro mujeres, «como se trataba de una costumbre, no era pecado, y si ahora es pecado, se debe a que no existe esa costumbre»⁸⁵. Distingue él tres clases de pecados: *contra naturam*, *contra mores* y *contra praecepta*. El comportamiento de Jacob —dice— no era *contra naturam* porque se unía a sus mujeres sólo con la finalidad de engendrar hijos. Ni contra la costumbre, porque era esa. Ni contra lo legislado, porque nada había en contra⁸⁶. Quienes le acusan lo hacen juzgándole a él por el ba-

15 (1970) 263-280; *Id.*, *Sinners in the Holy Church. A problem in the Ecclesiology of saint Augustine*, en *Studia Patristica* IX, Berlin 1966, pp. 404-415; *Id.*, *The Date of the «De continentia» of St. Augustine*, en *Studia Patristica* VI Berlin 1962, pp. 374-382; A. ZUMKELLER, *Eph 5,27 in Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner*, en *Augustinianum* 16 (1976) 457-474. Uno y otro autor hacen hincapié en los tres momentos que, al respecto, conoce la exégesis agustiniana: la época del presbiterado y primeros años del episcopado (391-400), en que aplica el texto a la Iglesia de aquí y ahora; durante la polémica antidonatista, en la que lo aplica a la Iglesia de aquí y ahora, pero reducida a un grupo de santos presentes en ella, pero no discernibles exteriormente, y durante la controversia pelagiana, época en la que reserva ese estado de la Iglesia sin mancha ni arruga para la vida futura, es decir, para cuando Cristo pueda presentar a la Iglesia *gloriosa*, como dice el mismo texto paulino. Nuestro texto, el de *Conf.* X 1,1 cae obviamente dentro del primer grupo, aunque no lo aplique a la Iglesia, sino al alma, en concreto a la suya, y supone la posibilidad de que ya aquí pueda existir sin mancha ni arruga. Las manchas son los pecados, tanto los que preceden como los que siguen al bautismo. Aquí, en el texto que nos ocupa, presumimos que se trata de un pecado específico, el pecado de «fornicación», es decir, el irse tras otro amante distinto de Dios, el auténtico esposo, y concebir de él hijos espúreos, es decir, imágenes falsas de Dios.

85. *Contra Faustum* XXII 47 (639): «Iam vero filio eius Jacob pro ingenti crimine quattuor obiciuntur uxores, generali prolocutione purgatur. Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est».

86. *Ib.*: «Alia enim sunt peccata contra naturam, alia contra mores, alia contra praecepta. Quae cum ita sint, quid tandem criminis est, quod de pluribus simul habitis uxoribus obicitur sancto viro Iacob? Si naturam consulas, non lascivendi, sed gignendi causa illis mulieribus uteba-

remo propio: como ellos se unen a sus mujeres llevados únicamente de la pasión, piensan que así sucedía a Jacob ⁸⁷. Pero nunca el juicio de un enfermo es criterio válido respecto al sabor y salubridad de los alimentos —dice Agustín con una imagen. El criterio es el juicio de las personas sanas. Pues bien, de idéntica manera los maniqueos han de aceptar la autoridad de la Escritura que pondera la santidad de los patriarcas ⁸⁸. Por la misma lógica podrían afirmar que los apóstoles predicaron el evangelio no movidos por el afán de engendrar hijos para la vida eterna, sino por el deseo (*cupiditate*) de alabanza humana; alabanza que, por otra parte, no les faltó ⁸⁹. Ejemplos de quienes se comportaban de esa otra manera no faltan en el evangelio ⁹⁰. En definitiva, como los apóstoles causaban deleite con sus doctrinas a sus oyentes, movidos no por el afán de procurarse alabanzas, sino por el deseo (*caritate*) de sembrar la verdad, así los santos patriarcas se unían a sus cónyuges no con la intención (*concupiscentia*) de procurarse un placer, sino buscando descendencia. Como a los apóstoles no les hacía ambiciosos la multitud de los pueblos, así tampoco hacía lujuriosos a los patriarcas la multitud de mujeres ⁹¹. Nótese el paralelismo establecido entre la predicación de los apóstoles y el matrimonio de Jacob.

tur; si morem, illo tempore atque in illis terris hoc factitabatur; si praeceptum, nulla lege prohibebatur. Nunc vero cur crimen est, si quis hoc faciat, nisi quia et moribus et legibus hoc non licet?». Nótese que el mismo tema es tratado, de idéntica manera en *Conf.* III 7,12-10,18 CC 27, 33-37.

87. *Ib.*: «Sed quia homines aliter se habentibus iam moribus et legibus non possunt delectari uxorum multitudine nisi libidinis magnitudine, ideo errant et putant haberi omnino non potuisse uxores multas nisi flagrantia concupiscentiae carnalis et sordidae voluptatis. Comparantes enim non alios, quorum animi virtutem prorsus nosse non possunt, sed, sicut ait Apostolus, semetipsos sibimetipsis non intellegunt, et quia ipsi etiamsi unam habuerint, ad eandem non solum generandi officio ducti viriliter accedunt, sed saepe coeundi stimulo victi enerviter pertrahuntur, quasi veraciter sibi videntur concicere, quam maiore huiusmodi morbo per multas alii captiventur, quando se vident in unam temperantiam non posse servare».

88. *Ib.* XXII 48 (640) «Verum non eis, qui hanc virtutem non habent, ita de sanctorum virorum moribus iudicium committere non debemus, sicut de ciborum suavitate ac salubritate iudicare febrientes non sinimus, potiusque illis sanorum sensu et praecepto medicamine quam ex eorum aegritudinis adfectione alimenta praeparamus. Proinde isti si volunt non falsae atque adumbratae, sed verae ac solidae pudicitiae capere sanitatem, divinae scripturae tanquam libris medicinalibus credant non frustra tam magnum honorem sanctitatis tributum quibusdam viris etiam plures uxores habentibus, nisi quia fieri potest, ut imperator carnis animus tanta temperantiae potestate praepolleat, ut genitalis delectationis motum insitum naturae mortalium ex providentia generandi leges inpositas non permittat excedere».

89. *Ib.* «Alioquin possunt isti maledici potius calumniatores quam veridici iudices etiam sanctos apostolos accusare, quod non caritate generandi filios vitae aeternae, sed cupiditate laudis humanae populis tam multis evangelium praedicaverint. Neque enim deerat illis evangelicis patribus per omnes Christi ecclesias fama praeclara tot linguis laudantibus comparata; immo vero tanta aderat, ut maior hominibus ab hominibus honor et gloria deferri non debeat».

90. *Ib.*

91. *Ib.* (641): «Sicut ergo sancti apostoli auditoribus admirantibus doctrinam suam condelectabantur non aviditate consequendae laudis, sed caritate seminandae veritatis: ita sancti patriarchae coniugibus excipientibus semen suum miscebatur non concupiscentia percipiendae voluptatis, sed providentia propagandae successionis; ac per hoc nec illos ambiciosos multitudo populorum nec illos libidinosos multitudo faciebat uxorum».

Agustín continúa la defensa mostrando desde el texto cómo Jacob actuaba efectivamente movido por el deseo de engendrar, no por la apetencia de placer ⁹².

Luego pasa a la interpretación alegórica de las dos mujeres libres de Jacob: Lía y Raquel. La clave se la otorga el mismo Apóstol en Gal 4, 22-24, donde habla de las dos mujeres de Abrahán, una esclava y otra libre, como símbolo de los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo ⁹³. Puesto que tanto Lía como Raquel eran libres, ambas pertenecen al Nuevo Testamento, y son símbolos de dos géneros de vida dentro del cuerpo de Cristo: una (Lía) simboliza esta vida temporal llena de fatigas; la otra (Raquel) la vida eterna en que contemplaremos el gozo en Dios ⁹⁴. Para llegar a este simbolismo, Agustín se ha apoyado en la etimología de ambos nombres ⁹⁵. Así, pues, la acción propia de la vida humana y mortal en que vivimos de la fe, y en la que realizamos muchas obras que comportan fatiga, además de la *incertidumbre* de su éxito por lo que se refiere a la *utilidad de aquellos por quienes pretendemos mirar*, es Lía, la primera mujer de Jacob. En cambio, la esperanza de contemplar eternamente a Dios en la posesión *cierta* y placentera de la verdad comprendida es Raquel. Es ésta el objeto del amor de todo hombre que se deja llevar de la piedad y se ha convertido al servicio de la gracia de Dios. En efecto, nadie se convierte al servicio de la justicia, sino para hallar el descanso en la Palabra. En atención a Raquel, no a Lía. ¿Quién amaría —sigue preguntándose— la fatiga de la acción y el padecer que acompaña a las obras de la justicia? ¿Quién amaría esta vida por sí misma? Si Jacob aceptó a Lía fue por amor a Raquel, aunque después Lía le diese hijos y, por ellos, se convirtiese en objeto de su amor ⁹⁶.

92. *Ib.* 49-50 (642-644).

93. *Ib.* 51 (644-645): «Nunc iam defensis patriarchae moribus refutatoque crimine, quod nefarius error obiecit, de libero, ut possumus, mysteriorum secreta rimemur pulsemusque fidei pietate, ut nobis aperiatur a domino, quid rerum significaverint quattuor istae uxores Iacob, quarum duae liberae, duae ancillae fuerunt. Videmus enim apostolum in libera et ancilla, quas habuit Abraham, duo testamenta intelligere. Sed ibi in una et una facilius adparet, quod dicitur; hic autem duae sunt et duae».

94. *Ib.* 52 (645): «Quamquam enim duas liberas uxores Iacob ad novum testamentum, quo in libertatem vocati sumus, existimem pertinere, non tamen frustra duae sunt; nisi forte quia... duae vitae nobis in Christi corpore praedicantur: una temporalis in qua laboramus, alia aeterna in qua delectationem dei contemplabimur. Istam dominus passione, illam resurrectione declaravit».

95. *Ib.*

96. *Ib.* (645-646): «Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide multa laboriosa facientes, *incerti quo exitu proveniant ad utilitatem eorum, quibus consulere volumus*, ipsa est Lia prior uxor Iacob... Spes vero aeternae contemplationis dei habens *certam* et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel... Hanc enim amat omnis pie studiosus et propter hanc servit gratiae dei... Neque enim se quisquam convertit sub gratia remissionis peccatorum servare iustitiae, nisi ut quiete vivat in verbo, ex quo videtur principium quod est deus. Ergo propter Rachel, non propter Liam. Nam quis tandem amaverit in operibus iustitiae laborem actionum at-

Desde esta perspectiva describe Agustín su propia experiencia, aunque en formulación general: «De idéntica manera, cualquier siervo de Dios que es útil, beneficiado por la gracia que le borró sus pecados, ¿qué otra cosa proyectó en su vida, qué otra cosa concibió en su corazón, qué otra cosa amó, sino la doctrina de la sabiduría?»⁹⁷. Muchos piensan —sigue diciendo— que la han de conquistar y poseer tan pronto como se ejerciten en los siete preceptos de la ley relativos al amor del prójimo, y a ello se entregan. De esta forma, por amor a la sabiduría, se someten a las diversas tentaciones y se unen a Lía⁹⁸. El mismo tema lo sigue desarrollando con mayor amplitud de datos⁹⁹.

Lía se hace amar por su fecundidad. Esta vida presente, activa, se hace amar por los hijos que engendra para el reino de Dios mediante la predicación, en medio de toda clase de pruebas y dificultades. La otra vida, en cambio, es estéril: no se bate en el servicio (*negotium*) a los hombres. Ama su ocio (*otium*) ardiendo por el deseo de la contemplación. Pero también ella anhela vivamente procrear, sobre todo al ver la fecundidad de su hermana. Como es incapaz de hacerlo personalmente, lo hace sirviéndose de su esclava¹⁰⁰.

que passionum? quis eam vitam propter se ipsam expetiverit? Sicut nec Iacob Liam, sed tamen sibi nocte subpositam in usum generandi amplexus et fecunditatem eius expertus est. Dominus enim eam, quia per se ipsam diligi non poterat, primo ut ad Rachel perveniretur, tolerari fecit, deinde propter filios commendavit».

97. *Ib.* (646): «Ita vero unusquisque utilis dei servus sub dealbationis peccatorum suorum gratia constitutus quid aliud in sua conversatione meditatus est, quid aliud corde gestavit, quid aliud adamavit nisi doctrinam sapientiae?».

98. *Ib.* (646-647): «Quam plerique se adepturos et percepturos putant statim, ut se in septem praeceptis legis exercuerint, quae sunt de dilectione proximi, ne cuiquam homini noceatur, id est, *honora patrem et matrem, non moechaberis...* (Ex 20, 12 ss). Quibus quantum potuerit observatis posteaquam homini pro concupita et sperata pulcherrima delectatione doctrinae per temptationes varias quasi per huius saeculi noctes tolerantia laboris adhaeserit —velut pro Rachel Lia inopinata coniuncta sit— et hanc sustinet, ut ad illam perveniat, si perseveranter amat, acceptis aliis septem praeceptis...».

99. *Ib.* 53 (647-648).

100. *Ib.* 54 (648-649): «Itaque duae sunt uxores Iacob liberae; ambae quippe sunt filiae remissionis peccatorum, hoc est dealbationis, quod est Laban. Verumtamen una amatur et altera toleratur. Sed quae toleratur, ipsa prius et uberius fecundatur, ut, si non propter se ipsam, certe propter filios diligatur. Labor enim iustorum maximum fructum habet in eis, quos regno dei generant inter multas temptationes et tribulationes praedicando evangelium, et eos, propter quos sunt in laboribus abundantius... Rachel autem clara aspectu mente excedit Deo et videt in principio verbum deum apud deum et vult parere et non potest, quia *generationem eius quis enarrabis?* (Is 53, 8b). Proinde vita, quae studio contemplationis competit... vacare vult ab omni negotio et ideo sterilis. Adfectando quippe otium, quo studia contemplationis ignescunt, non contemperatur infirmitati hominum, qui in variis pressuris sibi desiderant subveniri; sed quia et ipsa procreandi caritate inardescit... videt sororem labore agendi atque patiendi filiis abundantem et dolet potius currere homines ad eam virtutem, qua eorum infirmitatibus necessitatibusque consulitur quam ad illam, unde divinum et incommutabile aliquid discitur... proinde, quia liquidus purusque intellectus de illa substantia quae corpus non est ac per hoc carnis sensum non pertinet, verbis carne editis exprimi non potest, eligit doctrina sapientiae per quaslibet corporeas imagines et similitudines utcumque cogitanda insinuare divina quam ab officio talia docendi cessare, sicut elegit Rachel ex viro suo et ancilla suscipere liberos quam sine filiis omnino remanere.

En el relato del Génesis aparece el hijo de Lía, Rubén, llevando unas mandrágoras. Deseosa de hacerse con ellas, Raquel cede el turno a su hermana para que Jacob duerma con ella ¹⁰¹. Partiendo de la descripción del fruto, Agustín concluye que las mandrágoras significan la buena fama, la gloria popular, tan necesaria a los hombres que miran por el género humano ¹⁰². Raquel obtiene esa gloria popular mediante aquellos que, metidos entre el pueblo, actúan en él y lo enseñan, y en él presiden, pero no sólo por presidir, sino para ser de provecho (*praesint-prosint*) ¹⁰³.

Es bueno, afirma Agustín, que la gloria popular llegue a esta vida, simbolizada por Raquel. Pero no sería justo que la consiguiese si retuviese en el «ocio» a quien, enamorado de ella, tiene capacidad y aptitud para asumir el cuidado de la Iglesia, y no participa en el gobierno de *la utilidad común*. Para obtener esa fama (las mandrágoras), Raquel entrega a Lía a su varón, es decir, entrega a la vida activa a los que la aman a ella. Este varón, en efecto, significa a todos los que estando capacitados para la acción y siendo dignos de que se les confíe el gobierno de la Iglesia para dispensarle el sacramento de la fe, enardecidos por el deseo de conocimiento y de indagar y contemplar la sabiduría, se apartan de las molestias que implica la acción y quieren permanecer en el ocio (*otium*) del aprendizaje y la docencia ¹⁰⁴.

Agustín saca las conclusiones de lo dicho: los que por su fuerza de laboriosidad están capacitados para regir a los pueblos, aunque antes hayan elege-

101. *Gen* 30,14 ss.

102. *Contra Faustum* XXII 56 (654): «...nihil amplius conicere valeo, quam quod ex illo communi sensu mihi suggeritur, ut illo mandragorico pomo figurari intellegam famam bonam: non eam quae confertur, cum laudant hominem pauci iusti atque sapientes, sed illam popularem, qua etiam maior et clarior notitia comparatur, non ipsa per sese expetenda, sed intentioni bonorum, qua *generi humano consulunt pernecessaria*».

103. *Ib.* (652): «Nec ad istam gloriam popularem primi perveniunt eorum, qui sunt in Ecclesia, nisi quicumque in actionum periculis et labore versantur. Propterea Liae filius mala mandragorica invenit exiens in agrum, is est, honeste ambulans ad eos, qui foris sunt; doctrina vero illa sapientiae, quae a vulgi strepitu remotissima in contemplatione veritatis dulce delectatione defigitur, hanc popularem gloriam quantulumcumque non assequeretur nisi per eos, qui in mediis turbis agendo ac suadendo populis praesunt, non ut praesint, sed ut prosint, quia dum isti actuosi et negotiosi homines, per quos multitudinis administratur utilitas, et quorum auctoritas populis cara est, testimonium perhibent etiam vitae propter studium conquirendae et contemplandae veritatis otiosae, quodam modo mala mandragorica perveniunt ad Rachel; ad ipsam vero Liam per filium primogenitum, id est per honorem fecunditatis eius, in qua est omnis fructus laboriosae *inter incerta temptationum periclitantis actionis*...».

104. *Ib.* 57 (653): «Sed bonum est, ut etiam haec vita latius innotescens popularem gloriam mereatur, iniustum est autem, ut eam consequatur, si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et idoneum in otio detinet, nec gubernationi communis utilitatis inperit, propterea Lia sorori suae dicit: *parum est tibi, quod virum meum accepisti, insuper et mandragorica filii mei vis accipere?* Per unum virum significans eos omnes, qui cum sint agendi virtute habiles et digni, quibus regimen ecclesiae committatur, ad dispensandum fidei sacramentum, illi accensi studio doctrinae atque indagandae et contemplandae sapientiae se ab omnibus actionum molestiis removere atque in otio discendi et docendi condere volunt.

do entregarse al estudio, han de aceptar, *por la utilidad común*, la prueba de la tentación y el peso de cuidar de los demás. Y todo ello para que no resulte denigrado el mismo conocimiento de la sabiduría a que establecieron dedicarse ¹⁰⁵.

Pero de hecho si la aceptan es a la fuerza (*vi coguntur*). Tal violencia la ve Agustín en las palabras de Lía a Jacob: «Entrarás a mí» (*Ad me intrabis*), que tienen toda la fuerza de un mandato, puesto que había comprado su presencia a cambio de las mandrágoras ¹⁰⁶. El hecho —comenta Agustín, sin duda pensando en su caso personal— se repite con frecuencia: «¿Quién no ve que esto se da en todo el orbe de la tierra: que llegan hombres del trabajo en el siglo y se encomiendan al ocio (*otium*) de conocer y contemplar la verdad, cual si fuese el abrazo con Raquel, pero le asalta de través la necesidad de la Iglesia y le ordena el paso a la tarea, como Lía que dice a Jacob: ‘Entrarás a mí?’». Cuando estos dispensan castamente el misterio de Dios para engendrar a los hijos de la fe en la noche de este mundo, los pueblos alaban también aquella vida por cuyo amor se convirtieron y abandonaron la esperanza mundana, y de la que fueron asumidos para la obra de misericordia de gobernar al pueblo ¹⁰⁷.

Ésta es una síntesis de los mencionados capítulos del *Contra Faustum*. ¿Por qué los hemos traído aquí? Por su relación con el tema que nos ocupa. Esta relación es doble: una de carácter general —con todo el libro X de las Confesiones—, y otra de carácter más específico —con el primer capítulo del mismo libro.

Comenzamos por la primera. De todo lo expuesto resaltamos estas ideas centrales: La vida simbolizada en Lía, la del *negotium*, no se acepta por sí misma, sino por la otra. Los hombres que aman a Raquel, la vida del *otium*, aceptan a Lía por necesidad (*vi coguntur*). Características de esta vida del *ne-*

105. *Ib.* (58): «Proinde, ut eam iuste comparet, inperitit Rachel virum sorori suae illa nocte, ut scilicet qui virtute laboriosa regimini populorum adcommodati sunt, etiam si scientiae vacare delegerant, suscipiant experientiam temptationum curarum que sarcinam *pro utilitate communi*, ne ipsa doctrina sapientiae, cui vacare statuerunt, blasphemetur neque adipiscatur ab inperitioribus populis existimationem bonam, quod illa poma significant, et quod necessarium est ad exhortationem discentium.

106. *Ib.*: «Sed plane ut hanc curam suscipiant, vi coguntur. Satis et hoc significatum est, quod cum veniret de agro Iacob, occurrit ei Lía eumque detinens ait: *ad me intrabis; conduxim enim te pro mandragoris filii mei*, tamquam diceret: doctrinae quam diligis vis conferre bonam opinionem? noli defugere officiosum laborem».

107. *Ib.* (654): «Haec in ecclesia geri, quisquis adverterit, cernit. Experimur in exemplis, quod intelligamus un libris. Quis non videat hoc geri toto orbe terrarum, venire omnes ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis tanquam in amplexum Rachel; et excipi de transverso ecclesiastica necessitate atque ordinari in laborem tanquam Lía dicente: *ad me intrabis?* quibus caste mysterium dei dispensantibus, ut in nocte huius saeculi filios generent fidei, laudatur a populis etiam illa vita, cuius amore conversi spem saeculi reliquerunt, et ex cuius professione ad misericordiam regendae plebis adsumpti sunt».

gotium son, a nivel objetivo, el buscar la utilidad de los hombres; a nivel subjetivo, la incertidumbre respecto a si es provechosa la propia fatiga.

Antes de nada es útil considerar el libro X en su conjunto. Pizzolato ha estudiado las Confesiones siguiendo la estructura de las distintas edades de la vida humana asociadas a los días de la creación tal como lo hace Agustín en *De genesi contra manichaeos* I, 23,39 ss. Según este autor, de acuerdo con tal esquema, el libro corresponde a la quinta edad, la *declinatio* o *gravitas*, intermedia entre la *iuventus* y la *senectus*, que se equipara al quinto día en que fueron hechos en las aguas los animales y las aves del cielo. Entre ellos había también monstruos marinos, es decir, aquellos hombres grandes, capaces de dominar las olas del mundo, antes que ser siervos en aquella cautividad. Animales a los que Dios ordenó crecer, multiplicarse y llenar el mar ¹⁰⁸. En ese día quinto, el hombre comienza a obrar en medio de las ocupaciones turbulentas del mundo —las aguas del mar— *en beneficio de la sociedad de los hermanos* y produce... *obras que son de provecho a las almas vivas*, y... acciones que requieren gran fortaleza, gracias a las cuales se rompen y se desprecian las olas del mundo, y... los que predicán de viva voz las realidades celestes ¹⁰⁹. La idea dominante de esta etapa y de todo el libro X, en consecuencia, es la de la participación, la preocupación pastoral por los demás. El autor lo muestra a lo largo de varias páginas. A ellas enviamos ¹¹⁰, para que el lector vea más detenidamente lo que nosotros vamos a considerar aquí únicamente por lo que se refiere a paralelismos más o menos explícitos con el libro XXII del *Contra Faustum*.

Recordemos las tres ideas centrales de este libro. Las tres aparecen claramente en el libro X de las Confesiones. La primera hacía referencia a la violencia de la necesidad que impulsaba a aceptar la vida del *negotium*. Pues bien, en el libro se percibe la tensión en Agustín entre dos orientaciones de su vida cristiana: por una parte, el deseo de soledad, sin duda contemplativa, y, por otra, la realidad del servicio ministerial en que se halla envuelto. El uno es amado y la otra aceptada o tolerada, porque, como dirá más tarde, el siervo

108. *De genesi contra manichaeos* I 23,39 PL 34,192: «Et bene comparatur illi diei quinto, quo facta sunt in aquis animalia et volatilia coeli, posteaquam illi homines inter gentes, tanquam in mari, vivere coeperunt, et habere incertam sedem et instabilem, sicut volantes aves. Sed plane erant ibi etiam ceti magni, id est illi magni homines qui magis dominari fluctibus saeculi, quam servire in illa captivitate potuerunt... Ubi sane animadvertendum est quod benedixit Deus illa animalia dicens, *Crescite et multiplicamini, et volatilia multiplicentur super terram...*».

109. *Ib.* I 24,42 PL 34,194: «Quarum rerum notitia fortior effectus incipiat quinto die in actionibus turbulentissimi saeculi, tamquam in aquis maris operari, *propter utilitatem fraternae societatis*; et de corporalibus actionibus, quae ad ipsum mare pertinent, id est ad hanc vitam, producere animarum vivarum reptilia, id est, *opera quae prosint animis vivis*; et cetos magnos, id est, fortissimas actiones, quibus fluctus saeculi dirumpuntur et contemnuntur, et volatilia coeli, id est *voce caelestia praedicantes*».

110. L.F. PIZZOLATO, obra citada en nota 2, p. 112-126.

no debe contradecir a su Señor ¹¹¹. La tensión llegó a ser tal que experimentó la tentación de abandonar el ministerio para entregarse a lo que él creía era su auténtica vocación. Pero le cerró el paso el Señor, que se lo prohibió. No con palabras, sino con su mismo ejemplo: «Aterrado por mis pecados y por el peso de mi miseria, internamente había pensado en un plan de huida a la soledad. Pero tú me lo impediste y me diste aliento con estas palabras: ‘Cristo murió por todos para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos’» ¹¹². Y antes nos había dicho que Dios le mandaba servir a los hombres ¹¹³.

La utilidad de los fieles es el motor de todo el obrar de Agustín. Al respecto basta con repasar su profundo examen de conciencia. Refiriéndose al sentido del oído, dentro de su consideración sobre la concupiscencia de la carne, escribe: «Mas, con todo eso, cuando evoco mis lágrimas, aquellas que derramé oyendo los cánticos de la Iglesia en los primeros tiempos en que acababa de recobrar mi fe, y la emoción que incluso ahora siento, no por el canto, sino por los temas que son objeto del canto, cuando se cantan con una voz nítida y una modulación pertinente, estimo una vez más *la utilidad* de esta práctica. Así es que me veo zarandeado entre el peligro del placer y la experiencia personal de *sus efectos saludables*, y sin pronunciarme por un veredicto inapelable, me inclino a aprobar la práctica eclesial del canto con la finalidad de que los espíritus más remisos y lánguidos se levanten animosamente hasta los sentimientos de piedad a través del goce de los oídos» ¹¹⁴. La utilidad y el provecho, que no es sólo personal, sino de todos, puesto que se trata de la oración pública, es lo que inspira u orienta las predilecciones de Agustín.

Pero donde más claro aparece es a propósito de la tercera concupiscencia, la del orgullo, la más relacionada con su actividad eclesial y pública, puesto que las dos restantes quedan a un nivel más privado. Como en *Contra Faustum*, Agustín reconoce aquí la necesidad que tienen los hombres «públicos» de la Iglesia de la buena fama: «Y como para desempeñar ciertos cargos de la

111. *Serm.* 355,2 *Stromata Patristica Moedievalia* 1, 125.

112. *Conf.* X 43,70 CC 27,193: «Conferritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* (2 Cor 5,15)».

113. *Conf.* X 4,6 (157): «quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere».

114. *Ib.* X 33,50 (182): «Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, *magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco*. Ita *fluctuo* inter periculum voluptatis et *experimentum salubritatis* magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectus pietatis adsurgat».

sociedad humana nos *es preciso hacernos amar y temer por los hombres*, el enemigo insiste en esparcir por todas partes palabras que son auténticas trampas..., para que sintamos complacencia *en ser amados y temidos no en atención a ti*, sino en lugar de ti»¹¹⁵.

En este contexto el santo se pregunta repetidamente por las motivaciones de su obrar. He aquí sus palabras: «Como además has querido que te amemos no sólo a ti, sino también al prójimo, frecuentemente tengo la impresión de que me alegro *del provecho o de la esperanza de provecho* del prójimo cuando me alegro de algún elogio inteligente... Pero, vuelvo a preguntarme, ¿cómo puedo saber yo que este sentimiento no nace de mí porque no quiero que esté en desacuerdo conmigo... y no precisamente porque me mueva *su utilidad*, sino porque esos mismos bienes que me agradan me resultan mucho más agradables cuando también agradan a otros?... ¿Es que tampoco en este punto *estoy seguro* de mí mismo?»¹¹⁶.

Y continúa: «He aquí que estoy viendo claramente en ti, que eres la Verdad, que en los elogios que me tributan *no debería moverme el interés personal, sino la utilidad del prójimo*. Yo no sé si es así. En este punto me conozco menos a mí que a ti»¹¹⁷.

Después de invocar a Dios y proponer examinarse más detenidamente, prosigue: «Si es *la utilidad del prójimo* la que me mueve cuando llueven los elogios sobre mí, ¿por qué tengo menos interés cuando se critica injustamente a otro que cuando se me censura a mí?»¹¹⁸. Es evidente que las alabanzas le llegan a Agustín de su labor pastoral en beneficio de los fieles. Cuando él examina su actitud ante ellas, la pregunta toma siempre la misma dirección: *la utilidad o provecho de los hombres*.

En los textos citados habla explícitamente de la utilidad. Pero la misma idea aparece de forma no menos clara en los capítulos iniciales del libro. Ya en

115. *Ib.* X 36,58 (187): «Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae ubique spargens in laqueis euge, euge, dum avidè conligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeat nos amari et timeri non propter te, sed pro te...». El texto correlativo del *Contra Faustum*, en nota 102.

116. *Ib.* X 37,61 (189): «Quia enim nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, verum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus, nec te tantum a nobis verum etiam proximum diligere, saepe mihi videor de *profectu aut spe proximi delectari*, cum bene intelligentis laude delector... Sed rursus unde scio, an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, *non quia illius utilitate moveor*, sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt cum et alteri placent?... Ergone de hoc *incertus sum mihi?*».

117. *Ib.* X 37,62 (189): «Ecce in te, veritas, video non me laudibus meis propter me, sed *propter proximi utilitatem moveri oportere*. Et utrum ita sim, nescio. Minus mihi in hac re notum sum ipse quam tu».

118. *Ib.* «Si *utilitate proximi moveor* in laudibus meis, cur minus moveor, si quisquam alius iniuste vituperetur quam si ego?».

el primero, al indicar que quiere obrar la verdad con su escrito delante de muchos testigos. Y sobre todo en los siguientes, en las reiteradas preguntas sobre el fruto que espera sacar. El escribir las Confesiones está dictado por el deseo de servir a los hermanos. De aquí que pregunte por el fruto: «Tú, que eres el médico de mi intimidad, explícame con claridad *los frutos* de esta empresa mía»¹¹⁹. Idea sobre la que vuelve poco después: «¿*Con qué fruto*, Señor mío, a quien diariamente confiesa mi conciencia, *con qué fruto*, dime, confieso a los hombres delante de ti lo que ahora soy, no lo que he sido?»¹²⁰. Los frutos de ponerlo por escrito los ha consignado poco antes.

Siguiendo con la comparación entre los dos escritos agustinianos, hay que añadir a esta preocupación constante por la utilidad o provecho que se sigue de su obrar, el sentimiento de incertidumbre que repetidamente hemos visto aparecer en los textos citados. No solamente de forma explícita¹²¹. La misma forma interrogativa, a la vez que recurso retórico, expresa esa actitud interior de quien vive en la duda sobre los verdaderos motivos de su obrar y sobre el fruto concreto que producen sus esfuerzos. Este estar *incerti* es una de las características de la vida del *negotium*¹²².

Esta cercanía entre los dos textos agustinianos a nivel general, nos permite acercarnos con mayor seguridad al segundo punto de relación que designamos como específica: con el primer capítulo del libro X de las Confesiones. Nos centramos ahora en el capítulo 49 del libro XXII de *Contra Faustum*. Hallamos dos puntos para establecer la comparación entre uno y otro texto. El primero tiene un valor más bien secundario, mientras que al otro le atribuimos mayor importancia.

Siguiendo el texto del Génesis, Agustín habla de Raquel, a quien tocaba en turno que Jacob entrase a ella como marido: *ut ad eam maritus intraret*¹²³. Este *intrare ad eam* nos orienta sobre el significado a dar al *intra in eam* de *Conf. X 1,1*. La vinculación entre ambos textos puede parecer demasiado forzada a primera vista, como apoyándose únicamente en que es idéntico el verbo

119. *Ib.* X 3,4 (156): «Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi».

120. *Ib.* «Quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc quis ego sim, non quis fuerim?».

121. Véase los textos contenidos en las notas 114 (*fluctuo*), 116 (*incertus sum*), 117 (*utrum ita sim, nescio*).

122. Véase los textos de notas 96 (*incerti quo exitu proveniat ad utilitatem eorum, quibus consulere volumus*) y 103 (*inter incerta temptationum periclitantis actionis*).

123. *Contra Faustum* XXII 49 (642): «Quod enim et ab uxore conducitur, ibi vera nostra manifestatur adsertio, ibi pro se adversus maledicta Manichaeorum ipsa veritas clamat. Quid enim opus erat, ut eum altera conduceret, nisi quia ordo alterius erat, *ut ad eum maritus intraret?*».

utilizado en uno y otro. Pero no tanto si se considera lo dicho antes sobre la afinidad entre ambos textos agustinianos y, sobre todo, que, muy pocas líneas antes, hallamos un texto del que apenas se puede dudar de que sea paralelo a *Conf. X 1,1*.

Su tenor literal es el siguiente: «Ignoro dónde haya leído Fausto lo que, con acusación basada en la mayor de las mentiras, objeto a Jacob, es decir, que sus cuatro prostitutas hayan tenido entre sí una especie de pelea para ver cuál de ellas lo arrastraba hacia su lecho. Quizá lo haya leído en su corazón cual libro de nefandas falacias, en donde él se prostituía verdaderamente, pero con aquella serpiente, ante cuya presencia el Apóstol temía por la Iglesia que él deseaba presentar al único varón, Cristo, como casta esposa. Temía que como había engañado a Eva con su astucia, así corrompiese también las mentes de ellos (de los cristianos), apartándolos de la castidad que reside en Cristo. En efecto, son tan amigos de la serpiente que pretenden que su intervención fue más provechosa que dañina. La misma serpiente, infundiendo en su pecho adúltero el semen de la falsedad, persuadió a Fausto a que alumbrase con boca (*ore*) sumamente inmunda y confiase al futuro con pluma (*stilo*) atrevidísima tales calumnias concebidas por obra del mal»¹²⁴.

Comencemos considerando esto último. No nos resulta difícil percibir en la última frase la misma idea con que concluye el primer capítulo del libro X de las Confesiones. Suena así: «He aquí que tú amaste la verdad. Y puesto que el que obra la verdad viene a la luz, yo quiero obrarla en mi corazón: delante de ti en mi confesión (*confessione*), y mediante este escrito mío (*stilo*) delante de muchos testigos»¹²⁵. Agustín quiere obrar la verdad ante Dios con su confesión (*confessione*) y ante los hombres con la pluma (*stilo*). Es lo mismo que hemos leído en *Contra Faustum*: alumbrar con boca (*ore*) sumamente inmunda y confiarlo al futuro con pluma (*stilo*) atrevidísima. Independientemente de los calificativos que Agustín asocia a *ore* y a *stilo* en este último texto, y que faltan en el otro, y también de que aquí se hable de *ore* y allí de *confessione*, el contenido es el mismo. En efecto, la *confessio* incluye las palabras, en la medi-

124. *Ib.* «Nam et illud, quod mendacissima criminatione Faustus obiecit, habuisse inter se velut quattuor scorta certamen, quaenam eum ad concubitum raperet, ubi hoc legerit nescio, nisi forte in corde suo tamquam in libro nefariarum fallaciarum, ubi vere ipse scortabatur, sed cum serpente illo, de quo apostolus timebat ecclesiae, quam virginem castam cupiebat uni viro exhibere Christo, ne, sicut Evam deceperat astutia sua, sic et illorum mentes a Christi castitate avertendo corrumpere. Ita enim huic serpenti amici facti sunt isti, ut eum praestitisse potius quam nocuisse contendant. Ipse plane Fausto persuasit pectori adulterato falsitatis semina infundens, ut has male conceptas calumnias *ore inmundissimo* pareret, et *stilo audacissimo* etiam memoriae commendaret».

125. *Conf. X 1,1 (155)*: «Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te *in confessione*, *in stilo* autem meo coram multis testibus».

da en que se realiza mediante ellas, como lo indica el santo inmediatamente a continuación: «(Mi confesión) no la hago con palabras y gritos carnales, sino con palabras del alma, con gritos de la mente, que conoce tu oído»¹²⁶.

Este paralelismo nos da pie para interpretar el texto más breve y más oscuro de las Confesiones desde el más claro del *Contra Faustum*. El procedimiento es válido, primero porque se trata de dos textos del mismo autor. Y, sobre todo, porque nos hallamos ante dos obras de la misma época¹²⁷ —y se sabe la importancia extraordinaria que tiene el considerar el dato cronológico en la interpretación de los textos agustinianos—, y, además, unidas por una misma orientación que en este caso podemos designar de polémica antimaniquea. Tenida en cuenta esta coincidencia cronológica, intencional y de contenidos concretos, como hemos visto, entre los dos escritos, está justificado el intento de dilucidar un texto por el otro. Tanto más que los paralelismos no se agotan en los datos aportados.

Pero, ¿qué es lo que Fausto proclama *ore et stilo*? Lo que ha concebido en su corazón, como fruto de su relación con la serpiente con la que se prostituía. Se dejó seducir por ella y con ella mantenía relaciones adulterinas. Ella fue, pues, la que infundió en su seno el semen de la falsedad. Esta serpiente no es otra que la que sedujo a Eva, de la que habla el Apóstol en 2 Cor 11, 2-3, texto citado también aquí por Agustín. La prueba de que Fausto se había entregado a la serpiente, con amor adulterino, por supuesto, la ve Agustín en el hecho de que el obispo maniqueo considera su intervención en el paraíso más provechosa que dañina para Adán y Eva. De aquí deriva el juicio que emite Agustín: la boca por la que alumbró lo concebido por obra del mal es inmunda y la pluma atrevidísima, al propagar lo que es fruto de un adulterio.

Si proseguimos estableciendo la comparación con *Conf. X 1,1*, ¿qué es lo que aquí está en la mente de Agustín? Él quiere hacer lo mismo que Fausto: proclamar *confessione et stilo* lo concebido en su corazón, esta vez la verdad, porque ha sido obra de Dios, *virtus animae*, es decir, *virtus maritans animam* según la interpretación que dimos anteriormente. Con esta finalidad le pide que entre a ella, al alma, haciéndola su esposa para que la verdad que alumbró sea fruto de su relación con él, auténtico esposo, no resultado de amores adulterinos, aunque en este último caso no se trataría ya de verdad, sino de falsedad.

126. *Conf. X 2,2*, (155): «Neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua».

127. El *Contra Faustum*, y las *Confesiones* son contemporáneas. En el orden de las Retracciones aquél sigue inmediatamente a éstas. Sin que se pueda establecer la fecha con demasiada precisión ambas obras han sido compuestas entre el 397 y el 400. Las *Confesiones* habrían sido comenzadas antes y con toda probabilidad concluidas después. En algunos momentos es posible que una y otra obra tuviesen una composición paralela, cronológicamente hablando.

En este contexto hemos de detenernos un poco más en la cita de 2 Cor 11, 2-3, porque significa un paralelismo ulterior con el texto de las Confesiones. Su presencia aquí significa en primer lugar una confirmación de la hipótesis expuesta con anterioridad de que *coapta* es una alusión al mencionado texto paulino. Si los dos textos agustinianos son paralelos por los argumentos aducidos poco ha, cabe suponer que el paralelismo se extiende también a este aspecto. Tanto más si se tiene en cuenta que en el *Contra Faustum* Agustín cita el versillo paulino con la forma *aptavi*. A continuación nos detenemos en la exposición agustiniana de este texto paulino, pero limitándonos exclusivamente ahora al libro XV del *Contra Faustum*.

2) *Contra Faustum XV*

Como es habitual en él, también en el libro XV Agustín antepone al suyo el texto de Fausto que piensa rebatir. En su escrito Fausto considera a la Iglesia maniquea como la auténtica Iglesia de Cristo: «Nuestra Iglesia, la esposa de Cristo, unida en matrimonio con él, rico, no obstante que ella es más pobre, se contenta con los bienes de su marido y desprecia los de otros amantes, siempre de inferior rango. Por eso le repugnan los regalos del Antiguo Testamento y de su autor, y, siendo diligentísima guardiana de su buena fama, sólo acepta cartas de su esposo»¹²⁸. El obispo maniqueo continúa acusando a la Iglesia católica: «Usurpe el Antiguo Testamento vuestra Iglesia, que, cual virgen lasciva, olvidándose de las exigencias del pudor, goza con los regalos y cartas de un varón que no es el suyo»¹²⁹.

De la respuesta de Agustín únicamente consideraremos lo que está en relación con el texto de 2 Cor 11, 2-3, cuya presencia en este libro nos ha movido a examinarlo. El Santo responde a Fausto: «Extraña desvergüenza que la sociedad¹³⁰ inmunda y sacrílega de los maniqueos se atreva a jactarse de ser la casta esposa de Cristo. Tales palabras contra los miembros verdaderamente

128. *Contra Faustum XV* 1 (416): «(Faustu dixit): Et quia ecclesia nostra sponsa Christi, pauperior quidem ei nupta, sed diviti, contenta sit bonis mariti sui, humilium dedignatur opes, sordent ei testamenti veteris et eius auctoris munera famaеque suae custos diligentissima nisi sponsi sui non accipit litteras».

129. *Ib.* «Vestra sane ecclesia usurpet testamentum vetus, quae ut lasciva virgo inmemor pudoris alieni viri et muneribus gaudet et litteris. Amator denique vester et pudoris corruptor Hebraeorum deus diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem et terram chanaeorum. Hi vos delectaverunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam immensis dotibus eius. Haec vos inliciti, ut in Hebraeorum depereatis deo post nuptias Christi. Discite ergo iam nunc etiam falli vos et decipi falsis promissionibus eius; pauper est, egenus est, ne ea quidem praestare potest, quae promittit; nam si suae propriae coniugi, dico autem synagogae, nihil horum praestat quae pollicetur...».

130. Aquí Agustín nunca designará al grupo maniqueo como «iglesia», sino simplemente como *congregatio* o *societas*. Como es obvio, los maniqueos se presentaban no sólo como *ecclesia*, sino también como la auténtica *ecclesia*.

castos de la Iglesia no consiguen otro efecto sino que nos vengan a la mente aquellas otras del Apóstol: *Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo*. Cuando éstos nos anuncian algo distinto de lo que hemos recibido, ¿qué pretenden, sino destruir la castidad que guardamos a Cristo...?»¹³¹.

A continuación nos ofrece un hermoso apóstrofe a la Iglesia católica que suena de la siguiente manera: «A ti me voy a dirigir, Iglesia católica, verdadera esposa del verdadero Cristo. A ti me voy a dirigir yo, según mis posibilidades, yo, un hijo más tuyo, siervo tuyo, puesto para servir el alimento a mis consiervos. Guárdate siempre, como ya lo haces, de la impía vanidad de los maniqueos, una vez que has advertido ya el peligro que corren los tuyos, y estás convicta por la experiencia de la liberación. Dicho error me había expulsado en otro tiempo de tu seno. Huí y experimenté lo que no debí haber experimentado. Que te sean de provecho también mis peligros pasados a ti, a cuyo servicio está ahora mi liberación. Porque si tu auténtico y verídico esposo, de cuyo costado has sido hecha, no me hubiese ofrecido la remisión de los pecados en su sangre verdadera, me hubiese tragado el molino de la falacia y, hecho tierra, me hubiese devorado la serpiente de modo irreparable. No te dejes engañar en nombre de la verdad. Sólo tú la posees en tu leche y en tu pan; en esa (la secta maniquea) sólo se halla el nombre, pero no la verdad misma»¹³².

Y prosigue: «En tus hijos grandes vives segura; pero llamo hacia ti a tus pequeños, hermanos, hijos y señores míos, a los que, cual si fuesen huevos, incubas bajo tus solícitas alas, o cual si fuesen niños de pecho nutres con tu leche, oh virgen madre, fecunda sin haber sufrido la pérdida de la virginidad. Llamo a ti a estos tiernos retoños tuyos no sea que por una gárrula curiosidad sean seducidos y alejados de ti. Condenen a quien eventualmente les anuncie

131. *Contra Faustum* XV 3 (419): «Illa vero est mirabilis inprudencia, cum Manichaeorum sacrilega et imunda societas etiam castam sponsam Christi se iactare non dubitat: in quo adversus sanctae ecclesiae vere casta membra quid proficit, nisi ut veniat in mentem adversus tales apostolica illa admonitio: *aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem, ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo?* (2 Cor 11, 2-3). Quid enim agunt isti evangelizantes nobis praeter quod accepimus, nisi ut nos a castitate corrumpant, quam Christo servamus...?».

132. *Ib.* (420): «Te ergo vera sponsa veri Christi ecclesia catholica, adloquar et ego te pro modulo meo, qualiscumque filius et servus tuus positus in te dispensare cibaria conservis meis: cave semper, ut caves, Manichaeorum inpiam vanitatem iam tuorum periculo expertam et liberatione convictam. Ille me quandam de gremio tuo error excusserat; expertus fugi, quod experiri non debui. Sed tibi profecerint etiam pericula mea, cui nunc servit liberatio mea, quia nisi mihi verus et verax sponsus tuus, de cuius latera facta es, in vero sanguine suo remissionem peccatorum possuisset, absorbuisset me vorago fallaciae et terram factum serpens inreparabiliter devorasset. Noli decipi nomine veritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo, et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est».

algo distinto de lo que han recibido dentro de ti. No abandonen al Cristo auténtico y verídico en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia... ¿Cómo pueden hallarse las palabras del Cristo verídico donde se anuncia a un Cristo falaz? Desprecia sus insultos. Tú sabes muy bien que entre los dones de tu esposo tú amaste sobre todo la promesa de la vida eterna, es decir, a tu mismo esposo, puesto que él es la vida eterna»¹³³.

A continuación rechaza la acusación de Fausto de que ha sido seducida por un Dios ajeno, el del Antiguo Testamento, que prometía la saciedad del vientre y la tierra de los cananeos. Luego continúa interpretando alegóricamente el significado de las promesas del Antiguo Testamento, mostrando además la coincidencia entre ambos¹³⁴.

En un segundo momento Agustín se dirige a la congregación¹³⁵ maniquea: «Ya llegó el momento de dirigirme a ti, congregación maniquea falaz y envuelta en falacias»¹³⁶. Sus palabras tienen por objeto devolverle la acusación: «Tú, que te has casado con numerosos elementos o, más bien, meretriz prostituida a los demonios y preñada de vanidades sacrílegas, ¿te atreves a tachar de impúdico el matrimonio católico de tu Señor? Muéstranos tus adúlteros amantes: el *Splenditenens* y *Athlas*... Del primero afirmas que sostiene los principales elementos y que tiene al mundo suspendido; del segundo que, de rodillas, sujeta sobre sus poderosas espaldas tan gran mole, para que aquél no desfallezca. ¿Dónde están éstos? Si se tratase de seres verdaderos, ¿cuándo podrían visitarte ocupados como están en tarea tan importante? ¿Cuándo entrarían a ti (*intrarent ad te*) para que tu mano fina y delicada por no tener que ganar el pan frotase a uno los dedos y a otro las espaldas, después de tanta fatiga? Pero te engañan los perversos demonios que fornican contigo para que concibas mentira y alumbres fantasías. ¿Cómo, pues, no vas a rechazar el díptico del Dios verdadero, contrario al que aparece en tus libros, en los que amaste a tantos dioses falsos dejando que tu mente vagase por las creaciones imaginarias de tus pensamientos?... ¿Cómo vas a poder soportar la sana doctrina contenida en aquellas tablas, cuyo primer precepto es: «Escucha, Israel;

133. *Ib.* «Et in tuis quidem grandibus secreta est; sed appello in te parvulos tuos, fratres, filios, dominos meos, quos vel tamquam infantes lacte nutris, sine corruptione fecunda virgo mater. Hos in te appello teneros fetus tuos, ne garrula curiositate seducantur abs te, sed potius anathement, si quis eis avangelizaverit praeter id, quod acceperunt in te, nec relinquunt verum veracemque Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae... Ibi vero quomodo possunt esse verba veracis in praedicatoris Christi fallacis? Contemne insultationes eorum, quia bene tibi es conscia promissionem vitae aeternae te adamasse in muneribus sponsi tui, id est ipsum sponsum tuum, quia ipse est vita aeterna».

134. *Ib.* XV 4 (421-423).

135. Véase nota 130.

136. *Contra Faustum* XV 5 (424): «Iam enim mihi ad te est sermo, Manichaea congregatio fallax et fallaciis involuta».

el Señor tu Dios es un Dios único» (Dt 6,4), si hallando tu gozo en los nombres de tantos dioses, te revuelcas en la fornicación de tu corazón, torpe hasta el extremo?»¹³⁷.

Después de un mordaz repaso al mito maniqueo, prosigue: «De esta manera quedas convicta de adorar a innumerables dioses, al no soportar la sana doctrina que enseña un único Hijo nacido de un único Dios, y al Espíritu Santo nacido de ambos». Tras una breve exposición del misterio trinitario, continúa: «Esto tú no lo entiendes ni lo comprendes. Lo sé; estás saturada, estás ebria, estás anegada en tu fábula sacrílega. Digiere alguna vez eso a que hueles, y cesa ya de sepultarte en tales cosas. Entretanto, sigue cantando lo que sueles cantar y considera, si te es posible, el desdoro que significa tu fornicación. La doctrina de los demonios mendaces te invitó a imaginarias casas de ángeles, en las que sopla un aura saludable, a campos, manantiales de perfumes, cuyos árboles y montes, mares y ríos fluyen como dulce néctar por los siglos de los siglos. Y creíste y te imaginaste estas cosas en tu corazón, donde, entregada a la lujuria de tus vanos recuerdos y disoluta, te revuelcas»¹³⁸.

Tras mostrar cómo la Escritura habla en lenguaje figurado, solución a que no pueden recurrir los maniqueos, se dirige de nuevo a la congregación maniquea en un apóstrofe: «Oh lasciva e inmunda; sin un mínimo de vergüenza aún charloteas estas cosas, aún apacientas vientos, todavía te abrazas a los

137. *Ib.* «Itane multinuba tot elementis vel potius meretrix prostituta demoniis et sacrilegis vanitatibus impraegnata audes matrimonium catholicum domini tui crimine impudicitiae lacerare? Ostende nobis moechos tuos, splendentem ponderatorem et Atlantem laturarium. Illum enim dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere; istum autem genu fixo scapulis validis subbaiulare tantam molem, utique ne ille deficiat. Ubi sunt isti? Qui, si veri essent, quando ad te venirent occupati tanto negotio? *Quando ad te intrarent*, ut blanda manu tua et otioso pane delicata post tantum laborem alteri digitos, alteri humeros confricares? Sed fallunt te mala demonia, quae tecum scortantur, ut concipias mendacia et parias phantasmata. Cur ergo non respuas diptychium veri dei, tuis membranis inimicum, quibus tot falsos deos adamasti mente vagabunda per figmenta imaginationum tuarum, quibus omnia poetica mendacia graviora et honestiora reperientur... Quomodo ergo sanam doctrinam ferres illarum tabularum, ubi primum praeceptum est: *Audi Israel, dominus deus tuus unus est*, (Dt 6,4) cum tota deorum nominibus delectata turpissimi cordis fornicatione voluteris? Annon recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem?».

138. *Ib.* XV 6 CSEL 25/1 (425-426): «Ita convinceris innumerabiles deos colere, non ferendo sanam doctrinam, qua docetur unus de uno deo natus filius et utriusque spiritus sanctus. Quos tamen non solum innumerabiles, sed nec tres deos fas est dicere: quorum non est non solum una eademque substantia sed etiam una eademque operatio per ipsam propriam unam eadenque substantiam, per creaturam vero corporalem etiam demonstratio singulorum. Haec tu non intellegis, non capis: novi, plena es, inebriata es, ingurgitata es fabuloso sacrilegio. Digeras aliquando quod exhalas, et te iam obruere talibus desinas; interim canta quod cantas, et inspice, si potes, dedecus fornicationis tuae. Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cuius arbores et montes, maria et flumina, dulce nectar fluunt per cuncta saecula. Et credidisti et finxisti haec in corde tuo, ubi vanis recordationibus luxuriata et dissoluta iacteris».

ídolos de tu corazón»¹³⁹. Continúa apostrofándola desde el mismo mito maniqueo, para concluir: «¡Ay de ti, infeliz! He aquí con qué creaciones de tu imaginación caes en estupro; he aquí qué vanidades lames como si fueran verdades. Ebria con la bebida que te propinó la serpiente, te atreves a insultar... el pudor señorial de la cónguye del único hijo de Dios... Ella escucha lo que está escrito allí: 'El Señor tu Dios es el único Dios'. Al no haberlo oído, tú alargaste tu fornicación a tantos dioses imaginarios»¹⁴⁰.

La Iglesia maniquea, sigue replicando Agustín, no puede comprender los mandamientos, particularmente el tercero, el del descanso sabático, puesto que se opone al mismo ser de ella: «Eres falta de medida, fea y litigante; te hinchaste, te desvaneciste, sobrepasaste tu medida, manchaste tu hermosura, quebraste el orden que te era propio. Así fui yo cuando estaba contigo. Te conozco»¹⁴¹.

Luego pasa a hablar de la Iglesia católica: «Esta esposa de Cristo se goza en la esperanza de su plena salvación, y te desea la conversión adecuada de las fábulas a la verdad, no sea que teniendo a Adonai como a un adúltero, te quedes con el adúltero sumamente astuto que es la serpiente»¹⁴².

Fausto había acusado a los católicos de crear un hipocentauro¹⁴³. Agustín responde primeramente mostrando que eso se da con mayor propiedad en el mito maniqueo. Luego abandona el camino del argumento *ad hominem*¹⁴⁴, para pasar al de la explicación: «Presta atención a qué se trata. Avergüenzate y amánsate, para que llegues a aborrecer la corrupción que te procura la serpiente adúltera. Si consideraste que no debías creer a Moisés cuando te infor-

139. *Ib.* (428): «Oh lasciva, inmunda, sine fronte adhuc ista garris, adhuc pascis ventos, adhuc amplecteris idola cordis tui! Itane tu facie ad faciem vidisti regnantem regem sceptrigerum...».

140. *Ib.* «Vae tibi, infelix! Ecce quibus phantasmatis construparis, ecce quas vanitates pro veritate lambis et serpentinis poculis ebria de diptychio lapideo audes insultare matronali vercundiae coniugis unici filii dei, quia illa iam non sub paedagogio legis, sed sub magisterio gratiae... et audiens, quod ibi scriptum est: *dominus deus tuus, deus unus est (Dt 6,4)*: quod tu non audiens in tam multos fictos deos fornicationem tuam diffudisti».

141. *Ib.* XV 7 (429): «Inmoderata es et foeda et contentiosa: tumuisti, evanuisti, viluisti, excessisti modum tuum, turpasti decorem tuum, turbasti ordinem tuum. Talis apud te fui, novi te».

142. *Ib.* XV 9 (435): «Haec sponsa Christi gaudens in spe plenae salutis suae et tibi optat bonam conversionem a fabulis ad veritatem, ne Adoneum quasi adulterum reformidans cum verutissimo adultero serpente remaneas».

143. *Ib.* XV 1 (417): «Sed vos quidem pergite agere, ut coepistis, rudem pannum veteri testamento committite, novum vinum veteriosis utribus credite, duobus maritis nulli placituri servite, christianam denique fidem Hippocentaurum facite, nec equum perfectum nec hominem: nobis soli Christo servire permittite, eius tantum inmortalis dote contentis...».

144. *Ib.* (436): «Quod dicis Hippocentaurum, nesciens quid loquaris, nec adtendis quid tibi tua fabula confecerit, cum ex parte dei tui et ex parte terrae tenebrarum falsum mundum fabricat in corde tuo».

maba de su astucia, al menos debiste guardarte de ella ante las palabras de Pablo. Él, queriendo presentar a Cristo la verdadera Iglesia como virgen casta, dijo: 'Temo que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, así corrompa vuestras mentes apartándolas de la sencillez y castidad que reside en Cristo'. Esto lo oíste tú, pero hasta tal punto perdiste tus cabaes y te convertiste en *demente* por obra de sus encantamientos que la serpiente persuadió a otras muchas herejías que ella era esto o lo otro, pero a ti te convenció de que era el mismo Cristo. Además, si enredadas en sus variadas y multiformes falacias, yerran muchas que consideran verdadero este aviso del Apóstol, ¡cuánto has adulterado tú, cuán lejos has llevado tu prostitución, si hasta tienes por Cristo a la serpiente que, según el Apóstol, sedujo y corrompió a Eva, y con su amonestación pretende defender de ella a la virgen esposa de Cristo! Ella entenebreció tu corazón, que se revolcaba contigo en las creaciones imaginarias de bosques luminosos. ¿Cuáles son éstos? ¿Dónde están? ¿Dónde quedan sus fieles promesas? ¡Oh ebria, pero no de vino!»¹⁴⁵.

Concluye el libro mostrando cómo la Iglesia auténtica, la que el Apóstol quiere guardar de la serpiente, cuyo engaño corrompió a los maniqueos, reconoce al Dios de los profetas como su Dios, el Dios verdadero. Confía en que cumplirá todas sus promesas, a la vista de las que ya ha cumplido. Presenta el estado final de la Iglesia católica descrito proféticamente en el salmo 44 y en el Apocalipsis¹⁴⁶. A esta Iglesia santa, esposa gloriosa de Cristo, se opone la maniquea: «Pero tú, desdichada, corrompida por la serpiente, ¿cuándo intentarás pensar al menos en qué consiste la belleza interior de la hija del rey? Consiste en la castidad de la mente, donde tú has hallado la corrupción, para que se abriesen tus ojos para amar y adorar al sol y a la luna. De esta manera, por justo castigo de Dios, te verás alejada del árbol de la vida que es la sabiduría eterna e interna. Y a ninguna otra cosa llamas y consideras como la verdad y la sabiduría, a no ser a esta luz que, traída por estos ojos malamente abiertos y aumentada hasta el infinito y mutada en varias formas, revuelves con tu impúdica mente, mediante imágenes de fábula. Éstas son tus fornicaciones, aborre-

145. *Ib.* «Quid autem sit, tu adtende et erubescere et mitesce, ut corruptionem tuam a serpente adultero perhorrescas: cuius astutiam si apud Moysem credendam non putasti, apud Paulum cavere debuisti, qui veram ecclesiam volens virginem castam exhibere Christo, *timeo*, inquit, *ne sicut serpens Evam fefellit in versutia sua, corrupantur mentes vestrae a simplicitate et castitate, quae est in Christo* (2 Cor 11, 2-3). Hoc tu cum audires, usque adeo tamen desipuisti et venenatis incantationibus eius *amens* facta es, ut aliis multis haeresibus aliud atque aliud idem serpens, tibi autem etiam se Christum, esse persuaserit. Porro si erant multae fallacii eius variis et multiformibus inretitae, quae tamen hanc admonitionem apostoli veram fatentur, tu quantum adulterata es, quam in longiquo prostituta, quae ipsum pro Christo habes, a quo Apostolus Christi seductam Evam atque corruptam clamat, ut ab eo virginem sponsam Christi tali admonitioni custodiat? Tenebravit cor tuum, qui tecum in phantasmatis lucidorum nemorum volutatur. Quae sunt, ubi sunt, unde sunt fidelia promissa eius? O ebria, non a vino!».

146. *Ib.* XV, 11 (438).

cibles en extremo. Piensa en ellas con calma, y vuélvete a mí, dice la Verdad. Vuelve a mí y serás limpiada, y restaurada si te confundes a ti misma y te refundes en mí»¹⁴⁷.

He aquí ahora, presentado orgánicamente, el pensamiento de Agustín que acabamos de exponer al hilo de sus textos.

A los maniqueos que se jactan de que su Iglesia es la auténtica, la casta esposa de Cristo, a la vez que acusan a la católica de adúltera por haberse unido a otro Dios distinto, según ellos, de Cristo, el Dios del Antiguo Testamento, Agustín le vuelve las tornas. La casta esposa de Cristo es la Iglesia Católica, mientras que la *congregatio* maniquea es la adúltera. Tal es la idea directriz de todo el libro XV.

La *congregatio* maniquea, lasciva e inmunda, en palabras de Agustín, es una meretriz prostituida a los demonios por los que se ha dejado engañar y seducir. Se ha entregado en brazos de la serpiente, personificación del diablo, y eso ha significado su corrupción, es decir, su pérdida de la virginidad. En su ignorancia desconoce al auténtico esposo y hasta le considera como un adúltero y, en consecuencia, se entrega al amor de quien es el auténtico adúltero, la serpiente, a la que ella tiene por Cristo. E incluso se atreve a insultar al pudor digno de una matrona, pudor señorial, de la cónyuge del único Dios, es decir, de la Iglesia católica. Así es la *congregatio* maniquea: fornicaria y adúltera. Se entrega a otros amantes que no son su legítimo esposo: a la serpiente, al diablo. Tal es la presentación al hilo de 2 Cor 11, 2-3.

Pero no es esa la única presentación. Paralela a ésta ofrece otra desde la consideración del mito maniqueo. La *congregatio* maniquea vive en un régimen de poliandria: *multinuba tot elementis*. Sus amantes adúlteros, porque han echado fuera al auténtico esposo, no son otros que los dioses falsos en que cree. Agustín interpreta las distintas figuras del mito maniqueo como diversos dioses y, por tanto, diversos amantes. Pero estos dioses no son verdaderos, no existen en realidad, sino sólo en la imaginación de los maniqueos. Hasta ellos extienden su práctica fornicaria. La *congregatio* maniquea se abraza a los ídolos de su corazón, es decir, que han sido inventados por él.

Todo lo dicho se reduce a una única realidad: la *congregatio* maniquea es adúltera porque no soporta la sana doctrina sobre Dios, e introduce otro Dios

147. *Ib.* (439): «Sed tu infelix a serpente corrupta quando vel cogitare conaris, quae sit pulchritudo filiae regis intrinsecus? Ipsa est enim castitas mentis, ubi tu vitata es, ut aperirentur tibi oculi ad amandum et adorandum solem et lunam, acsi per iustum iudicium dei alienareris a ligno vitae, quod est interna et aeterna sapientia, nihilque aliud vocares putaresque veritatem atque sapientiam nisi lucem istam, quam per male apertos oculos tractam et in inmensum auctam multipliciterque variatam per imagines fabulosas impudica mente convolveres. Haec sunt fornicationes tuae nimis abominandae. Et tamen patienter cogita eas et revertere ad me, dicit veritas, revertere ad me, et mundaveris, reparaveris, si confundaris tibi et refundaris mihi».

falso o, mejor, una multitud de ellos, que en verdad no son otra cosa que invenciones de la propia imaginación.

Con esos «dioses» cual amantes, la *congregatio* maniquea mantiene relaciones amorosas. Agustín habla indistintamente de fornicación, estupro y adulterio, pero usa preferentemente el lenguaje de la fornicación. En ella se revuelca con sus amantes. Fornicación no de la carne obviamente, pero sí del corazón, torpe por eso mismo, hasta el extremo. Fornicación que le proporciona el desdoro de su belleza, pero que ella no percibe. La *congregatio* maniquea es una disoluta.

Ahora bien, esas relaciones amorosas dejan su fruto. La *congregatio* maniquea queda preñada, pero, en palabras de Agustín, de vanidades sacrílegas. Vanidades porque carecen de solidez, de verdad; sacrílegas porque suplantán a Dios. Del padre de la mentira, el diablo, sólo puede concebir mentiras; de amantes no verdaderos, sino creados por la imaginación, no puede concebir verdad, sino falsedad.

Y lo que se concibe es lo que se pare. La Iglesia maniquea que no ha concebido de sus amantes otra cosa que mentira y falsedad no puede parir sino falacias y fantasías. La doctrina maniquea no es otra cosa: el alumbramiento de lo que la secta había concebido como fruto de sus relaciones amorosas con amantes que no eran su esposo legítimo, amantes mentirosos y falaces ¹⁴⁸.

148. Presentamos ahora de forma esquemática lo que hemos expuesto con anterioridad. Primero el punto de vista de Fausto y luego el de Agustín.

a) *Punto de vista de Fausto*

	<i>Iglesia maniquea</i>	<i>Iglesia católica</i>
<i>La Iglesia</i>	sponsa Christi	usurpatrix testamenti veteris duobus maritis servit
<i>La Iglesia ante Cristo</i>	contenta bonis mariti sui eius immortalis dote contentis	libeat peccare post Christum ingrati tan inmensis dotibus eius
<i>El Dios del AT.</i>		amator corruptor pudoris seducta ad alienum deum adamaverit Emmanuel adamavit Messiam
<i>La Iglesia ante el Dios del AT.</i>	sordent eius munera nos ea (munera) fastidimus accipere reformidans Adonaeum quasi adulterum superbos adversus blanditias eius dedignatur opes amatorum humilium	eius munera vos illiciunt alieni viri et muneribus gaudet et litteris delectaverunt tam sordidi quaestus decipi falsis promissionibus eius

Tal es la interpretación que ha hecho Agustín del texto paulino. Una interpretación hecha desde la situación concreta en que se hallaba su Iglesia y al

<i>Características de la Iglesia</i>	casta famae suae custos diligentissima	lasciva virgo inmemor pudoris spiritu moechari
b) <i>El punto de vista de Agustín</i>		
<i>La Iglesia</i>	sacrilega et inmunda societas congregatio fallax et fallacii involuta meretrix prostituta daemoniis multinoba tot elementis	vera sponsa veri Christi
<i>Cristo</i>	— —	dilector et dilectus verus et verax sponus adamasse sponsum suum
<i>La Iglesia ante Cristo</i>	— —	adamasse sponsum suum
<i>Fruto relaciones Iglesia-Cristo</i>	— —	recta fides
<i>La Iglesia ante el Dios del AT.</i>	conviciata inpudentia sacrilega	secura credit eius pollicitationibus.
<i>La serpiente (diablo)</i>	amator adulter versutissimus	— —
<i>Otros «dioses»</i>	moechi	— —
<i>Iglesia-serpiente (otros «dioses»)</i>	corrupta a fallacia serpentis corrupta a serpente adultero constupraris phantasmatis	repellet adversarium noli decipi nomine veritatis cavet manichaeorum impiam vanitatem
	amplectens idola cordis tui fornicatione voluteris fornicationes in multos fictos deos fornicationes tuae nimis abominandae dedecus fornicationis tuae quantum adulterata es quam in longiquo prostituta vitia- ta in castitate mentis	
<i>Fruto relaciones Iglesia-serpiente (otros «dioses»)</i>	lambis vanitates pro veritate impraegnata sacrilegis vanitatibus concupis mendacia	— —
<i>Alumbramiento</i>	parias phantasmata	sana doctrina
<i>Características de la Iglesia</i>	ebria, inmunda, amens inmoderata, foeda, contentiosa plena, inebriata, ingurgitata timuisti, evanuisti, viluisti excesisti modum tuum, turpasti decorem tuum, turbasti ordinem tuum luxuriata et dissoluta, lasciva.	casta sine corruptione fecunda virgo mater

servicio de sus intereses pastorales inmediatos, centrados en la lucha antimani-quea.

Pero llegados aquí debemos añadir algo más. Lo expuesto es la interpretación «social», eclesial, desde la que se ha de entender la interpretación personal, es decir, referida a la propia persona. El fundamento lo aportan las mismas páginas agustinianas. Lo que afirma en general de la *congregatio* maniquea, lo sobreentiende de sí mismo también: «Así fui cuando estuve contigo. Te conozco»¹⁴⁹. Más exactamente, Agustín argumenta desde su caso personal y le da un significado «social». Porque sabe que él fue así, por eso puede hablar de lo que es la *congregatio* maniquea; conoce cómo es ella, porque sabe cómo fue él en ella.

Así, pues, Agustín considera que durante su militancia maniquea, su alma estuvo prostituida a la serpiente, personificada en Manés. Dio entrada al diablo y echó fuera a Cristo; dio entrada al adúltero y echó fuera al esposo. En consecuencia concibió mentira y parió falsedad, es decir, habló falsedad y mentira. No la poseyó Cristo, sino la serpiente¹⁵⁰.

Relación con Confesiones X 1,1

Si hemos examinado el libro XV del *Contra Faustum* ha sido en función de *Conf. X 1,1*, puesto que en él encontramos una ayuda para interpretarlo. La ayuda que puede ofrecer se fundamenta en la cercanía entre ambos textos, que llega hasta un notable paralelismo.

Antes de anotar los puntos en que percibimos ese paralelismo concreto, hay que indicar una coincidencia más general con todo el libro X, que nos ofrece el contexto en que situar aquél. En el hermoso apóstrofe que dirige a la Iglesia católica, Agustín habla de sí mismo. Textualmente dice: «Dicho error me había expulsado en otro tiempo de tu seno. Huí de él (del seno) y experi-

149. *Contra Faustum* XV, 7 (429). El texto latino en nota 141.

150. En este contexto procede traer aquí un pasaje de *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,5 CC 36,84: «Respondendum ergo est eis, et disserendum quare hoc dixerit Dominus, ne sibi aliquis adversus sanam fidem insanientes invenisse videantur, unde sponsae virginis castitas corrumpatur, id est, unde fides ecclesiae violetur. Revera enim, fratres, corrumpitur fides eorum qui praeponunt mendacium veritati. Nam isti qui videntur sic honorare Christum, ut negent eum carnem habuisse, nihil aliud eum quam mendacem praedicant. Qui ergo mendacium aedificant in hominibus quid ad eis expellunt, nisi veritatem? Immittunt diabolum, excludunt Christum; immittunt adulterum, excludunt sponsum paranymphi scilicet, vel potius lenones serpentis. Ad hoc enim loquuntur ut serpens possideat, Christus excludatur. Quomodo possidet serpens? Quando possidet mendacium. Quando possidet falsitas, serpens possidet; quando possidet veritas, Christus possidet. Ipse enim dixit: Ego sum veritas (Io 14,6)». El texto tiene muchos paralelismos con *Conf. X 1,1*: *sanam fidem insanientes* = *sanum*; *inmittunt diabolum, excludunt Christum* = *intra in eam*; *possidet serpens, possidet Christus* = *ut habeas et possideas*; *mendacium et veritas* = *cognoscam te...*, es decir, en el contexto del conocimiento sobre Dios (Cristo) *ad hoc enim loquuntur* = *ideo loquor...*

menté lo que no debía haber experimentado. Que te sean de provecho también mis peligros pasados a ti, a cuyo servicio está ahora mi liberación. Porque si tu auténtico y verídico esposo, de cuyo costado has sido hecha, no me hubiese ofrecido la remisión de los pecados en su sangre verdadera, me hubiese devorado la serpiente de modo irreparable»¹⁵¹. Pues bien, esto es lo mismo que en otros términos, dice en *Conf. X 3,4*: «Tú que eres médico de mi intimidad explícame con claridad los frutos de esta empresa mía. Porque cuando se leen o se oyen las confesiones de mis males pasados, ya perdonados y enterrados por ti..., son un despertador para que éste no se quede dormido en la desesperación ni diga 'no puedo', sino para que despierte estimulado por el amor de tu misericordia y por la dulzura de tu gracia, fuerza de todos los débiles y lo que les hace ser conscientes de su debilidad. Por otra parte, a los buenos les agrada oír los males pasados de aquellos que ya carecen de ellos. No les gusta por el hecho de ser males, sino porque ya han pasado y dejado de existir. ¿Con qué fruto, Señor mío, a quien diariamente se confiesa mi alma, más segura de tu misericordia que de su propia inocencia...?»¹⁵². Es decir, Agustín escribe poniendo a disposición de los demás su liberación presente, igual que sus pecados pasados, ahora ya perdonados.

Un segundo paralelismo no es sólo conceptual, sino también literario. En *Contra Faustum* hemos leído: «A ti me voy a dirigir yo, un hijo más tuyo, siervo tuyo, puesto en ti para servir el alimento a mis consiervos... pero llamo hacia ti a tus pequeños, hermanos, hijos y señores míos»¹⁵³.

Ahora bien, casi literalmente encontramos lo mismo en *Conf. X 4,6*: «Éstos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fuesen hijos tuyos. Éstos son mis señores. Tú me mandaste que esté a su servicio si quiero vivir contigo de ti»¹⁵⁴.

Desde este paralelismo general, de libro a libro, pasamos ahora a mostrar otros con referencia al primer capítulo de *Conf. X*. Paralelismos que pueden ser de identidad o de oposición.

El primero lo tenemos en el uso común del verbo *aptare*. En *Contra Faus-*

151. El texto latino en nota 132.

152. *Conf. X 3,4 (156)*: «Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remissiti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor ne dormiat in desperatione et dicat: 'non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt. Quo itaque fructu, domine deus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua quo fructu, quaeso...».

153. El texto latino en notas 132 y 133.

154. *Conf. X 4,6 (157)*: «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo de te vivere».

tum en la cita explícita de 2 Cor 11, 2-3, en la forma que utiliza este verbo, y en *Conf. X* en la forma compuesta *coapta* ¹⁵⁵.

En *Contra Faustum*, dirigiéndose a la Iglesia maniquea y a propósito de sus amantes, Agustín le pregunta cuándo les quedaba tiempo para entrar a ella (*quando ad te intrarent*). En *Conf. X* Agustín pide a Dios, *virtus animae*, que entre a ella (*intra in eam*) ¹⁵⁶.

En *Contra Faustum*, Agustín escribe: «Esta esposa de Cristo se goza (*gaudet*) en la esperanza de su plena salvación y te desea la conversión adecuada de las fábulas a la verdad». En *Conf.* encontramos: «Ésta es mi esperanza, por eso hablo. En esta esperanza me gozo (*gaudeo*)...». Y un poco más adelante: «He aquí que amaste la verdad, y puesto que el que obra la verdad viene a la luz...». En ambos textos están presentes los tres conceptos: esperanza, gozo, verdad ¹⁵⁷.

En *Contra Faustum*, y en el mismo capítulo en que Agustín presenta el gozo de la esposa auténtica de Cristo, la Iglesia católica, habla de la maniquea como *amens* y como *ebria*, pero de una embriaguez que no procede del vino, sino del licor propinado por la serpiente. En *Conf. X* encontramos el concepto opuesto: cuerdamente (*sanum*) ¹⁵⁸.

Por último, en *Contra Faustum*, XV, en la conclusión misma del libro, Agustín pone en boca de la verdad la invitación a la Iglesia maniquea a que vuelva a ella. En tal circunstancia será purificada y reparada. En *Conf. X* aparece la misma idea en las palabras «sin mancha ni arruga» ¹⁵⁹.

Si, pues, en el libro XV del *Contra Faustum*, poseemos un texto en cierto modo paralelo, pero más desarrollado, de *Conf. X* 1,1, tenemos en aquél una clave para interpretar éste.

IV. INTERPRETACIÓN GLOBAL DEL CAPÍTULO

En el primer capítulo del libro X de las Confesiones Agustín expresa este deseo: «He aquí que tú amaste la verdad. Y puesto que el que obra la verdad viene a la luz, yo quiero obrarla en mi corazón: delante de ti en mi confesión, y mediante este escrito mío delante de muchos testigos» ¹⁶⁰. Obviamente, co-

155. El texto latino en notas 131 y 48.

156. El texto latino en notas 137 y 48.

157. El texto latino en nota 142, y *Conf. X* 1,1 (155): «Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem».

158. El texto latino en notas 145 y 157.

159. El texto latino en notas 147 y 48.

160. *Conf. X* 1,1 (155). El texto latino en nota 125. Una explicación agustiniana del *facere*

mo lo muestra la continuación inmediata del escrito y todo el libro X, se trata de la verdad propia, la verdad sobre él mismo ¹⁶¹. Verdad que quiere poner por escrito ante los demás hombres, «delante de muchos testigos», con una finalidad pastoral. Nada más contrario a sus intenciones que aparecer como un exhibicionista de su espíritu.

Pero antes de llegar ahí y, precisamente, para llegar ahí, ha expresado otro deseo: «Conózcate a ti, conocedor mío, conózcate a ti, como soy conocido yo» ¹⁶². Es decir, la condición para llegar a la propia verdad es el conocimiento de Dios. Por eso, Agustín manifiesta su deseo de conocer a Dios de forma total, igual que él es conocido por Dios. La existencia del hombre depende del conocimiento previo por parte de Dios: «Nosotros vemos las cosas que has hecho porque existen; mas ellas existen porque tú las ves (o conoces)» ¹⁶³. Toda naturaleza creada debe su existencia al hecho de que Dios la conoce ¹⁶⁴. El conocimiento de Dios, pues, incluye el conocimiento de la propia verdad ¹⁶⁵. Se impone en consecuencia el conocer a Dios.

El problema es ahora cómo llegar a ese conocimiento de Dios. A esa finalidad se orientan las palabras con que continúa Agustín, siempre en tono de oración: *Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas, sine macula et ruga*. Este texto no puede desligarse, para su interpretación, de las palabras que inmediatamente lo preceden, y que lo han provocado. Palabras que, como acabamos de ver, tienen por objeto el deseo de cono-

veritatem de Jn 3,21 puede verse en *Tractatus in Ioannis evangelium* 12,13 CC 36 128. Al respecto, cfr. G. SCHMALTZ, *Das «veritatem facere» des Augustinus als Wesen des Reifungsvorganges*, en *Psyche* (Heidelberg) 6 (1952) 304-319, que no nos ha sido posible consultar. En todo caso el contexto del estudio es el de la psicología, distinto del nuestro.

161. *Conf.* X 2,2 (155): «Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset *in me*, etiam si nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non *me* tibi...».

162. *Conf.* X 1,1 (155): «Cognoscam te, cognitor meus, sicut cognitus sum». La interpretación global del capítulo que ofrecemos no nos deja la menor duda de que el *cognoscam* ha de traducirse aquí por un subjuntivo, y no por un futuro, aunque gramaticalmente pueda admitirse también esta segunda posibilidad, y en el texto de 1 Cor 13,12 tenga valor de futuro. Los traductores que hemos podido consultar se dividen entre los que han visto la expresión de un deseo y los que han visto la expresión de una realidad futura. Entre estos últimos están en lengua alemana J. Bernhardt y A. Hoffmann (cf. nota 8); en lengua inglesa J.R. Ryan (cf. nota 9); en lengua francesa P. De Labriolle (cf. nota 11); en la lengua italiana A. Bussoni, C. Carena, A. Landi, A. Marzullo, N. Matholi (cf. notas 13 y 14); en lengua castellana, A. de Esclasans (cf. nota 16).

163. *Conf.* XIII 38,53 (273): «Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt».

164. *Ib.* VII 4,6 (95): «Et nulla natura est, nisi quia nosti eam».

165. De aquí la íntima relación que establece Agustín entre ambos conocimientos. El célebre *noverim me, noverim te* (*Solil.* II, 1,1 PL 32,885. Cfr. G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, en *Augustiniana* 4 (1954) 495-518, en especial p. 512. También *Conf.* XIII 15,18 CC 27,251.

cer a Dios. El texto, por consiguiente, se encuadra y ha de interpretarse dentro de la teoría del conocimiento religioso agustiniano.

Todo conocimiento es una «concepción» y como tal es resultado de la unión del principio masculino con el femenino. En concreto, Agustín suele hablar del conocimiento de Dios a través de la fe como de una concepción en el corazón, y del proclamar esa fe como de un alumbrar o dar a luz lo concebido en el corazón. «¿De qué sirve haber creído en el corazón con vistas a alcanzar la justicia, si los labios dudan en proferir lo concebido?»¹⁶⁶. El haber creído en el corazón se identifica con un concebir (*conceptum*). Siguiendo la imagen, el proferir (*proferre*) responde al alumbrar, al dar a luz.

Su misma concepción de la predicación se sitúa en este contexto. En el sermón 380,5, de fecha desconocida, expresa su confianza en que la majestad del Unigénito que, no obstante ser Palabra, se hizo niño sin habla abrirá la infancia —incapacidad de hablar— de su lengua, y hará realidad el parto en su boca, puesto que antes dio origen al «concepto» en el corazón¹⁶⁷. El corazón del hombre es el seno en que tiene lugar la concepción de la verdad que, al ser anunciada por el predicador, es como alumbrada.

Tenemos ya el parto de lo concebido en el corazón, cual seno o principio femenino, en cuanto que se identifica con el alma. Pero ¿cuál es el principio masculino? Cuando se trata del auténtico conocimiento de Dios, está claro: éste es el Verbo, la Palabra de Dios, a quien Agustín denomina *seminatorem fidei*¹⁶⁸, es decir, inseminador de la fe o recto conocimiento de Dios. Es él quien insemína a las almas, para que queden preñadas de las virtudes, dice en otro texto, y en un contexto ligeramente diferente¹⁶⁹.

Tal es el proceso justo y recto. Si el alma quiere conocer a Dios tiene que entregarse a él para que él la haga concebir la verdad sobre sí mismo. Pero el alma puede ser infiel a Dios, al Verbo. Puede resultar preñada, como resultado de amores torpes. Así se lo reprocha expresamente a la *congregatio* maniquea en *Contra Faustum: turpiter gravidata es*. Ha quedado preñada, pero no como resultado del casto amor conyugal, sino desde la torpeza, la infidelidad. Y esa preñez no es de otra cosa que de invenciones fabulosas, de fantasías de la imaginación. El fruto de esa relación torpe no es la verdad, aunque tenga

166. *Serm.* 279,7 PL 38, 1278-1279: «Quid prodest corde credidisse ad iustitiam, si os dubitat proferre quod corde conceptum est?».

167. *Serm.* 380,5 PL 39,1678: «Credo autem et spero, quod illius maiestas Unigeniti, qui cum esset Verbum infans factus est, aperiet infantiae linguae meae, et faciet in ore partum, qui fecit in corde conceptum».

168. *Serm.* 343,3, *Revue Bénédictine* 66 (1958) 31: «Inventa est ergo virgo illa praegnans, ad quam vir non accesserat. Uterus quidem fetu intumuerat, sed virginalis integritas manserat. *Seminatorem fidei fide conceperat*».

169. *Serm.* 281,1 PL 39,1284: «Ille eas ut meteret fortitudine implevit; qui eas seminaret semetipsum exinanivit». También *De civitate Dei* X 3 CC 47,275.

apariencias de ella, sino la falsedad (*fabulosorum phantasmatum*), es decir, las fábulas maniqueas respecto a Dios, en contraposición a la recta doctrina sobre él, tal como la propone la autoridad evangélica «tan fundamentada, tan asegurada, tan celebrada»¹⁷⁰. La misma idea repetirá en su escrito *Contra Adimantum*. En él habla del alma que no puede ser feliz cuando se encuentra *falsis opinionibus pravisque cupiditatibus corrupta et quodam modo gravidata*¹⁷¹. El alma preñada de ideas falsas y de torcidas apetencias no puede ser feliz porque se ha alejado de Dios, que tiene celos de ella.

Esta preñez es el resultado de lo que Agustín denomina la fornicación del alma, y que él define como «una aversión de la fecundidad de la Sabiduría y un volverse a concebir atractivos y corrupciones temporales»¹⁷². Esto es, al no permitir que la fecunde la sabiduría eterna, lo que concibe son realidades temporales, por una parte. Por otra, al dejarse fecundar por quien no es su auténtico esposo, muestra que lo que busca no es sino el placer y la corrupción o pérdida de la virginidad que le va adjunta. Rehúye la prole auténtica, fruto legítimo de la unión conyugal, que sólo se la puede procurar la Sabiduría, y busca únicamente el atractivo de la corrupción o de la infidelidad. Para que se obtenga el recto conocimiento, no queda otra posibilidad que dejarse fecundar por la Sabiduría. En este caso el fruto será legítimo, auténtico y eterno.

El paso siguiente consiste en identificar al corruptor del alma, al que la lleva a la fornicación. Ya hablamos de él con anterioridad, en relación con 2 Cor 11, 2-3. No obstante, es oportuno traer de nuevo el texto del *Contra Faustum* en el que Agustín, refiriéndose a la serpiente del paraíso, indica que fue ella quien persuadió a Fausto a que dijese y escribiese lo que dijo y escribió; ella que había infundido en el corazón adúltero de Fausto el semen de la falsedad. El texto recoge las distintas realidades que acabamos de mencionar: el hecho de la fecundación (*infundens semina*), la valoración moral de la mis-

170. *Contra Faustum* XXXII, 19 (781): «Si ergo ad milia fabulosorum phantasmatum, quibus turpiter gravidata es, te auctoritati ignotissimae et furiosissimae subdidisti, ut ideo haec omnia crederes, quia in illis conscripta sunt libris, quibus miserabili errore credendum censuisti, cum tibi nulla demonstrantur, cur non potius evangelicae auctoritati tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae... non te subdis...?». Sobre las falsas ideas de Dios en conexión con 1 Cor 13,12, véase *Quaestiones in Heptateuchum* VI 29, citado en nota 52.

171. *Contra Adimantum* 11 CSEL 25/1,136: «Sicut enim ea quae dicitur ira dei, non perturbatio mentis est, sed potentia vindicandi, sic zelum dei non cruciatum animi, quo maritus adversus uxorem vel uxor adversus maritum torqueri solent, sed tranquillissimam sinceramque iustitiam, qua nulla anima beata esse sinitur, falsis opinionibus pravisque cupiditatibus corrupta et quodam modo gravidata».

172. *Ib.* 7 CSEL 25/1,129: «...nam quoniam zelando solent mariti uxorum pudicitia custodire, potestatem et disciplinam dei, qua fornicari animam in puna non sinit, zelum dei scripturae vocaverunt. Est autem animae fornicatio aversio a fecunditate sapientiae et ad conceptum inlecebrarum corruptionumque conversio».

ma (*turpiter*) y el contenido de la fecundación, la mentira (*semina falsitatis*)¹⁷³.

De este punto, el aspecto negativo, y su contrapuesto, el positivo, se puede ya intentar el paso siguiente de descifrar el texto agustiniano que nos ocupa en estas páginas. Agustín quiere conocer a Dios para poder obrar su propia verdad. Ahora bien, para concebir rectamente a Dios y no una falsa opinión sobre él, como la que tienen los herejes, necesita la acción fecundante de Dios mismo sobre su alma. Aquí se integra la súplica dirigida a él como *virtus animae*, es decir, como *virtus* fecundante del alma. Agustín se dirige a Dios para que sea él quien fecunde su alma, es decir, su mente, a fin de que conciba ese recto conocimiento de Dios que desea y por el que suspira.

Aquí se integra también el *intra in eam*. Manteniendo la referencia implícita a Gen 30,16, se podría interpretar como un entrar a ella *ut maritus*, tomando como punto de apoyo *Contra Faustum* XV 5 y XXII, 49ss. Pero no creemos que la interpretación sea exacta, porque la relación conyugal no se ha establecido aún en el texto, sino que constituye el objeto de las palabras siguientes. Por ello conviene darle una interpretación más genérica: entrar a ella significaría acercarse a ella, establecer relaciones con ella; en definitiva, «entrar a su casa» para pactar lo que el texto indica a continuación: *et coapta tibi ut habeas et possideas sine macula et ruga*. Ya vimos que en ciertos contextos al verbo *aptavi* se le podía otorgar el mismo significado de *desponsavi*. Según esto, lo que Agustín pide a Dios es que sea él quien se despose a su alma para tenerla y poseerla como *coniux* casta y sin mancha. También aquí caben dos posibilidades de interpretación. O bien distinguir los dos momentos en la unión del hombre y la mujer, los *sponsales* y las *nuptiae*¹⁷⁴. Los *sponsales* como anticipo de las *nuptiae*. Primero se es *sponsus-sponsa* y después *coniux*. Esta distinción temporal no está ausente de los textos agustinianos, sobre todo de la primera época, como hemos visto. La unión nupcial entre Cristo y la Iglesia tendría un carácter escatológico. Dicha interpretación correspondería bien al pensamiento paulino.

Pero también cabe una segunda interpretación, que coloca en el presente esa unión nupcial entre Cristo y la Iglesia, y en consecuencia, entre Cristo y el alma cristiana¹⁷⁵. Tanto más que con mucha frecuencia el contexto pide que

173. El texto en nota 124. En el mismo contexto se sitúa el siguiente tomado de *De civitate Dei* VI 4 CC 47,169: «...sed ut loquar apertius, inmundorum spirituum et sine controversia malignorum, qui noxias opiniones, quibus anima humana magis magisque vanescat, et incommutabili aeternaeque veritati coaptari atque inhaerere non possit, invidentia mirabili et occulte inserunt cogitationibus impiorum, et aperte aliquando ingerunt sensibus et qua possunt fallaci aestimatione confirmant».

174. Cfr. J. GUILLÉN, Urbs Roma. *Vida, costumbres de los romanos I. la vida privada*. Salamanca 1977, p. 133.

175. Véase los textos en nota 70.

sponsus-sponsa sean traducidos en nuestro idioma por esposo y esposa, en el significado que habitualmente se da a dichos términos, es decir, indicando la condición presente de cónyuges. En la pluma y boca de Agustín, la Iglesia, y por extensión el alma cristiana, es *sponsa* y *coniux* respecto de Dios.

Lo que Agustín suplica a Dios es, pues, esto: que su alma le tenga a él por *coniux*, que él *habeat et possideat (eam coniugem)*, y que por tanto sea él, *virtus animae*, es decir, varón de su alma, quien la fecunde. Y así, mientras se mantenga unida a él, en fidelidad a esas *nuptiae*, ella será fecunda y a la vez se mantendrá virgen —virginidad de la mente o del corazón— puesto que *novit ille sine corruptione fetare* ¹⁷⁶. En esto consiste el mantenerse *sine corruptione et macula*.

Esto es lo que desea positivamente. Pero existe otro deseo implícito de carácter negativo: que no se acerquen a ella otros amantes, que no le hagan perder su virginidad, que su preñez sea verdadera, que no conciba falsedad, que no para vientos. Desde el contexto, podemos concretizar un poco más: Agustín desea evitar que el demonio, es decir, la serpiente, la engañe; serpiente personificada en los herejes, en concreto en Manés ¹⁷⁷. Desea que no la seduzca con sus artes, que no la entontezca con sus encantamientos, que no la embriague con su licor, porque el fin de todo ello será el prostituirse a él, y convertirse en adúltera. Y el resultado de esa relación amorosa adulterina no será la verdad, sino una falsedad. En lugar de concebir una idea recta de Dios, concebirá falsas opiniones, o bien creyéndole cuerpo, o, aunque le crea incorpóreo, lo representará sirviéndose de imágenes corporales, como le sucedió en la época anterior a su conversión ¹⁷⁸. Y si eso es lo que concibe, eso será también lo que parirá, lo que comunicará a los hombres sus hermanos, hijos de Dios y señores suyos: vientos y falsedades. Y, en definitiva, el Dios que conozca no será el auténtico Dios. No logrará lo que pretende: conocer a Dios para conocerse a sí mismo. Se trata de evitar tanto un conocimiento erróneo de Dios, como un conocimiento erróneo del hombre. De la teología maniquea sale la antropología maniquea, que Agustín combate en el mismo libro X de las Confesiones ¹⁷⁹. Concluyendo, Agustín expresa un deseo positivo: que sea Dios quien

176. *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «Universae quippe ecclesiae, cuius illa omnia membra sunt, apostolus dicit: *Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo (2 Cor 11,2). Novit autem ille coniugem virginem sine corruptione fetare, quem in ipsa etiam carne potuit mater sine corruptione creare*».

177. Así es en esta primera época. Cfr. *De genesi contra manichaeos* II 25,38. Más tarde verá en ella a otros herejes. Véase notas 72-75.

178. Cfr. *Conf.* VII 1,2 CC 27, 92-93.

179. Sobre la antropología maniquea, refutada por Agustín, puede verse, entre otros, los siguientes textos de las Confesiones: IV 15,26 CC 27,53: «Sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, quia superbis resistis. Quid autem superbius, quam ut adsererem mira *de-mentia* me id esse naturaliter quod tu es?... Et contendebam magis incommutabilem tuam subs-

fecunde su alma, pero siempre laten unas preocupaciones o temores de signo opuesto: que otros tomen el lugar de Dios.

Así el texto se acuerda con *Conf.* I 13,21. Agustín no quiere que su alma sea adúltera, que rechace la prole de Dios y se goce de la prole que le hacen concebir otros amantes.

Si Agustín se pone a hablar —a escribir— sobre Dios es con esa esperanza: que sea Dios quien fecunde su alma, no otros amantes adúlteros¹⁸⁰. Si habla es con la esperanza de proferir, de alumbrar, lo que ha concebido por obra de Dios; de proferir, por tanto, verdad. Si no tuviese esa esperanza, callaría. Su hablar sólo se fundamenta (*et ideo*) en esa esperanza. Esperanza que se convierte en la fuente de su gozo. En esa esperanza se goza, cuando se goza estando cuerdo (*sanum*). Cordura de la que es prueba el aceptar la recta fe y doctrina¹⁸¹. Si hallase su gozo en el fruto de otros amores, ese gozo indicaría

tantium coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar»; V 10,18 CC 27,67; X 40,65 CC 27,190.

180. Recordemos el texto de la nota 159. Los maniqueos hablan para que la serpiente posea (*ad hoc enim loquuntur ut serpens possideat, Christus excludatur*). Agustín quiere hablar en la esperanza de proferir lo que Dios ha hecho concebir a su alma.

181. El gozo dirá en *Conf.* X 36,58 (187) se puede fundamentar en la verdad de Dios o en el engaño de los hombres («...incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus»). En este último caso es cuando el hombre no actúa *sanum*. ¿Cómo ha de interpretarse este *sanum*? Ante todo nótese que es un adverbio no atestado en el latín antes de Agustín, según J.J. O'Donnell (a.c., p. 288), quien pone como texto paralelo *De civitate Dei* IV, 26 CC 47,120. Su significado preciso lo hemos de deducir del uso agustiniano tanto del término mismo como de su contrario (en sus formas adjetivadas o verbales). Lo primero que aparece claro es que no se trata de una salud genérica, sino de una salud mental; que esa «sanidad» está en relación directa con la mente y con el conocimiento. Ante todo, el término *sana* califica frecuentemente a *doctrina*, a *fides* (*sana fides Conf.* IV 16,31 [56]; XII 22,31 [233]; *sana doctrina* VI 4,5 [77]; VII 19,25 [109]). Por otra parte, las *insaniae* aparecen como *mendaces* (VI 11,18 [86]: *spes inanes et insanas mendaces*; VIII 2,4 [116]: *servo autem tuo dominus deus erat spes eius et non respiciebat in vanitates et insanas mendaces*. Nótese en este texto la *spes* unida a la *sanitas*, como en *Conf.* X 1,1. IX 2,2 [133]: *et insanas mendaces*). Más aún, la *insania* es no obrar la verdad con el corazón y con la lengua ante Dios, como lo indica este texto de X 37,62 (189): «Etiamne id restat, ut ipse me seducam et verum non faciam coram te in corde et lingua mea? Insaniam istam, domine, longe fac a me, ne oleum peccatoris mihi sit os meum ad impingandum caput meum». Por otra parte, el *insanus* lo es por su corazón sacrilego (V 9,16 [66]: *Adhuc insanus corde sacrilego*). Especificando más, *insani* son los maniqueos a causa de su doctrina errada acerca de Dios y del mundo. Claramente lo indica en XIII 30,45 (268-269): «Et audivi, domine deus meus, et elinxi stillam dulcedinis ex veritate tua et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua, et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsam, sicut fabricas coelorum et compositiones siderum, et hoc non de tuo, sed iam fuisse alibi creata et aliunde, quae tu contraheas et compaginarias atque contexeres, cum de hostibus victis mundana moenia moliereris, ut ea constructione devicti adversus te iterum rebellare non possent; alia vero nec fecisse te nec omnino compegisse, sicut omnes carnes et minutissima quaeque animantia et quidquid radicibus terram tenet, sed hostilem mentem naturamque contrariam aliam non abs te conditam tibi que contrariam in inferioribus mundi locis ista gignere atque formare. *Insani dicunt haec, quoniam non per spiritum tuum vident opera tua nec te cognoscunt in eis*». Esta última frase es iluminadora en nuestro contexto: los maniqueos son *insani*; esta *insanitas* es debida a que no conocen a Dios me-

un estado de demencia; esa demencia de que habla en *Conf.* I 13,21, que se da cuando se considera como cosa más noble y provechosa lo que es fruto de relaciones adulterinas que el fruto del amor del auténtico esposo, Dios, *virtus maritans mentem meam*. Poner el gozo en otros amores es demencia, porque el único gozo es el que se fundamenta en Dios: *gaudere de te, ad te, propter te*, en lo que consiste la vida feliz, que todos apetecemos ¹⁸². Aquel gozo sólo puede darse en el alma que está ebria tras haber tomado el licor que le ha propinado el seductor para gozar de ella, después de haberla hecho olvidar a su auténtico esposo. En más de una ocasión en las Confesiones asocia las tres realidades: embriaguez, olvido y lujuria ¹⁸³. Bebida y embriaguez a que alude en *Contra Faustum XV* ¹⁸⁴.

En el mismo contexto se puede colocar la continuación del pasaje, según el cual hay cosas que se deben llorar y no se lloran y cosas que no se deben llorar y se lloran. Se lloran muchas cosas en la vida, pero hay otras que apenas se lloran. Se llora generalmente lo que es de secundaria importancia y no se llora lo que en verdad es importante. Se lloran los males físicos y no los males espirituales. Se llora el que otros nos abandonen y no lloramos nuestro abandono de Dios. Se llora, por ejemplo, la muerte física de otros ¹⁸⁵ y no se llora la propia muerte espiritual, que tiene lugar cuando se abandona a Dios, vida de nuestra vida ¹⁸⁶. La mejor interpretación de este texto la tenemos, a nuestro parecer, en *Conf.* I 13,21. Es oportuno volver a traer aquí el texto: «Me obligaban... a llorar la muerte de Dido y su suicidio por amor. Y, mientras tanto, me mantenía con los ojos enjutos ante mi propia muerte que, lejos de ti, Dios mío y vida mía, yo encontraba en tal literatura... ¿Qué mayor miseria que... la del que lloraba la muerte de Dido, motivada por el amor de Eneas, pero que no lloraba su propia muerte, que tenía como causa no amarte a ti, Dios mío, luz de mi corazón..., virtud que fecunda mi mente y el seno de mi pensamientos?» ¹⁸⁷. Alejarse de Dios, por una parte luz, pan y *virtus*, y por otra explíci-

dante las criaturas; ese desconocimiento es debido a que no actúa en ellos el Espíritu de Dios, sino que ven a la creación desde otras iluminaciones, obviamente, las de Manés. Por último traemos aquí otro texto de *Tractatus in Evangelium Ioannis* 8,5, ya citado antes (nota 159) en el que habla Agustín de un *insanire adversus sanam fidem* propio de los maniqueos. El abandonar la *sana fides* acerca de Dios o de Cristo equivale a un *insanire*, es la prueba de no estar sano de mente.

182. *Conf.* X 22,32 (172).

183. *Ib.* II 3,6 (20): «Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, *gaudens vinulentia*, in qua te iste mundus *oblitus est creatorem suum et creaturam pro te amavit*, de vino invisibili per-versae atque inclinatae in ima voluntatis suae». También I 5,5, (3): «Quis dabit mihi ut venias in cor meum et *inebries* illud, ut *obliviscar* mala mea et unicum bonum meum *amplectar* te?».

184. Cfr. notas 138 y 145.

185. No olvidar que la última parte del libro anterior, el IX, Agustín ha estado hablando de las lágrimas que derramó por la muerte de su madre (IX, 12,29ss [150 ss.]).

186. *Conf.* X 6,10 (160): «Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est».

187. El texto latino en notas 34 y 35.

tamente vida, significa la muerte para el alma. Esto es lo que hay que llorar; a su lado, las demás cosas no merecen que se derramen lágrimas por ellas. En nuestro texto, sería merecedor de llanto el que el alma pusiese su gozo en otros amores y otros amantes, distintos de Dios; el que solicitase a ellos que fecundasen su mente para obtener el conocimiento de Dios. En definitiva, el que abandonase a Dios, lo que significaría su muerte. Y significaría también el que no pudiese obrar la verdad, deseo que expresa a continuación, como ya hemos visto.

Así, una vez que Agustín ha expresado su doble deseo de que sea Dios el auténtico esposo de su alma y de que sea él quien la fecunde a fin de concebir una imagen recta de él, y de que su alma no sucumba al tentador como sucumbió Eva a la serpiente, ahora personificada en los herejes, de modo particular en Manés, puede manifestar a qué fin va dirigido todo eso: a descubrir y obrar su verdad; a alabar a Dios por lo que tiene de bueno y a sentir desagrado ante sí mismo por lo que tiene de malo ¹⁸⁸. Así se comprende la estructura del libro: la primera parte, después del prólogo emprende el camino de la búsqueda de Dios, y en la segunda, trata de descubrir y realizar su verdad a la luz de ese Dios. Y todo ello no por puro capricho, sino para el bien de los hermanos, buscando su utilidad y provecho.

* * *

En conclusión, si nuestra interpretación de los textos es acertada, no se puede entender en sentido psicológico el *virtus animae meae, intra in eam*. Aquí Agustín —creemos— no está haciendo referencia a ningún proceso de interiorización psicológica como método de conocimiento de la realidad propia y de la de Dios; únicamente pide a Dios que haga realidad lo que el alma sola sería incapaz de hacer. El conocimiento de Dios, objeto del deseo expresado por Agustín en el texto inmediatamente anterior, no lo logra el alma por el simple hecho de entrar en sí, si Dios no se lo otorga con su acción fecundante, en cuanto *virtus animae*. El *virtus animae meae, intra in eam* no ha de interpretarse, pues, como una orden, sino como una súplica. Agustín no se dirige al alma, sino a Dios. Nada más en consonancia con toda la obra de las Confesiones.

PÍO DE LUIS, OSA.
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

188. *Conf. X 2,2 (155)*.

Agustín modelo y maestro de oración

1. INTRODUCCIÓN

El título contiene fundamentalmente dos cosas: un personaje: *Agustín*. Una temática: *modelo y maestro de oración*.

Agustín es un hombre de extraordinaria relevancia. Una personalidad totalmente religiosa. Un hombre enamorado de Dios. Un pensador genial. Por todo ello, Agustín ha tenido una influencia decisiva en la configuración de Europa y, a través de ésta, en Occidente. «Padre espiritual de Occidente se ha llamada a san Agustín por la influencia universal que ha desplegado en la espiritualidad cristiana de Europa. Ascetas y místicos le han mirado siempre con singular devoción, porque, además de una doctrina, ofrece una vida ejemplar de intimidad con Dios»¹.

Todo esto es cierto. Cuando se trata de ponderar tanto la personalidad religiosa de Agustín como la influencia de su magisterio parece que faltan los epítetos. Siempre queda uno con la impresión de no llegar a reflejar la realidad. Ello, no obstante, no puede ni debe hacernos olvidar que Agustín es un hombre de una época muy concreta. Una época que tiene un entorno cultural muy definido, especialmente en el ámbito religioso. Por más que se quieran buscar y ver afinidades en este campo con nuestro mundo las diferencias son abismales. Tendremos oportunidad de verlo a lo largo de este estudio. Decía que Agustín vive en un ámbito cultural religioso muy específico. Y por muy genial que sea una persona no se puede sustraer al entorno cultural que la envuelve, aunque ciertas intuiciones puedan traspasarlo. Por olvidar este sencillo acto de observación elemental, se pone en ocasiones en boca de Agustín o se le atribuyen ideas que ni siquiera pudieron pasar por su mente. Hay, pues, que contar con el entorno cultural en que se mueve Agustín, si se quiere ser objetivos.

1. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 111.

El tema, aquí a tratar, la oración, es también un tema de una complejidad nada deleznable. Un tema, por lo demás, sometido a una revisión profunda. Lo cual no acontecía en tiempos de Agustín. Para un creyente de entonces la oración, en cualquiera de sus formas, era algo evidente y estaba llena de coherencia. Y lo era así porque el tema de Dios tenía también suficiente entidad y claridad. El Dios de la Biblia, visto a través de unas categorías filosóficas concretas, aparecía como «excelentísimo, buenísimo, poderosísimo, todopoderosísimo, misericordiosísimo y justísimo, ocultísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e inasible, inmutable que todo lo muda, nunca nuevo y nunca viejo, renovador de todas las cosas»². Con él habla Agustín como si le tuviera presente, como si le tocara y le sintiera, como una realidad a la que no se puede ignorar. «La resultante es, Señor, que yo no tendría ser, que no existiría en absoluto, si tú no estuvieras en mí.

¿No sería más apropiado decir que yo no existiría, si no estuviera en ti, de quien, por quien y en quien tienen ser todas las cosas? También es así, Señor, también es así. Y si ya estoy en ti, ¿a qué lugar te emplazo, cuando te invoco? ¿O de qué lugar vienes, cuando vienes a mí? Porque, fuera del cielo y la tierra, ¿a qué rincón voy a retirarme para que desde él venga a mí el Señor que dijo: 'yo colmo los cielos y la tierra' »³.

Al escuchar las palabras de Agustín se siente sobrevolar en el entorno una seguridad sin grietas, absoluta. El tema de Dios aparece y se impone con claridad. Y éste era ciertamente el clima que envolvía el ambiente del tiempo de Agustín. Para un creyente de entonces el tema de Dios resultaba algo plenamente claro. «El hombre que encontramos en la Biblia, en los escritos patrísticos y en los teólogos agustinianos del medioevo, era una persona que lo contemplaba todo y lo valoraba todo *directamente* desde la causa primera y última: desde Dios»⁴.

Mas ¿qué sucede en nuestro tiempo? ¿Cómo se ve y está el problema de Dios en nuestra época? Unas incisivas palabras de Hans Küng nos lo dicen: «¿Existe Dios? Y por extensión: ¿Quién es Dios? A ambas preguntas quiere este libro dar una respuesta y fundamentarla. Quiere tomar en serio el interrogante, pero no quedarse ahí. ¿Sí a Dios? Hace mucho tiempo que para muchos cristianos ya no es evidente. ¿No a Dios? Para muchos no creyentes tampoco lo es...

Y aun cuando Dios existiera: ¿sería personal o impersonal? ¿No resultaría ingenuidad lo primero y abstracción lo segundo? ¿O tal vez habría que preferir la sabiduría del Oriente? ¿El callar del budismo ante el absoluto sin nom-

2. SAN AGUSTIN, *Conf.* Lib. 1,4,4. Sigo la traducción del P. José Cosgaya.

3. ID., *o.c.*, 1,2,2.

4. SCHILLEBEECKX, E., *Dios futuro del hombre*, Sígueme, Salamanca 1970, 58.

bre? ¿No son todas las religiones, en definitiva, iguales? ¿No sería intelectualmente más honesto el Dios de los filósofos? ¿Por qué ha de ser mejor el Dios de la Biblia? ¿Dios creador del mundo y consumidor universal? ¿Qué podemos saber del principio y del fin? Y encima, el Dios cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo. ¿Hay que creer todo esto?»⁵.

Quien se para a comparar los textos agustinianos y los textos del teólogo moderno nota inmediatamente diferencias abismales, horizontes intelectuales profundamente distanciados. Para Agustín tanto la existencia de Dios como muchas de sus características son incuestionables. Su lenguaje aseverativo así lo deja traslucir. Para el teólogo moderno, que no hace más que recoger el eco de las inquietudes religiosas de nuestro tiempo, todo queda bajo interrogantes. Se pone así de relieve la oscuridad que envuelve el tema. El problema de Dios ha dejado de ser claro y transparente y se ha vuelto abstruso y encerrado en una densa noche. Imágenes tradicionales de Dios, con gran eco en la vida intelectual y de fe han quedado superadas en nuestro tiempo. Hasta se cuestionan con violencia. Y no se trata de imágenes más o menos foráneas. Se trata de imágenes que se encuentran en la misma revelación. Y, si hablo de imágenes, con lo que se da por supuesta la existencia de Dios, no hay que olvidar que en nuestros días se cuestiona también la misma existencia de Dios. Por lo menos, hoy resulta mucho más difícil aceptarla. Situaciones culturales, que antes favorecían la aceptación de la existencia de Dios, hoy han quedado superadas. Son inaceptables. «Antes se creía ingenuamente que se podía encontrar a Dios en todo lo que parecía incomprendible. Cada vez que la ciencia topaba con alguna resistencia o se encontraba con algún misterio, se acudía a Dios. Y como las ciencias de la naturaleza y de la psique humana todavía no estaban desarrolladas, se encontraban constantemente en presencia de lo desconocido y por ello mismo —gracias a una identificación frecuente, sobre todo en los medios populares— en presencia de la idea de Dios. Actualmente, como consecuencia del progreso de la idea de las técnicas y de las ciencias, lo que antes se explicaba por medio de una intervención divina, se va cada vez más encuadrando dentro del sistema del mundo»⁶.

A las dificultades en torno al problema de Dios, hay que añadir todo lo que modernamente constituye el problema del hombre. En este ámbito se dan también diferencias abismales entre el entorno cultural de Agustín y el de nuestro tiempo. Para Agustín el hombre es ciertamente un misterio: «*magnum miraculum*»⁷. Pero es un misterio que él intenta desvelar valiéndose de dos corrientes de pensamiento: la bíblica y la griega. «¿Qué es, pues, el hom-

5. KUENG, H., *¿Existe Dios?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979, 19-20.

6. SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1964, 33-34.

7. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 126,3; PL 38,700.

bre en su esencia y proceso? Dos grandes corrientes de ideas, pero hornagueadas por la propia experiencia, influyen en la antropología de san Agustín, como en la de cultura occidental: la corriente bíblica y paulina del hombre, imagen de Dios y ser caído en la culpa, y la corriente griega del *homo rationalis*, o animal movido por un verbo interior en que se cifra toda su alteza y dignidad»⁸.

La antropología agustiniana, teológicamente considerada, es hasta cierto punto bíblica. Y digo hasta *cierto punto*, porque la influencia filosófica griega le impide contemplar al hombre unitariamente tal y como le había visto siempre la corriente hebrea. Desde esta perspectiva, la antropología agustiniana es dualista como lo fue la antropología griega. Lo veremos esto más adelante. Por ahora, pongamos los ojos en la antropología agustiniana desde la perspectiva teológica. El hombre es, según el mensaje bíblico, imagen y semejanza de Dios, llamado a vivir su relación con Dios en un clima de amistad y cercanía. Tal situación obedece a una gracia que supera las exigencias de la misma condición humana. Y se traduce en la concesión de la justicia original, don sobrenatural, y en la ausencia de la muerte y el equilibrio de la concupiscencia, dones preternaturales. Todo esto se rompe con la desobediencia del primer hombre. «Con su pecado perdió la justicia y la santidad verdadera, por la cual se deformó y se deslució la imagen de Dios, que vuelve a recibirse con la renovación espiritual»⁹.

El pecado de Adán y sus consecuencias afectan no sólo a su ejecutor, sino también a todos los descendientes. Por ello es llamado pecado original. «Es aquél único pecado, que entró por un solo hombre en el mundo y pasó a todos los hombres, de suerte que hasta los párvulos deben ser también bautizados»¹⁰. «Así como en el pecado de Adán son inseparables tres cosas: la mala voluntad, primera causa de todo; la privación de la gracia y la pérdida de la integridad o privilegios consecutivos a la justicia original, así en la herencia compleja de aquel pecado se entrafían tres cosas: un reato de culpa por la conexión seminal de todo hijo de Adán con su padre, una privación de la gracia y justicia primitiva y una rebelión y desmandamiento de los instintos carnales en pena de la desobediencia al Creador. No se puede suprimir ninguno de estos elementos sin desnaturalizar el pecado hereditario de los hombres. La rebelión de la concupiscencia es una parte del desorden íntimo producido por el primer desorden humano»¹¹.

8. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 57.

9. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, Lib. 14,16,22; PL 42,1053.

10. SAN AGUSTÍN, *Enchiridium*, 45.

11. CAPÁNAGA, V., *Introducción general al tomo VI de las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1949, 97.

El tema de la gracia adquiere relieve peculiar en esta antropología. Agustín es por antonomasia, el doctor de la gracia. Siguiendo a Pablo, otro gran convertido, Agustín hace suya la sentencia del Apóstol: «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y, si lo has recibido, ¿a qué gloriarte cual si no lo hubieras recibido». (1 Cor 4,7). Según esto todo lo que hay de bueno en el hombre es don de Dios, es gracia.

Al recuerdo de esta frase y de otros pasajes bíblicos, Agustín construye su doctrina de la gracia. Doctrina que sufre algunos cambios y que llega a su formulación definitiva en la lucha contra el pelagianismo y el semipelagianismo. En un principio Agustín atribuye al querer humano el *creer* y el *querer*. «Aun no había ahondado en el valor gratuito y sobrenatural de la fe, considerándola como un fruto de los esfuerzos e investigaciones naturales del hombre: *nostrum est enim credere et velle*»¹². Los dos extremos, difícilmente articulables, de toda esta doctrina son: gracia eficaz y envolvente, por un lado; libre albedrío, por otro. Agustín mantiene siempre esta postura y multiplica las fórmulas aparentemente afortunadas para mostrar su postura. Digo *aparentemente afortunadas*, porque, cuando se intenta ver la coherencia entre los dos extremos, gracia y libertad, surgen en el horizonte múltiples y graves interrogantes. Cosa, por lo demás nada extraña, pues ya aconteció en tiempos del mismo Agustín y en los años posteriores a su muerte. «No faltan puntos en la doctrina agustiniana que despertaron viva oposición entre algunos contemporáneos, sobre todo monjes. El de la predestinación fue calificado, a pesar de su origen paulino, de nuevo y peligroso, fomentador del fatalismo y pasividad. El *Commonitorium* de Vicente de Lerins, que pasa por ser una joya de la antigua literatura eclesiástica, compuesto con el propósito de esclarecer el desarrollo dogmático del cristianismo, fue un disparo contra el obispo de Hipona. Se interpretaba la gracia eficaz como una fuerza violenta e irresistible que produce en nosotros la voluntad de obrar de una manera mecánica, violando los derechos del libre albedrío»¹³.

Agustín recoge las críticas que se formulan contra su doctrina sobre la gracia. Y no se arredra ante ellas. Al contrario, se mantiene firme, apoyando su pensamiento en la doctrina revelada. Para él gracia y libre albedrío son perfectamente compaginables. Teóricamente, al menos, no parece existir duda alguna. La enseñanza bíblica al respecto parece ser también suficientemente clara. Todo es gracia. Y esto no es posible, si el hombre puede atribuirse algo como consecuencia de su esfuerzo. Pero también, si no existe el libre albedrío, ¿cómo explicar el misterio de la salvación o de la condenación? «Llega la hora

12. ID., *o.c.*, 23.

13. ID., *o.c.*, 25.

en que todos los que estén en los sepulcros, oirán su voz (la del Hijo) y los que hayan hecho el bien resucitarán para la vida, y los que hayan hecho el mal, para la condenación» (Jn 5,28b-29). Sin la libertad humana esta discriminación no puede explicarse más que como un capricho divino impropio de Dios. La libertad humana es un elemento necesario, indispensable del plan salvífico.

Si teóricamente no se dan inconvenientes, no parece que suceda lo mismo a nivel práctico. La dificultad surge, cuando se trata de articular prácticamente los dos postulados: la necesidad de la gracia y la libertad. O, si se quiere mejor, las dificultades surgen, al reflexionar detenidamente sobre el tema. ¿Cómo se puede hablar de libertad, si todo es gracia? Y, si se acepta la libertad, ¿cómo puede ser todo gracia? ¿Hasta qué punto la doctrina agustiniana de la gracia salva estas dificultades? ¿Cae Agustín en contradicción? ¿Estamos más bien ante el misterio? Seguramente que esto último envuelve toda esta temática. De todos modos, el hombre tiene derecho a plantearse cuestiones que le afectan de una manera tan directa. Y en ello Agustín fue enormemente sincero. Él propone lo que cree descubrir en la palabra de Dios. «La misericordia de Dios sola no basta, si no se añade el concurso de nuestra voluntad»¹⁴. «Con todo, de que sea cierto para Dios el orden de todas las cosas, no se sigue que nada haya en el arbitrio de la voluntad, porque también nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y se contienen en su presencia, ya que son causas de las acciones humanas. Y, por ende, el que conoce de antemano todas las causas de las cosas, no puede ignorar, sin duda, entre estas causas a nuestras voluntades, que, de antemano, supo que son causa de nuestras acciones»¹⁵. Según todo esto, Agustín no ve contradicción alguna entre su doctrina de la gracia, la presciencia de Dios y la existencia del libre albedrío.

Líneas atrás he formulado desde una perspectiva personal algunos interrogantes insoslayables ante la doctrina de Agustín acerca de la antropología teológica. La respuesta a los mismos no es nada fácil. Y preferí, por ello, quedarme en la línea del misterio, sin atreverme a cuestionar la solución agustiniana. Ahora quiero hacerme portavoz de las voces de nuestro tiempo. ¿Puede aceptarse hoy, químicamente pura, la antropología agustiniana? ¿Es articulable con la visión que hoy se tiene del hombre, incluso desde el punto de vista religioso? Creo con sinceridad que entre la visión agustiniana del hombre y la visión moderna del mismo se dan profundas diferencias. Por más que uno lo intenta no alcanza a ver que se dé en la visión agustiniana del hombre la autonomía frente a Dios que los antropólogos modernos reclaman. Autono-

14. SAN AGUSTÍN, *De diver. quaest. ad Simpl.* 1,q.2,12; PL 40,118.

15. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, 5,9,3.

mía, por lo demás, que ha quedado hasta cierto punto canonizada por el concilio Vaticano II. «En todo el mundo crece más y más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia en pro de la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro, si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea, que nos ha sido impuesta, de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esa manera somos testigos de que nace *un nuevo humanismo* en que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y hacia la historia»¹⁶. Hay aquí un lenguaje y un contenido ideológico de difícil armonización con el pensamiento agustiniano. En este nuevo humanismo no hay referencia explícita a Dios. Lo cual resultaría inconcebible en el pensamiento agustiniano. En la doctrina agustiniana del hombre todo huele a dependencia. No se alcanza a ver esa legítima autonomía del hombre frente a Dios, de la que se habla tanto a nivel eclesial como a nivel extraeclesial. Ni tampoco se alcanza a ver en la doctrina agustiniana la posibilidad de ese nuevo humanismo sin referencia directa a Dios. Todo esto no puede extrañar a nadie. Al fin y al cabo los tiempos no pasan inútilmente y el progreso no se cierra ni en una época determinada ni con un hombre concreto. No se hace justicia a Agustín, ni a nadie, cuando se les hace hablar un lenguaje y manejar unos conceptos impropios del tiempo que vivieron. El mundo ideológico de Agustín es un mundo totalmente *divinizado*. Y el hombre un hombre radicalmente *infantilizado*. Es fácil detectar la presencia de Dios en el cosmos y en la historia. El hombre se siente protegido por Dios en un mundo que lo envuelve y lo domina. El discurso teológico es el normal y envolvente, de forma que todos los demás aspectos, bien de la realidad o del hombre, siempre se miran a través de su prisma. Hoy el panorama es muy distinto. La teología ha perdido su hegemonía y de ella se han desgajado múltiples ámbitos del saber humano. Ello ha llevado a que el hombre adquiera cada vez mayor autonomía frente al tutelarismo religioso. Las huellas de Dios ya no aparecen con aquella nitidez que podían tener en tiempos pasados. «La teología, que pretende tomar al mismo Dios como objeto de su reflexión, *se ve obligada* en la actualidad a dar pruebas de modestia. Por todos lados, *la ausencia de Dios* se ha visto elevada, por así decirlo, a la dignidad de experiencia existencial»¹⁷. Mientras que, en cierto sentido, Dios se encuentra en retroceso en nuestro mundo, el hombre va adquiriendo mayor protagonismo. Muchas de las cosas que antes pedían una fundamentación divina, ahora se construyen sobre bases meramente humanas. Casi, casi está uno tentado a decir que el hombre ha crecido en perjuicio

16. VATICANO II, GS. 55.

17. SCHILLEBEECKX, E., *Dios y el hombre*, Sígueme, Salamanca 1969, 33.

de Dios. En verdad, la frase no es correcta, al menos en sentido profundo. Puede serlo, si la entendemos como protesta contra ciertas imágenes de Dios. Por todo ello, la antropología teológica agustiniana, marcada por un dominio absoluto de Dios sobre el hombre, difícilmente puede ser acogida en nuestro mundo, en que se prima una justa autonomía del hombre. El «fenómeno histórico-cultural de la secularización tiene directas consecuencias para el hombre en su relación con Dios. El mundo, descubierto en su propio juego de leyes y dominado por el hombre, pierde su carácter sagrado y deja de ser 'santo' en lo más íntimo. Hacer que este mundo sea *mundo*, significa también hacer que Dios sea *Dios*. A Dios no se le considera ya como alguien que interviene directamente en nuestro mundo y dirige inmediatamente todos los acontecimientos.

El hombre autónomo se sustrae a un legislador supraterráneo que, a través de la iglesia, se inmiscuya directamente en todos los campos de la vida. Y, en una especie de perspectiva del futuro, este hombre no considera ya el 'valle de lágrimas de la tierra' como una 'antesala' de la 'felicidad celestial', en donde ya no se daría esta vida, sino otra vida que habría de venir más tarde.

En la nueva imagen del hombre y del mundo que ahora se ofrece, no puede ya funcionar una imagen simplista y tradicional de Dios. Se discute la posibilidad misma de una imagen de Dios»¹⁸.

Hechas estas matizaciones diferenciales entre antropología teológica agustiniana y antropología moderna, es preciso considerar el mismo tema desde la perspectiva filosófica. Aunque el punto más significativo está seguramente en lo anteriormente dicho, lo que se va a decir tienen también su importancia. Al fin y al cabo el punto de intersección es el mismo: *el hombre*. Filosóficamente hablando, la antropología agustiniana es helénica. Y, dentro del helenismo, es de tendencia platónica, sin llegar en ello a los extremos del Platonismo, tanto en la preexistencia de las almas como en su unión accidental con el cuerpo. El hombre es el resultado de dos elementos: *alma y cuerpo*. Estamos, pues, ante una antropología dualista. Y, aunque se hable de unión sustancial, de no fácil comprensión, si se tiene en cuenta la condición de ambos elementos, resulta difícil superar el dualismo. El alma es en la antropología griega, en general, y en la agustiniana, en particular, el elemento principal. Casi, casi me atrevo a decir el elemento sustancial. «El alma da al cuerpo su ser específico de organismo humano, así como el desarrollo vital y la hermosura que le compete. Y por eso goza de una preeminencia y superioridad ontológica con respecto al cuerpo: 'el alma es cosa espiritual, incorpórea y próxi-

18. CONCILIO PASTORAL HOLANÉS, *Religiosos en una sociedad nueva*, Sígueme, Salamanca 1971, 23.

ma a la sustancia de Dios»¹⁹. El cuerpo es el consorte pobre de este matrimonio, cuando no llega a ser el consorte malo, que hay que mantener a raya con una ascética de castigo. Tan influyente ha sido esta antropología dualista en la espiritualidad de Occidente que ha llevado, como de la mano, a un desprecio del cuerpo y de todo lo material. Tradicionalmente se hablaba de *salvar el alma*. Incluso, al hablar de hombre, se entendía frecuentemente y solamente como alma.

Hay aquí, no quererlo reconocer es cerrar los ojos a la realidad, una visión depauperada del cuerpo y, por ósmosis, de todo lo material. Y en ello radica la oposición que hoy existe contra la antropología griega. El desprecio del cuerpo y del mundo son hoy vistas no sólo con antipatía, sino también como erróneas. «No debe el hombre, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo»²⁰. Así habla el concilio de nuestro tiempo. Y, desde luego, hay que reconocer que, con sus palabras, ha aplicado la piqueta a un edificio espiritual construido a lo largo de muchos siglos. Agustín ha sido llamado Padre espiritual de Occidente²¹. Vistas las características de dicha espiritualidad, al tiempo que el cambio producido en nuestro mundo acerca del tema, no queda otro camino que llevar a cabo una casi exhaustiva labor de interpretación, si queremos ser fieles a nuestro tiempo y queremos también hacer justicia a Agustín.

Las diferencias, bastante pronunciadas, entre el mundo ideológico de Agustín y nuestro mundo por lo que respecta al tema de Dios y del hombre influyen de forma muy directa e intensa en el tema de la oración. Para Agustín la oración es un ejercicio del todo conforme a su teología y a su antropología. Para el hombre de hoy, y ello en fuerza de su nueva visión de Dios y del hombre, la oración ya no aparece tan clara y evidente. *La crisis de lo contemplativo* ha sido y sigue siendo una característica muy significativa de nuestro tiempo.

La crisis nace, en primer lugar, como protesta contra una espiritualidad mal enfocada y con resultados, a veces, negativos. Mal enfocada, porque el acento se ponía sólo o de forma prioritaria en lo puramente espiritual, marginando e incluso despreciando lo material. Con resultados negativos, porque algunas, ¿muchas?, personas devotas hasta casi el paroxismo no han brillado precisamente por aquello que es lo constitutivo del seguidor de Jesús: *el amor a los demás*. Antes bien, se les ha visto egoístas, exigentes y con criterios hasta

19. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 61.

20. CONCILIO VATICANO II, GS. 14a.

21. Cf. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 111.

mezquinos. «Siempre se ha hecho oración en la iglesia. Siempre se ha insistido en este asunto como una cuestión de vida o muerte para quienes pretendían tomar en serio la vida cristiana. Y, sin embargo, ahí están los resultados: gente muy piadosa, muy fiel a sus prácticas espirituales, muy entregada a hacer su oración cada día con la mayor generosidad del mundo, pero gente, al mismo tiempo, que ha aportado muy poco a hacer que este mundo sea menos inhumano»²².

Tras constatar de forma sucinta los motivos principales de la crisis de lo contemplativo, es preciso desarrollar un poco más extensamente la primera de las causas aducidas: *la espiritualidad mal enfocada*. En ella radica de forma prioritaria la crisis de lo contemplativo. Dicha crisis se venía gestando desde bastante atrás. Se puede decir que su comienzo se inicia aún antes del nacimiento de la filosofía moderna, aunque es aquí donde va tomando cuerpo. Adquiere intensidad fuerte a lo largo del siglo XIX y explota en la primera mitad del siglo XX. «Algo iba a cambiar en el siglo XX. El diálogo de la Iglesia con el mundo moderno dio entrada progresiva en los cristianos más abiertos a la escucha atenta a las tres clásicas oposiciones a la oración: Nietzsche (no puede existir el Absoluto, si queremos mantener la libertad); Freud (la oración no es más que una ilusión compensatoria); Marx (la oración se disuelve en una evasión vital).

La parte de verdad encerrada en estas acusaciones y el descubrimiento por parte de los cristianos de *la dignidad interior de las cosas* y de los valores del compromiso y del trabajo prepararon y provocaron la, quizá, primera contestación *ideológica* en las élites del cristianismo. Las capas inferiores no se enteraban todavía de este cambio. Pero algo comenzaba a moverse»²³.

Hacia los años sesenta la crisis de lo contemplativo y, por ende, de la oración adquiere su cota más alta. Estamos en la época de la teología de la muerte de Dios y de la ciudad secular. El fenómeno de la *secularización* mina por entonces ciertas imágenes de Dios y del hombre. Por refracción se proyectan al tema de la oración. Los avances científicos y el estilo tecnocrático adoptado por el hombre de nuestro tiempo contribuyen a que el mismo hombre supere la imagen de ser un ente *inerte* ante Dios. Parece ser que el hombre goza de una autonomía que le desgaja, en parte, de Dios. Lógicamente este nuevo clima no puede por menos de afectar al tema de la oración, tan profundamente vinculada a la realidad divina. «Este fenómeno histórico-cultural de la secularización tiene directas consecuencias para el hombre en su relación con Dios. El mundo, descubierto en su propio juego de leyes y dominado por el hombre, pierde

22. CASTILLO, J.M., *La alternativa cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 213.

23. GUERRA, A., *Oración. En Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 665.

su carácter sagrado y deja de ser 'santo' en lo más íntimo. Hacer que este mundo sea 'mundo', significa hacer que Dios sea 'Dios', es decir, el no-mundano, el Trascendente. A Dios no se le considera ya como alguien que interviene directamente en nuestro mundo y dirige inmediatamente todos los acontecimientos humanos»²⁴.

Es lógico, al menos hasta cierto punto, que en un marco cultural, como el que dibujan las palabras anteriores, el tema de la oración sufriera diversas convulsiones. Todo ello se tradujo, como primera instancia, en abandono de la oración o, al menos, menos dedicación de tiempo a su ejercicio. «Se ora menos», decía Pablo VI, reflejando un clima general²⁵. Se alzaron entonces profundos y graves interrogantes sobre el tema de la oración. ¿Qué era, en el fondo, orar? ¿Por qué las personas, al menos, algunas, que se dedicaban a la oración estaban tan poco comprometidas en la transformación de una sociedad a todas luces injusta? ¿Para qué servía una oración que no terminaba en un compromiso temporal? Este clima se agravaba desde otras perspectivas. Religiosos, religiosas y sacerdotes, normalmente hombres y mujeres dedicados con asiduidad a la oración, abandonaban, en ocasiones con desilusión y aburridos, su estilo de vida. Bastantes confesaban que la oración, practicada a lo largo de tantos años, no les había servido de nada, antes, por el contrario, había contribuido a crear vacío e insatisfacción.

La situación, antes retratada, encuentra su revulsivo relativamente pronto. Ello acontece hacia los años setenta. «El *homo faber*, centrado en la acción, típico de la década anterior, dejaba paso al *homo ludens*, bien descrito en Juan Salvador Gaviota²⁶, libro revelación de esos años: esta gaviota, que es el hombre de los años setenta, busca más volar que comer, prefiere lo espiritual a lo material y consumista. Surgen, además, en esos años una serie de teologías (de la fiesta, del juego, del humor, etc.), que parecen, al menos, inicialmente, más afectas a la oración contemplativa, a la que siempre se ha tenido por oración. Más aún, varios teólogos, que en la década anterior habían mantenido un sospechoso silencio sobre la oración (Moltmann, J. B. Metz, H. Cox, por ejemplo) sorprendieron en los años setenta con ciertos encuadres y páginas en los que la oración era una realidad vital e indispensable»²⁷.

Los movimientos transformativos nunca vienen motivados, por lo menos de forma principal, por corrientes simplemente ideológicas. Obedecen más a la praxis que a la teoría. Es lo que acontece en el campo de la oración. En la

24. CONCILIO PASTORAL HOLANDÉS, *Religiosos en una sociedad nueva*, Sígueme, Salamanca 1971, 23.

25. PABLO VI, Audiencia del 14.VIII.1969.

26. BACH, R., *Juan Salvador Gaviota*, Barcelona 1975.

27. GUERRA, A., *Oración. Conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 666-667.

década de los sesenta surgen una serie de movimientos prácticos oracionales que, junto a una especie de embrujo por lo oriental típicamente contemplativo, han servido para poner de nuevo en el candelero el tema de la oración, como expresión cualificada y primaria de lo religioso. No hay que olvidar que en dicha revalorización ha tenido también su parte la profunda decepción producida en torno a los valores de la técnica. Hoy nadie piensa que la técnica sea sin más la panacea para todos los problemas humanos y que sobre ella deba alzarse el edificio de la felicidad del hombre. La técnica puede llenar tal vez las aspiraciones más normales del hombre, pero deja frecuentemente sin llenar las aspiraciones más típicamente humanas. «La humanidad, qué duda cabe, ha perdido algunas esperanzas. En los pasados años sesenta, ciertamente, aquella fe que en los dos últimos siglos había reemplazado en gran parte la fe en un verdadero Dios volvió a alcanzar un —último— punto culminante, tanto en Oriente como en Occidente. La fe en el eterno, inconmensurable, omnisciente y omnipotente ¡Dios Progreso! Pero hoy en día, ¿quién cree aún tan ingenuamente en la humanidad del hombre por revolución político social? ¿Quién no abraza alguna duda sobre la humanidad del hombre por evolución tecnológica? Es indiscutible: el ‘capitalismo’, la fe en la ciencia, la tecnocracia, lo mismo que el ‘socialismo’ el marxismo y la revolución, para muchas personas de Oriente y de Occidente se presentan como ideologías que han perdido su importancia, por mucho que ambas se hayan amalgamado en los últimos decenios»²⁸.

Si es evidente una recuperación de la praxis oracional en los últimos años, y ello en fuerza del desencanto producido por las ambigüedades que conlleva la técnica, no por ello están resueltos todos los problemas que suscita la oración. Y, desde luego, la nueva situación no puede producir el engaño de que es preciso volver sin más al pasado. Hay cosas que siempre quedan como conquista definitiva tras la purificación de ciertos fenómenos culturales. Después del fenómeno de la secularización ya no se puede imaginar a Dios como prepotente y al hombre como endeble e infantil. El hombre tiene en sí y por sí la capacidad de poder organizar al mundo de forma más humana. Y ello debe hacerlo tanto si es creyente como si no lo es. «También el hombre autónomo considera el respeto y el amor hacia la persona humana como el valor supremo. Este respeto y amor hacen que todo lo demás sea relativo»²⁹.

He hablado de recuperación de la praxis oracional en los últimos años, es decir, a partir de los años setenta. Alguien pudiera desmentir tal afirmación en base a la estadística. Y esto es verdad. El número de indiferentes en el campo

28. KUENG, H., *¿Vida eterna?*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 300.

29. CONCILIO PASTORAL HOLANDES, *Religiosos en una sociedad nueva*, Sígueme, Salamanca 1971, 22.

religioso va en aumento ³⁰. Si he dicho eso es sencillamente teniendo en cuenta que el fenómeno acontece a nivel de grupos concretos, especialmente jóvenes. El fenómeno acontece en una escala reducida y no se pueden echar las campanas al vuelo. La increencia sigue avanzando, como lo demuestran las estadísticas ³¹. Y en su torbellino arrastra la oración. Augusto Guerra, especialista en el tema de la oración, cree reflejar su problemática de la forma siguiente:

«a) *Crisis*: palabra ya para algunos manida, pero de indudable valor, si no la hacemos sinónima de algo que va mal, de algo negativo. Para nosotros, la palabra crisis significa aquí un 'momento decisivo o difícil de un negocio grave'. Con ello se indican dos cosas: que la oración es una realidad tan importante que sobre ella puede recaer la categoría de crisis, y que el momento actual es particularmente delicado.

b) *Contraste*: es una palabra más genérica, pero puede ser sociológicamente interesante. Apunta a ese aparente desconcierto que manifiesta el que unos hayan huido o continúen huyendo de la oración, mientras otros vuelven a ella o incluso la hambread, sin que antes hubiera significado nada particular para ellos.

c) *Ambigüedad*: muchos retornos a la oración parecen ambiguos como irracionales parecieron antes las huidas. 'La sospecha de ambigüedad recae sobre unos, porque vienen a la oración desde el hastío y el cansancio; sobre otros, porque vuelven desde la desilución con que se les pagó un esfuerzo noble y leal en la lucha; sobre los terceros, porque se embriagan de palmas y risas gozosas en un mundo de estupor y lágrimas; sobre los últimos, porque se acercan ensimismados al ombligo del mundo sin que aparezca Cristo como camino' ³². Personalmente creo que la palabra *ambigüedad* es la que mejor indica qué es lo que sucede hoy con la oración» ³³.

Como se desprende de este sustancioso texto, el tema de la oración está cargado de problemas graves y difíciles. Lo cual indica la delicadeza del tema y, al mismo tiempo, expresa la seriedad con que hay que tratarlo. Hay que eliminar, de entrada, las soluciones fáciles. En el apartado siguiente intentaré describir y dibujar el rostro de la verdadera *oración cristiana*. Sólo así es posible purificarla de tantas y tantas adherencias que la han desfigurado profundamente, hasta convertirla, en ocasiones, en origen y fuente de posturas netamente antievangélicas. La oración cristiana por ser precisamente encuentro

30. MARTÍNEZ DEL VADILLO, M., *La idea de Dios en tiempos de increencia*, Atenas, Madrid 1986, 14.

31. ID., *o.c.*, 14-15.

32. GUERRA, A., *Oración y vida religiosa. Diagnóstico y tarea difícil*, Confer 20 (1981) 9.

33. GUERRA, A., *Oración. En conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 667-668.

con el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo y experiencia amorosa de su paternidad tiene que llevar por su mismo dinamismo interno al amor de todos los hombres, hijos de Dios y hermanos en Cristo.

2. LA ORACIÓN CRISTIANA

Acabo de escribir una proposición: *la oración cristiana*. Consta de un sustantivo y de un adjetivo. El sustantivo fija la materia. El adjetivo la determina. Por ello, es necesario aclarar los términos. Saber qué es oración y qué conlleva la oración cristiana.

¿Qué es oración? Como respuesta a este interrogante, voy a proponer algunas definiciones. Comienzo por Agustín. Para Agustín la oración «es la aplicación afectuosa de la mente hacia Dios»³⁴. «Tu oración es locución con Dios. Cuando lees, Dios te habla; cuando oras, hablas a Dios»³⁵. La fórmula siguiente, típicamente agustiniana, declara muy bien cómo ve Agustín la oración: «invocas a Dios, cuando llamas a Dios a ti. Esto es invocar a Dios, llamarle a ti, invitarle de alguna manera a la casa de tu corazón»³⁶.

Teresa de Jesús, maestra incomparable en todo lo que mira a la oración, ha dejado una preciosa definición de la oración: «no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos que nos ama»³⁷.

Preciosa, aunque menos conocida, es la definición de Fr. Luis de Granada: «una petición que hacemos a Dios de las cosas que convienen para nuestra salud. Mas tómate también oración en otro sentido más largo, por cualquier levantamiento del corazón a Dios; y, según esto, la meditación y contemplación y cualquier otro buen pensamiento se llama también oración»³⁸.

En nuestro tiempo, Ignacio Larrañaga da la siguiente definición: «un trato afectuoso con el Dios que sabemos que nos ama; un avanzar, en la intersubjetividad íntima y profunda, *en* y *con* el Señor que se nos ofrece como compañero de vida»³⁹.

Lógicamente todos los autores citados aquí son cristianos y dan una definición de la oración que entraña categorías únicamente cristianas. La oración, como tal, es un fenómeno universal. «Todos los pueblos hanorado y oran.

34. SAN AGUSTÍN, *Serm.* 9 de Passione, n. 3.

35. ID., *En. In Ps.* 85, n. 7.

36. ID., *En. II in Ps.* 30, *serm.* 3, n. 4.

37. SANTA TERESA DE JESÚS, *Vida*, 8,5.

38. Cít. por MAROTO, P., *Dinámica de la oración*, Ed. Espiritualidad, Madrid 1973, 91.

39. LARRAÑAGA, I., *Muéstrame tu rostro*, Ed. Paulinas, Madrid 1979, 19.

Han orado y oran como son. Algún fenomenólogo de la religión sugiere que, siguiendo las oraciones de un pueblo, podemos conocer ese pueblo»⁴⁰. Desde esa perspectiva universal la oración aparece como uno de los medios cualificados de la comunicación con la divinidad para pedirle aquellas cosas que el hombre necesitaba. Oración es, por encima de todo, petición.

Tras el concepto de *oración*, toca ahora desentrañar el adjetivo *cristiana*. ¿Habrá algo que caracterice a la oración cristiana de forma que la distinga fundamentalmente de cualquier otra clase de oración? Parece que sí. «Cuando se argumenta en pro de la oración ésta se suele concebir como un ejercicio, todo lo necesario que se quiera, pero al fin de cuentas un ejercicio más en la vida del creyente. Al plantear así el problema se comete un error de base. Este error consiste en plantear el problema de la oración desde el terreno de la religiosidad, es decir, como un ejercicio de la piedad personal que busca en Dios solución y respuesta. Ahora bien, lo específicamente cristiano no se basa en la religiosidad, sino en la fe.

Hay, por consiguiente, en la oración cristiana una originalidad que la especifica y la distingue radicalmente de cualquier otra experiencia religiosa. Al afirmar esto, no se trata de defender un cristianismo sin religión⁴¹; ni siquiera se pretende decir que en la oración no se dé una expresión de nuestra piedad hacia Dios. Pero se debe tener siempre presente que en la oración de un cristiano tiene que haber siempre un elemento decisivo que la especifica y la distingue de la oración que puede hacer cualquier otro hombre religioso; este elemento es la fe. La oración, por consiguiente, en tanto es oración cristiana en cuanto es expresión de la propia fe del creyente»⁴².

Según lo dicho que, por otra parte, responde a lo que la revelación nos dice sobre el particular, la fe da un contenido especial a la oración cristiana. La oración cristiana tiene que ser por necesidad expresión de la fe del que la hace. La relación entre oración cristiana y fe es tan intensa que bien se puede decir que una y otra se llaman, se reclaman. No hay fe verdadera sin oración y no hay oración auténtica sin fe. «La oración es la expresión de la intensidad de la fe de una persona»⁴³.

Estas sencillas observaciones obligan a desarrollar detenidamente un tema que se encuentra en la base de una verdadera recuperación de la oración. En un tema de resonancias profundas en la vida espiritual de las personas es

40. MARTÍN VELASCO, J., *La religión en nuestro mundo*, Cit. por GUERRA, A., *Oración. En conceptos fundamentales de Pastoral*, Ed. Cristiandad, Madrid 1983, 664.

41. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 60.

42. ID., *o.c.*, 60-61.

43. ID., *o.c.*, 61.

preciso huir de los sentimentalismos y optar por el camino de la teología. Por ello, se impone desentrañar qué significa «la oración como expresión de fe».

a) *La oración como expresión de fe*

La proposición transcrita impone una no pequeña tarea. Es necesario detenerse en ella, intentando desentrañar qué se esconde tras de la palabra *fe*. Con más de lo deseado la fe ha aparecido desde una óptica *intelectualizada*. Según esto, fe era una virtud que nos impulsaba a recibir *unas verdades* que superaban la simple capacidad humana y se aceptaban por la autoridad extrínseca de Dios revelante. Más o menos así se presentó en el concilio Vaticano I. Sin negar que ello tiene su parte de verdad, hay que reconocer que, a través de esa óptica, la fe perdía su más peculiar forma de ser. La fe bíblica tiene fisonomía personal. La fe cristiana es la respuesta del hombre al Evangelio. «La fe viene de la audición y la audición por la palabra de Cristo». (Rom 10,17). «Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará; mas el que no creyere, se condenará» (Mc 16,15-16). «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os mando» (Mt 28, 19-20a). Si se profundiza en el mensaje de estos textos, que hablan de la fe como respuesta a una buena noticia, el Evangelio, se advierte inmediatamente una estructura personal. El Evangelio, en efecto, tiene un rostro personal: *Cristo*. Nadie se convierte propiamente a una doctrina. La conversión es siempre a una persona. La fe en cristiano es el encuentro personal con Cristo, que nos trae la buena noticia de que en él, en su obra y en su palabra, Dios ofrece al hombre la salvación. Por Jesús y en Jesús Dios sale de una forma definitiva al encuentro del hombre y por la fe el hombre se encuentra en Jesús y por Jesús con Dios. «Convertirse a la fe es convertirse a una persona, encontrar la fe es encontrar a esta persona, aceptar la fe es aceptar a esa misma persona. Así ocurrió en las experiencias paralelas de san Pablo y san Juan. Y así tiene que ocurrir en todo encuentro verdadero con la fe. La moderna teología ha insistido acertadamente en que la fe tiene una estructura personal»⁴⁴. «La fe implica una relación interpersonal con Jesús, de tal manera que en tanto hay fe en cuanto se dé esta adhesión a la persona del Señor y esta aceptación de Cristo como norma decisiva de la propia existencia. En segundo lugar, esta aceptación y esta adhesión provoca una determinada experiencia, que se puede describir como la experiencia de los pobres y de los niños en el sentido evangélico, la experiencia de aquellos que se saben justificados por la fe, no por su propia conducta»⁴⁵.

44. ID., *o.c.*, 66.

45. ID., *o.c.*, 79.

Vista la fe ante todo y sobre todo como encuentro personal con Cristo, los pasos a dar no resultan excesivamente complicados. Según ello, la oración en cristiano sólo puede tener su origen en la fe como encuentro personal. «La oración cristiana tiene que brotar de aquello que especifica al cristiano, es decir, de la fe»⁴⁶. De la fe que es, por antonomasia, un encuentro personal. Por tanto la oración cristiana se configura conforme a una categoría de *encuentro* con *alguien*, no con *algo*, y se nutre de una estructura interpersonal. Para tomar el pulso a todo lo que esto significa y conlleva, es preciso detenerse un poco en el estudio fenomenológico del *encuentro*. Por cierto que es un tema estudiado con profusión y altura. El encuentro, fenomenológicamente considerado, conlleva la relación profunda entre un 'yo' y un 'tú'. El encuentro es de tal categoría que no puede darse más que entre personas. Es con mucho la experiencia humana más profunda y característica. «El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»⁴⁷.

Por su dignidad y valor intrínseco el encuentro supone y exige algunas condiciones. La primera de esas condiciones y tal vez la más representativa es el *amor*. No hay encuentro sin amor, por más que las personas estén localmente cercanísimas. Es imposible confiarse a *alguien*, y esto es encontrarse, si no existe amor. El amor es, por tanto, una de las condiciones previas para la oración como encuentro. Cuando falta, la oración resulta inexplicable. Sin sentido. Pérdida de tiempo. Cuando se halla presente, el tiempo de oración resulta el más agradable de la vida. Sucede como en el caso de los enamorados. Sus momentos más felices y gratificantes son aquellos en los que se encuentran juntos. De ahí que la oración, como experiencia de fe, sea la forma más bella y gratificante de expresar nuestro amor a Cristo. De amarle y de sentirnos amados por él. Amor y oración, oración y amor no sólo se reclaman, sino que se potencian mutuamente. Lo cual quiere decir que no hay mejor forma de avivar el amor, de crecer en el amor, que la oración auténtica. Y, si el amor es la esencia de la santidad, entendemos con facilidad que los grandes místicos, los hombres del intenso encuentro con Cristo, piénsese en Teresa de Jesús, equiparen santidad con oración. Cuanto más perfecta sea la oración, tanto más el hombre de fe ha avanzado en los caminos de la santidad.

El encuentro entre personas que se aman se traduce en gestos y sobre todo, en palabras, que es la forma más específicamente humana de relacionarse. Por ello, la oración entendida como encuentro interpersonal, culmina en el *diálogo*. Un diálogo, por cierto, con sus características, pero, al fin y al cabo, diálogo. Hablar y escuchar. Escuchar y hablar. Y ello en un clima de acogida

46. ID., o.c., 80. Cf. también *Fe cristiana y vida religiosa*: Proyección 60 (1968) 181-182.

47. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* México 1964, 146-147.

y aceptación. Rompiendo distancias. «Desde el momento en que a Cristo se le encuentra como persona —no como simple idea o como mero proyecto—, desde ese momento no hay más remedio que *dialogar* con él, en la presencia y en la efusión de quien sabe y experimenta que su campo afectivo existe, está lleno y bien delimitado. La vida entonces adquiere su plena significación y nada en el hombre queda al descubierto, a merced de tantos desalientos y tantas traiciones como la vida nos presenta desgraciadamente cada día»⁴⁸.

Quiero insistir en el tema de la oración como diálogo. Y lo quiero hacer para evitar juicios equivocados y situaciones comprometidas. Seguramente que muchas de las personas, que se dedican con asiduidad y cariño a la oración, se sienten decepcionadas, cuando se les dice que la oración es un diálogo con Dios. Dios no les ha hablado nunca directamente. Y es así, sin quitar la posibilidad de que alguna vez acontezca lo contrario. Por tanto, cuando se habla de la oración como diálogo con Dios, es necesario tener presente que este diálogo tiene unas características peculiares. Una concepción simplista del diálogo o una equiparación de la oración-diálogo con el diálogo humano no conducen más que a un callejón sin salida. El diálogo con Dios en la oración es de naturaleza muy peculiar. Nunca podemos dialogar con Dios a cara descubierta. Dios aparecerá siempre de espaldas y nunca podremos ver su rostro, para usar una imagen bíblica (Cf. Ex 33,23). El diálogo con Dios sólo es posible a través de múltiples mediaciones. Entre estas mediaciones ocupa lugar de preferencia la Biblia. Por algo se la llama palabra de Dios. La Biblia tiene que ser la fuente primera que riegue y fertilice el diálogo-oracional con Dios. Al hablar aquí de la Biblia no me refiero tan sólo al canon de los libros inspirados, interpretados y vistos desde una óptica histórico-crítica. La Biblia no es simplemente una palabra escrita que se mantiene incólume y sin referencia a la vida. La Biblia es un libro que se alimenta y se enriquece *de y en* la vida de una comunidad, la vida de la Iglesia. La Iglesia que ha recibido el don del Espíritu Santo, que debe conducirla al pleno señorío de la verdad (cf. Jn 14,26). «Esta tradición, que deriva de los apóstoles, *progres*a en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, ya por la meditación en su corazón (cf. Lc 2,19 y 51); ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios»⁴⁹.

48. CASTILLO, J.M., *La alternativa cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 221.

49. VATICANO II, DV. 8b.

Como se ve por esta luminosa enseñanza del concilio Vaticano II, la Biblia no se reduce sin más ni más al contenido inmediato que puede aparecer tras un meticuloso análisis histórico-crítico. La Biblia puede apuntar, y de hecho así sucede, a mensajes que sólo a través de la óptica eclesial quedan patentes. Algo de esto queda reflejado en la fórmula tradicional: «la ley de orar se constituye en ley de creer». Lo cual supone la superación del *crudo biblicismo*, que termina casi siempre en gran decepción.

Desde la óptica de la historia el concilio Vaticano II ha puesto de relieve la importancia de *los signos de los tiempos*, para poder, de alguna manera, escuchar la voz del Espíritu Santo. «Es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada»⁵⁰. Esta consigna es de trascendental importancia para todo orante. Sólo así se puede conseguir la indispensable conexión que debe haber entre oración y vida. Oración y vida tienen que ir siempre de la mano. Hay que evitar que se dé entre ellas tanta separación como contraposición. Es ello un error clarísimo y de consecuencias imprevisibles. «Ante la conciencia de muchas personas la oración aparece como un ejercicio yuxtapuesto, a veces contrapuesto, a la vida. Vida y oración son, entonces, dos realidades al margen la una de la otra. Y esto no sólo por lo que se refiere a la vida corriente de cada día, sino lo que es peor, por lo que respecta a la misma actividad apostólica estrictamente tal. (A esto apunta, sin pretenderlo, la tipología Marta-María, Raquel-Lía). Tal tipología no tiene su fundamento en la Biblia, sino que es de origen muy posterior. Aparece por primera vez en la *Gran carta del Pseudo-Macario*⁵¹. Sin embargo, la enseñanza de la Biblia sobre la oración descubre un horizonte distinto: la oración brota de la misma vida, de la historia, de la existencia del pueblo. Los salmos y los himnos, que se hallan en el Antiguo Testamento, traducen en oración la historia de Israel, el drama de la salvación. El diálogo del hombre con Dios brota de los hechos concretos de la vida, los interpreta, los convierte en oración de alabanza, de acción de gracias, de petición. De este modo, se llega a un conocimiento más profundo del quehacer humano, y, sobre todo, se penetra en el misterio de Dios presente en la historia»⁵².

Se ha hecho referencia al Antiguo Testamento para recalcar que el pueblo de Israel alimenta su oración de los acontecimientos que tejen su vida. Otro tanto se puede decir de lo que sobre el particular nos narra el Nuevo Testa-

50. VATICANO II, GS. 44b.

51. Cf. BOUYER, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne*, I. París 1960, 446-447.

52. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sigueme, Salamanca 1979, 40.

mento. En efecto, todo lo que el Nuevo Testamento nos dice sobre la oración reafirma que ella nace *de* y *en* la fuente de la vida. Son los acontecimientos los que nutren la oración de Jesús y de quienes se nos presentan como sus seguidores más cualificados. «En el conjunto del Antiguo Testamento hemos observado que la oración está presente en el hombre que se mantiene particularmente atento a la vida; más aún, su oración nace de la vida.

También en el hombre del Nuevo Testamento se sigue dando esta característica, pero habrá que profundizar en la plenitud a la que ahora llega la oración. Dicha plenitud no es tanto un mérito del hombre, una facultad suya —como si hoy supiera orar mejor que David, que Elías o que Jeremías—. Respecto a la oración que nace de la vida, nos encontramos en el mismo plano que los que nos precedieron en la fe; también nosotros clamamos hacia el Señor, porque hay algo que nos oprime, que nos aplasta, que nos deja vacíos, que nos aliena, que nos reduce; y pedimos que el Señor nos libere.

La novedad es otra, y no está en nosotros, sino en Cristo»⁵³.

La atención intensa a *los signos de los tiempos* debe constituir la mejor fórmula terapéutica contra la grave enfermedad de disociar oración y vida. Si la espiritualidad tradicional ha sido tachada frecuentemente de evasionista y descomprometida, en ello ha tenido influencia de primera categoría un estilo de oración, que ha privilegiado el desierto como lugar de encuentro con Dios. Y esto, que tiene su parte de verdad, no es ni mucho menos toda la verdad. Efectivamente, los grandes hombres bíblicos tuvieron su experiencia de Dios en el desierto. El mismo pueblo de Dios corrió la misma suerte, hasta tal punto que el profeta Oseas privilegia esa experiencia, cuando dice, hablando en nombre de Dios: «Por eso yo la voy a seducir: la llevaré al desierto y hablaré a su corazón» (2,16). Sin embargo, todo ello acontece mirando siempre a la historia, no como evasión del compromiso histórico. La tarea a realizar no está en el desierto, sino en la vida. «Dios quiso hacer pasar a su pueblo por 'esta tierra espantosa' (Dt 1,19), para hacerle entrar en la tierra en la que fluyen leche y miel. Este acontecimiento va a transformar el simbolismo precedente. Si el desierto sigue conservando el carácter de lugar desolado, sobre todo evoca una época de la historia sagrada: el nacimiento del pueblo de Dios. El simbolismo bíblico del desierto no puede, pues, confundirse con tal o cual mística de la soledad o de la fuga de la civilización; no enfoca una vuelta al desierto ideal, sino un paso por el tiempo del desierto, análogo al de Israel»⁵⁴. Seguramente que en este contacto con la vida se encuentra la fuente purificadora de los trastornos y malas adherencias que amenazan siempre a la oración. Sólo al contacto con la vida la oración puede eliminar el peligro de convertirse en una

53. FLORIO, G., *La palabra de Dios escuela de oración*, Sal Terrae, Santander 1986, 69.

54. DUFOUR, L., *Desierto. Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972, 226.

bonita ideología. «Hemos de poner atención en que nuestra oración no se convierta en una alegre evasiva, en una plasmación de la apatía del alma, de la indiferencia, de la insensibilidad ante el dolor ajeno... La oración plena es aquella que va acompañada de la disposición de abrazar la propia responsabilidad. Y esa oración se nutre de aquellas experiencias adversas y dolorosas que no le faltan a quien ha abrazado y puesto en ejercicio el riesgo de su responsabilidad»⁵⁵.

Con lo dicho se ha desmitificado el desierto como lugar exclusivo del encuentro con Dios. Cosa que no ha sucedido en muchos maestros de la espiritualidad cristiana, al privilegiar el desierto como lugar casi exclusivo del encuentro con Dios. Ello no significa la anulación de la mística del desierto. El desierto puede y debe ayudar a potenciar el encuentro con Dios, pero sin adquirir carta de exclusividad. «El desierto, concebido como espacio y como ambiente, no puede ser norma para todos y para siempre. Esto no excluye el que pueda haber vocaciones especiales en la Iglesia para una vida solitaria; como no excluye tampoco la utilidad de determinados tiempos de retiro. Pero ni esas vocaciones extraordinarias ni esos tiempos de excepción pueden ser la norma y el planteamiento para nuestra vida de oración, la oración de todos los días. Quizás en esto estuvo el inadecuado planteamiento de este problema en tantos libros que al tratar de estas cosas, las formulan de manera que uno percibe una especie de malestar y presiente en el fondo que no se resuelven allí los verdaderos problemas que la vida plantea. La oración exige soledad..., pero no aislamiento. Nuestro desierto es el Señor. Vivir la soledad de la fe, en la presencia al mundo y a los demás, he aquí, la verdadera cuestión. En la práctica será necesario alternar experiencias de retiro, de desierto geográfico y ambiental, con la experiencia diaria del trabajo y la convivencia»⁵⁶.

El encuentro no se puede dar sin amor. Éste exige presencia y diálogo. Presencia y diálogo que, al tratarse de la oración, reviste caracteres peculiares. De ello se ha hablado en los párrafos anteriores. Amor, presencia y diálogo culminan en *abandono*. Sé de alguna persona que todos los días se dirige al Corazón de Jesús y le dice: cuida tú de mí, que yo cuidaré de ti. No puede ser de otra manera. El abandono quita toda sensación de desconfianza y sabe cómo comportarse en los momentos de prueba. Abandonarse a otro, en el caso de la oración, a Otro es dejar en sus manos todos los cuidados, todas las preocupaciones, todas las angustias. Es, en pocas palabras, sentirse seguro en las manos de Dios. Todas las personas, que viven con intensidad la oración, se saben beneficiarias de estas palabras de la primera epístola de Pedro: «confiadle todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros» (5,7). Y también

55. METZ, J.B., *Invitación a la oración*, Sal Terrae, Santander 1979, 26-27.

56. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 59.

son capaces de captar el mensaje de estas maravillosas palabras del Señor: «No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo que no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas?... Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud» (Mt 6, 25-26.34).

Todas estas características del encuentro tienen como aglutinante el amor. Cuando hay amor se comprende que haya presencia, diálogo, confianza, abandono. Todo ello es mucho y es gratificante, sobre todo desde el punto de vista de la experiencia de Dios, tal y como se desprende de la fe concebida como encuentro interpersonal. Sin embargo, aún queda algo muy importante a tener en cuenta en el encuentro. De ello ha tomado buena nota la fenomenología del encuentro. Se trata de lo que los fenomenólogos llaman *co-ejecución* (*mitvollzug*). De él dice Laín Entralgo: «el otro no es ahora para mí obstáculo, ni instrumento, ni espectáculo, ni objeto transformable, sino persona; mi relación con él no consiste en contemplación o en manejo, sino en coejecución»⁵⁷.

La palabra *co-ejecución* es suficientemente expresiva. Co-ejecución no se queda en el plano meramente afectivo, sino que se proyecta principalmente sobre el plano efectivo. Cuando dos personas se encuentran y viven la relación yo-tú, la similitud y la identidad en el obrar se hacen una constante. Desde esta óptica aparece con claridad qué es lo que Jesús quiere decir, cuando afirma: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame» (Lc 9,23). Dicho de otra forma: haga lo que yo he hecho. De este modo el término co-ejecución tiene un valor complejo. Encierra, por así decirlo, a toda la persona con lo que es, con lo que ama y con lo que hace. «Ahora se puede comprender mejor la singular importancia que en la convivencia humana adquieren el silencio, la intimidad y el abandono en el otro. Porque la verdadera relación y el verdadero encuentro no se pueden entablar ni a partir ni a base del solo conocimiento, ni mucho menos del uso o del mando. Solamente en la co-ejecución completa, que no es solamente coactividad, sino además co-efusión o co-afección y comprensión honda, que nos viene dada no el 'ser para' el otro, sino en el 'estar con' el otro, en el contagio de la presencia y la existencia compartida. Porque se trata de poner en movimiento mecanismos profundos del ser personal, que desde luego son preconceptuales y que no tienen más posibilidad de actuarse, si no es en función de la presencia del 'tú' en cuanto persona. No por mucho conocer a alguien se le quiere y se le

57. ENTRALGO, L., *Teoría y realidad del otro*, II, 237.

acepta; solamente en la co-ejecución y la co-efusión que se engendran en la convivencia es posible la 'instancia', el estar en el otro, para sentir lo que él, co-ejecutar con él»⁵⁸.

Para profundizar en lo que se acaba de decir, es preciso tener en cuenta «el sentido fundamentalmente pasivo de la experiencia afectiva, de toda experiencia afectiva. Amar no es lo mismo que querer, lo cual es tanto como decir que afecto no es lo mismo que determinación, decisión. La autodeterminación de la voluntad y la co-efusión afectiva no son términos convertibles. Y no son términos convertibles, porque en el amor —en el encuentro interpersonal, por lo tanto— se dan unas notas diferenciadoras, que no existen en el simple acto de querer, en la sola decisión que puede brotar en mí como producto de algo que he visto, que he comprendido. Ahora bien, precisamente la nota típicamente especificante del verdadero amor es la *pasividad*»⁵⁹.

La palabra y el concepto *encuentro*, tal y como ha quedado dibujado, da a la oración cristiana un valor y una importancia verdaderamente excepcionales. La oración se constituye en la forma más cualificada de la relación con el Absoluto. Con el Absoluto de rostro personal. En la oración nos encontramos entre celajes de misterio con el Dios personal. La oración es la forma mejor de vivir la relación profunda entre Dios y el hombre. Lo cual significa, debe significar al menos, que la oración es el medio por antonomasia de conocer a Dios y de ser conocido por Dios, dando al término *conocer* su profundo significado bíblico, que es tener experiencia de algo. Por tanto, la oración es el medio mejor para adquirir la experiencia de Dios. Y no hay que olvidar que esa experiencia es lo único que justifica la acción apostólica. De ahí que la oración es también de suyo el mejor apostolado.

Tener experiencia de Dios es gustarlo sobre todo como amor. «Dios es caridad» (1 Jn 4,16). Amor en sí y amor proyectado fuera de sí. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... Nosotros amemos, porque Él nos amó primero» (1 Jn 4,10.19). El amor de Dios se ha hecho historia viva, realidad palpable en la persona de su Hijo hecho hombre. «Tanto amó Dios al mundo que dio a su hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). En la luz del Verbo, hecho hombre, se ilumina el misterio del hombre. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁶⁰. La oración es, desde esta óptica, el mejor medio para alcanzar la verdadera visión del hombre. Sin exaltaciones tontas y sin pesimismo desesperantes⁶¹.

58. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 86.

59. ID., *o.c.*, 86-87.

60. VATICANO II, GS. 22a.

61. VATICANO II, cf. GS. 12b.

La oración, entendida como encuentro, nunca puede ser *alienante*. Y no puede serlo, porque el verdadero contacto con Dios, a través de la oración, tiene que traducirse en identificación con los sentimientos del mismo Dios. Y, por tanto, en vivencia de la aventura humana. Dios no se ha quedado encerrado en sí mismo, sino que ha salido al paso del hombre en su andadura histórica, asumiendo en plenitud el papel de protagonista de la misma. El Dios cristiano no es un Dios dormilón y lejano. Es un Dios activo y presente. Se interesa por el hombre y quiere para el hombre caminos de libertad. Reprueba todo lo que pueda significar esclavitud para el hombre. El hombre de oración debe en fuerza de la misma comprometerse con el hombre, con todo lo verdaderamente humano. Nadie como él podrá ser profeta de la justicia y denunciar sin tapujos todo aquello que, de alguna manera, se interponga en el derecho de todos los hombres a ser verdaderamente personas libres. «La mística de la oración es concreta; incluye atención a la responsabilidad, que es social y política...

Los que oran 'en el espíritu de Jesús' no pueden orar volviendo las espaldas a los que sufren...

Quienes oran 'en el espíritu de Jesús' podrán ser despreciados por los prudentes y por los inteligentes (por los que se consideran tales); pero no serán despreciados por los desgraciados, por los que padecen, por los oprimidos —ni tampoco por los culpables— ni por Dios! Nuestra oración cristiana es, en su misma esencia, concreta y política»⁶².

La oración cristiana se alimenta *de* y alimenta *a* dos movimientos convergentes e inseparables: el amor a Dios y el amor a los hombres. Dos extremos que tienen su punto de intersección en el hombre Cristo Jesús. «Porque hay un solo Dios, y también un solo *mediador* entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2, 5-6a).

De ahí que la oración cristiana es, como culminación de su significado, encuentro con Jesús. «Si creer es relacionarse personalmente con Cristo Jesús y toda relación personal es co-ejecución y co-efusión, es patente que la intensidad de la fe tiene que expresarse en la intensidad de una co-ejecución, una co-efusión y una presencia. A esto nos referimos, al hablar de la oración como experiencia de fe»⁶³. La oración, es, por tanto, debe serlo al menos, la culminación, la forma más sublime de vivir la fe como encuentro con Cristo Jesús. Y, desde esta perspectiva, la oración se convierte en el medio más firme y directo para asimilar y asumir los sentimientos de Cristo Jesús. En forma similar a Jesús, el hombre de oración sabrá unir en su vida amor a Dios y amor al

62. METZ, J.B., *Invitación a la oración*, Sal Terrae, Santander 1979, 25-26.

63. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 89.

hombre, entrega a Dios y entrega al hombre, dedicación a Dios y dedicación al hombre. Nunca cometerá el error de separar trascendencia e inmanencia, verticalidad y horizontalidad. No potenciará nunca una en perjuicio de la otra. Sabrá, como dice el mismo Jesús, dar a Dios lo que es Dios y al César lo que es del César (Cf. Mt 22,21). He ahí por qué la oración cristiana auténtica no es alienante. Nunca apartará al hombre de los compromisos con el hermano. «También en nuestra vida y en nuestra praxis de seguimiento de Jesús ha de hacerse visible y palpable —para los demás y para nosotros mismos— a quién oramos y en quién pensamos cuando nombramos a ‘Dios’. En nuestra actitud deben poder adivinarse los rasgos de ese Dios liberador y sublime al que se dirigen nuestras oraciones. Digamos de una vez por todas que no existe refutación ‘puramente teórica’ y efectiva de la sospecha de que nuestras oraciones son el opio del pueblo o de que son nada más para gentes acrílicas, de que son la clásica expresión de una falsa conciencia; por decirlo así, un suspiro de la criatura equivocadamente dirigido. Tampoco se puede ofrecer una resistencia eficaz ‘puramente teórica’ al intento que hoy existe de despojar a la oración de su autenticidad definiéndola como una ‘función sistemática’ de nuestra sociedad liberal, como un remedio oportuno para absorber las frustraciones y desilusiones socialmente producidas, como instrumento de higiene social en pro del funcionamiento sin dificultades de nuestra vida social. La única resistencia que ante los demás y ante nosotros mismos podemos ofrecer es aquella que se expresa en el seguimiento vital de aquel que llama ‘Padre’ suyo y nuestro al Dios de su oración»⁶⁴.

La oración cristiana, vivida desde la fe como encuentro interpersonal, es *humanamente gratificante*. ¿Qué se quiere decir con esto? El hombre necesita, para mantener su equilibrio humano, *sentirse amado*. El hombre se realiza y mantiene su equilibrio no sólo cuando ama, sino cuando, al mismo tiempo, es amado. Quien no se siente amado terminará normalmente por perder su equilibrio. Será una persona desquiciada. Este peligro amenaza a todo hombre y la amenaza viene desde múltiples frentes. Es necesario que el hombre ponga en movimiento una serie de resortes, a fin de vencer los múltiples ataques. Y, entre éstos y seguramente el más significativo, al menos para el creyente en Cristo Jesús, se encuentra la práctica de la oración cristiana, concebida precisamente como experiencia de fe. En la oración como encuentro el hombre descubre no un dios cualquiera, sino al Dios-amor. Dios-amor que está en el origen, en el desarrollo y estará en el final de su vida. Y que está así no como mero espectador, sino como compañero de viaje, que se interesa por él, que todo lo dispone para su bien y que lo ama apasionadamente. El encuentro personal

64. METZ, J.B., *o.c.*, 29-30.

con Dios, con el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, hecho realidad en la oración, hará descubrir al creyente el valor de estas palabras: «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49,15). El verdadero orante en cristiano siempre se siente amado por *Alguien*. Tal amor le hace sentirse útil y ver su vida con sentido, aunque las circunstancias humanas o históricas sean absurdas e incluso contradictorias. Y, por sentirse amado, el orante cristiano tendrá a su alcance el instrumento más adecuado para verse afectivamente satisfecho. No habrá en él grietas por las que se pueda filtrar la insatisfacción o la angustia. Verá la vida y los acontecimientos, sean del signo que sean, como verdaderos regalos de Dios. Nada ni nadie podrá arrebatarse al orante cristiano la paz, la serenidad, el equilibrio. El espacio afectivo, ese hueco interior que todo hombre debe llenar, si quiere responder a sus exigencias afectivas, es saturado por la presencia de un Dios, a quien se siente cercano y amante. Los grandes orantes han sido siempre hombres de paz. La razón fundamental de esa paz se encontraba primariamente en el descubrimiento del amor de Dios por medio de una oración intensa.

La oración cristiana, se ha dicho a lo largo de estas líneas, brota de la fe entendida como encuentro interpersonal. Y esto es lo que la caracteriza y la distingue de cualquier otra forma de oración. «La oración, por consiguiente, en tanto es oración cristiana en cuanto es expresión de la propia fe del creyente»⁶⁵.

¿Qué decir, a la luz de todo esto, de la llamada contemplación religiosa o de las formas orientales de oración apoyadas en los métodos del Yoga o del Zen, que tanto eco parecen tener en nuestro ambiente religioso? ¿Es aconsejable, desde la perspectiva cristiana, la práctica de tales formas de encuentro con el Absoluto? ¿Existen diferencias sustanciales entre la experiencia religiosa y el *fenómeno contemplativo*, cualquiera que sea la forma de realizarlo? Estos interrogantes no son fútiles. Suele existir al respecto bastante confucionismo. Y no sólo confucionismos. También se dan juicios equivocados, hasta el extremo de creer que orar en cristiano es lo mismo que orar en contemplativo o que ejercitar la praxis del Yoga o del Zen. Por ello, creo muy importante, ahora que estamos tratando de caracterizar la oración cristiana, dar una respuesta correcta a los interrogantes antes planteados. Respondiendo al tema del fenómeno contemplativo, se responde también a los otros temas.

Entre oración cristiana y contemplación religiosa existen diferencias sustanciales. Vaya esto por delante, para evitar confucionismos. La contemplación religiosa hunde sus raíces en la misma estructura religiosa del hombre,

65. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 61.

entendiendo aquí por estructura la capacidad y casi necesidad humana de apertura al *misterio*, a lo *absoluto*. La contemplación religiosa es la forma más conspicua de poner en marcha la estructura religiosa del hombre. Es aquí donde el hombre manifiesta preferentemente su condición religiosa. Es un movimiento que nace del hombre y se proyecta hacia el absoluto. El camino se traduce en una ascensión. El hombre se eleva hasta el absoluto. Uso el término *absoluto* como caracterización de ese fenómeno que es universal y en el que, en muchos casos, no hay tras de él un rostro personal. En el fenómeno cristiano el proceso es inverso. No es el hombre quien inicia su camino hacia Dios. Es Dios quien sale al encuentro del hombre. Dios viene al encuentro del hombre en donde éste se mueve y vive: *en la historia*. La venida de Dios al encuentro del hombre se realiza de forma total y única en la persona, obra y palabra de Cristo Jesús. En su Hijo, hecho hombre, Dios se hace historia. Por ello, la oración cristiana y la mística de nervio cristiano se enraizan en la vida. Nunca se traducen en huida y aislamiento. El lugar de encuentro entre el Dios cristiano y el hombre de fe es la propia vida. Con ello aparece una diferencia radical entre oración cristiana y contemplación religiosa. «Interesa, por tanto, dejar bien claro que la oración de un cristiano no se puede ni plantear ni enjuiciar con el solo criterio del *fenómeno contemplativo*»⁶⁶.

Profundizando un poco más, se hacen algunas reflexiones que puntualizan y amplían lo anteriormente dicho. Se acepta y se pone de relieve que la fe, que viene de Dios, se enraiza en la estructura religiosa del hombre. No se trata pues, de dos cosas contrapuestas, como si la una destruyera o anulara a la otra. Se trata de dos cosas complementarias. «De esta manera lo ‘cristiano’ y lo ‘religioso’ se mezclan y hasta se unifican en la respuesta que el hombre da a Dios. Por esta razón, se comprende fácilmente que existen determinados puntos de coincidencia entre la experiencia de un creyente y la religiosidad de un budista, por ejemplo»⁶⁷.

Si la experiencia cristiana y la experiencia religiosa son complementarias, no se puede olvidar que existe entre ellas una diferencia abismal. La experiencia cristiana, nacida de la fe o vivida en la fe, como don de Dios, se caracteriza de forma muy concreta por la referencia personal a la persona de Cristo Jesús. Sin esta referencia personal a Cristo Jesús no hay ni puede haber experiencia cristiana. Y, con ello, o por ello, la experiencia cristiana se diferencia de cualquiera otra experiencia religiosa. Sobre el particular se expresa el cardenal H. de Lubac: «Tal es finalmente el trazo en el cual se reconoce la mística cristiana, porque define toda realidad cristiana. En Jesucristo hemos tenido noso-

66. ID., *o.c.*, 152.

67. ID., *o.c.*, 153.

tros la revelación perfecta, definitiva, del ser humano como ser personal. La revelación de Dios al hombre fue al mismo tiempo revelación de una relación entre el hombre y Dios. Ahora bien, lo que concierne a un término toca también al otro: al mismo tiempo, pues, que Dios se revela en su ser tripersonal, interviniendo en nuestra humanidad, él nos revela a nosotros mismos como seres personales capaces de responderle, por su gracia, en el amor. Lo que nosotros llamamos, en la Iglesia católica la mística no es sino la actualización consciente de este don de Dios»⁶⁸.

Con un estilo muy incisivo y directo H. Küng se refiere al tema en la forma siguiente: «Lo peculiar, lo originario del cristianismo es considerar a este Jesús como últimamente decisivo, determinante y *normativo* para las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con la sociedad: considerarlo como 'Jesucristo', según la breve fórmula bíblica»⁶⁹.

Todo esto no es más que explicitación del dato relevado. Por Jesús y en Jesús Dios sale al encuentro del hombre. Por él y en él el hombre se encuentra con Dios. El hombre Cristo Jesús es plenamente el *mediador*, el lugar del encuentro más plenamente personal entre Dios y el hombre. «El fondo del contraste entre la experiencia cristiana y la espiritualidad oriental reside precisamente aquí: en la 'interioridad recíproca' como superación de la 'interioridad' solitaria»⁷⁰.

Globalmente ha quedado ya respondida la problemática que se puede suscitar sobre el Yoga y el Zen. Entre experiencia cristiana y prácticas orientales de ascensión mística hay diferencia abismal. Tanto es así que, de no tener cuidado exquisito en el ejercicio del Yoga o del Zen, se puede corromper la experiencia religiosa cristiana. Es necesario recalcar que tales métodos de ascensión mística no se pueden confundir con la experiencia cristiana. No ora ni más ni mejor cristianamente hablando aquél que es un maestro consumado en tales métodos. Pueden, eso sí, ayudar a crear un clima propicio a la hora de realizar una verdadera oración cristiana. En esto radica su posible valor. El valor de la oración cristiana no radica ni en la capacidad de contemplación ni en la intensidad de los sentimientos que uno puede tener. El valor de la oración cristiana se manifiesta en la vida de fe, esperanza y caridad. Sobre todo, en esta última. La oración que no se traduce en entrega a los demás no será nunca oración cristiana. «La oración es verdaderamente cristiana nada más que cuando el cristiano sale de ella con una fe, una esperanza y una caridad más intensas, es decir, decidido a vivir más sinceramente como hijo de Dios,

68. DE LUBAC, H., en CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 154.

69. KUENG, H., *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 151.

70. CASTILLO, J.M., *Oración y existencia cristiana*, Sígueme, Salamanca 1979, 154.

con Cristo Jesús. Esta decisión distingue a la oración cristiana de toda otra oración pagana, musulmana, budista... La capacidad orante en cuanto tal no es, por lo tanto, lo que puede distinguir a un cristiano; ni por ella se puede medir el valor de la oración de un creyente. Es una equivocación, desgraciadamente muy extendida, el enjuiciar el grado de vivencia cristiana de una persona por su capacidad meramente contemplativa o incluso cierta atracción mística»⁷¹.

b) *La oración como experiencia del Abba*

Sin apenas notarlo, aunque ello ha estado ya muy presente en muchas de las cosas anteriormente dichas, nos encontramos con un tema tiernamente sugestivo y de una gran importancia para el tema de la oración cristiana. Se trata de la oración sostenida y alimentada por la dulce experiencia del *Abba*, tal y como la vivió Jesús nuestro hermano mayor, el primogénito entre muchos hermanos.

La visión de Dios como *padre*, que «abarca desde los tiempos más lejanos algo de lo que la palabra *madre* significa entre nosotros»⁷², es una visión que, con matices diversos y ricos, se encuentra muy viva y presente a lo largo y a lo ancho de la Sagrada Escritura. Recoger y resaltar algunos hitos de este mensaje bíblico no carece de interés. Al contrario, ello nos ayudará sustancialmente a poder saborear lo que Jesús gustó al invocar a Dios con el título infantil de *Abba*.

El A.T. es pródigo en expresiones en las que Dios recibe el nombre de Padre. Ellas manifiestan la experiencia profunda que el pueblo de Israel llegó a tener del amor y la ternura de su Dios. En el cántico de Moisés encontramos esta interpelación al pueblo de Israel que, después de haber sido tratado con tanto cariño por parte de Yahvé, respondió con ingratitud: «¿Así pagáis a Yahvé, pueblo insensato y necio? ¿No es él tu padre, el que te creó, el que te hizo y te fundó?» (Dt 32,6). Los salmos, expresión inigualable del espíritu oracional de un pueblo, son pródigos en llamar a Yahvé con el título de padre. «Como un padre siente ternura por sus hijos, siente el Señor ternura por sus fieles, porque él conoce nuestra masa, se acuerda de que somos barro». (Sal 103,13). «El me invocará: ¡Tú, mi Padre, mi Dios y roca de mi salvación! Y yo haré de él el primogénito, el altísimo entre los reyes de la tierra» (Sal 89,27). «Padre de los huérfanos y tutor de viudas, es Dios en su santa morada» (Sal 67,6).

Con los profetas el vocablo *Padre* adquiere un relieve muy especial. Los

71. ID., *o.c.*, 155.

72. JEREMÍAS, J., *El mensaje central del nuevo testamento*, Sigueme, Salamanca 1972, 16.

profetas tienen en la historia de Israel una importancia única. Su misión es siempre consecuencia de una llamada. El profeta es el hombre carismático por antonomasia. Recuerda al pueblo de Dios lo que Yahvé quiere de él y lo hace con frecuencia en un tono agresivo y desencarnado, denunciando particularmente la injusticia y la falsedad de un culto meramente externo.

El centro de la predicación profética es la Alianza llevada a cabo por Dios con su pueblo en el Sinaí. Alianza expresada en estas palabras: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre.

No habrá para ti otros dioses delante de mí» (Ex 20, 2-3). «Escucha, Israel: Yahvé es nuestro Dios, sólo Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6, 4-5).

Los profetas recuerdan al pueblo de Dios ese compromiso adquirido desde los orígenes. Y, por contraste, todo aquello que, de alguna manera, se ha interpuesto y ha impedido su cumplimiento. Fidelidad, por parte de Yahvé, infidelidad, por parte de Israel, son los dos ejes sobre los que gravita parte del mensaje profético. Para hacer más vivo el contraste, los profetas acuden al vocablo *Padre*, con el que caracterizan a Yahvé, poniendo así de relieve el amor y la misericordia de Dios por su pueblo. Y, por contraste, la magnitud del pecado del pueblo, al apartarse de quien le había llamado su hijo primogénito y con quien había hecho una alianza de amor. «La mayor parte de las afirmaciones proféticas acerca de Dios como Padre acentúan apasionada y enfáticamente la contradicción que se manifiesta entre la filiación de Israel y su impiedad»⁷³.

Patéticas son, desde este contexto, las palabras que Yahvé dirige a los sacerdotes de Israel, denunciando las irregularidades cometidas en los sacrificios: «El hijo honra a su padre, el siervo a su Señor. Pues si yo soy padre ¿dónde está mi honra? Y si Señor ¿dónde mi temor? (Mal 1,6). Con no menor patetismo se expresa el profeta Jeremías, el profeta que con toda seguridad ha vivido más crudamente en su propia carne la magnitud del pecado de Israel: «¿Es que entonces mismo no me llamabas: ‘Padre mío’; el amigo de mi juventud eres tú?; ¿tendrá rencor para siempre?; ¿lo guardará hasta el fin? Ahí tienes cómo has hablado; las maldades que hiciste las has colmado» (3, 4-5). «Yo había dicho: ‘Sí, te tendré como a un hijo y te daré una tierra espléndida, flor de las heredades de las naciones. Y añadí: ‘Padre me llamarás y de mi seguimiento no te volverás» (3,19).

Israel, a pesar de sus infidelidades, conoce muy bien el significado de la paternidad de Yahvé. En ella pone siempre su esperanza. Y a ella acude, cuando quiere arrancar de Yahvé un sentimiento de compasión y de perdón.

73. Id., o.c., 17-18.

«¿Dónde está tu celo y tu fuerza, la conmoción de tus entrañas? ¿Es que tus entrañas se han cerrado para mí? Porque tú eres nuestro padre, que Abrahán no nos conoce, ni Israel nos recuerda. Tú, Yahvé, eres nuestro Padre, tu nombre es ‘El que nos rescata desde siempre’» (Is 63, 15b-16). «Dijo él: ‘de cierto que ellos son mi pueblo, hijos que no engañaron’. Y fue él su Salvador en todas sus angustias. No fue un mensajero ni un ángel: él mismo en persona los liberó. Por su amor y su compasión él los rescató; los levantó y llevó todos los días desde siempre» (Is 63, 8-9).

En ocasiones los acentos de ternura son de tal intensidad y están marcados por unas calidades tan tiernas que se acomodan mejor al concepto de madre que de padre. Están aquí presentes los tonos más delicados de un amor que nunca abandona. Yahvé es un Dios dispuesto siempre al perdón y ello en fuerza de un amor constante a su pueblo. «Con lloro partieron y con consuelos los devuelvo, los llevo a arroyos de aguas por camino llano, en que no tropiecen. Porque yo soy para Israel un padre. Y Efraim es mi primogénito (Jer 31,9).

Seguramente es el profeta Oseas quien mejor pone de relieve la ternura y delicadeza de Yahvé por su pueblo. En él alcanza el amor sus más altos quilates maternales, aunque la terminología usada sea paternalista. Oseas ha vivido con una pasión inusitada una amarga experiencia matrimonial. Ha amado con pasión a una mujer que le ha abandonado. Ello le ha capacitado de forma especial para captar primero el amor de Dios por su pueblo y describir después la tragedia del abandono por parte del pueblo. «Yo enseñé a Efraim a caminar, tomándole en mis brazos... ¿Cómo voy a dejarte, Efraim, cómo entregarte, Israel?» (Os 11, 3.8). «Mi corazón se me revuelve dentro, a la vez que mis entrañas se estremecen. No ejecutaré el ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraim, porque soy Dios, no hombre; en medio de ti yo el Santo y no me gusta destruir» (Os 11, 8c-9).

Se puede decir de forma general que durante el profetismo es cuando el vocablo ‘padre’ y lo que tras él se esconde alcanza su más significativa representatividad. Con el término ‘padre’ los profetas quieren resaltar la paciencia, la comprensión, la ayuda, la acogida sin límites por parte de Dios en relación a su pueblo. Es tan audaz el profetismo en este sentido que llega a proclamar una especie de necesidad divina por lo que respecta a la misericordia y el perdón. La condición paternal de Dios tiene que terminar prácticamente siempre por imponer su perdón y su misericordia. Así suenan las emotivas palabras que el profeta Jeremías pone en los mismo labios divinos: «¿Es un hijo tan caro para mí Efraim, o niño tan mimado, que, tras haberme dado tanto que hablar, tenga que recordarlo todavía? Pues, en efecto, se han conmovido mis entrañas por él; ternura hacia él no ha de faltarme, oráculo de Yahvé» (31,20).

La mística de contenido paternal, tan viva y densa durante el profetismo,

va a sufrir una cierta quiebra durante el judaísmo palestino. No es que desaparezca. Ella ha marcado muy profundamente la espiritualidad del pueblo de Israel. Pero la desaparición del profetismo va a traer como consecuencia una cierta depauperación. «En toda la literatura de Qumrán, por ejemplo, que tuvo que ser compuesta antes del año 68 p. C., sólo podemos encontrar un pasaje en el que se aplica a Dios el nombre de Padre (12H 9.35s). El judaísmo rabínico utilizó este epíteto algo más libremente, aunque no con mucha frecuencia»⁷⁴.

En cuanto al uso del término 'padre' en esta época hay algo digno de notar. Todos los indicios apuntan a que dicho vocablo tiene siempre carácter colectivo. «Hasta la fecha, dice Joaquín Jeremías, nadie ha mostrado un solo ejemplo en el judaísmo palestino en el que una persona individual se dirija a Dios como 'a mi padre'. Existen unos pocos ejemplos en el judaísmo helenístico, pero se deben a la influencia griega»⁷⁵.

El clima de familiaridad y cercanía, amor y ternura, tipificado o expresado en el término 'padre', adquiere todo su relieve y su expresión más consumada en la obra y en las palabras de Jesús. La conducta y la palabra de Jesús están sustancialmente informadas y animadas del contenido de la palabra *padre*. Jesús ha expresado todo ello con un término arameo de cadencias muy peculiares. Es el término *Abba*. Es esto algo peculiar de Jesús. Algo nuevo. «A sus discípulos les debió sonar a algo totalmente extraordinario el hecho de que Jesús se dirigiera a Dios como a 'a mi Padre'. Por otra parte, no sólo los cuatro evangelios atestiguan que Jesús utilizó este tratamiento, sino que ellos refieren unánimemente que lo hizo en todas sus oraciones —(21 veces si se cuentan los paralelos)»⁷⁶. «Por medio de Jesús se reveló Dios como Padre de un Hijo único. Jesús hace comprender que Dios es su Padre en un sentido único por su manera de distinguir 'mi Padre' (p.c. Mt 7,21; 11,27p; Lc 2,49; 22,29) y 'vuestro Padre' (p.c. Mt 5,45; 6,1; 7,11; Lc 13,32), de presentarse a veces como 'el Hijo' (Mc 13,32) el Hijo muy amado, es decir, el único (Mc 12,6p; cf. 1,11p; 9,7p) y, sobre todo, de expresar la conciencia de una unión tan estrecha entre los dos que él penetra en todos los secretos del Padre y es el único que los puede revelar (Mt 11,25ss)»⁷⁷.

Abba es una palabra de cadencias infantiles. *Abba*=padre e *Imma*=madre son las dos primeras palabras que aprendían los niños de Palestina. Ellas expresan la relación única que existe entre los infantes y sus progenitores. Es una relación dominada por un amor con características peculiares.

74. ID., o.c., 20.

75. ID., o.c., 22.

76. ID., o.c., 23.

77. DUFOR, L., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972, 628.

Confianza y ternura son dos características sobresalientes de dicho amor. El infante se siente impotente y se confía al *Abba* o a la *Imma*, seguro de que ellos suplirán su impotencia. El *Abba* o la *Imma* abren sus brazos en un gesto grandioso de ternura, mostrando así los sentimientos más profundos de su corazón. De este modo los dos platillos de la balanza, infantes y progenitores, se nivelan de tal forma que vienen a fundirse en una única realidad. Ha desaparecido la distancia, de tal manera que el poder de los padres hace fuertes a los hijos y la impotencia de los hijos hace débiles a los padres.

Jesús, al llamar a Dios con el vocablo de *Abba*, especialmente en los momentos de oración, está indicando algo que resulta incomprensible para la mentalidad judía: el anonadamiento de un Dios, que no ha escatimado nada para acercarse al hombre. Y, al mismo tiempo, la ternura de un Dios que ha hecho del amor la forma suprema de su relación con el hombre. Al dar a Dios el título infantil de *Abba*, parece como que Jesús empequeñece a Dios, como que rompe el velo de su majestad. Lo cual adquiere relieve especial en el momento de la oración, por ser ésta la forma más significativa del encuentro con Dios. Jesús ha roto así el clima de distancia entre Dios y el hombre, que presidía aún las relaciones de Dios con su pueblo. Ningún judío se hubiera atrevido nunca a dirigirse a Dios en su oración dándole el título de *Abba*. Esta costumbre de Jesús era inusual en el ambiente judío. «Ahora ya podemos decir por qué *abba* no se utilizaba en las oraciones judías como un tratamiento aplicable a Dios: en efecto, para una mentalidad judía habría sido irreverente, y por ello impensable, llamar a Dios con esta palabra tan familiar. Y era algo nuevo, algo único e inaudito, el que Jesús se atreviera a dar este paso hablando con Dios como un niño habla con su padre, con simplicidad, intimidad y seguridad. No cabe duda entonces de que el *Abba* que Jesús utiliza para dirigirse a Dios revela la base real de su comunión con Dios»⁷⁸.

Al llamar a Dios con el término *abba*, Jesús ha creado un nuevo clima para la relación con Dios. Sólo él podía hacerlo por su condición de hijo de Dios y por el conocimiento que tenía de su Padre. De ahí que se pueda decir, sin lugar a dudas, que con la palabra *abba*, estamos ante *ipssima vox Jesu*. «Por una parte, las oraciones judías no contienen ni un solo ejemplo de *Abba* como tratamiento aplicado a Dios; y, por otra, Jesús siempre se servía de esa expresión cuando oraba (si exceptuamos la exclamación en la cruz, Mc 15,34). Esto significa que nos encontramos aquí con una inequívoca característica de la manera única como el mismo Jesús se expresaba, de su *ipssima vox*»⁷⁹.

La forma nueva y sorprendente de relacionarse con Dios, alumbrada y protagonizada por Jesús, al usar la palabra *abba*, queda como herencia para

78. JEREMÍAS, J., *El mensaje central del nuevo testamento*, Sígueme, Salamanca 1972, 27.

79. ID., *o.c.*, 25-26.

sus discípulos. El es el Hijo. Los creyentes en él son los hijos. «Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera Él el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). «Los hombres son 'cristianos', no sólo porque hacen profesión de la fe de Cristo, sino ante todo y sobre todo porque están configurados interiormente a imagen del Verbo encarnado, el Hijo de Dios. Son 'hijos de Dios' por estar unidos al Hijo de Dios: *Filii in Filio*...

Los cristianos están unidos al Verbo encarnado, al 'Hijo de Dios'. Esta unión marca su fisonomía divina con un rasgo *filial*. No son asimilados a Dios 'de cualquier manera', pudiéramos decir; lo son, porque están configurados a imagen del Hijo de Dios (Rom 8,29). Hechos semejantes al Hijo, son hijos del Padre y están orientados hacia la Trinidad... Nuestra gracia es filial, por semejanza con la filiación misma del Hijo de Dios, y ésta es uno de los elementos constitutivos del misterio por excelencia, el misterio de la Santísima Trinidad»⁸⁰.

Pablo, apóstol y portavoz del misterio de Cristo (Cf. Ef 3,8), nos ha dejado dos textos verdaderamente asombrosos sobre el tema y en ellos se palpa el recuerdo cariñoso del Maestro. El apóstol ha conservado el término usado por el Señor Jesús. «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡'Abba', Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios» (Gal 4, 4-7). Muy similar es el texto que nos presenta en la epístola a los Romanos. «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor, antes bien recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡'Abba, Padre'! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios» (8, 14-16).

Los testimonios paulinos, herencia ya de las comunidades cristianas, manifiestan bien a las claras, no sólo que Pablo ha sintonizado magníficamente con el espíritu de Jesús, sino también cuál debe ser el clima que aliente las relaciones del creyente con Dios. El vocablo 'abba' es lo suficientemente evocativo y nos dice cómo deben transcurrir nuestras relaciones con el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. *Simplicidad, intimidad, confianza*. Son tres vocablos estupendos para dibujar la relación del creyente con Dios.

Toda la vida del creyente queda bajo el signo del que ve a Dios como *abba*. Y al decir *toda la vida*, se incluyen aquellos acontecimientos que, a prime-

80. THILS, G., *Santidad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1964, 86-87.

ra vista, pueden resultar extraños y hasta escandalosos. En esta línea suenan las palabras de la primera carta de Pedro. «Confiadle todas vuestras preocupaciones, pues él cuida de vosotros» (5,7). Y también estas palabras que el evangelista Lucas pone en labios del mismo Jesús: «No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el reino» (12,32).

Si toda la vida del creyente en Jesús queda bajo el signo del *abba*, ello sucede de forma privilegiada en el tiempo de oración. La oración es por su misma condición el momento más relevante del encuentro con Dios, con el Dios de Jesús. Dirigirse a ese Dios con el título de *abba*, como lo hacía Jesús, es lo mismo que confesar que ese Dios es para el orante ante todo y sobre todo presencia vida de amor, intimidad y confianza. En la oración se percibe con intensidad muy particular que «tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). La oración nos lleva al convencimiento de que los designios de Dios sobre el hombre son designios de salvación, no de condenación. «Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica, ¿Quién condenará? ¿Acaso Cristo Jesús, el que murió; más aún, el que resucitó, el que está a la diestra y que intercede por nosotros?

¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación? ¿La angustia? ¿La persecución? ¿El hambre? ¿La desnudez? ¿Los peligros? ¿La espada?... En todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rom 8, 31-37).

La oración, vivida en el espíritu de Jesús, es la mejor forma de sentir la experiencia de un Dios que quiere ser esto y nada más: *abba*. La oración, vivida en el espíritu de Jesús, destroza nuestros mecanismos de defensa y, sobre todo, rompe el cerco de nuestro egoísmo, empujándonos al encuentro de los demás en una vivencia profunda de la fraternidad. Dicha oración debe culminar en la identificación con los estados afectivos y efectivos del hermano. «¿Quién desfallece, sin que desfallezca yo? ¿Quién sufre escándalo, sin que yo me abraze?» (2 Cor 11,29). Así se expresa Pablo, seguramente uno de los hombres de fe que ha vivido más intensamente la experiencia oracional del *abba*. Y así debe expresarse todo aquel que sigue sus pasos y ora con su mismo espíritu. Quien vive la oración en el espíritu de Jesús asume necesariamente el compromiso de entregarse a los demás y entregar hasta su propia vida en beneficio de los hermanos. «En esto hemos conocido lo que es el amor: en que él (Jesús) dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16). La oración en el espíritu de Jesús nunca puede terminar en una actitud alienante. Nunca puede impedir que el hombre sea ante

todo hombre: solidario y comprometido con todos los demás hombres. El camino de la oración en el espíritu de Jesús es el mejor medio de conseguir un mundo mejor, porque hace que el hombre muera al pecado y viva para el amor.

¡Morir y vivir! Es el doble movimiento de todo proceso de conversión. Por eso, la oración en el espíritu de Jesús se traduce en una actitud de constante conversión. Es imposible para el que ora en el espíritu de Jesús permanecer bajo el dominio del pecado. Nadie mejor que el orante puede captar, desde la experiencia oracional del *Dios-abba*, el abismo insondable de la malicia del pecado y la necesidad de luchar contra él. Sólo a la luz de la oración aparece el pecado en toda su magnitud como realidad opuesta al plan salvífico de Dios y realidad empobrecedora de la misma condición humana. El amor a Dios, percibido en la oración como experiencia del *abba*, conlleva la superación del pecado. De este modo, la oración se constituye en elemento fundante y sustancial de una conversión permanente. Nadie mejor que el orante sabe que su única alternativa es optar por el amor. Amor que encuentra su consumación en el cumplimiento de la voluntad de Dios. «No todo el que me diga: ‘Señor, Señor’ entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7,21). «En esto consiste el amor a Dios: en que guardemos sus mandamientos» (1 Jn 5,3a).

La oración en el espíritu de Jesús, la oración de la experiencia del *abba*, es con toda seguridad la mejor escuela del *amor misericordioso de Dios*. Y, por tanto, el mejor instrumento para llevar dicho amor misericordioso a todos los hombres. Sólo quien experimenta el amor misericordioso puede ser apóstol del mismo. Y sólo quien experimenta el amor misericordioso de Dios puede liberarse del peso del pecado. O lo que es lo mismo, sólo quien experimenta el amor misericordioso de Dios puede alentar en sí y en los demás un auténtico sentimiento de conversión. «El auténtico conocimiento de Dios, Dios de la misericordia y del amor benigno, es una constante e inagotable fuente de conversión, no solamente como momentáneo acto interior, sino también como disposición estable, como estado de ánimo. Quienes llegan a conocer de este modo a Dios, quienes lo ‘ven’ así, no pueden vivir sino convirtiéndose sin cesar a Él. Viven, pues, *in statu conversionis*; es este estado el que traza la componente más profunda de la peregrinación de todo hombre por la tierra *in statu viatoris* ⁸¹.

La condición pecadora del hombre, reconocida y valorada desde la experiencia del amor misericordioso vivido en la oración en el espíritu de Jesús, sitúa la convivencia humana en un campo muy concreto. Precisamente porque

81. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, PPC, Madrid 1980, 67.

el hombre siente la necesidad de perdón, única forma de superar el peso del pecado, puede sentir también la necesidad de conceder el perdón. Supondría un contrasentido excesivamente contradictorio palpar la necesidad del perdón por parte de Dios y negar ese perdón a los demás. Esta óptica es la única que puede dar un nuevo contenido a las relaciones humanas. Estas relaciones ya no se medirán sólo por la justicia, inconveniente que nos acecha hoy particularmente, sino que se abrirán al soplo de la misericordia, que es, con mucho, más amplio y más flexible. «El mundo de los hombre puede hacerse 'cada vez más humano', solamente si en todas las relaciones recíprocas que plasman su rostro moral introducimos el momento del perdón, tan esencial al evangelio. El perdón atestigua que en el mundo está presente el *amor más fuerte que el pecado*. El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones humanas. Un mundo, del que se eliminase el perdón, sería un mundo de justicia fría e irrespetuosa, en nombre de la cual cada uno reivindicaría sus propios derechos respecto a los demás; así los egoísmos de distintos géneros, adormecidos en el hombre, podrían transformar la vida y la convivencia humana en un sistema de opresión de los débiles por parte de los más fuertes o en una arena de lucha permanente de los unos contra los otros»⁸².

Si no interpreto mal el mundo moderno, y desde luego no quiero hacerlo desde una óptica pesimista, me parece que se puede hablar de un mundo cansado *por* y decepcionado *de* tantas promesas liberacionistas. Ello se debe principalmente a que se ha puesto el acento casi con exclusividad en el cambio de estructuras, mientras ha quedado marginado el cambio del corazón. Las estructuras ciertamente son importantes. Pero, a la larga, lo definitivo es el corazón. Si se cambian aquéllas y no se cambia éste, lo que suele acontecer es que siempre impera el egoísmo. Y, de la mano del egoísmo, no es posible llevar a cabo ninguna mejora sustancial humana. Los dictadores cambian de signo, pero siguen siendo dictadores. Para que esto no acontezca, es necesario que el hombre cambie el corazón, de forma que se despoje de sus mecanismos de poder. Y, desde ahí, es preciso que no tanto la justicia como la misericordia impongan su ley. Al saberse todos necesitados de perdón, es más fácil ofrecer el perdón.

La conversión del corazón es para el creyente en Jesús fruto de la gracia más que del esfuerzo humano. Es necesario suplicarla ardientemente. La oración en el espíritu de Jesús, a través de la cual se experimenta la misericordia de Dios, es el instrumento por antonomasia de dicha conversión. Quien experimenta a Dios como amor misericordioso no podrá por menos de sentir la ne-

82. *Id.*, *o.c.*, 73.

cesidad de ser apóstol de tal amor. Y no podrá por menos de vivir frente a los demás la experiencia de tal amor. De ahí que la oración en el espíritu de Jesús es la mejor forma de colaborar a la construcción de un mundo que se estructure en base al amor.

Para terminar estas reflexiones sobre la especificidad de la oración cristiana, es preciso afirmar con tono alto que la oración es un elemento fundamental en la vivencia del mensaje de Jesús. Cualquier engaño sobre el tema, aunque tenga apariencia religiosa y, hasta cierto punto, evangélica, produce estragos irreparables en la relación del creyente con Dios. Sólo en la oración se nos descubre de forma privilegiada el rostro de Dios y nuestra propia condición humana. «Para nosotros el hombre no se define a partir del uso de ciertos instrumentos o desde la posibilidad de cambiar el ambiente en que se vive. Ni siquiera es suficiente la definición de *homo sapiens*. Se define como *homo orans*, en cuanto que adora, escucha y responde a Dios, confiriendo verdad a su propia existencia. Sin oración el hombre no llega a la verdad ni descubre su nombre»⁸³. Lo cual significa que sin oración el hombre no llega a ser plenamente hombre. Tal vez esto sea un tanto excesivo, sobre todo si queremos valorar en su justo medio la persona y el posible testimonio en favor de los demás, de los que se confiesan hombres ateos o agnósticos. Con el máximo respeto que estas personas merecen y sin querer descalificar en lo más mínimo su persona y su conducta, es necesario proclamar que el hombre sólo adquiere su verdadera dimensión desde Dios. «La criatura sin el Creador se esfuma»⁸⁴. Y esto atañe también para quienes, desde una conciencia correcta, se entregan al servicio de los demás y luchan por un mundo en que impere el amor y la justicia. Sin saberlo, ellos también reciben la luz de Dios. «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pas-cual»⁸⁵.

Los seguidores de Jesús tienen el compromiso sagrado de ofrecer al mundo su persona y su trabajo, para que el mundo crezca y se desarrolle en la línea de ser cada vez más un mundo más humano y fraterno. En el cumplimiento de ese compromiso el seguidor de Jesús no puede olvidar su condición religiosa. Y, desde ésta, su vertiente oracional. Seguramente que en esta vertiente oracional se halla lo más característico del aporte cristiano. El servicio al hombre del seguidor de Jesús está clamando por una vivencia intensa del encuentro con Dios hecha carne viva en la oración. Orar para el cristiano no sólo es una

83. HAERING, B., *Oración. Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ed. Paulinas, 1015.

84. VATICANO II, GS. 36c.

85. VATICANO II, GS. 22f.

necesidad de su crecimiento interior, sino que es también un imperativo de su contribución a la construcción de un mundo mejor. «Seguramente muchos cristianos no han caído en la cuenta de la significación que tiene la oración en la vida del creyente y, más en concreto, en el testimonio y el compromiso que los creyentes tenemos que realizar en el mundo, precisamente en nuestro empeño por conseguir una sociedad más humana y más justa. Cuando un hombre se aparta de los demás hombres, cuando deja sus ocupaciones y se entrega a la oración, en el fondo está expresando, de la forma más elocuente, que lo importante en la vida no es lo que el hombre tiene, sino lo que el hombre es...

Decididamente, si el testimonio de los cristianos no es también testimonio de oración, poco tiene que decir este testimonio en este mundo. Es más, ¿no ha llegado ya la hora de decir a este mundo que el estilo nuestro es un estilo diferente, el estilo que procede de la plegaria y se expresa no sólo en el compromiso, sino además en la contemplación?... Ofrecer en este tiempo una alternativa real es decir con hechos que lo importante no está en tener, sino en ser. Y se trata de ser cristianos hasta la última fibra del ser»⁸⁶. Se trata de ser cristianos hasta la última fibra de nuestro ser. He aquí la tarea insoslayable, nacida de nuestra incorporación a Cristo por el bautismo y de nuestra opción de vida por el seguimiento de Jesús como razón última de nuestra existencia. Para llegar ahí, el camino por antonomasia es el camino de la oración vivida *como encuentro y como experiencia del abba*. «Sin oración el hombre no llega a la verdad ni descubre su nombre. Nuestra existencia es un don. Somos llamados por la palabra creadora de Dios, y esta palabra es una invitación a vivir conscientemente en su presencia. Viviendo a través de la llamada que nos da la vida, podemos encontrarnos en la escucha y en la respuesta a quien nos da un nombre único y todo lo que somos. No podemos encontrar nuestra identidad más que volviéndonos a Dios, que es origen y fin de nuestra vida»⁸⁷.

3. AGUSTÍN MODELO DE ORACIÓN

Antes que maestro de oración, Agustín es modelo de oración. O, si se quiere, más bien se puede decir: Agustín es maestro de oración, porque ha querido y ha sabido, bajo el impulso del Espíritu Santo, ser un orante perfecto. Su palabra, al respecto, no sólo es palabra de un sabio, sino palabra de un santo. De ello no se puede dudar. Si alguno se permite la duda, puede salir fácilmente de ella con sólo leer el libro religiosamente más significativo de Agustín: *Las Confesiones*. Una oración abre sus páginas. Y con una oración se cie-

86. CASTILLO, J.M., *La alternativa cristiana*, Sígueme, Salamanca 1978, 225.

87. HAERING, B., *Oración. Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ed. Paulinas, 1015-1016.

rra su mensaje. «¡Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza! ¡Grande es tu poder y tu sabiduría no tiene medida!

Y pretende alabarte un hombre, pequeña migaja de tu creación. Precisamente un hombre que lleva en torno suyo la mortalidad, que lleva a flor de piel la etiqueta de su pecado y el testimonio de tu resistencia a los soberbios.

A pesar de todo, pretende alabarte un hombre, pequeña migaja de tu creación. Y eres tú mismo quien le estimula a que halle satisfacción alabándote, porque nos ha hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»⁸⁸.

«Algunas de nuestras obras son buenas por ser don tuyo, pero no son eternas. Después de ellas esperamos descansar en tu gran santificación. Pero tú, que eres el bien que no tiene necesidad de ningún otro bien, siempre estás en reposo, porque tú mismo eres tu reposo.

¿Qué hombre puede dar esto a entender a otro hombre? ¿Qué ángel, a otro ángel? A ti hay que pedirte, en ti hay que buscarlo, a tu puerta hay que llamar. Así, se obtendrá, así se hallará, así se nos abrirá»⁸⁹.

Cada página de *Las Confesiones* constituye un brillante pentagrama de su sinfonía oracional. Agustín habla de su vida, del desarrollo de la misma, de su aciago y épico caminar, teniendo siempre como interlocutor a Dios. Éste está siempre presente a lo largo de sus prolongados discursos. Si se quitara, por hipótesis, de *Las Confesiones* esa referencia a Dios, perderían lo más valioso de su mensaje. *Las Confesiones* son, antes que nada, una fervorosa oración. En ellas Agustín no se cansa de cantar las maravillas de Dios, de admirar el misterio de su amor hacia los hombres y de expresar oracionalmente los sentimientos más variados de su inmenso tesoro religioso. Es con toda seguridad en esta obra en donde Agustín manifiesta su esclarecida condición de hombre orante. Y, por eso, a ella hay que recurrir de forma particular para captar al Agustín orante, al Agustín modelo de oración. Es ésta la forma mejor de descubrir el espíritu de Agustín y de sentir su presencia vivificadora en nuestra vida. En *Las Confesiones* encontramos al Agustín más genuino, pues, aunque el genio de Agustín es polivalente, se manifiesta, antes que nada, en el ámbito religioso. Agustín es, sobre todo, un hombre religioso, en quien el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo ha entrado tan profundamente y tan decisivamente que lo invade y lo llena hasta rebosar.

«Lo divino es la atmósfera propia del genio de san Agustín, porque en el universo creado sólo ve vestigios, sombras, guiños de la Sabiduría infinita, que le hacen volver y subir a la Causa suprema y ejemplar de cuanto existe.

La idea de Dios ilumina la concepción agustiniana del mundo. No sólo

88. SAN AGUSTÍN, *Conf.* Lib. 1,1,1.

89. ID., *o.c.*, 13,38,53.

por interés religioso, sino también por razones metafísicas, el problema de Dios es central en su filosofía, como áncora del pensamiento y del corazón. El sentido del mundo, el valor de la personalidad humana y hasta los problemas del conocimiento y de la cultura reclaman el apoyo de Dios... Conocer a Dios es la más dichosa y provechosa ocupación del espíritu, porque Él es el valor de los valores, el sumo bien, en quien se aquieta el corazón humano. La dialéctica de la cultura agustiniana se halla movida interiormente por este impulso de conocimiento de Dios, que es un impulso soteriológico o de salvación del alma, es decir, el más hondo impulso que submueve el corazón humano»⁹⁰.

Agustín suspira por Dios día y noche. En la noche de su lejanía de Dios y en el día luminoso de su encuentro con Dios, cuyo hito más importante fue su conversión. Y lo hace casi siempre con acentos tan tiernos que parecen más propios de un espíritu femenino que masculino. Una ternura quejumbrosa satura muchas de sus manifestaciones. En esto particularmente *Las Confesiones* han logrado una altura de no fácil superación. «¿Quién podrá concederme que yo repose en ti? ¿Quién me concederá que vengas a mí corazón y lo embriagues para que me olvide de todos mis males y me abrace contigo, único bien mío?

¿Qué eres tú para mí? Ten misericordia de mí para que me salgan las palabras. ¿Qué soy yo para ti, que llegas a ordenarme que te ame, y si no lo hago te disgustas conmigo y me amenazas con grandes desgracias? ¿Es que no es suficiente desgracia la de no amarte? ¡Ay de mí! Por tu ternura te pido que me digas qué eres tú para mí. Dile a mi alma: Yo soy tu salvación. Y dilo de tal modo que yo lo oiga. Señor, ahí tienes en tu presencia los oídos de mi corazón. Ábrelos y dile a mi alma: Yo soy tu salvación. Yo saldré disparado tras de esta voz y te alcanzaré. ¡No me escondas tu rostro! Que yo muera para no morir, a fin de que vea tu rostro»⁹¹.

Agustín recorre las distintas etapas de su vida, construyendo así sus *Confesiones*, en diálogo tierno con Dios. Mientras lo hace, reconoce y admira la grandeza del Señor, al par que expresa la sorprendente pequeñez del hombre. Es como un díptico compuesto de dos temas contrapuestos: la grandeza de Dios y la pequeñez del hombre. Ambos se iluminan mutuamente. La grandeza de Dios se ensancha ante la pequeñez del hombre. La pequeñez del hombre se encoje ante la grandeza de Dios. Y en un movimiento opuesto también se puede decir: la grandeza de Dios se empequeñece ante la pequeñez del hombre y la pequeñez del hombre se ensancha ante la grandeza de Dios. Agustín descubre muy pronto la grandeza de Dios. «Vi que había personas que te invocaban. De

90. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de S. Agustín*, BAC, Madrid 1946, 71.

91. SAN AGUSTÍN, *Conf.* Lib. 1,5,5.

ellas aprendí, dados mis cortos alcances, que tú eres alguien, que eres grande y que puedes escucharnos y apoyarnos, aunque no te manifiestas a nuestros sentidos. Niño como era, comencé a implorarte, auxilio y refugio mío, y, al invocarte, rompía las trabas de mi lengua»⁹².

Desde la cercanía de Dios, desde su luz deslumbrante y desde su grandeza sin límites, Agustín descubre la pequeñez del hombre. Sobre todo, profundiza en la miseria moral del hombre. Tal vez sea éste uno de los puntos más negros y desafortunados de la antropología agustiniana. Agustín es pesimista por lo que respecta a su visión del hombre. Agustín descalifica moralmente lo que son simplemente mecanismos de defensa al servicio de una supervivencia siempre amenazada. Es posible que en ello influya su propia experiencia posterior. Una experiencia sobre la que él ejerce juicios morales de valor excesivamente descalificadores. Respecto a la carne nunca pudo Agustín superar sus resabios maniqueos. De ahí que sus expresiones sobre el tema resultan siempre extrañas y, en ocasiones, rechazables. Agustín habla de sus travesuras de la infancia en los términos siguientes: «Yo seguía pecando, Señor y Dios mío, ordenador y creador de todos los seres que existen en la naturaleza, pero de los pecados nada más que ordenador. Yo seguía pecando, Señor Dios mío, actuando contra las órdenes de mis padres y de aquellos maestros. Podían serme de provecho para el día de mañana aquellas letras que ellos fuera cual fuese su intención, pretendían que aprendiese yo. Mi desobediencia no se basaba en una opción personal por lo mejor, sino en la afición al juego»⁹³. Haciendo una especie de síntesis de esta primera etapa de su vida y haciéndola en forma de oración, Agustín, se expresa así: «¿Hay algo en este ser animado que no sea digno de admiración y alabanza? Todos ellos son dones de Dios, yo no me los di. Todo esto son bienes, y todo esto soy yo. Por consiguiente, el que me creó es bueno, él es mi bien, y salto de gozo en su honor por todos los bienes por los cuales yo era niño.

Pero pecaba en una cosa: en la búsqueda de placeres, honras y verdades no en Dios, sino en las criaturas: en mí y en las demás. Por eso, incurría en dolores, confusiones y errores.

Gracias, dulzura mía, honor mío, confianza mía, Dios mío; gracias por tus dones. Sigue conservándomelos. De este modo me guardarás a mí, y los dones que me hiciste se verán incrementados y perfeccionados. Y yo estaré contigo, porque mi misma existencia es un don tuyo»⁹⁴. De esta forma tan delicada, con una oración cargada de sentimientos y afectos, Agustín canta y ad-

92. *Id.*, *o.c.*, 1,9,14.

93. *Id.*, *o.c.*, 1,10,16.

94. *Id.*, *o.c.*, 1,20,31.

mira la grandeza de Dios y su bondad. Al mismo tiempo, se confiesa pecador por el mal uso de los dones divinos.

El año décimo-sexto de su vida constituye un hito importante en la vida de Agustín. En él acontecen muchas y definitivas cosas. Agustín las recuerda con pasión. En este año tiene que interrumpir los estudios en Madaura, ciudad cercana a Tagaste, en donde se encontraba por entonces estudiando Literatura y Oratoria. Al problema de la edad se une ahora el no menos problema de la ociosidad. El desarrollo biológico y el ambiente contribuyen a crear una situación moral que Agustín examina y analiza rigurosamente. «A mis dieciséis años, cuando por razones económicas me tomé unas vacaciones forzosas en casa de mis padres, es cuando cobraron vigor y medraron por encima de mi cabeza las zarzas de mis pasiones»⁹⁵. Las malas compañías, el juego y el hurto se suman a ese clima de lascivia que, por entonces, le domina. Agustín se siente perdido en la inmensidad de un océano que lo azota con sus olas violentas. Son unos momentos realmente difíciles. Agustín los recuerda con amargura, al tiempo que eleva una fervorosa oración a Dios. «¿Quién será capaz de desatar este nudo tan complicado y ciego? Es feo; no quiero ni mirarlo. No quiero examinarlo. Te quiero a ti, justicia e inocencia, que eres hermosa y digna, adornada de luces puras y de una saciedad insaciable. En ti se halla el perfecto descanso y una vida imperturbable. El que se adentra por tus puertas penetra en el gozo de su Señor sin recelo alguno, y se hallará extraordinariamente bien en el sumo Bien.

Yo, por mi parte, me alejé de ti y anduve errante, Dios mío, en tus caminos, durante mi adolescencia, demasiado desviado de la estabilidad que me proporcionabas, y me convertí en un paraje miserable»⁹⁶.

La miseria moral, que padece por estos años, culmina en su etapa de Cartago. Cartago es por entonces una ciudad importante dentro del imperio romano. A ella acude Agustín para proseguir sus estudios. Es su ilusión, como es la ilusión de todo provinciano. Estudiar en Cartago supone disfrutar de muchas ocasiones de triunfo. Cartago es, por lo demás, una ciudad semipagana, excesivamente liberal en sus costumbres. «La gran ciudad, saturada de un perfume lascivo y tentador, pronto sedujo al forastero. Se despertó en él la afición al teatro, que era una de las distracciones favoritas de los cartagineses»⁹⁷. Agustín retrata así su llegada a Cartago: «Llegué a Cartago y a mi alrededor chirriaba por doquier aquella sartén de amores depravados... Andaba a la búsqueda de un objeto de amor, deseoso de amar. Me asqueaba la seguridad, y me aburría el camino sin trampas»⁹⁸.

95. ID., *o.c.*, 2,3,6.

96. ID., *o.c.*, 2,10,18.

97. CAPANAGA, V., *Introducción general a las obras de S. Agustín*, BAC, Madrid 1946, 7.

98. SAN AGUSTÍN, *Conf. Lib.* 3,1,1.

La situación moral se agrava en esta época por la situación intelectual. La lectura del libro de Cicerón «El Hortensio», un libro que exhorta vehementemente a la búsqueda de la sabiduría, le enciende y le entusiasma. Produce en Agustín un cambio decisivo. «Su lectura realizó un cambio en mi mundo afectivo. También encaminó mis oraciones hacia ti, Señor, e hizo que mis proyectos y deseos fueran otros. De golpe todas mis expectativas de frivolidad perdieron crédito, y con increíble ardor de mi corazón ansiaba la inmortalidad de la sabiduría. Y comencé a levantarme para iniciar el retorno a ti»⁹⁹.

Desde este momento la búsqueda apasionada de la Verdad se constituye en una especie de segunda naturaleza de Agustín. Ciertamente se puede, equivocar. Ciertamente puede errar el camino. Pero la brújula de su espíritu no deja ya de apuntar hacia el norte de la Verdad, hacia Dios. Tarde o temprano Agustín encontrará lo que con tanta pasión comienza a buscar desde su lectura del Hortensio. Programáticas son al respecto estas palabras: «Qué ardor sentía, ¡Dios mío, qué ganas tenía de remontar el vuelo hacia ti desde las realidades terrenas, sin darme realmente cuenta de lo que estabas haciendo conmigo! Porque de hecho en ti tiene su morada la sabiduría, y este amor a la sabiduría recibe en griego el nombre de filosofía. Aquel tipo de literatura me iba enardeciendo de ese amor»¹⁰⁰.

Ansioso de la sabiduría, eterno peregrino de la verdad, buscador incansable de Dios, Agustín inicia por entonces un largo y trepidante caminar. En la base de toda esta febril actividad intelectual y vital está la conquista de la Verdad. Dada su educación cristiana de la infancia, Agustín se pone en contacto con *La Sagrada Escritura*. Afectivamente no está preparado para una lectura provechosa. No entiende su contenido y le decepciona, sobre todo, su lenguaje rudo. Su estilo le resulta pobrísimo en comparación con el estilo elegante de Cicerón. Tampoco le convence por entonces tener que aceptar muchas cosas de la Biblia en base simplemente al argumento de autoridad. Agustín padece el inconveniente de un mal entendido racionalismo. Quiere entenderlo todo y aceptar sólo lo que entiende.

Alguien iba a llamar a sus puertas, prometiéndole precisamente lo que Agustín pide en este momento. Se trata de los maniqueos. Éstos le prometen la verdad. Pero la verdad no impuesta por autoridad, sino aceptada por convicción y pasada por el filtro de la razón. Agustín se ilusiona con la propuesta. Le ofrecen lo que él espera en aquel preciso momento. No se puede pedir más. Es una respuesta a la medida de su inquietud. Más tarde se lamentará del engaño a que fue sometido. Los maniqueos defraudan clamorosamente sus ofertas. Nada o muy poco de verdad y nada, sobre todo, de verdad ofrecida y

99. ID., *o.c.*, 3,4,9.

100. ID., *o.c.*, 3,4,8.

aceptada racionalmente. Agustín se refiere a ese momento en términos verdaderamente dramáticos: «Así que vine a caer en manos de unos hombres de orgullo delirante, carnales y charlatanes a más no poder. En su boca sólo había trampas diabólicas y una especie de liga pegajosa confeccionada a base de sílabas de tu nombre, del de nuestro Señor Jesucristo y del Espíritu Santo Paráclito, consolador nuestro. Estos nombres no se apeaban de sus labios, pero no pasaban de ser meros sonidos articulados de la boca y de la lengua.

Por lo demás, su corazón estaba huero y vacío de verdad. Y repetían machaconamente: verdad, verdad» ¹⁰¹.

La sola presencia de la palabra *verdad* conmueve las entrañas de Agustín. Y a ella se dirige con los requiebros de un enamorado: «¡Ay Verdad, Verdad! ¡Cuán íntimamente suspiraban por ti en aquel entonces las fibras más íntimas de mi corazón, cuando aquellos hombres repetían a mis oídos, frecuentemente y de mil maneras, los ecos de tu nombre, primero sólo de palabra y luego en numerosos y gigantescos libros!» ¹⁰².

La situación deplorable en que ha caído le hace estallar en delicadas tonadas de oración. Se extraña de verse lejos de Dios, al tiempo que, recordando al hijo pródigo, se ve privado de las miserables bellotas que pudieran saciar sus instintos de placer. Con acento dolorido se dirige a Dios y le pregunta: «¿Dónde estabas entonces respecto de mí? ¡Ay qué lejos! Vagabundeaba yo por lejanas tierras, apartado de ti y privado de las mismas bellotas de los cerdos que yo apacentaba con bellotas» ¹⁰³. Consciente de su deplorable situación, se lamenta dolorido del abismo de miseria en que ha caído por causa de sus pecados. Con gritos de desgarrado dolor dirige su oración a Dios en una interpelación de tonalidades femeninas: «¡Pobre de mí! ¡Por qué escalones fui descendiendo hasta las profundidades del infierno! Estaba enfermo y ardía de fiebre debido a una insuficiencia de verdad cuando te buscaba, Dios mío —reconozco que me llegó tu compasión cuando aún no te confesaba—, cuando te buscaba no siguiendo las directrices del entendimiento racional con que quisiste diferenciarme de las bestias, sino según el sentido carnal. Pero tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser» ¹⁰⁴.

Una serie de factores, entre los que hay que contar el crudo dualismo maniqueo, la incoherencia de unos hombres que prometieron no imponer nada y ahora lo imponen todo, el encuentro decepcionante con el famoso Fausto, la constante preocupación y oración de Mónica, van enfriando el primitivo fer-

101. ID., o.c., 3,6,10.

102. ID., o.c., 3,6,10.

103. ID., o.c., 3,6,11.

104. ID., o.c., 3,6,11.

vor de Agustín por la secta maniquea y aceleran el momento de abandono de la misma. Deberán aún pasar años, pero ya se está incubando su llegada. Entre los factores, que van a desencadenar el acontecimiento, hay uno que tiene importancia decisiva. Se trata de su madre Mónica. Ella ha sido, por medio de sus lágrimas y oraciones, el instrumento más cualificado de la gracia en la conversión de Agustín. Y no me parece aventurado afirmar que Agustín aprendió a ser hombre de oración en la escuela de Mónica. Esta mujer profundamente religiosa, orante firme y sin descanso, ha dejado huellas decisivas en el espíritu de su hijo. Esto acontece en todos los campos, pero se da de manera particular en el campo de la relación con Dios, cuyo exponente más cualificado es la oración. La sensibilidad orante de Mónica forma e informa la sensibilidad orante de Agustín. ¿Al recordar su conversión, Agustín no puede por menos de revivir con entusiasmo la influencia decisiva de la oración de su madre. «Enviaste tu mano de lo alto y sacaste mi alma de esta sima tenebrosa, mientras mi madre, tu sierva fiel, lloraba en tu presencia por mí mucho más de lo que lloran las madres la muerte física de sus hijos. Gracias a la fe y al espíritu que le habías dado, veía ella mi muerte. Y tú la escuchaste, Señor. La escuchaste y no mostraste desdén por sus lágrimas, que profusamente regaban la tierra allí donde hacía oración. Tú la escuchaste»¹⁰⁵.

Dios escucha a Mónica. Y efecto de esa escucha, Agustín alcanza en definitiva la meta de su conversión. Pero quedan aún días amargos, jornadas laboriosas, hasta arriba al puerto. Uno de esos puntos negros, tal vez el más negro de todos, es la furiosa tormenta que padece Agustín tras la decepción producida por los maniqueos. La decepción ha sido tal que amenaza enervar el dinamismo de Agustín en su búsqueda de la Verdad. Este navegante infatigable se siente cansado de remar, se cruza por un momento de brazos y se desentien-de de la ruta emprendida. Es en verdad un simple momento. Pero es un momento de un dramatismo tal que se hiela la sangre en las venas. Él, tan experto siempre en retratar situaciones angustiosas, lo retrata así: «Además, comenzó a obsesionarme la idea de que aquellos filósofos, que llaman académicos, habían sido más sesudos y ponderados al adoptar como principio la duda de todo y de todos y la imposibilidad de que el hombre pueda comprender nada»¹⁰⁶. En descargo de este juicio, el mismo Agustín puntualiza que esto es lo que se pensaba de tales filósofos. Lo cierto es que, por entonces, toma la decisión de sumarse a dicha escuela. Es una decisión pasajera afortunadamente. Pero ahí está. Y, de no haberla superado, seguramente que Agustín se hubiera perdido en el anonimato. «Así que, dudando de todo al estilo de los académicos, según el concepto en que comúnmente se les tiene, y dando bandazos

105. *Id.*, *o.c.*, 3,11,19.

106. *Id.*, *o.c.*, 5,10,19.

entre todo tipo de opiniones, tomé la resolución de abandonar a los maniqueos. Pensaba que, mientras siguiera el proceso de mi duda, no debía permanecer en aquella secta, pues ya en mi estima personal anteponía a ella el sentir de algunos filósofos. Sin embargo, tampoco a éstos, desconocedores del nombre saludable de Cristo, quería confiar en términos absolutos la curación de mi alma.

En consecuencia, a la espera de que surgiese algo seguro adonde encaminar mis pasos, tomé la resolución de ser catécumeno en la Iglesia católica, que me había sido recomendada por mis padres»¹⁰⁷.

En este preciso momento, seguramente el más angustioso del siempre duro caminar de Agustín hacia su conversión, vuelve a surgir como algo definitivo la acción de Mónica. Abandonada de su hijo en su patria, Mónica no pierde la esperanza de poder estar a su lado. Desde luego, uno se queda perplejo ante la intrepidez de esta mujer. No es nada fácil la empresa de trasladarse de África a Italia. ¿Cómo consiguió Mónica el dinero suficiente para hacer este viaje arriesgado? No lo sabemos. Lo cierto es que Mónica se encuentra por entonces al lado de su hijo. Agustín lo testimonia entre perplejo y asombrado: «Ya había llegado y se hallaba conmigo mi madre, siguiéndome por tierra y por mar, con su piedad llena de bríos, segura de ti en todos los peligros...

A mí me encontró en una situación realmente crítica, cuando ya desesperaba de dar con la verdad»¹⁰⁸.

La situación crítica evoluciona favorablemente. La presencia, la oración y la palabra de Mónica, que no ahorra esfuerzo a su alcance para conseguir la vuelta de su hijo al redil, golpean fuertemente el espíritu de Agustín y lo impulsan a seguir caminando sin descanso. Agustín había hecho sustanciosos progresos en el campo de la razón. Hechas ya muchas jornadas de camino, su entendimiento se va desligando poco a poco de aquellos impedimentos que le obstaculizan en la conquista de la verdad. Por este tiempo Agustín tiene ya algunas cosas muy claras. «Así me vi libre de aquellas ataduras gracias a ti, ayudador mío. Seguía investigando el origen del mal, pero sin llegar a resultado alguno. Tú no me permitías que el oleaje de mis reflexiones me arrancase de aquella fe por la que creía que tú existes, que tu esencia es inmutable y que tienes providencia de los hombres. Creía en tu justicia. Creía que has puesto el camino de la salvación humana en Cristo, tu Hijo, Señor nuestro, y en las santas Escrituras, avaladas por la autoridad de tu Iglesia. Esta salvación de la humanidad está encaminada hacia aquella otra vida que tendrá lugar después de la muerte»¹⁰⁹.

107. 5,14,25.

108. *Id.*, o.c., 6,1,1.

109. *Id.*, o.c., 7,7,11.

En esta situación de espíritu, con un avance muy sustancioso en el camino de la verdad, Agustín tiene la fortuna de topar con unos escritos neoplatónicos. La lectura de estos libros supone un paso de gigante en el camino de la definitiva conversión de Agustín. Con ellos Agustín se va a purificar de una serie de prejuicios que le impedían pensar rectamente de muchas cosas. El conocimiento de los neoplatónicos purifica a Agustín de aquel materialismo burdo, herencia del maniqueísmo, que le impedía incluso pensar en los seres inmateriales. Le ayuda, al mismo tiempo, a encontrar una solución al problema del mal, que él consideró acertada. Con lo que logra dejar a un lado una de las cuestiones que más le habían inquietado. «Son buenas todas las cosas que son. Y el mal, cuyos orígenes andaba investigando, no es una sustancia, porque, si fuera sustancia, sería un bien. No cabría más que este dilema: tendría que ser o sustancia incorruptible —un gran bien, sin duda— o sustancia corruptible. Ahora bien, ésta no podría corromperse, si no fuera buena»¹¹⁰.

La lectura de los neoplatónicos abre a Agustín un sendero luminoso que le va a permitir descubrir en el fondo de su ser interior la *luz inconmutable*. Agustín habla de esta experiencia en términos verdaderamente apasionados. Es difícil distinguir aquí quien habla más, si la razón o el corazón. La balanza parece inclinarse por este último. «Ante la sugerencia de aquellos escritos que me intimaban al retorno a mí mismo, penetré en mi intimidad, siendo tú mi guía. Fui capaz de hacerlo, porque tú me prestaste asistencia. Entré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable. No esta luz vulgar y visible a toda carne ni algo por el estilo. Era una luz de potencia superior, como sería la luz ordinaria si brillase mucho y con mayor claridad y llenase todo el universo con su esplendor. Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo.

Tampoco se hallaba sobre mi mente como el aceite nada sobre el agua, ni como está el cielo sobre la tierra. Estaba encima de mí, por ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad.

¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad! Tú eres mi Dios. Por ti suspiro día y noche. Cuando te conocí por vez primera, tú me acogiste, para que viese que había algo que ver y que yo no estaba aún capacitado para ver»¹¹¹.

A nivel intelectual los resultados positivos de la lectura de los neoplatónicos no pueden ser más positivos. El P. Victorino Capánaga los resume así: «Con el método de la filosofía platónica descubrió San Agustín tres importan-

110. ID., *o.c.*, 7,12,18.

111. ID., *o.c.*, 7,10,16.

tes cosas: *las verdades eternas*, las normas axiológicas de todo lo verdadero, lo bello y lo santo; *la incorporeidad del espíritu humano*, en que residen, como asiento inmediato; *una Verdad ontológica*, absoluta y fontal, última instancia de nuestros conocimientos y juicios de valor»¹¹². La filosofía neoplatónica ofrece a Agustín los medios necesarios para purificar su mente de tantas y tantas incorrecciones que le impedían avanzar en el camino hacia *la Verdad*. A nivel intelectual nada o muy poco queda ya por hacer.

Ahora el quiebro en el camino es importante. Y, para ello, Agustín necesita algo nuevo. Algo que no ha encontrado en los neoplatónicos. Agustín necesita ahora la cura del corazón, limpiarse de la soberbia intelectual que aún le domina. «El egoísmo, en su doble forma de sensualidad y de orgullo, era el peso muerto con que braceaba su espíritu para levantarse del estado de abyección en que gemía».¹¹³ Agustín va a alcanzar esta meta en una segunda lectura de las Sagradas Escrituras, que esta vez sí que va a producir resultados positivos. De la mano de Pablo, el otro gran convertido, Agustín se va a encontrar, como no lo ha hecho hasta ahora, con la persona de Jesús. De un Jesús que se ha hecho *camino, verdad y vida*. La gracia del *Mediador*, desde la perspectiva de la *kénosis*, aceptada y vivida por Jesús como camino de redención para el hombre, va a revolucionar interiormente a Agustín y va a hacer saltar el cerrojo carnal que aún le aprisiona. Agustín recuerda ese momento con gran satisfacción, aprovechándole para desgranar su experiencia en un ramillete oracional. «Así, pues, con toda avidez, cogí las Escrituras venerables de tu Espíritu, con preferencia al apóstol Pablo, y fueron desvaneciéndose todos aquellos problemas en que a veces me parecía descubrir contradicciones e incoherencias entre sus palabras y el testimonio de la Ley y de los profetas. Y apareció ante mis ojos la verdadera y única identidad de tus palabras castas, y aprendí a alegrarme con temblor...

Tú eres justo, Señor, mientras que nosotros hemos pecado, hemos practicado la maldad, nos hemos comportado con impiedad. Tu mano se ha hecho pesada sobre nosotros...

¿Qué hará el hombre en medio de su miseria? ¿Quién le liberará de este cuerpo mortal, sino tu gracia por medio de Jesucristo nuestro Señor, a quien tú engendraste coeterno contigo y creaste en el comienzo de tus caminos...?

En aquellas páginas (las de los neoplatónicos) nadie canta: ¿Es que mi alma no va a someterse a Dios? De él viene mi salvación. Él es mi Dios y mi salvación. Él es quien me acoge; no vacilaré jamás. Nadie escucha allí la voz invitadora: Venid a mí todos los que estáis cansados. Consideran poca cosa

112. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 13.

113. *Id.*, o.c., 15.

aprender de él, porque es manso y humilde de corazón. Tú escondiste estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a la gente sencilla.

Una cosa es contemplar desde una cima frondosa la patria de la paz, sin hallar el camino que conduce a ella, tras vanas tentativas de ensayar atajos perdidos, expuestos a las asechanzas de los desertores guiados por su jefe, el león y el dragón, y otra cosa muy distinta es mantenerse en el camino que conduce a ella... ¹¹⁴.

Este hallazgo feliz, traducido en un encuentro del todo especial con el Mediador, constituye el principio del fin. Agustín está ya a las puertas de dar el paso definitivo, arrojándose sin traumas en los brazos del Dios de las misericordias. Agustín lo recuerda agradecido y lo expresa en una oración enervada: «Dios mío, haz que yo evoque estos momentos de mi vida para darte gracias y que reconozca tus misericordias para conmigo. Que mis huesos se empapen de tu amor y digan: Señor, ¿quién semejante a ti? Rompiste mis cadenas, te ofreceré un sacrificio de alabanza» ¹¹⁵.

Tras una serie de acontecimientos, entre los que hay que recordar la entrevista con Simpliciano y la narración de Ponticiano, Agustín se halla en la cresta de la tormenta final. Dios le acosa ya por todas partes. No hay posibilidad de evadir su acoso amoroso. Agustín describe este momento cumbre de su vida con una maestría inigualable. Profundo conocedor del hombre, Agustín describe su última y definitiva tormenta con rasgos tan dramáticos que resulta casi imposible contener las lágrimas al leer la escena. «Yo caí derrumbado a los pies de una higuera. No recuerdo los detalles del cómo. Solté las riendas de mis lágrimas y se desbordaron los ríos de mis ojos, sacrificio que te es aceptable. Si no con estas palabras, sí con este sentido, te dije cosas como éstas: Y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, vas a estar eternamente enojado? No te acuerdes, Señor, de nuestras maldades pasadas. Al sentirme prisionero de ellas, daba voces lastimeras: ¿Hasta cuándo voy a seguir diciendo mañana, mañana? ¿Por qué no ahora mismo? ¿Por qué no poner fin ahora mismo a mis torpezas?» ¹¹⁶.

En este estado de ánimo oye la voz misteriosa que le invita a tomar el libro, precisamente el libro de las epístolas de Pablo, y leer. Es éste un dato eminentemente providencial. Ello le permite encontrarse con la persona de Cristo, a la que Pablo había amado apasionadamente. De Pablo iba a heredar Agustín su amor apasionado a Cristo. El Apóstol y Agustín son dos personas gemelas que vibran con intensidad inaudita en el amor a Cristo. Oída la invitación a tomar el libro y leer, Agustín coge las epístolas de Pablo y se encuentra al azar

114. SAN AGUSTÍN, *Conf.* Lib. 7,21,27.

115. *Id.*, *o.c.*, 8,1,1.

116. *Id.*, *o.c.*, 8,12,28.

con un párrafo que le invita a despojarse de sus desórdenes y a revestirse de Cristo. «Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias» (Rom 13, 13-14).

El drama había terminado. La tormenta había pasado y ahora hay una bonanza absoluta. Agustín lo expresa con palabras inolvidables: «Al punto, nada más acabar la lectura de este pasaje, sentí como si una luz de seguridad se hubiera derramado en mi corazón, ahuyentando todas las tinieblas de mi corazón»¹¹⁷.

En este momento de placidez interior, Agustín tiene un recuerdo especial para su madre. Él es consciente que todo lo ocurrido ha tenido, después de Dios, un protagonista de excepción. Tal protagonista es su madre, que, con sus lágrimas y oraciones continuas, han forzado la mano misericordiosa del Señor en favor del hijo extraviado. Por ello, Agustín se apresura a comunicar lo sucedido a su madre. «Acto seguido nos dirigimos los dos hacia mi madre (Alipio y él). Se lo contamos todo. Se llena de alegría. Le contamos cómo había ocurrido todo: salta de gozo, celebra el triunfo, bendiciéndote a ti que eres poderoso para hacer más de lo que pedimos y comprendemos. Estaba viendo con sus propios ojos que le habías concedido más de lo que ella solía pedirte con sollozos y lágrimas piadosas»¹¹⁸. Agustín da testimonio público con estas palabras de que su conversión se ha debido principalmente a las lágrimas y oraciones de su madre. Si la generación natural concede a Mónica el título sugestivo de madre en relación a Agustín, ahora ese título queda sublimado desde la generación espiritual. Agustín lo dice con palabras inegalables y cargadas de gratitud. «No puedo pasar por alto los sentimientos que mi alma tiene ansias de manifestar. Se refieren a aquella sierva tuya que me alumbró en la carne para nacer a la luz temporal, y que me parió en el corazón para nacer a la luz eterna. No voy a hablar de sus cualidades, sino que voy a hacer un panegírico de tus dones en ella»¹¹⁹.

A lo largo de esta exposición se ha podido notar que Agustín se muestra como un orante consumado. Habla con Dios con una naturalidad que asombra. Incluso desconcierta su lenguaje a hombres como nosotros, que sentimos el drama de la ausencia de Dios. Sus Confesiones son un permanente coloquio o diálogo con Dios, a quien comunica las peripecias de su vida con una naturalidad asombrosa. Pone de manifiesto con ello la familiaridad que había alcanzado con Dios. Frecuentemente su espíritu se desencadena en torrentes de los más representativos sentimientos religiosos. La admiración, la alabanza, la

117. *Id.*, *o.c.*, 8,12,29.

118. *Id.*, *o.c.*, 8,12,30.

119. *Id.*, *o.c.*, 9,8,17.

gratitud, el amor, se hacen presentes constantemente en sus plegarias. Agustín sabe descubrir la presencia de Dios en todas las cosas. Si es verdad que potencia la interioridad como lugar privilegiado para el encuentro con el Señor, no por eso hay que olvidar que también las criaturas externas le ayudan para subir hasta el creador. Este doble camino de ascensión a Dios se halla presente en uno de los pasajes más bellos no sólo de las Confesiones, sino incluso de la literatura universal. Me refiero al llamado éxtasis de Ostia. ¡Cómo dejar de recordar aquí esa famosa oración en la que Agustín se retrata como un orante perfecto! «Conversábamos, pues, solos los dos (Agustín y Mónica), con gran dulzura. Olvidándonos de lo pasado y proyectándonos hacia las realidades que teníamos delante, buscábamos juntos, en presencia de la verdad que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó al corazón del hombre. Abríamos con avidez la boca del corazón al elevado chorro de tu fuente, de la fuente de la vida que hay en ti, para que, rociados por ella según nuestra capacidad, pudiéramos en cierto modo imaginarnos una realidad tan maravillosa...

Recorrimos gradualmente todas las realidades corporales, incluyendo el cielo desde donde el sol, la luna y las estrellas mandan sus destellos sobre la tierra.

Seguimos ascendiendo aún más dentro de nuestro interior, pensando, hablando y admirando tus obras. Y llegamos hasta nuestras mismas mentes, y seguimos nuestro avance remontándolas hasta llegar a la región de la abundancia inagotable, donde apacientas a Israel eternamente en los pastizales de la verdad, allí donde la vida es la sabiduría por la cual se crean todas las cosas de aquí: las presentes, las pasadas y las futuras, mientras que ella no es creada por nadie, sino que hoy es como ayer y como será siempre. Mejor dicho, en ella no hay un fue ni un será, sino sólo un es, porque es eterna, ya que lo que ha sido y lo que será no es eterno.

Mientras hablábamos y suspirábamos por ella, llegamos a tocarla un poquito con todo el ímpetu de nuestro corazón, y suspirando, dejamos allí cautivas las primicias del espíritu. Y retornamos al sonido de nuestra boca, que es donde tiene principio y fin la palabra»¹²⁰.

Al escuchar estas palabras y el mensaje que transmiten, uno se siente grandemente pequeño. El corazón de Agustín se retrata aquí con una inmensidad que desborda y asombra. Agustín se manifiesta a través de un lenguaje fabuloso como un contemplativo consumado. Y se hace maestro de su experiencia de Dios. Agustín invita al hombre a que se interne en lo íntimo de su corazón y, desde aquí, a subir hasta Dios, origen y fuente de todo lo creado. El ca-

120. *Id.*, *o.c.*, 9,10,23.

mino de la interioridad es ofrecido por Agustín a todo hombre. Y hay que reconocer que hoy ese camino reviste importancia peculiar. La dispersión y la alteración, que sufre el hombre de nuestros días, sólo pueden curarse con la vuelta a la interioridad. «Nos hallamos en el corazón del agustinismo. *El principio de la interioridad* adquiere desde aquí un valor permanente. El retorno al hogar de la propia intimidad sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo»¹²¹.

Si la interioridad es lo típicamente agustiniano, también es cierto que ella no agota el riquísimo caudal del espíritu religioso de Agustín. Éste sabe descubrir a Dios también en las cosas exteriores. Desde su misma finitud tales cosas le están gritando: «los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento» (Sal 19,2). La contemplación de las cosas creadas le sirve para cantar la grandeza del Creador, al tiempo que su espíritu se inflama en una oración de arrebatados acentos. «Dios, creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, y después hazme digno de ser escuchado y, por último, óyeme. Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permites que se aniquilen los seres, que de suyo buscan la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que en Ti buscan refugio, les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aún con los defectos que tiene. Dios, de quien no procede disonancia alguna, cuando reduces a la armonía lo peor con lo mejor. Dios, a quien ama todo lo que es capaz de amar, sea consciente o inconscientemente...

A Ti invoco, Dios Verdad, principio, origen y fuente de la verdad de todas las cosas verdaderas. Dios, Sabiduría, autor y fuente de la sabiduría de todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todos los que suma y verdaderamente viven. Dios, Bienaventuranza, en quien y por quien son bienaventurados cuantos son bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, principio, origen y fuente de todas las cosas buenas y hermosas. Dios, Luz espiritual que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia. Dios, cuyo reino es todo el mundo, que no alcanzan los sentidos. Dios, que gobiernas los imperios con leyes que se derivan a los reinos de la tierra. ¡Oh Dios!, separarse de Ti es caer; volverse a Ti, levantarse; permanecer en Ti es hallarse firme. Alejarse de Ti es morir, volver a Ti es revivir, morar en Ti es vivir. Dios a quien nadie pierde sino engañado, nadie busca si-

121. CAPÁNAGA, V., *Introducción general a las obras de San Agustín*, BAC, Madrid 1946, 14.

no avisado, nadie halla sino purificado. Dios, dejarte a Ti es ir a la muerte; seguirte a Ti es amar; verte es poseerte. Dios a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te invoco a Ti, Dios, por quien vencemos al enemigo, porque victoria tuya es que nosotros no perezcamos totalmente...

Ahora te amo a Ti sólo, a Ti sólo sigo y busco, a Ti sólo estoy dispuesto a servir, porque tú sólo justamente señoreas: quiero pertenecer a tu jurisdicción. Manda lo que quieras, pero sana mis oídos para oír tu voz; sana y abre mis ojos para que vea tus signos; destierra de mí toda ignorancia, para que te reconozca a Ti...»¹²².

Bastaría esta última muestra para poner de manifiesto que Agustín es un orante consumado. Un orante que sabe descubrir la presencia de Dios en toda la creación y, a su embrujo, se enciende en afectos de los más variados colores. Todo le ayuda a ver la magnitud del misterio divino, al tiempo que contempla su propia miseria. Este contraste, al igual que una cascada violenta, se precipita sobre el abismo de su nada. Y, desde aquí, desde su miseria e incapacidad para hacer el bien, surge la plegaria enfervorizada. Una plegaria en la que, de alguna manera, todo hombre de fe se siente embarcado, porque aquí Agustín se ha hecho intérprete del sentido religioso universal que configura al hombre. Sucede aquí como acontece en aquella otra frase también de carácter universal, puesta en los primeros compases de las Confesiones: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»¹²³.

Hemos escuchado al Agustín orante. ¡Ojalá nos hayamos contagiado de esa condición fundamental de su espíritu! ¡Qué, como él, nosotros seamos también hombres de oración, porque somos hombres de profunda fe! Sin fe no se puede seguir a Jesús. Y sin oración no es posible la fe en Jesús. Fe y oración se reclaman *vitalmente*. Quien no ora no debe preguntarse por la oración, sino por la fe. Una vez escuchado al Agustín orante, es preciso escuchar también al Agustín maestro de oración. Si digno de atención es lo primero, no lo es menos lo segundo. Lo que Agustín diga sobre la oración no será nunca resonancia de una palabra sin vida. Será siempre fiel reflejo de lo que él trató de vivir en fiel respuesta a la voluntad de Dios.

4. AGUSTÍN MAESTRO DE ORACIÓN

He presentado a Agustín desde la faceta de *orante*. En el cuadro, rico en figura y matices, aparecen trazos de todos los estilos de oración. Agustín es un orante perfecto desde cualquier ángulo de visión que se le contemple. Si hubie-

122. SAN AGUSTÍN, *Solil.* Lib. 1,2,3,5.

123. *Id.*, *Conf.* Lib. 1,1,1.

ra algo que resaltar, habría que decir que Agustín sobresale en el aspecto contemplativo de la oración. Queda siempre como ensimismado, asombrado *en* y *ante* la grandeza inabarcable de Dios. Agustín ha desarrollado como nadie el aspecto contemplativo del neoplatonismo. Y lo ha hecho en cristiano: sin perder su identidad y perdiéndose en Dios. De ahí que no extrañan nada esos vuelos de águila caudal, a través de los cuales Agustín, trascendiendo las cosas creadas, ha sido capaz de fijar sus ojos en la luz deslumbrante de Dios.

Cuando Agustín habla de oración, cuando se le puede considerar como maestro de oración, no aparece casi nada de lo antes afirmado. Agustín habla de la oración fundamentalmente desde la perspectiva bíblica. Y esta perspectiva adquiere su densidad más completa desde el punto de vista de la impetración. Para Agustín la oración es antes que nada *impetratoria*. «Si san Agustín identificaba la oración con la oración impetratoria, y si se nota su influencia en la teología posterior a él, nos es conveniente considerar brevemente lo que los autores contemporáneos piensan de la oración de súplica»¹²⁴.

En la Biblia, carta dirigida por Dios a los hombres, Agustín se encuentra con la gran enseñanza del Señor acerca de la oración. Jesús, solicitado por un discípulo a que les enseñe a orar, contesta con esa sorprendente oración, resumen y síntesis de todo lo que se puede y debe pedir a Dios. Y para que no falte nada a la magnitud y belleza del cuadro, Jesús inicia su gran lección sobre la oración con la palabra «Padre». «Padre, santificado sea tu nombre, venga tu Reino, danos cada día nuestro pan cotidiano y perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo el que nos debe, y no nos dejes caer en tentación». (Lc 11,2b-3). Para confirmar la esperanza de ser escuchados, al tiempo que se nos invita a hacer oración, Jesús narra la parábola del amigo. La insistencia en la petición alcanza lo que había sido desoído en un principio. Todo esto culmina con la gran lección: «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá» (Lc 11, 9-10).

Precisamente por esto, porque todo don perfecto descende del Padre de las luces (cf. Sat 1,17), Agustín da un valor único al tema de la oración. «Recuerdo que me pediste, dice a Proba, y yo convine en ello, que había de escribir algo acerca de la oración. Ahora que ese Dios, a quien oramos, me ayuda y tengo tiempo y oportunidad, voy a pagar mi deuda y ponerme al servicio de tu piadoso deseo en la caridad de Cristo. No puedo explicar con palabras el gozo que me causó tu petición, pues en ella reconocí lo mucho que te preocupas por *tan alto negocio*...

124. GARCÍA MONTAÑO, G., *Doctrina agustiniana de la oración*. Augustinus, XVIII, 72-73, 279.

Quien te infundió ese pensamiento, hace contigo, sin duda, lo que hizo con sus discípulos. Entristecidos quedaron, no por sí mismos, sino por el género humano, y desesperanzados de la salvación de todos, al oír que era más fácil que un camello entrara por el ojo de una aguja que un rico en el reino de los cielos. El Señor les hizo una portentosa y benigna promesa: que para Dios era fácil lo que para los hombres era imposible»¹²⁵.

Un tema, aparentemente tan poco complicado como es la oración-plegaria, brinda a Agustín la oportunidad de hacer reflexiones teológicas profundas. El punto de partida lo encuentra Agustín en la misma creación. Para el Pastor de Hipona la creación no termina con el acto de crear. Crear supone, por eso mismo, la determinación de un plan concreto, a fin de que las criaturas alcancen el fin de la creación y su propia felicidad. Si a esto añadimos que el hombre, por ser libre puede ser infiel al fin para que ha sido creado en base al pecado, entonces las cosas adquieren una nueva fisonomía. La providencia, tanto general como particular, tiene en este caso un carácter salvífico. La alternativa, por tanto, se presenta así: o Dios deja al hombre sumido en el pecado o se acerca a él para salvarlo. Dios opta por esta última alternativa. Al hombre herido por el pecado Dios le responde con la oferta de salvación, llevada a cabo en la obra y la palabra de su Hijo hecho hombre.

Creación y redención, dos actos de una única historia de salvación, sitúan la realidad humana en un plano de cercanía particular con lo divino, con Dios. Tal cercanía se configura de una forma muy concreta y muy peculiar en la *plegaria*. Por la plegaria el hombre reconoce que todo lo que es y todo lo que tiene no encuentra origen más que en Dios. Este reconocimiento descubre al mismo tiempo que su origen y su vida, desde cualquier ángulo de vista que se mire, están marcados por un amor no desmentido de Dios. De este modo, el amor se presenta como el verdadero artífice tanto de la creación como de la redención. «El dominio de Dios sobre el hombre es paterno, porque la creación es obra de su amor infinito. En el pensamiento de san Agustín ese amor es indefectible y cuida de las criaturas perpetuando la creación con su providencia: una providencia general, que mantiene en el ser toda la creación, y una providencia especial que guía al hombre a un fin superior. La oración es también el reconocimiento por parte del hombre de esta relación divino-humana, y, por tanto, observa san Agustín, no se debe nadie extrañar que quienes nieguen la Providencia nieguen también la oración»¹²⁶.

El amor da un colorido especial a todo lo que cae bajo su influjo. Ello acontece de manera particular, cuando se trata de temas tan delicados como

125. SAN AGUSTÍN, *Carta* 130, 1,1. BAC, Madrid 1953, Tom. XI, 53.

126. GARCÍA MONTAÑO, G., *La eficacia de la oración impetratoria*. Augustinus, XI, 42-43, 241.

son providencia y oración. A primera vista parecen dos cosas bastante incompatibles. ¿Para qué orar, si Dios cuida de nosotros y todo está ya determinado de antemano? ¿Es que se intenta cambiar sus designios, designios por otra parte, amorosos, con la oración? ¿No es esto en el menor de los supuestos un verdadero desatino? ¿No es mucho mejor no interferir en los planes de Dios? Todos estos interrogantes, y otros que pueden formularse sobre el tema, encuentran una respuesta por lo menos con cierta coherencia, cuando se sitúan en un marco de amor. Quien ora lo hace en la convicción de que es amado por Aquél que le invita a la oración. La oración hace sentir con una intensidad difícilmente calculable que Dios es, ante todo, amor. En la oración es donde mejor se experimenta el amor de Dios y en donde con más seguridad se crece en amor de Dios. Para el orante auténtico resulta sumamente fácil ponerse en las manos de Dios, que todo lo dispone para el bien de los que le aman. «Por lo demás, sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman, de aquellos que han sido llamados según su designio» (Rom 8,28).

El orante, que contempla la creación y la redención desde una perspectiva de amor, tiene claro que Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo y su propio Padre, no puede desentenderse ni de su vida ni de sus cosas. Es un Dios providente. Un Dios cercano. Un Dios en el que existe, se mueve y vive. Un Dios que ha venido a poner su morada en el centro de su corazón. Lo siente y lo palpa como realidad amiga y como plenitud de su ser. Ninguna realidad es más humanizante que la presencia de Dios. Y en ninguna realidad esta presencia es tan viva como en la oración. De ahí que la oración auténtica conduzca sin traumatismos al humanismo más pleno. «Él oye nuestros gemidos, dice Agustín, ve nuestros suspiros, intuye nuestros deseos y gustosamente acepta nuestra petición»¹²⁷. «Toda mi esperanza no estriba sino en tu muy grande misericordia. Da lo que mandas y manda lo que quieras»¹²⁸.

Creo que la oración, que parte de la creación y de la redención como obras del amor de Dios, es el mejor medio para descubrir la realidad salvífica de Dios y la verdad del hombre. A la luz de Dios, en estrecha colaboración con su propia luz, el hombre supera siempre la tentación prometeica, hoy, sobre todo, tan en boga tras las peroratas filosóficas de Nietzsche. Reconoce en la fe que lo más correcto y objetivamente exacto es mantenerse en su puesto y no ver a Dios como émulo activo de su desarrollo personal y de su progreso técnico. Lo cual conlleva confesar sin traumas de empobrecimiento que todo lo que es y todo lo que tiene es don de Dios. En contraste con su pequeñez, el hombre descubre también en la oración la grandeza de Dios. Una grandeza, por cierto, que no abruma. Al contrario, una grandeza que se ha despojado de

127. SAN AGUSTÍN, *En. in Ps.* 26,23; PL 36, 211.

128. *Id.*, *Conf.* Lib. 10,24,40.

su esplendor para hacerse cercana a la pequeñez del hombre en la encarnación del Hijo de Dios. Dios se ha situado tan en la orilla del hombre que prácticamente ha suprimido todas las distancias. Sólo resta que el hombre no se entonezca con vanos pensamientos, se encierre en sí mismo y se incapacite así para el diálogo con Dios.

Situado el tema de la oración en el marco del amor, Agustín se plantea una serie de cuestiones, a las que, ayudado del mensaje bíblico, va a tratar de dar respuesta. La respuesta a tales cuestiones sintetiza la doctrina de Agustín sobre la oración. Para seguir una cierta metodología, voy a dividir dicha enseñanza en algunos apartados.

a) *La oración como tarea ininterrumpida*

Agustín se siente impresionado por la frase de Pablo: «Orad constantemente» (1 Tes 5,17). Creo que todos los cristianos nos sentimos también impresionados y hasta, si se quiere, desconcertados ante la consigna del Apóstol. Y las preguntas se suceden en cascada: ¿Cómo es posible orar constantemente? ¿No está Pablo en la luna cuando escribe esa frase? ¿Acaso no tiene el hombre que atender a una serie de cosas, sin las cuales no podría vivir? ¿Cómo se puede compaginar la oración constante, y la atención a las necesidades primarias de la vida? O Pablo no habla en serio y entonces no se entiende para qué escribe tal consigna, o, si lo hace, queda muy difícil llevar a cabo tal consigna. El mensaje de Pablo produjo una inquietud profunda en aquel hombre que se llama a sí mismo «el peregrino ruso». Oigamos sus palabras: «El domingo 24 después de Pentecostés fui a rezar a la iglesia. Durante la misa se leía la primera epístola de S. Pablo a los tesalonicenses, donde dice entre otras cosas: 'orad sin interrupción' (1 Tes 5,17). Este versículo se imprimió en mi memoria y me puse a pensar cómo es posible rezar sin interrupción, ya que el hombre tiene que ocuparse de tantas cosas para ganarse la vida. Consulté la Biblia y leí con mis propios ojos las palabras que había oído, es decir, que siempre, en todo tiempo, en todo lugar, debemos orar levantando las manos (Ef 6,18; 1 Tim 2,8). Reflexioné mucho, mas no puede convencerme.

¿Qué debo hacer? me preguntaba. ¿Dónde encontraré quién me lo explique? Visitaré todas aquellas iglesias que cuentan con famosos predicadores; quizá oír algo que pueda iluminarme. Y así lo hice. Escuché varios sermones, excelentes, sobre la oración; qué es la oración, cuán necesaria es, cuáles son sus frutos...; pero ninguno enseñaba cómo es posible orar incesantemente. Escuché un sermón sobre la oración continua e ininterrumpida, pero sin señalar los medios para llegar a ella. No obteniendo lo que deseaba, dejé de asistir a los sermones públicos. Elegí otro camino: encontrar, con la ayuda de Dios, un

hombre experimentado y sabio que pudiera enseñarme personalmente aquello que tan violentamente atraía mi alma»¹²⁹.

Llama la atención la enorme ingenuidad con que se plantea la cuestión de la oración constante el personaje que se esconde bajo la denominación del peregrino ruso. Y, sobre todo, uno se siente admirado, casi desconcertado, ante la preocupación de un mensaje, que, a primera vista, no parece ser más que una hipérbole imposible de llevar a la práctica. Lo cierto es que el tal peregrino ruso encontró, tras no deleznales peripecias, a un maestro, a un *staretz*, que, usando de un método tan sencillo como es el método de la repetición de una oración-jaculatoria, le condujo a la práctica de una oración continua.

La solución dada por el *staretz* a las inquietudes del peregrino ruso no sólo asusta, sino que aparece desafortunada. No parece ser ése el mensaje contenido en la frase paulina. Al peregrino le sirvió. Pero hay que reconocer que el camino seguido no es ni mucho menos afortunado. Tal forma de oración conduciría al hombre a una total despreocupación de los compromisos con la tierra. El hombre ni puede normalmente ni debe aspirar a una espiritualidad tan deshumanizada. La solución del peregrino ruso puede servir para alguna persona muy concreta. Pero es inviable para el común de los creyentes. Si la aceptáramos, habría que concluir que la oración sería un tema reservado a algunos iniciados. Lo cual supondría apartarse de la enseñanza bíblica. Según esta enseñanza la oración es algo consustancial a la vivencia del cristiano. Sin oración es imposible vivir la fe. Y sin fe es imposible ser cristiano. Con ello no se quiere hacer un juicio descalificativo del mensaje del peregrino ruso. Tan sólo se quiere matizar su solución al tema de la oración continua.

Agustín se plantea el mismo problema que el peregrino ruso. Su respuesta es mucho más sencilla, mucho más humana y, por tanto, perfectamente asequible para el creyente. Al oír la frase de Pablo: 'orad sin interrupción', Agustín se pregunta: «¿Qué significa eso sino 'desead sin interrupción' la vida bienaventurada, que es la eterna, y que os ha de venir del favor del único que os la puede dar? Deseémosla, pues, siempre de parte de nuestro Señor y oreemos siempre. Pero a ciertas horas substraemos la atención a las preocupaciones y negocios, que nos entibian en cierto modo el deseo, y nos entregamos al negocio de orar; y nos excitamos con las mismas palabras de la oración a atender mejor al bien que deseamos, no sea que lo que comenzó a entibiarse se enfríe del todo y se extinga por no renovar el fervor con frecuencia»¹³⁰. Agustín se hace eco de este pensamiento en múltiples ocasiones. «Tu deseo es tu oración; si el deseo es continuo, continua es también tu oración»¹³¹.

129. STRANNIK, *El peregrino ruso*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1984, 43-44.

130. SAN AGUSTÍN, *Carta 130*, 9,18.

131. ID., *En. in Ps. 37*, 13-14. CCL 38, 391-392.

Agustín nos presenta una solución al problema planteado por las palabras de Pablo muy acorde con nuestra condición humana. Todos podemos desear orar sin interrupción, aunque en momentos concretos tengamos que hacer cosas que no se parecen en nada a lo que se llama oración. Este deseo, vivo y permanente, es como el aceite que hace posible mantener ardiente la llama de la oración. Con lo cual ni se descalifica ni se minusvalora los tiempos dedicados al ejercicio de la oración. Agustín habla de esos tiempos y los presenta como algo absolutamente necesario. Sin esos tiempos dedicados al ejercicio de la oración, el deseo de la misma termina por ajarse y morir. «Siendo esto así, no será inútil o vituperable el vacar largamente a la oración, a saber, cuando otras ocupaciones y actividades buenas y necesarias no nos lo impidan, aunque también en ellas, como he dicho, hemos de orar siempre con el deseo. Porque no es lo mismo orar con locuacidad que orar durante largo espacio, como algunos piensan. En efecto, del mismo Señor está escrito que pernoctaba en oración y que oró prolijamente. ¿No era darnos ejemplo, orando con oportunidad en el tiempo, aunque con el Padre oye en la eternidad?»^{131b}. Es, pues, necesario compaginar tiempos fuertes de oración con otras actividades, que, a primera vista, no tengan una fisonomía típicamente *oracional*. Para Agustín el hilo, que hace posible la relación profunda entre oración y vida, es precisamente el deseo. Quien desea orar siempre, cumple la consigna de Pablo: «orad sin interrupción» (1 Tes 5,17). Y la de Lucas: «Es preciso orar siempre y no desfallecer» (18,1).

Si el deseo es la respuesta de Agustín al problema planteado por la oración sin interrupción, también se puede afirmar que el deseo define según Agustín, a la misma oración. «Tu deseo es tu oración; si el deseo es continuo, continua es también la oración. No en vano dijo el Apóstol: ‘orad sin cesar’. ¿Acaso sin cesar nos arrodillamos, nos prosternamos, elevamos nuestras manos, para que se pueda afirmar: ‘orad sin cesar’? Pero existe otra oración interior y continua, que es el deseo. Cualquier cosa que hagas, si desees aquel reposo sabático, no interrumpas la oración. Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo.

Tu deseo continuo es tu voz, es decir, tu oración continua»¹³². Muy concisamente afirma en otro lugar: «El deseo ora siempre, aunque calle la lengua. Si siempre desees, siempre oras»¹³³.

131b. ID., *Carta* 130, 10,19.

132. ID., *En. in Ps.* 37, 13-14.

133. ID., *Serm.* 80,7.

b) *Qué pedir*

Agustín trata muchas veces del objeto de la oración. El tema le preocupa de manera particular. Y, aunque parezca extraño, tiene motivos para ello. Agustín es un hombre creyente que, desde cierta óptica se presenta como radical como absolutista. Da la impresión, al menos en ciertos casos, de no preocuparse suficientemente por las cosas de este mundo. Por ello, Agustín encaja muy difícilmente en el marco de una espiritualidad de las realidades terrenas, que es precisamente una de las formas espirituales más presentes en nuestro tiempo. Esta espiritualidad está marcada por la autonomía de lo terreno. Una autonomía, no ciertamente absoluta, pero sí lo suficientemente amplia, como para dar densidad propia a las cosas de este mundo. El concilio habla de esta autonomía en términos muy claros. Y si lo hace es porque tal autonomía no estaba reconocida incluso a nivel eclesial. «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía»¹³⁴.

El reconocimiento oficial de la autonomía de lo terreno ha supuesto un cambio radical en la valoración de lo trascendente y en la forma de contemplarlo en relación con los valores terrenos. Antes, digamos en el cristianismo de *acuñación sacral*, la preocupación fundamental era «afirmar la primacía de la dimensión religiosa de la existencia, como reflejo de la primacía y de la trascendencia de Dios. La secularización no es captada más que como fenómeno negativo ('horizontalismo', 'naturalismo', 'mundanización'), un peligro del que hay que defenderse y que en última instancia no es fácil distinguir del ateísmo (y quizá esto no por falta de coherencia, de valor de sus consecuencias). Por lo mismo, la actitud global de cara al mundo moderno no puede ser más que de crítica y de defensa. Esta postura halla su expresión más pura en el *Syllabus*. La primacía de lo religioso implica que todo le esté subordinado, que encuentre en lo religioso su fundamento y su justificación; que lo religioso constituya el principio de la unidad de la vida, que no se pueda de ninguna forma comportarse a un nivel profano, como si Dios no existiera.

El compromiso profano sólo puede encontrar una justificación válida en Dios, como última instancia. Dicho en otros términos: no existe una moral laica, puesto que, si bien el ateo tiene una conciencia y una vida morales, es incapaz, sin embargo, de darles fundamento, de justificar el carácter absoluto que le vincula a una obligación. No hay humanismo sin Dios»¹³⁵.

134. VATICANO II, GS. 36b.

135. GIRARDI, J., *Cristianismo y liberación del hombre*, Sígueme, Salamanca 1973, 22-23.

Tras muchos años, incluso siglos, de cristianismo sacral aparece lo que muy bien se puede llamar *el cristianismo secularizado*. La sola presencia de estos dos términos, tan profundamente unidos como aquí sucede, resulta un tanto extraño. No parece muy afortunada la expresión *cristianismo secularizado*. Y, sin embargo, hay que reconocer la legitimidad de esa expresión. Este cristianismo es fruto de un movimiento cultural que se desarrolla extramuros de la Iglesia, afectando a toda su realidad religioso-vivencial de manera profunda. Dicho movimiento ha servido a la Iglesia como instrumento purificador. J. Girardi retrata así al cristianismo secularizado: «Para nosotros, el ‘cristianismo secularizado’ no se reduce a las dimensiones seculares, sino que las asume en su autonomía propia, esto es, en su valor y en su dinamismo propios, aceptando los cuestionamientos y las transformaciones que esto implica en la manera de pensar en Dios y en su presencia. No es que se ponga entre paréntesis la subordinación del hombre a Dios, sino tan sólo critica una forma *instrumental* de concebirla. Entendida de esta forma, la secularización se convierte en el presupuesto necesario para redescubrir el lugar de la originalidad cristiana y el sentimiento de dependencia radicales que ella implica.

Creemos poder sintetizar este modo de cristianismo en unas cuantas tesis centrales:

Primera tesis: Todo valor humano personal y comunitario puede y debe ser asumido por sí mismo por el cristiano y según todas sus implicaciones...

Segunda tesis: Esta exigencia puede y debe convertirse en un criterio parcial del valor y de la verdad de la religión y al mismo tiempo proporcionar a la lectura bíblica una nueva clave hermenéutica...

Tercera tesis: Si los valores humanos, personales y comunitarios, son considerados como medios o consecuencias de los valores religiosos, si su autonomía no es reconocida, serán inevitablemente sacrificados. Por necesidad, tarde o temprano, habrá una mutilación del hombre. La religión será entonces, en cierta medida, una alienación...

Cuarta tesis: La religión de una persona o de una comunidad, humanamente mutiladas, estará viciada en su dinamismo propio; por el contrario, una humanidad plenamente desarrollada estará más preparada para una religión auténtica»¹³⁶.

Se ha hecho un retrato, aunque sea un poco robotizado, del cristianismo sacral y del cristianismo secularizado. El cristianismo de corte sacral ha sido la forma concreta de encarnar el cristianismo a lo largo de varios siglos. Como forma, ha tenido sus limitaciones e, incluso, sus equivocaciones. Exacerbó la inquietud por las cosas del más allá y auspició una ascética de huida y despre-

136. ID., *o.c.*, 27-40.

cio del mundo. Alimentó de manera excesiva *lo sacral* como lugar del encuentro con Dios. Las bendiciones y las consagraciones de cosas y lugares se multiplicaron de forma casi escandalosa hasta dar la impresión de que sólo así se conseguía y además de forma mágica la protección de Dios. La mentalidad pagana, esencialmente sacral, logró filtrarse en el mensaje encarnado del cristianismo, de tal forma que lo desfiguró en parte. De ahí que la mentalidad secularizada ha servido de instrumento purificador, a la hora de superar el cristianismo sacralizado. De entrada, hay que reconocer que es una mentalidad más acorde con el mensaje cristiano. El hecho de aceptar la creación concede a las cosas creadas una densidad propia, unos valores distintos de los divinos aunque, es verdad, mantiene esa dependencia absoluta de todo frente a Dios. Al mismo tiempo, el cristianismo nada tiene que sacralizar, pues confiesa una verdadera dependencia de todo frente a Dios basada en el hecho de la creación. Toda la realidad está como invadida de Dios y, sin esta referencia a Dios, se desvanece. «Si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras»¹³⁷.

La secularización bien formulada es el marco en que se mueve la cultura de nuestro tiempo. Por eso, hay que decir que la forma de encarnar nuestro cristianismo debe estar acorde con ella. Sin mimetismos y sin exageraciones. Ello, por lo demás, responde a lo típicamente cristiano. Lo cual no autoriza al hombre para que se constituya en centro de nada ni de nadie. Esta realidad le corresponde sólo y exclusivamente a Dios. El hombre nunca puede ser de suyo *un valor absoluto*. El Absoluto sólo es Dios. Reconociéndolo, el hombre ni se agranda ni se achica. Se mantiene en su puesto. Con lo que guarda su dignidad auténtica.

Llegados aquí, surge con fuerza una pregunta: ¿En qué modelo de cristianismo se mueven la vida y el pensamiento de Agustín? Esta pregunta no es inútil. Su respuesta nos va a ofrecer la clave para entender qué es lo que Agustín dice acerca de lo que se debe pedir en la oración. Naturalmente que la respuesta no se debe tomar en ningún caso como una respuesta simplista. El problema es muy complicado. Y la respuesta, por tanto, será siempre limitada y se referirá tan sólo a líneas claves del problema.

Según esto, se puede decir que Agustín vive un cristianismo sacralizado. Esta forma de encarnar el cristianismo marca su pensamiento, que es casi lo mismo que afirmar que marca el pensamiento espiritual de Occidente, debido a la enorme influencia de Agustín. «En la mentalidad de cristiandad y en la

137. VATICANO II, GS. 36c.

perspectiva que la prolonga, las realidades terrenas carecen de autonomía propia. Lo temporal no tiene una auténtica consistencia frente a la Iglesia. Ésta, en consecuencia, lo utiliza para sus propios fines. Son las secuelas de lo que se llamó el 'agustinismo político'. El proyecto por el reino de Dios no deja lugar a un proyecto histórico profano»¹³⁸. Es normal que, en esta perspectiva, las realidades terrenas, digamos lo que hoy se esconde tras el vocablo *mundo*, no tengan mayor eco. Aquí interesa antes que nada lo que tiene específico peso de eternidad. Algo de esta mentalidad se deja escapar en este apasionado diálogo que mantienen Agustín y la razón. Dice Agustín: «He rogado a Dios. ¿Qué quieres, pues, saber?, le pregunta la razón. Todo lo que he pedido, le responde Agustín. Será mejor que lo resumas brevemente, le dice la razón. Quiero conocer a Dios y al alma; añade Agustín. ¿Nada más?, increpa la razón. Nada más responde lacónicamente Agustín»¹³⁹. Como se ve, Agustín no siente mayor inquietud, antes bien parece marginar el tema, por el mundo. Para Agustín la vía espiritual es por antonomasia la vía interior. Agustín, en verdad, no considera al mundo, lo material, como algo malo. En sus *Retractaciones* repueba una frase suya que afirma que *amar al cuerpo es enajenarse*¹⁴⁰. Con todo, hay que reconocer que Agustín ve más peligros que ventajas en todo lo que se esconde tras el término *materia* o *mundo*, a los que, fruto de su mundo sacral, los ve siempre en función de los bienes del espíritu.

Con esto por delante, tenemos ya la clave para anticipar, primero, y confirmar, después, qué es lo que Agustín considera fundamentalmente objeto de petición. Por lo demás, él no se recata en este sentido. Es claro de forma incontestable. Hablando con Proba, en la preciosa carta que le dirige precisamente sobre el tema de la oración, le dice: «Puedo decírtelo en dos palabras: pide *la vida bienaventurada*.

Todos los hombres quieren poseerla, pues aún los que viven pésima y airadamente no vivirían de ese modo, si no creyesen que así son o pueden ser felices. ¿Qué otra cosa has de pedir, pues, sino la que buscan los buenos y los malos, pero a la cual no llegan sino sólo los buenos?»¹⁴¹.

Agustín responde de forma muy clara a la inquietante pregunta sobre lo que se puede y debe pedir. Y su respuesta muy concisa queda formulada en estas dos palabras: *la vida bienaventurada*. Una expresión en apariencia sencilla, pero llena de matices que la inteligencia privilegiada de Agustín va desmenuzando. Él mismo plantea la cuestión adelantándose a una hipotética pregunta de Proba, a quien está hablando. «Quizá me preguntes aquí qué es la vi-

138. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 83-84.

139. SAN AGUSTÍN, *Solil.* 2,7.

140. ID., Cf. *Retract.* 2,15,2.

141. ID., *Carta* 130, 4,7.

da bienaventurada»¹⁴². Agustín responde esta pregunta con gran intuición y con gran pasión. Agustín no es un pensador que ande por las ramas. Plantea siempre las cuestiones con gran profundidad y trata de solucionarlas con lujo de datos. Así lo hace en esta cuestión. Tras proponer diversas hipótesis, todas ellas viciadas de aspectos parciales, Agustín llega a la respuesta que le satisface. «No necesitamos desviar la atención a muchas cosas, preguntando qué hemos de pedir y temiendo que nuestra oración proceda indebidamente, sino que más bien hemos de repetir con el Salmo: ‘una cosa pedí al Señor, ésta reclamaré: que me permita habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida para poder contemplar el gozo del Señor y visitar su templo’ (Sal 26,4). En aquella morada no se suman los días que llegan y pasan para componer una totalidad, ni el principio de uno es el fin de otro. Todos se dan simultáneamente y sin fin, pues no tiene fin aquella vida cuyos días son. Para alcanzar esa vida bienaventurada nos enseñó a orar la misma y auténtica Vida bienaventurada; pero no con largo hablar, como si nos escuchase mejor cuanto más habladores fuéremos, ya que, como el mismo Señor dijo, oramos a aquel que conoce nuestras necesidades antes de que se las expongamos»¹⁴³. Como si esto le pareciere aún poco, Agustín se entretiene en dar más detalles de lo que está diciendo. «Mas quien pida al Señor aquella única cosa mencionada y la busque, pide con certidumbre y seguridad; no teme que haya obstáculo para recibir, pues sin ella de nada le servirá cualquiera otra cosa que pida. Ella es la única y sola vida bienaventurada, contemplar el deleite del Señor para siempre, dotados de la inmortalidad e incorruptibilidad del cuerpo y del espíritu. Por sola ella se piden, y se piden con decencia, las demás cosas. Quien ésta tuviere, tiene cuanto quiere; ni podrá allí querer algo que no convenga. Allí está la fuente de la vida, cuya sed hemos de avivar en la oración mientras vivimos de esperanza. Ahora vivimos sin ver lo que esperamos, bajo las alas de aquél ante quien presentamos nuestro deseo, para embriagarnos de la abundancia de su casa y abrevarnos en el torrente de su dicha: porque en él está la fuente de la vida y en su esplendor hemos de ver la luz. Y entonces se satisfará en los bienes nuestro deseo y nada tendremos que pedir gimiendo, pues todo lo tendremos gozando»¹⁴⁴.

Ahí está. El objeto, no ciertamente único, pero sí absolutamente primario de la oración es, según el pensamiento agustiniano, la vida bienaventurada. Esto lo repite Agustín constantemente y lo anhela Agustín continuamente. Se pueden multiplicar los textos que hablan de una y otra cosa. En unos se hace portador de esa inquietud. En otros, maestro de la misma. Desde esta se-

142. ID., *o.c.*, 130, 5,10.

143. ID., *o.c.*, 130, 8,15.

144. ID., *o.c.*, 130, 14,27.

gunda perspectiva, interpela a todos los creyentes con palabras intensamente persuasivas. «Deja todos los amores. Más hermoso es aquel que hizo todas las cosas, el cielo y la tierra. Sea nuestra esperanza nuestro Dios. Quien lo hizo todo, es mejor que todo; quien hizo las cosas pulcras, es más hermoso que ellas; quien las cosas fuertes, es más fuerte que ellas; quien hizo las cosas grandes, es más grande que ellas: en cualquier cosa que ames, puedes encontrarle a él. Aprende a amar en la criatura al Creador, en las cosas hechas al que las hizo. No te retengas en nada de lo que Él ha hecho y pierdas a Aquél por el que tú mismo has sido hecho. Luego, es bienaventurado el varón cuya esperanza es el nombre del Señor, y no ha puesto su mirada en las vanidades ni en las mentiras insensatas»¹⁴⁵. Usando el tono exhortativo y dándole un aire de urgencia insoslayable se dirige a cada uno de sus posibles oyentes: «Sea el Señor tu Dios tu esperanza, no esperes otra cosa de tu Señor, sino que el mismo Señor tuyo sea tu esperanza. Pues muchos esperan de Dios dinero, otros muchos, honores caducos y perecederos; por cierto, cualquier otra cosa fuera del mismo Dios. Pero tú solicitas al mismo Dios tuyo; más aún, despreciadas todas las demás cosas, corre hacia él: olvidándote de todo, acuérdate de él; dejando atrás otras cosas, tiende hacia él. Él mismo ciertamente corrige al extraviado, conduce hacia sí y guía al recto; sea, pues, él mismo tu esperanza, el que te guía hacia sí y te conduce»¹⁴⁶.

Agustín es un creyente coherente. Lo que aconseja a los demás, lo ha puesto él primero en práctica. Del predicador, y él lo fue en grado sumo, había dicho que *sea orante antes que predicador*. Y esto lo cumplió él con fidelidad exquisita. Por eso, no nos debe extrañar, sorprendería lo contrario, que él pida para sí lo que aconseja pedir a los demás. «Mirando siempre con la vista fija en la regla de la fe, con tu auxilio, Dios mío, busqué lo mejor que pude. Y deseé comprender mis creencias, discutí y me fatigué mucho. ¡Oh Señor!, mi única esperanza, óyeme, no permitas que la fatiga y el desaliento me impidan buscarte con ardor. Ya que tú me hiciste la gracia de encontrarte más y más, dame la fuerza de buscarte. Tú conoces mi fuerza y mi flaqueza; cura ésta y apoya aquélla. Delante de ti está mi ciencia y mi ignorancia; ábreme, cuando llamo, acógeme, cuando entro. Que yo me acuerde de ti, que te conozca y que te ame»¹⁴⁷.

«Toda mi esperanza está depositada sólo en tu misericordia, que es inmensamente grande. Da lo que mandas y manda lo que quieras. Nos mandas guardar la continencia. Y dándome cuenta —dijo alguien— de que nadie puede ser continente, si Dios no se lo concede, una señal de sabiduría era ya saber

145. ID., *En. in Ps.* 39, 7-8.

146. ID., *o.c.*, 39, 7-8.

147. ID., *De Trin.* 15,51.

de quién procede este don. A través de la continencia nos viene el reajuste y la reconducción a aquella unidad desde donde nos precipitamos dispersándonos en multitud de afluentes. Te ama menos aquel que ama contigo alguna cosa que no ama por ti. ¡Oh amor, que siempre ardes y que nunca te apagas! Caridad, ¡Dios, mío, enciéndeme! Mandas la continencia, ¿no? Pues da lo que mandas y manda lo que quieras»¹⁴⁸.

Agustín nos ha dicho qué es lo que debemos pedir. Y lo ha hecho con esa convicción de que hace gala siempre que se trata de algo importante y definitivo. Podemos decir que en esto Agustín no se anda por las ramas. Va derecho al meollo del tema. Para él todo lo que no tenga valor de eternidad resulta siempre secundario. Agustín no excluye como objeto de petición las cosas de este mundo. «Pidamos también estos bienes temporales, pero con moderación, con la seguridad de que, si los recibimos, los da quien sabe lo que nos conviene»¹⁴⁹. Hablando del mismo tema dice en otro lugar: «Hay dos clases de bienes: los temporales y los eternos. Los temporales son: la salud, las riquezas, el honor, los amigos, la casa, los hijos, la esposa y las demás cosas de esta vida por la que peregrinamos. Situémonos en la mansión de esta vida como peregrinos de paso, no como propietarios que han de permanecer. En cambio, los bienes eternos son, ante todo, la misma vida eterna, la incorrupción y la inmortalidad de la carne y del alma, la compañía de los ángeles, la ciudad celeste, la dignidad indefectible, el Padre y la patria, él sin muerte, ella sin enemigos. Deseemos estos bienes con todo el ardor, pidámoslos con toda perseverancia, no con palabras largas, sino con el gemido como testigo. El deseo ora siempre, aunque calle la lengua. Si siempre deseas, siempre oras»¹⁵⁰. Como se ve, Agustín se interesa poco por las cosas de este mundo. No las excluye de la oración, pero quedan siempre relegadas a un lugar muy secundario. Tal vez, excesivamente secundario. Aparte de la verdad que hay en ello, me parece que el fenómeno obedece a esa tendencia espiritualista de la que ya se ha hablado en este artículo. Agustín contempla todas las cosas en función de lo eterno. Por lo que el compromiso con las mismas será siempre un compromiso desvaído. La espiritualidad cristiana, al menos la occidental, de la que Agustín ha sido mentor privilegiado, ha estado marcada por la consigna de la huida más que por la consigna del compromiso. Y en ello hay que reconocer un error no pequeño. Las realidades terrenas tienen su consistencia propia y pueden y deben ser objeto de oración y objeto de compromiso. La tierra no es simplemente posada de tránsito, sin casi densidad y contenido. En la tierra se comienza ya a construir el reino de Dios. Y esta tarea es impensable en una espirituali-

148. ID., *Conf.* Lib. 10,29,40.

149. ID., *Serm.* 80,7.

150. ID., *Serm.* 80,7.

dad de cuño absentista. Mejorar la tierra es hacer posible que el hombre sea más hombre, que el hombre viva de una forma cada vez más humana. Y esto entra con carácter prioritario en los planes salvíficos de Dios. «Todo esto se traduce en el abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural, orden sobrenatural y en el empleo cada vez más frecuente del término 'integral'...

La consecuencia más inmediata de esta perspectiva es que las fronteras entre vida de fe y tarea terrestre, iglesia y mundo, se hacen más fluidas...

Pero hay otra consecuencia que nos importa. Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora»¹⁵¹. A esta luz, las realidades terrenas adquieren dimensiones insólitas y un carácter salvífico que no siempre se les había reconocido. Y, por ello, se hacen objeto de oración con una densidad nueva, que, en cierta medida, las eleva a categoría de eternidad. No son ni mucho menos tan secundarias como se las había considerado.

c) *Eficacia de la oración*

Nos encontramos ante un punto muy delicado. ¿Se alcanza lo que se pide? Este interrogante azota violentamente a gran parte de las personas que oran. Muchas de ellas palpan en su propia carne la ineficacia de la oración. «Dios no me escucha», se oye decir con relativa frecuencia. Y en esa expresión se escucha muchas veces el eco de una no desmentida desilusión. Lo cual es signo evidente de que estamos ante un punto de gran importancia, que no se puede marginar sin más.

El tema de la eficacia de la oración ocupa parte importante de la doctrina agustiniana sobre la oración. Buen observador, Agustín toma nota del fenómeno de la ineficacia en términos muy realistas: «El Señor nos exhortó a pedir, buscar y llamar diciendo: 'Pedid, y recibiréis; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá'. La primera dificultad que suele oponerse consiste en que muchos piden y no reciben, buscan y no hallan, llaman y no les responde. ¿Cómo, pues, todo el que pide recibe?...»¹⁵². En otro texto, también muy directo, afirma: «¿Por qué muchos piden y no reciben, si tenemos la promesa de que todo el que pide recibe?... Resulta que los malos piden y reciben, mientras que los buenos piden y no reciben...»¹⁵³.

151. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1972, 107-108.

152. SAN AGUSTÍN, *Wilm.* 12,2 en 'Misc. Agust.' I, 706.

153. ID., *Wilm.* 12,3, en 'Misc. Agosto.' I, 706.

A pesar de estas observaciones fundamentadas en hechos concretos, Agustín está plenamente convencido de la eficacia de la oración auténtica. Tal convencimiento se apoya en el mensaje bíblico. Las palabras del Señor al respecto son claras, clarísimas. Partiendo de ese convencimiento, Agustín se esfuerza en penetrar teológicamente en el tema. Es su consigna. «Cree, para entender». El primero acepta el mensaje y luego trata de penetrar con su mente lúcida en el mismo.

La oración auténtica es eficaz. De ello no duda Agustín. No puede dudar, pues significaría desconfiar de la palabra del Señor. El tema le brinda la oportunidad de construir todo un discurso teológico. Agustín nunca se anda por las ramas. Aborda todos los temas con un lujo de erudición teológica impresionante. Para Agustín el tema de la oración abarca un horizonte mucho más amplio de lo que, a primera vista, aparece. Se puede decir que, según la visión agustiniana, envuelve toda la obra de Dios con el hombre: desde la creación hasta la redención. O, si se quiere mejor, creación y redención como dos actos de una sola historia: la historia de la salvación. Y ambos actos impulsados por el único movimiento que Dios puede realizar: *el amor*.

La creación es fruto más del amor que del poder de Dios. Dios no crea para alardear de un poder único, sino para comunicar su profundo ser, que es el amor. Este dato es de tal magnitud que marca, de una vez por todas, la relación de Dios con todas sus criaturas. Por ello, Dios no va a quedar ensimismado en sí mismo, contemplando y admirando de lejos su obra, sino que va a estar presente, asumiendo y viviendo, por así decirlo, todas las vicisitudes de su creación. Dios no es el dios dormilón de los mitos. Es el Dios activo y presente de la historia de la salvación. En el marco de esta cercanía, Dios se va a interesar particularmente por aquella criatura que hizo a su imagen y semejanza: *el hombre*. La creación va a tener su prolongación natural en la Providencia, que todo lo dispone para que el hombre alcance los fines por los que ha sido creado: la glorificación de Dios y su propia felicidad. «El dominio de Dios sobre el hombre es paterno, porque la creación es obra de su amor infinito. En el pensamiento de san Agustín ese amor es indefectible y cuida de las criaturas perpetuando la creación con su Providencia: una providencia general que mantiene en el ser toda la creación y una providencia especial que guía al hombre a un fin superior. La oración es también el reconocimiento por parte del hombre de esta relación divino-humana y, por tanto, —observa san Agustín— no se debe nadie extrañar que quienes nieguen la Providencia nieguen también la oración»¹⁵⁴.

La providencia en general y, sobre todo, la providencia especial en rela-

154. GARCÍA MONTAÑO, G., *La eficacia de la oración impetratoria según San Agustín*, Augustinus, 42-43 (1966), 241.

ción al hombre, providencia que todo lo dispone para el bien de los que aman a Dios, es el punto de apoyo en el que Agustín basa su doctrina sobre la eficacia de la oración. Y, a la verdad, ningún otro apoyo puede presentarse con tanta garantía. Y ello es así, porque el amor es lo que está a la base de tal providencia. Agustín se hace eco de estos pensamientos, al comentar, como él solo lo sabe hacer, la misiva que Marta y María envían a Jesús con motivo de la enfermedad de su hermano Lázaro. «Enviaron a decirle...: ¿Qué es lo que le enviaron a decir sus hermanas? ‘Señor, aquel a quien amas está enfermo’. No le dijeron que viniese, porque al amante le bastaba la noticia... No se atrevieron a decirle: Ven y sánalo; ni tampoco osaron decirle: Mándalo desde ahí y surtirá efecto aquí... Solamente dijeron: ‘Señor, aquel a quien amas está enfermo’. Basta con que lo sepas, pues no abandonas a los que amas»¹⁵⁵. Así es. Dios no abandona a los que ama. El amor providente de Dios es nuestra esperanza, nuestra seguridad. En él se apoya la seguridad de que nuestra oración es escuchada, aunque, en ocasiones, no se palpen los efectos inmediatos. Hasta se puede dar el caso que el Señor no nos oiga, porque son otros sus designios providenciales sobre nosotros. Agustín recuerda al respecto, y lo hace con suma admiración, el caso de Pablo. «El Dios propicio no da a muchos lo que quieren, para dar lo que les es útil. Es el caso de Pablo, cuando habla del acicate de la carne, ángel de Satanás, por el que es abofeteado, para que la magnitud de las revelaciones no le llenen de soberbia. El Apóstol ha pedido a Dios por tres veces que se aparte de él tal azote. Y el Señor le ha dicho: ‘te basta mi gracia, pues la virtud se perfecciona en la enfermedad’ (2 Cor 12,7)»¹⁵⁶. Pablo no recibe ciertamente lo que pide. Pero recibe una gracia tan abundante que le permite hacer frente a todas las dificultades por las que está pasando. El caso paulino afianza la convicción agustiniana sobre la eficacia de la oración. Una convicción que tiene su raíz más profunda en el misterio insondable de una providencia, que se preocupa del hombre con inquietud maternal. «¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas? Pues aunque ésas llegasen a olvidar, yo no te olvido» (Is 49,15). El amor providente de Dios empuja a Agustín y le hace exclamar: «En efecto, (Dios) no hace y abandona, ya que no se preocupó solamente de hacer, sin preocuparse de custodiar. Imploramos ante el Señor que nos hizo. Por tanto, quien nos hizo antes que se lo pidiéramos, ¿abandonará, cuando se lo pidamos? La Escritura, previendo que el hombre podría poner en duda el ser escuchado, cuando reza, lo amonesta diciendo: ‘Imploramos ante el Señor que nos

155. SAN AGUSTÍN, *In Jo.* 49,5.

156. ID., *De unit. Eccl.* 49.

hizo'. Sí, el Señor escucha a los que hizo; sí, el Señor tiene que cuidarse de quienes hizo»¹⁵⁷.

Se hacía antes referencia a una providencia especial respecto al hombre por parte de Dios. Ella ciertamente existe desde el mismo hecho de la creación en virtud del lugar de excepción que el hombre ocupa en el marco de la misma. Para tomar nota del hecho no hace falta más que abrir las primeras páginas de la Sagrada Escritura. Dicha providencia especial adquiere caracteres muy particulares, cuando se tiene en cuenta el misterio de la redención. Dios, en verdad, crea al hombre de forma admirable, pero lo redime de forma más admirable aún. Así se expresa la Liturgia. Si el amor estaba tan presente en la creación, lo está mucho más vivo en el misterio de la redención. «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3,16). Por Jesús y en Jesús Dios ha entrado tanto en la historia del hombre que se ha hecho uno de la familia humana, asumiendo y viviendo las alternativas del mismo acontecer humano. La forma concreta de este misterio redentor es de tal magnitud que hace exclamar a Pablo: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8,32). Recordando tales hechos, Agustín exclama inflamado: «¡Cómo nos amaste, Padre bueno, que no perdonaste a tu Hijo único, sino que lo entregaste por nosotros pecadores! ¡Cómo nos has amado, precisamente a nosotros, por quienes él no consideró usurpación ser igual a ti y por quienes se hizo obediente hasta la muerte de cruz, siendo el único libre entre los muertos, con poder para entregar su vida y poder para volver a recobrarla! Por nosotros se hizo vencedor y víctima ante tus ojos. Y es vencedor precisamente por ser víctima. Por nosotros se ha hecho en tu presencia sacerdote y sacrificio. Es sacerdote en cuanto que es sacrificio. De esclavos nos ha hecho hijos para ti, naciendo de ti y sirviéndonos a nosotros»¹⁵⁸.

Un amor así, llevado a tales extremos, no puede anularse por nada. Y un amor así es la mejor garantía de que Dios escucha los gritos de sus hijos. El mismo Evangelio nos recuerda cómo se comporta nuestro Padre Dios en relación a las oraciones de sus hijos. «Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, cuánto más vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a los que se las piden» (Mt 7,11).

El Evangelio nos recuerda la paternidad de Dios. Es un dato a tener muy en cuenta. En efecto, la relación del hombre con Dios ha cambiado de signo como consecuencia de la venida del Hijo de Dios en carne humana. Él, *el Hijo*, nos ha concedido la gracia inefable de ser *los hijos*. «Al llegar la plenitud

157. ID., *Serm.* 26,1. CCL. 41, 348-349.

158. ID., *Conf.* 10,43,69.

de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gal 4, 4-5). Este misterio de identidad entre Jesús y los hombres constituye tema privilegiado para la reflexión teológica de Agustín. Se puede decir sin peligro de equivocarse que Agustín es el teólogo que más y mejor ha profundizado en la doctrina paulina *del cuerpo de Cristo*. A través de esta imagen el Apóstol ha intentado expresar la relación profunda que existe entre Cristo-cabeza e iglesia-cuerpo. Agustín ha inmortalizado una fórmula feliz para traducir la relación íntima que hay entre Cristo y su Iglesia. A esta realidad la llama él «el Cristo total». «Por cuanto he podido vislumbrar en las páginas sagradas, hermanos, a nuestro Señor Jesucristo se le considera y nombra de tres modos, cuando es anunciado tanto en la ley y los profetas, como en las cartas apostólicas o en los hechos merecedores de fe que conocemos por el Evangelio. El primero de ellos, anterior a la asunción de la carne, es en cuanto Dios y en referencia a la divinidad, igual y coeterna a la del Padre. El segundo se refiere al momento en que ha asumido ya la carne, en cuanto se lee y se entiende que el mismo que es Dios es hombre y el mismo que es hombre es Dios, según una cierta propiedad de su excelcitud, por la que no se equipara a los restantes hombres, sino que es mediador y cabeza de la Iglesia. El tercer modo es el que en cierta manera denominamos Cristo total, en la plenitud de su Iglesia, es decir, cabeza y cuerpo, según la plenitud de cierto varón perfecto, de quien somos miembros cada uno en particular»¹⁵⁹.

Este tercer modo llama profundamente la atención de Agustín y le brinda la oportunidad de formular hermosos pensamientos teológicos y, sobre todo, de elaborar una doctrina ascético-mística verdaderamente admirable. «Felicitémonos, pues, a nosotros mismos y seamos agradecidos; se nos ha hecho llegar a ser no sólo cristianos, sino Cristo mismo. ¿Os dais cuenta, hermanos, comprendéis lo que Dios nos ha hecho? Es para que os llenéis de admiración y de alegría. Se nos ha hecho llegar a ser Cristo mismo. Porque, si él es la cabeza y nosotros somos los miembros, todo el hombre es él y nosotros... La plenitud de Cristo o todo el Cristo es la cabeza y los miembros. ¿Cuál es la cabeza y cuáles son los miembros? Cristo y la Iglesia»¹⁶⁰. Con acentos extáticos, Agustín, entusiasmado por el misterio del Cristo total, se dirige a los creyentes y les exhorta: «Amad lo que vais a ser. Vais a ser hijos de Dios, e hijos de adopción. Eso se os otorgará y se os concederá gratuitamente. Vuestra participación será tanto más abundante y generosa cuanto mayor sea vuestra gratitud hacia a aquel de quien la habéis recibido. Suspirad por él, que conoce quienes

159. ID., *Serm.* 341,1,1; ML. 39,1493.

160. ID., *In Jo. Ev. tr.* 21,8, ML. 35,1568.

son los suyos. No tendrá inconveniente en contaros entre los que él sabe son suyos si, invocando el nombre del Señor, os apartáis de la injusticia. Tenéis, o habéis tenido, en este mundo, padres carnales que os engendraron para la fatiga, el sufrimiento y la muerte; pero, pensando en una orfandad aportadora de mayor felicidad, cada uno de vosotros puede decir de ellos: 'mi padre y mi madre me abandonaron'. Reconoce, ¡oh cristiano!, a aquel otro padre que, al abandonarte ellos, te recogió desde el seno de tu madre, y a quien cierto creyente dice con verdad: 'tú eres mi protector desde el seno de mi madre'. El padre es Dios; la madre, la iglesia»¹⁶¹. En verdad, ningún otro fundamento puede aportar al creyente una espiritualidad tan solidaria como la doctrina de Agustín sobre el Cristo total. Quien se cierra al amor solidario desconoce lo más nuclear del mensaje cristiano, que es la doctrina sobre el Cristo total. «Para esto nos amó, pues, para que nos amemos los unos a los otros; amándonos mutuamente nos concede que podamos nosotros ligarnos entre nosotros con un amor mutuo y, unidos nuestros miembros con vínculo tan dulce, podamos ser cuerpo de tan gran cabeza»¹⁶².

El Cristo total, misterio viviente de la unión entre Cristo-cabeza e iglesia-cuerpo, tiene para Agustín su forma concreta de oración. Cristo-cabeza ora con nosotros, ora por nosotros y ora en nosotros. Su oración trasciende el marco de lo puramente personal. Cuando ora la iglesia, ora también Cristo con ella. Agustín ha descubierto este nuevo misterio reflexionando sobre diversas formas de oración en los Salmos. Las fórmulas orantes de éstos son, a veces, de tal envergadura que recubren el misterio de unión entre Cristo y la Iglesia. «Puesto que el Cristo total es cabeza y cuerpo, por eso es preciso que oigamos su voz en todos los salmos, para escuchar al mismo tiempo la voz de su cuerpo. No quiso hablar aisladamente, porque no quiso estar separado, cuando dice: 'he aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos' (Mt 28,20). Si, pues, está con nosotros, habla en nosotros, habla de nosotros, habla por nosotros; y, por eso, hablamos verdad, porque hablamos en él. Si quisiéramos hablar en nosotros y desde nosotros, permaneceríamos en la mentira»¹⁶³. Agustín está tan empapado del misterio del Cristo total que lo descubre con una facilidad asombrosa. Lo descubre y lo expresa y lo admira. «Ningún don mayor puede Dios conceder a los hombres que el que su Verbo, por el que hizo todas las cosas, se hiciera su cabeza y los considerara como sus miembros, a fin de ser Hijo de Dios e hijo del hombre, Dios con el Padre y hombre con los hombres. Y así, cuando hablamos a Dios orando, no separemos de ahí al Hijo; y, cuando ruega el cuerpo del Hijo, no aparte de sí a su ca-

161. ID., *Serm.* 216,8.

162. ID., *In Jo. Ev. tract.* 65,2.

163. ID., *En. in Ps.* 56,1.

beza. Sea, pues, el mismo nuestro Señor Jesucristo, salvador de su cuerpo, quien ore por nosotros, ore en nosotros y sea implorado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote. Ora en nosotros como nuestra cabeza; es implorado por nosotros como nuestro Dios. Discernamos, pues, en él nuestras voces y su voz en nosotros»¹⁶⁴.

¡Cristo ora por nosotros! ¡Cristo ora en nosotros! ¡Cristo ora con nosotros! No se trata de un dato anecdótico. Es la consecuencia teológica de una de las realidades más fabulosas y sugestivas de la revelación. Cristo es nuestra cabeza. Nosotros somos sus miembros. Entre ella y nosotros surca una corriente de vida igual que, procediendo de la cabeza, alienta y vivifica a todos los miembros. Identidad de vida e identidad de acción. Este hecho habla por sí solo de la eficacia de la oración. Jesús manifiesta en cierta ocasión que el Padre siempre le escucha. (Cf. Jn 11,42). Y Jesús, en fuerza de su vinculación viviente a la iglesia, ora en nosotros, con nosotros y por nosotros. Por tanto, la oración, que se hace en el nombre de Jesús, en estrecha vinculación a Jesús, tiene una eficacia segura. Naturalmente que en dicha oración no todo tiene el mismo rango. Hay jerarquía de valores. En el huerto Jesús suplica al Padre que, si es posible, pase de él el cáliz de la pasión. La petición es correcta. Sin embargo, los planes de la divina Providencia son otros. Jesús deberá aceptar la pasión para llevar así a buen término la redención de los hombres. El bien inmediato de Jesús está en este momento vinculado al bien de la humanidad con la que se ha identificado. La gloria del Padre exige ahora una respuesta que repugnaba a la condición humana de Jesús. Así sucede también en nuestra oración. «La eficacia está prometida única y exclusivamente a la oración en que se pida lo que en realidad conduce directamente a la vida eterna y sólo la petición que tenga como objeto esta finalidad puede llamarse verdaderamente oración genuina»¹⁶⁵.

Se puede decir que, para Agustín, la eficacia de la oración está garantizada, si en ella se mantiene la fidelidad al orden providente. La providencia de Dios lo ha dispuesto todo para que el hombre, cumplida su misión en la tierra, alcance la vida eterna. Todo hay que verlo, según Agustín, desde esa óptica. Cuando no se adopta ese punto de vista, la eficacia de la oración queda de hecho comprometida. Agustín afirma eso constantemente. «Es necesario distinguir cosa de cosas. Las tocantes a la vida temporal Dios sabe que a veces aprovechan y a veces dañan; y, cuando Dios sabe que son perjudiciales, niégaselas a los suyos que las desean y las piden, cual no accede el médico a cuanto pide el enfermo, y por el amor le niega cuanto le otorgara de no amarle»¹⁶⁶. «Con-

164. ID., *En. in Ps.* 85,1.

165. GARCÍA MONTAÑO, G., *La ineficacia de la oración según San Agustín*, Augustinus, 44 (1966) 346.

166. SAN AGUSTÍN, *Serm. Wilm.*, 12,4, in 'Misce. Agost.' I, 107.

forme a esto, debemos entender que, si Dios no asiente a nuestro querer, con todo, nos concede la salud. ¿Qué sucedería si pidieses lo que te perjudica, conociendo el médico que es nocivo? No te desoye el médico cuando, por ejemplo, pides agua fría y, si te es saludable, al instante te la da, y, si no lo es, te la niega. ¿No te oyó porque se opuso a tu voluntad? Al contrario, te oyó, mirando por tu salud»¹⁶⁷.

En realidad para Agustín la oración es siempre eficaz aun en el caso en que no se conceda lo que se pide materialmente. Esta primera frustración queda compensada, grandemente compensada, cuando se la contempla desde la óptica del plan de salvación. Jesús es «Salvador, no sólo cuando hace lo que pedimos, sino también cuando no lo hace. Al no hacer lo que se pide contra la salud, se muestra más Salvador...»¹⁶⁸.

Después de un largo recorrido pongo aquí punto final. El tema es ciertamente apasionante y delicado. Y aún más: es de capital importancia para todo aquel que, como creyente, intenta dar una respuesta digna a su llamada. Llamados a ser santos e irreprochables en la presencia de Dios (Cf. Ef 1,4b), los creyentes deben tomar conciencia de que eso no es posible sin una praxis constante y profunda de la oración. La oración no es un asunto de más o menos importancia en la vida del creyente. Orar es una necesidad que nace de la misma vocación cristiana. Creo que el magisterio de Agustín sobre el particular es particularmente luminoso. Quien quiera vivir el mensaje de su conversión, deberá tomar nota de lo que él dice sobre la oración. No basta con escucharle. Es preciso seguirle. Por ello, nada mejor que terminar con una exhortación suya a la oración: «Por tanto, hermanos, os decimos que oréis cuanto podáis. Abundan los males y Dios los quiso. ¡Ojalá no abundaran los malos y no abundarían lo males! ‘Malos tiempos, tiempos fatigosos’, así dicen los hombres. Vivamos bien y serán buenos los tiempos. Los tiempos somos nosotros; cuales somos nosotros, así son los tiempos»¹⁶⁹.

BENITO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

167. ID., *In Epist. ad P.*, 6.8.

168. ID., *In Jo. tract.* 73,3.

169. ID., *Serm.* 80,8.

Sobre la «primera crisis religiosa» de san Agustín

I. IN LONGINQUAM REGIONEM

La conversión de san Agustín se inscribe entre las que presentan dos fases: una, de alejamiento hasta el abismo del error; y otra, de retorno hasta el feliz encuentro con la verdad ¹. En estas páginas me propongo describir un trozo de la primera, aquel en que se recoge la crisis religiosa comprendida entre los iniciales devaneos infantiles y la lectura del *Hortensius*. Ciertamente es que al argumento general han venido muchos autores, que resulta de forzoso análisis en las biografías rigurosas y que, no obstante, se suele incidir más en la segunda ². Pero no es menos verdad que su riqueza aleccionadora sigue vigente en estos tiempos finiseculares, y que al celebrar el *XVI Centenario de la*

1. «A travers les exclusives de ce qu'on pourrait appeler *l'aventure de la contradiction* comme à travers les surprises de ce qu'on pourrait appeler *l'aventure de l'aversion*, se préparait la logique de ce qu'est *l'aventure de la conversion*» (A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, 718). Entre san Agustín y san Pablo lo mismo que entre san Agustín y Newman existen al respecto, claras semejanzas (P. LANGA, *John Henry Newman o el «Augustinus Redivivus»*: *RelCult* 25 [1979] 529-566). También diferencias, pues ni en san Pablo ni en los convertidos llegados a este mundo en el seno del error es posible hablar de alejamiento de la fe. San Agustín, por el contrario, recibe desde el primer momento educación cristiana de su piadosa madre santa Mónica: «Siendo todavía niño oí ya hablar de la vida eterna...; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que esperó siempre mucho en ti» (*Conf.* I, 11,17: BAC 11/II (5.ª edic., Madrid 1968, 88; III, 4, 7-8; cf. A. TRAPÈ, *Santi 'Agostino. Mia Madre*, Milano 1975; M. LARRÍNAGA, *Santa Mónica*, Madrid 1986; H. RONDET, *Miscellanea augustiniana. La croix sur le front*: *RSR* 42 [1954] 388-394).

2. San Posidonio la pasa completamente por alto (VA, 1), y Jesús Burgaleta, al abordar la prehistoria de la conversión en su excelente estudio, omite detalles de interés, aunque algunos figuran antes, en la primera parte (47-91): cf. *La conversión es un proceso (En las Confesiones de san Agustín)* Instituto Superior de Pastoral, Salamanca 1981 (abund. bibl.: 247-268); A. TRAPÈ, *San Agustín: Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica*, BAC 422, Madrid 1981, 412-413.

Conversión de san Agustín parece oportuno casi necesario, recordarla, máxime teniendo en cuenta que el papa no cesa de insistir en la evangelización de la juventud, con la que tanto tiene que ver la pedagogía agustiniana de esta crisis³.

La facilidad y rapidez con que san Agustín abrazó el maniqueísmo —*facile ac diebus paucis*⁴— sigue abriendo interrogantes y dividiendo a la crítica⁵. De momento dejemos sentado que constituye un hito significativo, el que más si se me apura, de aquel dispersivo itinerario hacia el error, pero anticipemos igualmente que no es el único, pues son asimismo relevantes los años de adolescencia⁶, la lectura del *Hortensius*⁷, la consulta del autosuficiente retórico a la Biblia⁸, y los tumbos de nuestro joven protagonista llamando a las puertas de escépticos, matemáticos y neoplatónicos⁹. Enjuiciar, pues, este des-

3. Recordar al Agustín de estos años críticos puede servir de ayuda para no pocos jóvenes hoy tan desorientados como él entonces. Las *Confesiones* fueron escritas, al fin y al cabo, para cantar las maravillas de Dios *et de bonis et de malis* (*Retract.* II, 32; cf. nota 31), pues «laudable cosa es mantener oculto el secreto del Rey; pero honra mucho también revelar y confesar las maravillas del Señor» (S. Posidio, VA, prólogo: BAC 10/I, 4.^a edic., Madrid 1969, 304). Para los discursos del papa a la juventud, cf. JUAN PABLO II, *Enseñanzas al Pueblo de Dios 1978 ss.* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979 ss.

4. *De d. an.* I, 1: «Multa enim erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis, religionis verissimae semina a pueritia salubriter insita, errore vel fraude falsorum fallaciumve hominum effossa ex animo pellerentur» (PL 42, 93).

5. A título de selección bibliográfica, cf. CH. BOYER, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris 1932, 185; R. JOLIVET, *Saint Augustin et le néoplatonisme chrétien*, Paris 1932, 22-35; J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris 1933, 99; L. CILLERUELO, *Ideario de Agustín durante su época maniqueísta*: CDios 158 (1946) 337-350; J.M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950; M.F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona 1955, 28-32, 103; H.I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Bourges 1956, 26ss.; J. MORÁN, *El porqué del Agustín Maniqueo*: RelCult 4 (1959) 248-261, 412-429; A. SOLIGNAC, *Introduction: Saint Augustin. Les Confessions*, BAUG 13 (Paris 1962) 82-4, 138ss.; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 95-98; A. TRAPÈ: BAC 422, pp. 410-413; ID., *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, 61-71; ID., *Agostino di Ippona*: DPAC I (Marietti 1983) 92; J. RIES, *Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du livre III des Confessions*, en: «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona, libri III-V. *Lectio Augustini/II*, Settimana Agostiniana Pavese, Edizioni «Augustinus»-Palermo 1984, 7-26 (=LA); M.G. MARA, *La «conversione», e le «conversioni», l'«invito alla conversione» nell' VIII libro delle Confessioni*: LA/II, 71-87.

6. Concretamente los de la puericia, referidos en los cc. 8-20 del libro I y en el libro II de las *Confesiones*. Cf. J. BURGALETA, 50-68; A. SOLIGNAC, 273, 285, 295; L.F. PIZZOLATO, *Il primo libro delle «Confessioni» di Agostino: ai primordi della 'confessio'*: LA/I, Palermo 1984, 9-78: 9,44ss.; F. DE CAPITANI, *Il libro II delle «Confessioni» di Sant'Agostino*: LA/I, 89-121 (con un lúcido estudio de las monografías completas sobre la vida y obra de S. Ag., y sobre las *Confesiones*, 90-105).

7. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, t. I, *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1958, espec.: *La lecture de l'Hortensius*, 19-39; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 93-96; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 53-59; J. RIES: LA/II, 8-9.

8. A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 62-65; J. RIES: LA/II, 10; cf. los buenos estudios del mismo J. RIES, *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*: REAug 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329.

9. Aunque los neoplatónicos correspondan ya al *viaje del retorno*. Cf. A. TRAPÈ, *S. Agosti-*

carrío hacia las tinieblas ¹⁰, —*aventura de la aversión*, escribe Mandouze ¹¹— sólo desde el infortunado momento en que el futuro *vir eloquentissimus ac doctissimus* «vino a dar con aquella mujer procaz y escasa de prudencia» que era el maniqueísmo ¹² resulta metodológicamente admisible, no hay duda —y a dicha licencia se acoge este trabajo—, pero equivale a dar por sabidas muchas cosas, si es que no a pasar por alto algunas fundamentales. Por de pronto el fenómeno de la conversión agustiniana constituye un proceso largo, complejo y difícil de analizar ¹³, dado que representa una *aventura de la razón y de la gracia* entretejida de causas y concausas ¹⁴ lo mismo a la ida que a la vuelta ¹⁵.

Que la crisis aquí elegida sea un itinerario hacia la mortalidad de lo carnal

no. *L'uomo*, 91-96, 123-130; A. MANDOUZE, *Le livre V des 'Confessions' de Saint Augustin*: LA/II, 39-55; J.M. RODRÍGUEZ, *El libro VI de las Confesiones*: LA/III, Palermo 1985, 9-44; MANDOUZE, *Saint Augustin*, 100-106.

10. *Conf.* XII, 10,10: «O veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi! defluxi ad ista et obscuratus sum» (CSEL 33/1, p. 316); VII, 1,2: «sed nondum inluminaveras *tenebras meas* (Ps 17,29)» (p. 142). El *Peregrino de la gracia* (Mandouze, *Saint Augustin*, 46), y como Newman, *Misionero y Peregrino de la Luz*, describe el pecado como un alejarse de Dios y caminar hacia las tinieblas. Vueltas las espaldas a Dios, que es la Luz, el hombre queda rodeado de tinieblas: cf. *Conf.* II, 3, 7-8; III, 7,14; 11, 19-20; V, 2,2; VI, 1,1; VII, 7,11; IX, 4,10; XIII, 2,3; 14,15. Sobre el eslogan newmaniano *ex umbris et imaginibus in veritatem*, epitafio de su tumba por propia voluntad, cf. L. GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, Universitätsverlag A. Pustet, Salzburg und München 1975, 9, 168 ss.; Cf. L.F. PIZZOLATO: LA/I, 67 (para el planteamiento concreto en *Conf.* I).

11. Sobre la *aversio* y la *conversio*, cf. *De lib. arb.* I, 16,35; II, 19,53; P. CAPÁNAGA: BAC/XVI (3.^a edic., Madrid 1977) 839; cf. not. 1.

12. *De Quant. an.* 33,70 (PL 32, 1075); *Conf.* III, 6,11 (BAC 11/II, 142). El texto latino completo es: «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem: *panes occultos libenter edite et aquam dulcem furtivam bibite* (Prov 9,17), quae me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum vorassem» (CSEL 33/1, p. 53). Nótese la relación entre *mulierem audacem* y *quae me seduxit*. El factor seducción cuenta mucho, pues, a la hora de explicar su adhesión al maniqueísmo. Pero a la vez no hay que olvidar la parte precedente del citado texto, donde se hace ver de qué modo contribuyó a ello la sensualidad. Porque fue seducido por el maniqueísmo *quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae* (p. 53), detalle a interpretar por el principio de interioridad a que aluden las primeras palabras del párrafo: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (p. 53). Pero es que inmediatamente antes ha dicho que pretendió buscar a Dios *non secundum intellectum mentis... sed secundum sensum carnis quaererem* (p. 53). La lejanía de Dios, pues, se inicia antes de llegar al *Hortensius* y se produce a causa de la sensualidad. Sobre *deus interior et exterior*, buenas reflexiones en R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, 251-267. En cuanto a *maniqueos-hombres carnales*, cf. S. AGUSTÍN, *De mor.man.* 19,68; cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1918, 311; P. COURCELLE, *Le hennissement de concupiscentie* (homenaje al P. Ángel C. Vega): CDios 181 (1968) 529-534.

13. J. BURGALETA, 12-14, 133 ss.

14. Es el título y la tesis de la ejemplar monografía de A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*; cf. espec. 11-39, 715-719.

15. «Históricamente su conversión es un acontecimiento extenso en el tiempo y en el espacio, continuado y unitario. Es un espacio biográfico definido y peculiar, largo y homogéneo» (J. Burgaleta, 95).

y tenebroso lo insinúan imágenes como *flumen tartareum*¹⁶, *libido*¹⁷ y *caecitas*¹⁸. La religiosidad de la vestidura metafórica responde unas veces a la mitología de los neoplatónicos —por ejemplo, cuando define este *volver las espaldas a Dios* como un *salir fuera de sí mismo*¹⁹ para perderse en la región de la desemejanza: *regio dissimilitudinis*²⁰— y otras, más a menudo, a la Escritura, ya con los sintagmas *regio mortis-regio egestatis*²¹, ya mediante alusiones directas a la parábola del hijo pródigo (Lc 15, 11-32), glosada con frecuencia en la predicación²² y traída a las *Confesiones* para ilustrar su propio caso: «apartándome de ti, me marché a una región lejana (*in longinquam regionem*) para disiparla (mi hacienda) entre las rameras de mis concupiscencias»²³.

16. *Conf.* I, 16,26 (p. 23). El «Tártaro» equivale en la mitología religiosa neoplatónica al sentido cristiano de la *longinqua regio*, o de la *regio egestatis* de la parábola del hijo pródigo. Cf. III, 1,1: «tartaro libidinis» (p. 44). Cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, 126-128; Id., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris 1963, 74, n. 4; L.F. PIZZOLATO: LA/I, 67.

17. *Conf.* III, 1,1: «amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantanti vanitate» (p. 44).

18. *Conf.* VIII, 4,9: «nonne multi ex profundiore tartaro caecitatis quam Victoribus redeunt ad te et accedunt et inluminantur recipientes lumen, quod si qui recipiunt, accipiunt a te potestatem, ut filii tui fiant? (p. 176); IV, 16,30: «dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae inluminantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua inluminata cernebam, non inluminabatur» (p. 87). Cf. not. 10. Y también *In ps.* 99,5.

19. *Conf.* V, 10,18: «et adversus me impietas mea me diviserat» (p. 105); I, 18,28: «nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso, non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te» (p. 25); II, 2,3; IV, 16,30 (not. anterior); VII, 10,16. Cf. R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958, 19-71; Id., *Presencia de la verdad*, 251-267.

20. *Conf.* VII, 10,16: «et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis» (p. 157). En semejanza con esta frase neoplatónica, cf. I, 18,28; *In ps.* 99,5; 94,1: Véanse P. COURCELLE, *Une lecture de Confessions VII, 9,13-21,27*: REAug 16 (1970) 106s; G. MADEC, *La délivrance de l'Esprit (Confessions VII)*: LA/III, Palermo 1985, 45-69; L.F. PIZZOLATO: LA/I, 67; G. DUMEIGE: DSp III (1957) 1333-1336; P. SINISCALCO: LA/III, 102, not. 61 (abund. bibl.).

21. *Conf.* IV, 12,18: «beatam vitam queritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata vita, ubi nec vita?» (p. 79); II, 10,18: «quies est apud te valde et vita inperturbabilis, qui intrat in te, intrat in gaudium domini sui et non timebit et habebit se optime in optimo. Defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis» (p. 43). Cf. A. SOLIGNAC: BAug 13, 689-694; P. COURCELLE, *Les Confessions*, 623-640; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 78, n. 2; L.F. PIZZOLATO, 67; F. DE CAPITANI, 116-121.

22. *Serm.* 112 A,2: «Hoc patrimonio accepto filius minor in longinquam regionem profectus est (Lc 15,13): in longinquam, scilicet usque ad oblivionem creatoris sui» (PLS 2,427); *Serm.* 216,11: «Ille est enim qui convertit aversos» (PL 38,1082); *Serm.* 96,2; 177,9; 179 A,4; 229 O,2; 344,6.

23. *Conf.* IV, 16,30 (BAC 11/II, 185); I, 18,28: «¿Acaso aquel tu hijo menor buscó caballos, o carros, o naves, o voló con alas visibles, o hubo de mover las tabas para irse a aquella región lejana donde disipó lo que le habías dado, oh padre dulce en dárselo y más dulce aún en recibirle andrajoso? Así, pues, estar en afecto libidinoso es lo mismo que estarlo en tenebroso y lo mismo que estar lejos de tu rostro» (BAC 11/II, 99); III, 6,11: «Pero ¿dónde estabas entonces pa-

II. DE LA PUERICIA A LA ADOLESCENCIA

El maduro Agustín de Hipona se confiesa a Dios de haber pecado a tan tierna edad ²⁴: son los últimos años escolares de Tagaste ²⁵, los de gramática en Madaura ²⁶ y los de universitario bisoño en Cartago ²⁷. En suma, el período comprendido en los tres primeros libros de las *Confesiones* ²⁸. Sobre el Agus-

ra mí? ¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas» (BAC 11/II, 141); II, 10,18: «regio egestatis» (p. 43); IX, 10,24: «ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis» (p. 216); IV, 12,18; *In ps.* 140,2; *Serm.* 112, A, 2. Cf. A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 715ss.; L.F. PIZZOLATO, 67; 57, n. 213. Cf. B. BLUMENKRANZ, *La parabole de l'enfant prodigue chez saint Augustin et saint Césaire d'Arles*: VigChr 2 (1948) 102-105; A.-M. LA BONNARDIÈRE, *La parabole de l'Enfant prodigue dans les Confessions de saint Augustin*: AEPHE 73 (1965) 154-155; P. COURCELLE, *Les Confessions*, 623-640; ID., *Recherches sur les Confessions*, 405-440; ID., *Augustinus* 13 (1968) 135-140; ID., REAug 16 (1970) 271-281; L.C. FERRARI, *The Theme of the Prodigal Son in Augustine's Confessions*: RAUG 12 (1977) 105-118; H.J. SIEBEN, *Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa*. I.P. Augustinianum, Roma 1983, 75-76; P. SINISCALCO, *Le tappe di un itinerario interiore ed esterno del IX libro delle 'Confessiones' di Agostino*: LA/III, Palermo 1985, 102, not. 61.

24. Cf. buena colección de textos en J. Burgaleta, 48-57. Cf. también O. TESCARI, *Verità e fantasia nella vita di S. Agostino anteriormente alla sua conversione*: Augustiniana, Napoli 1955, 63-78; A. MANDOUZE, 64-81; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 45-51.

25. Hoy Souk-Ahras (Argelia): cf. S. GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie* (Alger, Jourdan - Paris, Fontemoing 1911), fol. 18, n. 340; P. BROWN, *Biografía de Agustín de Hipona*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1970, 19-30; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 15-35; Cl. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique Romaine au Bas-Empire. Tome II. Notices d'histoire municipale*, Paris 1981, 175-184.

26. Ciudad de Apuleyo. La metrópoli intelectual donde casi todos los profesores eran paganos, donde cursó estudios secundarios (de gramática) durante cuatro años, concretamente desde los once a los dieciséis años, o acaso mejor a los quince, ya que «en este mismo año (= II, 3,6: decimosexto) se hubieron de interrumpir mis estudios de regreso de Madaura, ciudad vecina, a la que había ido a estudiar literatura y oratoria, en tanto que se hacían los preparativos necesarios para el viaje más largo a Cartago» (*Conf.* II, 3,5: BAC 11/II, 114-115). Cf. S. GSELL et CH.-A. JOLY, *Khamissa, Mdaourouch, Announa. Seconde partie, Mdaourouch*, Alger, Carbonel-Paris, de Boccard, 1922, 29-34; A. MANDOUZE, *S. Augustin*, 68; P. BROWN, 43-44; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 25-28; Cl. LEPELLEY, II, 127-139.

27. Agustín estudió en Cartago entre el 370 y el 372 (*Conf.* III, 1-3). Allí volverá desde Tagaste, y como profesor entre el 374 y el 383 (*Conf.* IV, 7,12; V, 8,14). Ahora interesa su primer contacto con la gran ciudad en los años 370-372. Cf. Cl. LEPELLEY, II, 11-53:31ss.

28. La división del libro I de las *Confesiones* suele ser tripartita: 1.ª introducción (cc. 1-5); 2.ª años de la *infantia* (cc. 6-7); 3.ª años de la *pueritia* (cc. 8-20). Así dividen M. PELLEGRINO, *Le 'Confessioni' di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956 (rist. 1972), 27,32s; A. SOLIGNAC: BAUG 13 (Paris 1962) 273,285,295; M. PELLEGRINO-C. CARENA, *Opere di sant'Agostino*, I, 1. Nuova Biblioteca Agostiniana (= NBA), Roma 3 1965, 4,8,16; Pizzolato, 9. El libro II cubre el año decimosexto, transcurrido en Tagaste a la espera de que el padre consiguiera el dinero necesario para afrontar los estudios en Cartago (*Conf.* II, 2,4; 3, 5-6): cf. F. DE CAPITANI, 105. Los antiguos dividían la vida en siete edades, a las que se atiene el propio San Agustín (*Ep* 213,1; *De ver. rel.* 26,48; *In ps.* 127,15): infancia (hasta los siete años); adolescencia (catorce-veintiocho); juventud (veintiocho-cincuenta); virilidad (cincuenta-sesenta); ancianidad (sesenta-ochenta); decrepitud (ochenta hasta la muerte). Cf. J. BURGALETA, 48, nota 6.

tín pecador de estos años existe copiosa bibliografía y disparidad de opiniones, desde quienes interpretan la narración como signo de la gravedad objetiva de los hechos hasta quienes pretenden descubrir en ella una deliberada alteración de los mismos²⁹. La crítica actual concuerda en que es preciso distinguir bien entre los hechos narrados y el juicio de rigor de quien los narra: aquéllos pertenecen al pasado y son referidos en su desnuda realidad fáctica y éste, en cambio, al momento en que el autor, escribiendo, contempla dicho pretérito con la óptica nueva de su alta espiritualidad³⁰.

Conviene recordar también que entre los motivos que le movieron a escribir las *Confesiones* —las famosas *confessio laudis-confessio peccatorum* y el célebre *amore amoris tui facio istuc* (Conf. II, 1,1)— figura el de aleccionar a sus lectores para evitarles en lo posible los problemas que él hubo de resolver³¹. Más que descender a una simple referencia de pecados, nuestro autor pretende analizar sus causas, el complejo fenómeno de los vicios, la fuerza de las pasiones³², la vorágine del mal que separa de Dios³³. La de esta época precoz no es aún lejanía intelectual. Pero sí moral. De hecho el obispo

29. Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I, Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918, 1-61; J.J. O'MEARA, *The young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to conversion*, Longman, Green et Coltd, London 1954 (la 3.^a ed., con subtítulo cambiado y bibliografía actualizada: Longman, London-New York 1980); A. TRAPÈ, *Introduzione (alle Confessioni)*: NBA I, Città Nuova, Roma 3 1975, pp. IX-CXXI; A. PINCHERLE, *Vita di sant'Agostino*, Bari 1980, 11-16. Más información bibliográfica en F. DE CAPITANI: LA/I, 90-105; L.F. PIZZOLATO: LA/I, 44ss.

30. Aquí subyacen los problemas de la historicidad de los *Diálogos* y las *Confesiones* y el del Agustín narrante y narrado. Cf. A. PINCHERLE, *The Confessions of St. Augustine: a Reappraisal*: AugS 7 (1976) 119-121ss.; C.P. MAYER, *Erfahrung und Rechenschaft in Augustins Confessiones*: Augustiniana 29 (1979) 140ss.; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 45-51; ID., *Introduzione*: NBA I, p. XCI; F. DE CAPITANI: LA/I, 102.

31. Cf. *Retract.* II, 32: «Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant intellectum et affectum» (CSEL 36, p. 137); *Conf.* II, 3,5: «cui narro haec?... et ut quid hoc? ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te» (CSEL 33/1, p. 32); X, 3,4: «nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et textisti..., cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: 'Non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae» (p. 228); II, 7,15; XI, 1,1; S. POSIDIO, VA, prol. Sobre los conceptos *confessio laudis-confessio peccatorum*, cf. L.M. VERHEIJEN, 11ss. (= nota 129); CH. MOHRMANN, II, 277ss.; I, 30ss. (= nota 129); J. RATZINGER, *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio*: REAug 3 (1957) 375-395; A. SOLIGNAC: BAUG 13, 9-12; L.F. PIZZOLATO, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a 'confessio'*, Milano 1968, 157-395; ID.: LA/I, 11-33 (bibl.: 11, nota 14). Sobre la posibilidad de celebrar como alabanza incluso la *confessio peccatorum*, cf. E. DASSMANN, *Preisen und Bekennen. Sünde und Gnade in der Erfahrung und Theologie Augustins*: Wissenschaft und Weisheit 43 (1980) 4ss.; P. SINISCALCO: LA/III, 96-98.

32. A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 45.

33. *Conf.* I, 18,28: «in vanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras» (p. 25); I, 15,24; 16,25.

de Hipona no duda en describirla con la parábola del hijo pródigo que se marcha a lejanas tierras: *in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas*³⁴.

A: *Puericia*

El niño Agustín entra «en el proceloso mar de la sociedad»³⁵ pendiente de la autoridad de sus padres y de las indicaciones de sus mayores³⁶. Invoca entonces a Dios como a su refugio y amparo³⁷. Los primeros pecados, sin embargo, llegan pronto: negligencia en el estudio³⁸, desobediencia por causa del juego³⁹, hurtos en la despensa, mentiras; en fin, actos que hoy llamaríamos *chiquilladas* propias de temprana edad⁴⁰. Hasta equí la referencia desnuda de unos hechos. ¿Qué decir de sus causas? Veamos:

«Pecaba yo, Dios mío, en aquella edad —explica el psicólogo— al anteponer aquellas cosas vanas a estas provechosas, arrastrado únicamente del gusto. O por mejor decir: al amar aquéllas y odiar éstas»⁴¹. Ya tenemos, pues, un anteponer e implícitamente un posponer; un amar y un odiar; es decir, opciones de una voluntad libre. Y el teólogo ayuda al psicólogo con nuevos matices: «En lo que pecaba yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en él (Dios), los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores»⁴². Además de la raíz del pecado

34. *Conf.* I, 18,28 (pp. 25-26); I, 13,20: «unde et hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non revertens (Ps 77,39)» (p. 18: cf. L.F. PIZZOLATO: 57, n. 213:... C'è, in trasparenza, il tema dell'abbandono della casa paterna da parte del figlio prodigo). Y aún más claro en *Conf.* I, 18,19 (cf. nota 23).

35. *Conf.* I, 8,13 (BAC 11/II, 85); I, 16,25: «Sed vae tibi, flumen moris humani! quis resistit tibi? quamdiu non siccaberis? quousque volves Evae filios in mare magnum et formidolosum, quod vix transeunt qui lignum conscenderint?» (p. 22); I, 16,26: «o flumen tartareum» (p. 23); Sab 14,5; S. Ag., *In Io.* 2,4. Además de la nota 16, cf. H. RONDET, *Le symbolisme de la mer chez saint Augustin*: AugM II, 691-701; P. LANGA, *La teología náutica en la Catequesis de los Padres*: Teología Espiritual 88 (1986) 107-117.

36. *Conf.* I, 8,13.

37. *Conf.* I, 9,14.

38. *Conf.* I, 9,15.

39. *Conf.* I, 10,16: «Peccabam faciendo contra praecepta parentum et magistrorum illorum» (p. 14); I, 9,15: «delectabat ludere» (p. 14); I, 10,16: «amore ludendi» (p. 15); I, 19,30.

40. *Conf.* I, 19,30: «furta etiam faciebam de cellario parentum et de mensa» (p. 27); I, 19,30: «fallendo innumerabilibus mendaciis et paedagogum et magistros et parentes» (p. 27). Hay que andarse con mucha cautela, pues, y saber interpretar frases como: «siendo niño tan chiquito y tan gran pecador»: *tantillus puer et tantus peccator* (I, 12,19: BAC 11/II,90; CSEL 33/1, p. 17); o: «me sacaste de mis pésimos caminos» (I, 15,24: BAC 11/II, 94), etc. Cf. A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 65; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 46; J. BURGALETA, 48.

41. *Conf.* I, 13,22 (BAC 11/II, 93).

42. *Conf.* I, 20,31 (BAC 11/II, 102); I, 13,21: «No te amaba y fornicaba lejos de ti, y, fornicando, oía de todas partes: '¡Bien! ¡Bien!', porque la amistad de este mundo es adulterio contra ti» (BAC 11/II, 91s.).

maravillosamente descrita en ese *buscar lo que no es Dios* y ese *buscar fuera de Dios*, adviértase la antítesis ternaria de substantivos para describir sus consecuencias. Agradece a Dios sus divinas misericordias, «con las cuales me sacaste de mis pésimos caminos»⁴³, y por haberle perdonado ya «los pecados de deleite cometidos en tales vanidades»⁴⁴, pues reconoce haber sido «arrebata-do por la vanidad de tales bagatelas»⁴⁵ y haber muerto un tiempo para Dios por dichas causas⁴⁶.

Son estas observaciones psicológicas y teológicas las que imprimen interés pedagógico fuera de lo común a unas travesuras infantiles de suyo irrelevantes. Lo habremos repetido una y cien veces: que el árbol torcido sólo se puede enderezar cuando es pequeño, y que de no hacerlo entonces el mal se agravará hasta un punto irreversible. Y quien dice el árbol, dice la gotera y la casa amenazando ruina y la enfermedad y el carácter. Estamos ante axiomas con resonancia evangélica. Pues bien, he aquí el texto agustiniano alusivo a la idea: «Porque estas mismas cosas que se hacen con los ayos y maestros por causa de las nueces, pelotas y pajarillos, se hacen cuando se llega a edad mayor con los prefectos y reyes por causa del dinero, de las fincas y siervos, del mismo modo que a las férulas se suceden suplicios mayores»⁴⁷.

Acerca de la enfermedad y del bautismo inminente que luego, ante la mejoría experimentada acabó por diferirse, encontramos otro texto por el que se trasluce⁴⁸ un implícito canto a la eficacia sacramental: «¡Cuánto mejor me hubiera sido recibir pronto la salud y que mis cuidados y los de los míos se hubieran empleado en poner sobre seguro bajo tu tutela la salud recibida de mi alma, que tú me hubieses dado!»⁴⁹. ¿Se habrían evitado los males posteriores, es decir, aquella otra lejanía, la del orgulloso intelectual, si se le hubiese admi-

43. *Conf.* I, 15,24 (BAC 11/II, 94).

44. *Conf.* I, 15,24 (BAC 11/II, 95).

45. *Conf.* I, 17,27 (BAC 11/II, 98).

46. *Conf.* I, 13,20: «cum interea me ipsum in his a te morientem, deus vita mea, siccis oculis ferrem miserimus» (p. 18); II, 4,9: «sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium» (p. 36). Nótese la antítesis *a te morientem, deus vita mea*. Cf. BURGALETA, 49, n. 14.

47. *Conf.* I, 19,30 (BAC 11/II, 101).

48. *Conf.* I, 11, 17-18 (BAC 11/II, 88-89).

49. *Conf.* I, 11,18 (BAC 11/II, 89). La reflexión agustiniana no resta fuerza argumental a quienes hoy prefieren administrarlo —si no hay garantías de formación cristiana por parte de padres o padrinos— cuando la criatura sepa qué recibe y a lo que se compromete. El Agustín cuyo bautismo se prefiere diferir no es, precisamente, un bebé. Precisa él mismo que «siendo todavía niño oí ya hablar de la vida eterna» (*Conf.* I, 11,17: cf. nota 1). Y sobre todo lo siguiente: «Tú viste también, Dios mío, pues eras ya mi guarda, con qué fervor de espíritu y con qué fe solicité (= *flagitavi*) de la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu Iglesia, el bautismo de tu Cristo, mi Dios y Señor» (BAC 11/II, 88). Cf. V. GROSSI-A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, espec; I. *L'iniziazione cristiana e i suoi riti* (Di Berardino, 55-76).

nistrado entonces el bautismo? En opinión de quienes prefirieron aplazarlo parece que no ⁵⁰. La del Santo, como ahora veremos, es distinta, sin que implique necesariamente responder que sí. Ya es sintomático, de entrada, que se pregunte si fue para su bien «el que se aflojaran, por decirlo así, las riendas del pecar» ⁵¹. Pero es que resulta más revelador que a continuación compare entre la salud del alma y la del cuerpo ⁵², y que termine con esta conclusión reiteradamente asertiva, toda ella pura claridad: «¡Cuánto mejor me hubiera sido recibir pronto la salud...! Mejor fuera, sin duda» ⁵³.

Deplora también el obispo Agustín haber llorado a esta edad la muerte de Dido y no la propia, causada por falta de amor a Dios, «luz de mi corazón, pan interior de mi alma, virtud fecundante de mi mente y seno amoroso de mi pensamiento» ⁵⁴. ¿Hay algo «más miserable —se pregunta— que el que un mísero no tenga misericordia de sí mismo?». La belleza del latín impone citar por el original: *Quid enim miserius misero non miserante se ipsum?* ⁵⁵. Toda falta de amor a Dios constituye una fornicación del alma ⁵⁶, y vuelve con este inmarcesible pensamiento teológico: «porque la amistad de este mundo es adulterio contra ti» ⁵⁷.

La perniciosa influencia de maestros orgullosos tampoco escapa a su agudo análisis, de tal modo que ni le sorprende el que se dejara arrastrar por las vanidades y se alejara de Dios con modelos tan hinchados de vanidad ⁵⁸. Para un tiempo como el nuestro, fuertemente condicionado por los medios de comunicación, y en un caso como el suyo, inquieto joven aficionado a la lectura, tiene también interés el que afirme que las alabanzas contenidas en las Escrituras deben ejercitar el ingenio y la lengua desde temprana edad, antes que cualesquiera ocupaciones humanas ⁵⁹.

50. *Conf.* I, 11,17: «Difirióse, en vista de ello, mi purificación, juzgando que sería imposible que, si vivía, no me volviese a manchar y que el reato de los delitos cometidos después del bautismo es mucho mayor y más peligroso» (p. 88; cf. la nota 47 del P. Vega en BAC 11/II, 108); I, 11,18: «pero cómo mi madre preveía ya cuántas y cuán grandes olas de tentaciones me amenazaban después de la niñez, quiso ofrecerles más bien la tierra, de donde había de ser formado, que no ya la misma imagen» (p. 89; aquí la palabra *tierra* es sinónima de *alma*; y la *gracia bautismal*, la fe, sinónimo de *forma del alma*: P. VEGA, p. 108, n. 51).

51. *Conf.* I, 11,18 (p. 89).

52. *Ib.* I, 11,18: «¿De dónde nace ahora el que de unos y de otros llegue a nuestros oídos de todas partes: 'Dejadle; que obre; que todavía no está bautizado'; sin embargo, que no digamos de la salud del cuerpo: 'Dejadle; que reciba aún más heridas, que todavía no está sano'?» (p. 89).

53. *Ib.* I, 11,18 (p. 89).

54. *Ib.* I, 13,21 (p. 91).

55. *Ib.* I, 13,21 (p. 91).

56. *Ib.* I, 13,21 (pp. 91-92).

57. *Ib.* I, 13,21: «amicitia enim mundi huius fornicatio est abs te» (CSEL 33/1, p. 19; BAC 11/II, 92).

58. *Ib.* 18,28 (p. 98).

59. *Ib.* I, 17,27: «Tus alabanzas, Señor, tus alabanzas, contenidas en tus Escrituras, debieran haber suspendido el pámpano de mi corazón, y no hubiera sido arrebatado por la vanidad de

B: *Adolescencia*

Los pecados de esta etapa fueron más graves, es cierto, aunque también aquí hay que matizar mucho ⁶⁰. En síntesis, fueron: 1) caídas en materia de castidad; 2) pasión por los espectáculos; 3) robo de unas peras en el huerto del vecino; y 4.^o) unión que hoy decimos libre (*more uxorio*) con una joven cartaginesa. Como el último rebasa la cronología del *Hortensius*, me atenderé sólo a los tres primeros. Estamos en el decimosexto año de edad, transcurrido en Tagaste, a la espera de acudir a Cartago, forzosamente interrumpidos los estudios al regreso de Madaura ⁶¹.

Por entonces fue cuando ardió en deseos de hartarse de las cosas más bajas ⁶². Estas y otras frases, por ejemplo las del párrafo que voy a citar, pueden inducir a errores de apreciación, si no se interpone oportuna y aclaratoria la distinción entre el *Agustín narrante* y el *Agustín narrado*. Advierta el lector la viveza de colorido y la riqueza de imágenes que el Santo emplea para describir lo que hoy denominamos *crisis de pubertad*: «¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado? Pero no guardaba modo en ello, yendo de alma a alma, como señalan los términos luminosos de la amistad, sino que del fango de mi concupiscencia carnal y del manantial de la pubertad se levantaban como unas nieblas que obscurecían y ofuscaban mi corazón hasta no discernir la serenidad de la dilección de la tenebrosidad de la libidine. Uno y otro abrasaban y arrastraban mi flaca edad por lo abrupto de mis apetitos y me sumergían en un mar de torpezas. Tu ira había arreciado sobre mí y yo no lo sabía. Me había hecho sordo con el ruido de la cadena de mi mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma, y me iba alejando cada vez más de ti, y tú lo consentías; y me agitaba, y derramaba, y esparcía, y hervía con mis fornicaciones y tú callabas, ¡oh tardo gozo mío!; tú callabas entonces, y yo me iba cada vez más lejos de ti tras muchísimas semillas estériles de dolores con una soberbia abyección y una inquieta laxitud» ⁶³. A lo medular de esta interesante cita apuntan otros textos del mismo libro II ⁶⁴.

unas bagatelas, víctima de las aves. Porque no es de un solo modo como se sacrifica a los ángeles transgresores». En ese *víctima de las aves* el P. Vega quiere ver una alusión a las aves del cielo, es decir los demonios, de la parábola del sembrador (p. 98; 110, n. 76).

60. Cf. P. VEGA: 11/II, 127, n. 1; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 47s.

61. Cf. nota 28.

62. *Conf. II, 1,1*: «exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum» (CSEL 33/1, p. 29). Cf. nota 98.

63. *Conf. II, 2,2*, (BAC 11/II, 112-113). Acerca de expresiones como «si et amantis corpore fruerer» (*Conf. III, 1,1*, p. 45); «...et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus» (II, 1,1, p. 29), etc., y de la desafortunada y torpe interpretación que de ellas han hecho algunos autores (cf. Papini, Fabre, etc.), cf. las documentadas, oportunas y certeras puntualizaciones de Legewie, Marrou, Courcelle, Trapè; espec. Mandouze, *Saint Augustin*, 79, nota 5; O. Tescari, (= nota 24); F. De Capitani: LA/I, 102-103.

64. *Conf. II, 2,4*: «Sed efferbui miser, sequens impetum fluxus mei relicto te, et excessi om-

Referida la disolución de sus afectos por el juego ⁶⁵, introduce el robo de las peras del siguiente modo: «También yo quise cometer un hurto y lo cometí, no forzado por la necesidad, sino por penuria y fastidio de justicia y abundancia de iniquidad, pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor. Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado» ⁶⁶. Sobre el mencionado robo gira el resto del libro II ⁶⁷.

Pero lo que nuevamente importa no es tanto la referencia del pecado en sí cuanto el análisis psicológico y teológico que del relato se desprende. Empecemos subrayando el egoísmo —*placens mihi et placere cupiens oculis hominum*—, verdadera causa de que se marchitara su hermosura y se volviera podredumbre a los ojos de Dios ⁶⁸, de que se oscureciera y ofuscará su corazón —*obnubilabant atque offuscabant cor meum*— por la pendiente de la *concupiscentia carnis* ⁶⁹ hasta naufragar en un mar de torpezas: *mersabat gurgite flagitiorum* ⁷⁰. Continuemos destacando su impermeabilidad a los buenos consejos, pues él mismo puntualiza que las amorosas reconvenciones de su madre, voces de Dios al fin y al cabo, le parecían femeniles (*muliebres videbantur*) ⁷¹ y le resbalaban de tal modo que «ninguna de ellas penetró en mi corazón para ponerlas por obra» ⁷². Y prosigue con esta interesante aclaración: «Me pisoteaba el enemigo invisible y me seducía, por ser yo fácil de seducir» ⁷³.

He aquí, sobrentendida, la fuerza terrible del mal, la extraña paradoja de su misterio: mientras desoye las advertencias de la madre, el inconsecuente Agustín no siente ningún rubor en secundar el mal ejemplo de sus compañeros recorriendo con ellos «las plazas de Babilonia» ⁷⁴, precipitándose «con tanta

nia legitima tua nec evasi flagella tua» (p. 31); II, 3,6: «excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus» (p. 33); II, 1,1: «Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae» (p. 29); II, 3, 7-8.

65. *Conf.* II, 3,8: «Relaxabantur etiam mihi ad ludendum habenae ultra temperamentum severitatis in dissolutionem affectionum variarum, et in omnibus erat caligo intercludens mihi, deus meus, serenitatem veritatis tuae, et prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea (Ps 72,7)» (p. 35).

66. *Conf.* II, 4,9 (BAC 11/II, 118).

67. *Conf.* II, 4, 99-10,18.

68. *Conf.* II, 1,1 (p. 29): cf. nota 62.

69. *Conf.* II, 2,2 (p. 30). Sobre *concupiscentia carnis* en San Agustín, cf. F.-J. THONNARD, *La notion de concupiscentia en philosophie augustinienne*: RAug 3 (Paris 1965) 59-105; ID., *Nature humaine et concupiscentia*: BAug 23 (Paris 1974) 702-708; P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, Toledo 1984, espec.: III. *La concupiscentia, según San Agustín*, 259-266.

70. *Conf.* II, 2,2 (p. 30). Cf. nota 62 y 98.

71. *Conf.* II, 3,7 (p. 34).

72. *Conf.* II, 3,7 (BAC 11/II, 116).

73. *Conf.* II, 3,8 (p. 117).

74. *Conf.* II, 3,8 (p. 117): cf. *De civ. Dei*, XVIII, 11,1; *In ps.* 136, 4-5. El obispo de Hipona

ceguera que me avergonzaba entre mis coetáneos de ser menos desvergonzados que ellos cuando les oía jactarse de sus maldades»⁷⁵. «¿Qué cosa hay más digna de vituperio que el vicio?». «Y sin embargo —responde a renglón seguido—, por no ser vituperado me hacía más vicioso, y cuando no había nada que me igualase con los más pérfidos, fingía haber hecho lo que no había hecho —él, que detestará la mentira...—, para no parecer tanto más abyecto cuanto más inocente y tanto más vil cuanto más casto»⁷⁶.

Enlaza perfectamente esta observación psicológica con la que aporta para explicar la razón íntima que le empujó al hurto, es decir, nuevamente las malas compañías: «es cierto que yo solo no lo hubiera hecho a juzgar por la disposición de mi ánimo de entonces; no, en modo alguno yo solo lo hubiera hecho»⁷⁷. Censurable acción en la que, después de todo, amó «el hurto mismo, no otra cosa»: *ipsum furtum amavi, nihil aliud*⁷⁸.

Y de nuevo su inquebrantable fe en la acción del sacramento. Antes, con el bautismo. Ahora, con el matrimonio frente a las faltas de castidad: «¡Quién hubiera regulado aquella miseria mía, y convertido en uso recto las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores, y puesto límites a sus suavidades, a fin de que las olas de mi edad rompiesen en la playa conyugal, si es que no podía haber paz en ellas, conteniéndose dentro de los límites de lo matrimonial, como prescribe tu ley, Señor!»⁷⁹. Ni sus padres, con sacrificarse tanto por el

emplea a menudo el término *Babilonia* con significado de *ciudad terrena de mundo*, y hasta de *confusión*: cf. *De civ. Dei*, XVI, 10,1: «cum terrenam civitatem in Babylone, hoc est in confusione» (PL 41,488); XVIII, 41,2: «Babylon quippe interpretatur Confusio» (PL 41,601). Siguiendo a 1 Pet 5,13, define a Roma como la *segunda Babilonia* (*De civ. Dei*, XVIII, 22: «condita est civitas Roma, velut altera Babylonia, et velut prioris filia Babylonis»: PL 41, 578). Cf. en fin, *De civ. Dei*, XVI, 17: «In Assyria igitur praevaluerat dominatus impiae civitatis: huius caput erat illa Babylonia, cuius terrigenae civitatis nomen aptissimum est, id est Confusio» (PL 41, 497).

75. *Conf.* II, 3,7 (pp. 116-117).

76. *Conf.* II, 3,7 (p. 117).

77. *Conf.* II, 8,16 (p. 125). Y en II, 9,17: «repite que yo solo no hubiera cometido aquel hurto» (p. 126).

78. *Conf.* II, 8,16 (BAC 11/II, 125; CSEL 33/1, p. 41).

79. *Conf.* II, 2,3 (p. 113); II, 2,4; 3, 5-8.

80. Ya queda dicho el interés demostrado por su madre Mónica en hacerle volver de tan malos caminos, y cuyas reconvenções no le hacían efecto (cf. notas 71-72). Sobre la resolución de su padre, cuyos haberes no le permitían enviar el hijo a estudiar a Cartago, más que con grandes sacrificios, escribe: «¿Quién había entonces que no colmase de alabanza a mi padre, quien, yendo más allá de sus haberes familiares, gastaba con el hijo cuanto era necesario para un tan largo viaje por razón de sus estudios? Porque muchos ciudadanos, y mucho más ricos que él, no se tomaban por sus hijos semejante empeño» (II, 3,5, p. 115). Y algo después esta apostilla: «no pensaba casi nada de ti y sí muchas cosas vanas sobre mí» (II, 3,8, p. 117). La visión de san Agustín es clara: hay que anteponer las cosas de Dios a las de los hombres, las celestiales a las mundanas; la educación espiritual a la humana.

hijo⁸⁰, se cuidaron de resolverle este problema⁸¹. En cuanto a su madre⁸², cree que fue «porque tenía miedo de que con el vínculo matrimonial se frustrase la esperanza que sobre mí tenía; no la esperanza de la vida futura, que mi madre tenía puesta en ti, sino la esperanza de las letras, que ambos a dos, padre y madre, deseaban ardientemente»⁸³ Se parece mucho este proceder al de tantos padres de hoy día, cristianos ellos, cómo no, para quienes lo único importante es la carrera civil del hijo, y para nada, en cambio, o bien poco, la formación religiosa. Tratándose de santa Mónica, y acostumbrados como estamos a ver en ella a la santa sacrificada por la conversión del hijo, hay que reconocer que la puntualización precedente le hace poco favor, si bien es cierto que la apostilla que sigue atenúa esa primera impresión negativa, «porque consideraba —dice— que aquellos acostumbrados estudios de la ciencia no sólo no me habían de ser estorbo, sino de no poca ayuda para alcanzarte a ti»⁸⁴.

Duélese también el Doctor de la Trinidad de no haber atendido a la voz de Dios, siendo así que «no está lejos de nosotros tu omnipotencia, aun cuando nosotros estemos lejos de ti»⁸⁵. Y lo hace volviendo a la carga con lo del

81. *Ib.* II, 2,4: «Ni aun los míos se cuidaron de recogerme en el matrimonio (= *excipere me matrimonio*) al verme caer en ella; su cuidado fue sólo de que aprendiera a componer discursos magníficos y a persuadir con la palabra» (p. 114). Este párrafo agustiniano es de una actualidad indudable: sobre todo en una sociedad que ha cuidado tanto de que se aprendan bien las matemáticas, aunque sea a costa de no tener siquiera clase de religión.

82. *Ib.* II, 3,8: «Ni aun mi madre carnal, que había comenzado a huir ya de en medio de Babilonia (cf. nota 74), pero que en lo demás iba despacio, cuidó —como antes lo había hecho aconsejándome la pureza— de contener con los lazos del matrimonio aquello que había oído a su marido de mí —y que ya veía me era pestilencial y en adelante me había de ser más peligroso—, si es que no se podía cortar por lo sano» (BAC 11/II, 117).

83. *Ib.* II, 3,8 (BAC 11/II, 117).

84. *Ib.* II, 3,8 (BAC 11/II, 117). No sería justo aplicar a Santa Mónica un juicio negativo en este comportamiento. Ella y su marido querían, como suele suceder con los padres, lo mejor para el hijo. Aparte las reconvenções constantes para que fuera casto, está el dato que aporta san Agustín en el sentido de que «había comenzado a huir ya de en medio de Babilonia, pero que en lo demás iba despacio», y en otro lugar: que Dios había empezado a hacer de ella su santuario, que viene a significar una perfección incoada, pero aún no consumada. Es significativo que la Santa viera en los estudios una ayuda para alcanzar a Dios. ¿Qué idea tenía santa Mónica del matrimonio, dada su experiencia personal con Patricio, un pagano al que había tenido que tolerar infidelidades? ¿Temía ella que, de casarse entonces el hijo tal y como estaba, podía empeorar su situación y por eso no pasó por su mente entonces el matrimonio? No es fácil responder a estos interrogantes. Hay que limitarse a la referencia del hijo y pensar, eso sí, que está hecha cuando él es ya obispo y sabe medir los hechos a la luz de una extraordinaria espiritualidad y una firme teología de los sacramentos. Como en el caso del bautismo, san Agustín insinúa que las cosas hubieran discurrido de otra forma con la ayuda del sacramento. Eso es todo. Cf. las notas del P. Vega en BAC 11/II, 127-130; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 85, 177s.; A. TRAPÈ, *S. Agostino. Mia madre*, 19ss., 64ss.; L.F. PIZZOLATO: LA/I, 53s.; P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 132ss.

85. *Conf.* II, 2,3 (p. 113).

mortal abandono de Dios: «Me había hecho sordo con el ruido de la cadena de mi mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma, y me iba alejando cada vez más de ti»⁸⁶. Lejanía y dispersión insinuadas de nuevo por la parábola del hijo pródigo, lo mismo a través de ese «mas yo, miserable, pospuesto tú, me convertí en un hervidero, siguiendo el ímpetu de mi pasión»: *sequens impetum fluxus mei relicto te*⁸⁷, alusivo al momento de la partida de la casa paterna, que mediante el texto de unas líneas más abajo, sugeridor ya de la miserable situación del hijo en el destierro: «Pero ¿dónde estaba yo? ¡Oh, y qué lejos, desterrado de las delicias de tu casa en aquel año decimosexto de mi edad carnal, cuando empuñó su cetro sobre mí, y yo me rendí totalmente a ella, la furia de la libidine, permitida por la desvergüenza humana, pero ilícita según tus leyes!»⁸⁸. Momento de abandonar la casa paterna, en el primero; estado miserable después de la partida, en el segundo. Y en ambos, tremenda lejanía de Dios.

Las criaturas todas del mundo —el oro, la plata, el honor, el poder, etc.— tienen su encanto. Bella en extremo es la vida, y deseable sobremanera «la amistad de los hombres por la unión de muchas almas con el dulce nudo del amor»⁸⁹. Mas «para conseguir todas estas cosas no es necesario abandonararte a ti, ni desviarse un ápice de tu ley»⁹⁰, precisa el Obispo de Hipona en diálogo con Dios, y añade más adelante: «Por todas estas cosas y otras semejantes se peca cuando por una inclinación inmoderada a ellas —no obstante que sean bienes ínfimos— son abandonados los mejores y sumos, como eres tú, Señor Dios nuestro; tu Verdad y tu Ley»⁹¹. Inclinación inmoderada, pues, que provoca el abandono de lo mejor: claramente insinuado el principio de la aversión a Dios y de la conversión a las criaturas. Se produce así el pecado, la separación de Dios, la «fornicación del alma»⁹².

La conclusión del libro II de las *Confesiones* constituye un prodigio de síntesis expresiva: lo inicia un suspiro de amor a Dios (*Te volo*) que denota de forma tácita el dolorido recuerdo de aquella marcha *in longinqua, regionem*, como si quisiera de pronto contrarrestar la pasada aversión con este enfervorizado *Te volo*, en el que se acusan resonancias del «tú sabes que te quiero», de

86. *Conf.* II, 2,2 (p. 113). Repite la idea al final del texto: «y yo me iba cada vez más lejos de ti tras muchísimas semillas estériles de dolores con una soberbia abyección y una inquieta laxitud» (p. 113).

87. *Conf.* II, 2,4 (BAC 11/II, 114; CSEL 33/1, p. 31).

88. *Conf.* II, 2,4 (p. 114). Cf. *Lc* 15, 14-18.

89. *Conf.* II, 5,10 (p. 119).

90. *Ib.*, p. 119.

91. *Ib.*, p. 120.

92. *Conf.* II, 6,14: «Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te» (CSEL 33/1, p. 40; BAC 11/II, 123). Cf. nota 177.

san Pedro (Jn 21, 15-19). Es, después de todo, sublime idea prolongada mediante yuxtaposición intesiva de vocablos: *iustitia et innocentia, pulchra et decora honestis luminibus et insatiabili sacietate*⁹³. También se incorpora al cuadro el argumento de la quietud divina, el único descanso radical de la inquietud humana, cumbre tabórica del «Nos hiciste, Señor, para ti» (Conf. I, 1,1)⁹⁴. Recuerda que Dios es fuente de estabilidad⁹⁵, y que un día él mismo acabó convirtiéndose en *regio egestatis*⁹⁶ después de vagabundear fuera del camino estable⁹⁷.

C: El «Hortensius»

El apuesto Agustín de diecisiete años llega en estas circunstancias a Cartago, tierra de cultivo para su ardorosa sensualidad⁹⁸. Llagado de alma⁹⁹ y agravadas las caídas¹⁰⁰, no tarda en ser presa de los espectáculos teatrales¹⁰¹. En cambio, rehúye las calaveradas de los *eversores*¹⁰², dato hasta cierto punto

93. Adviértase la fuerza de *insatiabili satietate* (II, 10,18, p. 43), sintagma en el que subyace el dinamismo típico de la teología agustiniana, siempre pendiente de la búsqueda a Alguien a quien es preciso seguir buscando de puro haberlo encontrado. Cf. la teología agustiniana como búsqueda de la Verdad, en: P. LANGA, *San Agustín, Teólogo*, Toledo 1985, 24-26.

94. Conf. I, 1,1: «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (p. 1); II, 10,18: «quies est apud te valde et vita imperturbabilis» (p. 43). A. PINCHERLE, *Et inquietum est cor nostrum*: Augustinus 13 (1968) 353-368; R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, 105-115; G. CERIOTTI, *Excursus: Inquietum cor (Confessioni I, 1,1)*: LA/I, Palermo 1984, 79-88. Para ulteriores matices y bibliografía del tema, cf. L.F. PIZZOLATO: LA/I, 13ss.

95. Conf. II, 10,18: «qui intrat in te (= en quien reside la «vita imperturbabilis»): cf. nota anterior), intrat in gaudium domini sui (Mt 25,21) et non timebit et habebit se optime in optimo» (p. 43).

96. Conf. II, 10,18: «regio aegestatis» (p. 43). Cf. nota 23.

97. Conf. II, 10,18: «defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua» (p. 43). Compárese, *stabilitate tua* con *vita imperturbabilis* (cf. nota 94).

98. Conf. III, 1,1: «Veni Karthaginem et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum, nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem» (p. 43). Nótese el contraste *Karthago-sartago*, y el reiterativo *indigentia-indigentem*, y en III, 1,1: «amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer» (p. 44; cf. notas 70 y 62). Sobre *Karthago Veneris* (= Ciudad del Placer), cf. S. Ag., *De civ. Dei*, II, 4 y 15; SALVIANO, *De gubernatione Dei*, VII, 16; P. VEGA: BAC 11/II, 153, notas 1-2; L. BERTRAND, *Saint Augustin*, Paris 1913: *Carthagò Veneris*, 91-98; P. BROWN, *Agustín de Hipona*, 81-91; G. CHARLES-PICARD, *La Carthage de saint Augustin*, Paris 1965, Cf. nota 27.

99. Conf. III, 1,1: «et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras» (p. 44).

100. Conf. III, 1,1: «Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de tartaro libidinis... rui etiam in amore, quo cupiebam capi» (p. 44); III, 1, 1-4,7. Cf. A. TRAPÈ, S. *Agostino. L'uomo*, 47. Véanse las notas 62, 70, 98; y la 16.

101. Conf. III, 2,2: «Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei» (p. 44). Cf. A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 80; Lepellet, II, 40-47; A.-G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Hachette, 1979, 146-169.

102. Conf. III, 3,6: «domine, tu scis, et remotus omnino ab eversionibus quas faciebant eversores —hoc enim nomen scaevum et diabolicum velut insigne urbanitatis est— inter quos vi-

sorprendente, por cierto ¹⁰³. Con la inteligencia diamantina de la que estaba adornado, no es extraño que todo ello contribuyera a un estado de petulancia y soberbia en los estudios ¹⁰⁴.

Tal vez el mejor diagnóstico de la recrudescida situación lo constituya este corto y penetrante juicio: «Así era mi vida. Pero ¿era vida ésta, Dios mío?» ¹⁰⁵. Es curioso que aquello que más ha contribuido a crearle entre la gente sencilla esa imagen de *gran pecador*, a saber: la unión libre con una joven, la célebre *mujer anónima de las Confesiones*, arranque de su pluma frases que no se corresponden ni de lejos con la culpabilidad que algunos le imputan. Lo analizará más adelante, fuera ya de los límites impuestos a este trabajo ¹⁰⁶, y de un modo no siempre bien entendido entre la crítica, pero que afortunadamente va encontrando poco a poco entre los estudiosos su adecuado enfoque ¹⁰⁷. Aquí no hace más que aludirlo: «y me dejé atar alegre con ligaduras trabajosas» ¹⁰⁸.

De momento a lo que viene una y otra vez es a la situación autosuficiente y licenciosa, en la que cada día se iba hundiendo más y más. La subida mística de quien escribe acerca de sus pasados devaneos juveniles arrima a la pluma el material evangélico de la contumacia farisaica: «¡Tanta es la ceguera de los hombres, que hasta de su misma ceguera se glorían!» ¹⁰⁹. Y el del atolondrado

vebam pudore inpudenti, quia talis non eram: et cum eis eram et amicitii eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus, quibus proterve insectabantur ignotorum verecundia, quam proturbarent gratis inludendo atque inde pascendo malivolas laetias suas» (p. 48). Sobre la condición de esta «caterva de estudiantes calaveras», cf. S. POSIDIO, VA, 30,1: Las interesantes notas del P. VEGA, en BAC 11/II, 154-155; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 41; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 81; LEPELLEY, I, 298-318, II; 45.

103. Sobre todo porque él mismo reconoce que era «fácil de seducir» (*Conf.* II, 3,8): Cf. notas 73-77. Cf. las interesantes observaciones de Trapè (40-41), quien reconoce que «un altro aspetto dell'indole naturalmente buona di Agostino è la sua profonda avversione per i subbugli degli *eversores*» (cf. *S. Agostino. L'uomo*, 41).

104. *Conf.* III, 3,5: «in quibus vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te» (p. 47); III, 3,6: «et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam tyfo» (p. 47). Con este orgulloso talante le va a sorprender el *Hortensius*: «Inter hos ego imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae, et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis...» (III, 3,6, p. 48).

105. *Conf.* III, 2,5 (BAC 11/II, 135).

106. *Conf.* IV, 2,2; VI, 15,25; IX, 6,14.

107. Cf. P. VEGA: BAC 11/II, 187, nota 12; 266, nota 57; A. SOLIGNAC: BAUG 13, 677-679; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 178-179; P. BROWN, 77; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 49-51; N. BLÁZQUEZ, *San Agustín y el experimentalismo sexual*: ARBOR 89 (1974) 315-326; ID., *Feminismo agustiniano*: Augustinus 27 (1982) 3-5; 29-33; P. LANGA, *San Agustín y el progreso de la teología matrimonial*, 132-135 (con bibl. sobre concubinato: 135, n. 213); José M. RODRÍGUEZ, *El libro VI de las Confesiones*, LA/III, Palermo 1985, 9ss.

108. *Conf.* III, 1,1: «et perveni ad vinculum fruendi et conligabar laetus aerumnosis nexibus» (CSEL 33/1, p. 44; BAC 11/II, 132).

109. *Conf.* III, 3,6 (p. 135).

hijo pródigo, mísero y andrajoso, lejos de Dios ¹¹⁰: «Vagué con el cuello erguido, alejándome cada vez más de ti, amando mis caminos y no los tuyos, amando una libertad fugitiva» ¹¹¹. Y el del regodeo en los estudios de elocuencia ¹¹² en la que «deseaba sobresalir con el fin condenable y fatuo de satisfacer la vanidad humana» ¹¹³. A la vistosidad del cuadro se incorpora esta vez la parábola de la oveja perdida (Lc 15, 3-7) ¹¹⁴: «Pero ¿qué maravilla era que yo, infeliz ovejuela descarriada de tu rebaño por no sufrir tu guarda, estuviera plagado de roña asquerosa?» ¹¹⁵.

En éstas andaba el estudiante, cuando de forma inesperada llegó a sus manos «un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo» ¹¹⁶. Un libro titulado *Hortensius* ¹¹⁷, cuyo argumento de fondo no es otra cosa que una exhortación a la filosofía ¹¹⁸. Su lectura produjo en él lo que bastantes agustinólogos han calificado de *primera conversión* ¹¹⁹. Eso por lo menos consiente deducir el testimonio del propio interesado cuando afirma que «semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti,

110. *Ib.* III, 3,5: «...deserentem te... ad longe recedendum a te» (p. 47).

111. *Ib.* III, 3,5 (p. 135).

112. *Ib.* III, 3,6 (cf. nota 104). Acerca de la enseñanza en la antigüedad, especialmente Imperio Romano, cf. A.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris 1948, 67-68; ID., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, 1-104; S.F. BONNER, *La educación en la Roma antigua. Desde Catón el Viejo a Plinio el Joven*, Barcelona 1984; los estudios de la Semana Agustiniana de Pavia de 1970: cf. S. *Agostino educatore*, Pavia 1971; P. BROWN, 40-47; MANDOUZE, *Saint Augustin*, 81; LEPPELLEY, I, 229, 375-386.

113. *Ib.* III, 4,7 (p. 136).

114. Sobre dicha parábola en su predicación, cf. *Serm.* 37,2; 173,2; 279,11.

115. *Ib.* III, 2,4 (p. 134). La terminación del texto podría tener remembranzas de Job 2, 7-8 (*Serm.* 343,10). Cf. H.J. SIEBEN, *Exegesis Patrum*, 75; 29.

116. *Conf.* III, 4,7 (p. 136). Para las diversas interpretaciones de la crítica en torno a «un cierto Cicerón»: *cuiusdam Ciceronis* (p. 48) y «no así su fondo»: *pectus non ita* (p. 48), cf. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 93, nota 2; V. CAPÁNAGA, *Agustín de Hipona: BAC maior 8*, p. 9, nota 24. Sobre la educación oratoria de Cicerón, cf. S.F. BONNER, 107-125.

117. *Ib.* III, 4,7: «et vocatur Hortensius» (p. 48). Y del cual, curiosamente, apenas queda nada, como no sea los testimonios agustinianos. Cf. nota 7.

118. *Ib.* III, 4,7: «Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam» (p. 48). Cf. TESTARD, 140-141; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation*, 290-291; P. BROWN, 48ss.; MANDOUZE, *Saint Augustin*, 95, nota 1.

119. Saliendo al paso de algunas puntualizaciones de O'Meara, Mandouze califica este «descubrimiento inesperado» de «primer entusiasmo de Agustín... a la vez de orden intelectual y de orden religioso» (*Saint Augustin*, 94, notas 4-5). Un cambio interior que da paso a lo que Körner llama «die begonnene Wendung von Foris zum Intus» (cf.: *Das Sein und der Mensch. Die existenzialtheologischen Grundlagen der Ethik in augustinischen Sicht*, Freiburg 1959, 77). V. Capánaga dice que «se trata de un acontecimiento espiritual y cultural en el proceso de su vida y algunos lo consideran como una primera conversión. Lo es en cierto sentido, en cuanto que ya el espíritu de Agustín se volvió —se convirtió— hacia la sabiduría misma, que abrazó después con su conversión» (cf.: *Agustín de Hipona*, 9). Cf. también L. ALFONSI, *Sant'Agostino e i metodi educativi dell'antichità: S. Agostino educatore*, 43,55: 47ss.; P. BROWN, 46; A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo*, 54.

Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti»¹²⁰.

Profunda fue la impresión —no era el estilo lo que en la lectura buscaba, sino lo que decía—¹²¹ y profundo de igual modo el cambio producido, pues transformó afectos, mudó súplicas, rectificó votos y deseos. La referida conversión interior se percibe también por la nueva actitud del universitario ante las cosas: de repente —elemento sorpresa propio de las conversiones radicales— le pareció vil toda esperanza vana —es decir, vieja y repudiable—, de tal modo que empezó a suspirar por la inmortalidad de la sabiduría —o por la casa paterna, recurriendo una vez más al hijo pródigo— y a levantarse para volver a Dios: *et surgere coeperam, ut ad te redirem*¹²²: de la noche hacia el día, de lejanas tierras hacia la casa del padre, de la *regio dissimilitudinis* a la *vita imperturbabilis*. Era la luz. Y el límite impuesto a estas páginas.

III. PEDAGOGÍA AGUSTINIANA DE ESTA PRIMERA AVENTURA

¿Qué valor pedagógico puede tener, sobre todo para la juventud que celebra el *XVI Centenario de la Conversión de san Agustín*, el recuerdo de una aventura fundamentalmente dispersiva?¹²³ ¿No sería preferible omitir la primera fase, de aversión a Dios al fin y al cabo, para salir directamente al camino del retorno?¹²⁴ Al final de Conf. II encontramos un pensamiento agustiniano que parece apoyar la estrategia¹²⁵. Ocurre, sin embargo, que debe entenderse a la luz del más amplio y plausible propósito del autor de las *Confesiones*, sobrentendido en los sintagmas *confessio laudis-confessio peccatorum*¹²⁶. La suprema aspiración pedagógica del autor en esta celebrada obra

120. *Conf.* III, 4,7 (p. 137).

121. *Ib.* III, 4,7 (p. 137).

122. *Ib.* III, 4,7 (CSEL 33/1, p. 48; BAC 11/II, 137). Cf. Lc 15,19.

123. Aunque de alguna manera quede interrumpida por esta «primera conversión» experimentada con la lectura del *Hortensius*, porque a esta *aversión moral* vendrá a sumarse pronto la *intelectual* del maniqueísmo (cf. nota 4). Y con independencia todo ello, desde luego, de las vicisitudes mencionadas en las nota 8-10 y lo que ellas representan en la fase general de aversión a Dios, de lejanía, que se da en el proceso total de la conversión agustiniana.

124. En más de un noviciado, y en épocas no tan lejanas, llegó a prohibirse la lectura de las *Confesiones*, a causa precisamente de lo narrado en estos libros primeros. Algo similar a lo acontecido con el Cantar de los Cantares. Como se ve, el espíritu alicorto y cicatero da a veces la sensación de no tener límites.

125. *Conf.* II, 10,18: «Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? foeda est; nolo in eam intendere, nolo eam videre» (p. 43).

126. Además de la nota 31, cf. P. SINISCALCO, *Le tappe di un itinerario interiore ed esterno del IX libro delle 'Confessiones' di Agostino*: LA/III, 89-110:90-93.

fue la de excitar los corazones hacia el bien, incluso desde el recuerdo de sus caídas, de suerte que en sus lectores —nosotros hoy— se produzca también una *Confessio laudis* y una *confessio peccatorum* ¹²⁷.

Finalidad esta cumplidamente alcanzada, en mi opinión, gracias al lúcido y precioso análisis retrospectivo que el fervoroso Agustín de Hipona hace de la primera aventura protagonizada por el mundano Agustín, en diálogo permanente con Dios desde el diálogo consigo mismo: *Augustinus ipse cum Augustino* ¹²⁸. Muchas son las perspectivas que permiten demostrarlo. Insistiré sólo en tres: 1.^a) El Agustín estilista; 2.^a) el Agustín psicólogo; y 3.^a) el Agustín teólogo.

1.^a) Agustín, estilista

Sobre todo, y especialmente para nuestro caso, por lo que atañe al dominio de la metáfora ¹²⁹. La que aquí utiliza es una metáfora pletórica de colorido y de belleza, con matriz unas veces neoplatónica ¹³⁰ y más a menudo bíblica ¹³¹, con imágenes multicolores y llenas de alma ¹³², occidental y medi-

127. Cf. notas 31, y 126.

128. *Ep.* 3,1 (CSEL 34/1, p. 5,11).

129. Cf. C.-I. BALMUS, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930; M. VERHEIJEN, *Eloquentia Pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nijmegen 1949, aunque omite el tema de la metáfora, excepto la metáfora del «genitivo de definición», 135-136; J. Fontaine, *Sens et valeur des images dans les Confessions*: AugM I, 117-126; L.F. PIZZOLATO, *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di sant'Agostino*, Milano 1972. Muy útiles los tomos de Ch. MOHRMAN, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma 1961-1977, espec.: *Saint Augustin and the «Eloquentia»* (I, 351-370), *The Confessions as a literary work of art* (I, 371-381); *Comment Saint Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens* (I, 383-389); *Saint Augustin écrivain* (II, 247-275); *Considerazioni sulle «Confessioni» di sant'Agostino* (II, 277-323). Cf. más bibl. en V. CAPÁNAGA: BAC 10/I, 739; y en A. TRAPÈ, BAC 422, p. 496.

130. Cf. *Conf.* VII, 10,16: «regio dissimilitudinis» (p. 157); I, 18,28: «nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso» (p. 25); I, 18,29: «lege infatigabili spargens poenales caecitates supra illicitas cupiditates» (p. 26); II, 2,2; II, 3,7. etc. Courcelle llama a estas y otras expresiones «l'imagerie néoplatonicienne»: cf. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Paris 1963, 278-79, 297; ID., *La colle et le clou de l'âme dans la traditions néoplatonicienne et chrétienne*: *Revue belge de philologie et d'histoire* 36 (1958) 72-95: 80-84; J. FONTAINE, 119.

131. Cf. *Conf.* II, 10,18: «regio egestatis» (p. 43); I, 18,28: «in longinqua regione» (p. 24). Sobre las parábolas del hijo pródigo y de la oveja perdida, cf. notas 23 y 115; y sobre Babilonia, cf. nota 74. Aunque algunas amágenes puedan arraigar en el neoplatonismo, la mayor parte responden a la Biblia según demuestran M. VERHEIJEN, 143; J. FONTAINE, 119; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 75; Ch. MOHRMANN, II, 260ss.; 318-321.

132. Cf. J. FINAERT, *L'évolution littéraire de saint Augustin*, Paris 1939, 113-122: 116; J. FONTAINE, 117ss.; Ch. MOHRMANN, I, 374ss.; II, 261-265; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 75.

terránea¹³³, al servicio siempre de un fin religioso¹³⁴. El depurado estilista de las *Confesiones* llega con elegancia y precisión al lector, sabe trabajar los vocablos como un orfebre del idioma, recurre a imágenes y símbolos de la vida infantil, de la juventud y de la madurez¹³⁵, y a estampas sobrecogedoras de la tierra¹³⁶ y del mar¹³⁷, de la cárcel y el fuego¹³⁸; recorre caminos tortuosos y abruptos¹³⁹ igual que pinta embravecidos mares, playas tranquilas y nieblas espesas¹⁴⁰.

Los vocablos acuden dóciles a su pluma para expresar con lirismo la torpeza de las pasiones, para engalanar la idea; abunda en ellos el movimiento peligroso y el dinamismo de regresión —no se olvide que está confesando una aventura constituida por acciones fundamentalmente dispersivas— como si con ello pretendiera poner de manifiesto que, una vez dadas las espaldas a la divinidad, ese peregrinar que antes era gratificante y alegre porque llevaba hacia Dios se convierte de pronto en triste y fatigoso porque conduce a la encar-

133. En la que abundan la luz, la tierra, el fuego, el sol con los matices que estos elementos revisten en las áreas del Mediterráneo; no son, por ejemplo, las que el lector encuentra en los famosos *Carmina Nisibena*, de San Efrén, que reflejan un cristianismo aramaico y mesopotámico: cf. F. RILLIET, *Efrén Siro*: DPAC I (Marietti 1983) 1103-1107:1106. No es tampoco la metáfora oriental, de la que informa estupendamente P. EVDOKÍMOV en: *La teologia della bellezza*, Roma 1971.

134. Ch. MOHRMANN, II, 279ss.

135. Cf., por ejemplo, el uso del diminutivo: nueces, pelotitas, pajarillos (I, 19,30); el niño que aprende a hablar (I, 8,13); el robo de las peras (II, 4, 9-10,18); la arrogancia del adolescente y del joven frente a un mundo circundante y dentro de un ambiente disoluto (III, 1, 1-4,7).

136. Cf. *Conf.* II, 3,5: «...dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, deus, qui es unus verus et bonus dominus agri tui, cordis mei» (p. 33); II, 2,2: «per abrupta cupiditatum» (p. 30); II, 3,6: «vepres libidinum» (p. 33); II, 2,2: «scatebra pubertatis» (p. 30); II, 2,2: «sterilia semina dolorum» (p. 30); I, 16,26: «flumen tartareum» (p. 23); II, 2,2: «limosa concupiscentia carnis» (p. 30); II, 10,18: «regio egestatis»: IX, 10,24: «regio ubertatis».

137. *Conf.* I, 8,13: «procellosam societatem» (p. 12); II, 2,4: «vesania libidinis» (p. 31); II, 2,2: «gurgite flagitiorum» (p. 30); II, 2,3: «et usque ad coniugale litus aestuant fluctus aetatis meae» (p. 30); I, 19,30: «in limine iacebam miser, et huius harenae palestra erat illa» (p. 27); III, 1,1: «et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum» (p. 43).

138. *Conf.* II, 1,1: «exarsi enim aliquando satiari» (p. 29); II, 2,2: «et ebulliebam per fornicationes meas» (p. 30); III, 2,2: «fomitibus ignis mei» (p. 44); II, 2,2: «obsurdieram stridore catenae mortalitatis meae» (p. 30); imagen claramente platónica: cf. J. FONTAINE, 119, nota 4).

139. *Conf.* II, 2,2: «per abrupta cupiditatum» (p. 30); I, 15,24: «eruisti me ab omnibus viis meis pessimis» (p. 21); II, 4,9: «ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssis» (p. 36).

140. *Conf.* II, 2,2: «sed exhalabantur nebulae... et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis» (p. 30); II, 2,3: «ad coniugale litus aestuant fluctus aetatis meae» (p. 30); III, 1,1: «tartaro libidinis» (p. 44). Cf. notas 16, 35 y 137.

celación, es decir, a una libertad maniatada ¹⁴¹. Los vocablos de la salud y de la enfermedad escalan alturas espirituales ¹⁴².

Bastaría la descripción de la crisis de pubertad ¹⁴³, o de cómo le entró Cartago por los ojos ¹⁴⁴, incluso las finas pinceladas sobre el niño que aprende a leer ¹⁴⁵, para quedar immortalizado entre los grandes nombres de la república literaria. Es verdad que los tiempos actuales están más por el fondo que por la forma, que las prisas exigen decir las cosas con rapidez más que con brillantez, pero curiosamente en pocas épocas de la historia ha funcionado tanto la manipulación del lenguaje como ahora, lo que significa el empleo forzoso de una técnica lingüística determinada.

En cualquier tarea pedagógica, se quiera o no, importa mucho saber decir las cosas. La aceptación o el rechazo de un mensaje, de una doctrina, de un argumento, depende de cómo se transmita de palabra o por escrito. El Obispo de Hipona pretendía por todos los medios llegar al público, y como ahora se dice: *impactar*. Y ello, desde luego, por encima de normas y reglas gramaticales, pues le importaba más ser entendido de los fieles que censurado de los gramáticos ¹⁴⁶. Pero este *romper* con un estilo no era otra cosa, en el fondo, que exigencias de guión, e imperativos de otro estilo: *el suyo*. En este caso de las *Confesiones*, obra espléndida, de incomparable lirismo y vibración cordial, el de su elegante y bien cortada pluma, puesta al servicio de una aventura

141. *Conf.* II, 10,18: «quies est apud te valde et vita imperturbabilis» (p. 43; cf. I, 1,1: «...et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», p. 1); II, 2,2: «et ibam longius a te, ...et ego ibam porro longe a te» (p. 30); II, 2,2: «obnubilabant atque obfuscabant» (p. 30); II, 3,8: «et seducebat me, quia ego seductilis eram» (pp. 34-35); III, 1,1: «et conligabar laetus aerumnosis nexibus» (p. 44); III, 2,2: «Rapiebant me spectacula theatra» (p. 44).

142. *Conf.* III, 1,1: «sordibus concupiscentiae» (p. 44); II, 6,14: «O putredo» (p. 40); III, 2,2: «plena imaginibus miseriarum mearum» (p. 44); II, 2,3: «aerumnam meam» (p. 30); II, 2,2: «limosa concupiscentiae carnis» (p. 30); III, 1,1: «et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras» (p. 44); III, 2,4: «infelix pecus aberrans a grege tuo et impatiens custodiae tuae turpi scabie foedarer» (p. 46).

143. *Conf.* II, 2,2 (CSEL 33/1, pp. 29-30; BAC 11/II, 112-113).

144. *Conf.* III, 2,2 (CSEL 33/1, pp. 44-46; BAC 11/II, 132-133). «Il faudrait pouvoir citer tout le passage: je connais en tout cas peu de textes où le plaisir ambigu du théâtre soit plus finement analysé (on serait presque tenté de dire *psychanalysé*). A tout le moins, cette «confession littéraire» nous donne d'Augustin à Carthage une image qui laisse présager pour lui une autre carrière que celle de voleur de poires ou de trousseur de filles» (A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 80).

145. *Conf.* I, 8,13 (CSEL 33/1, pp. 11-12; BAC 11/II, 84-85). Ch. Mohrmann asegura que «Sous la forme très simple d'un récit, Augustin nous donne ici, dans une langue claire et suggestive, sans artifices, une analyse de la manière dont l'enfant fait l'apprentissage de la langue», después de anticipar que en las exposiciones de orden filosófico o psicológico «son style est d'une clarté extrême, simple, parfois même dépouillé» (II, 260).

146. Cf. *In ps.* 138;19; *In ps.* 36,s. 3,6; 37,14. Buenas reflexiones al respecto en Mohrmann, II, 247-275; 322-323; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, espec. la tercera parte sobre *doctrina christiana*: 329-540; P. BROWN, 343-357; y concretamente A. TRAPE: BAC 422, pp. 416-418 (con bibl.: 417).

en nuestro caso infantil y juvenil, y provista de recursos para presentar aquellos años al lector con la fuerza, la gracia, el contraste, el colorido y los movimientos propios del celuloide ¹⁴⁷.

2.ª) Agustín, psicólogo

No cabe duda que esta faceta es más importante que la anterior, aunque sea preciso advertir que la psicología también tiene que ver con el estilo. Una cosa es la doctrina y otra la forma. Si el estilo se preocupa más de la vestidura de la idea que de la misma idea, la psicología procede al revés, pero tampoco descuida la forma, desde luego. Agustín de Hipona, por ejemplo, refiere los hechos objetivos sólo en relación con procedimientos interiores, lo cual explica que mientras refiere algunos al detalle, con matices, otros que a primera vista lo merecerían más quedan silenciados o a lo sumo referidos de pasada. Algo se ha visto ya, pero insistamos.

Desde el punto de vista psicológico, el robo de las peras es de una importancia capital, en tanto que objetivamente no pasó de simple chiquillada ¹⁴⁸. El principio vale para otros textos pertenecientes a la época de adolescencia y juventud. La reacción ante determinadas circunstancias, el comportamiento de ésta o de aquella persona, el porqué de esta manera y no de la otra, la fina observación psicológica ante una u otra conducta y cien puntos más demuestran el gran interés que las actitudes del joven Agustín despertaban en la psicología del Pastor de Hipona ¹⁴⁹.

Una vez será abandonarse en los estudios por causa del juego ¹⁵⁰, otra definir el maniqueísmo con la capacidad seductora de la mujer procaz ¹⁵¹, otra

147. Citando el estudio de M. VERHEIJEN (*o.c.*, p. 143), sostiene Ch. Mohrmann que, a pesar de la variedad de estilo, «on peut dire que la dominante des *Confessions* est un style élevé à courtes phrases coupées, souvent antithétiques, ornées de jeux de sons. La parataxe y domine, le verbe est le plus souvent placé au début, l'usage d'un *et*, extrêmement fréquent, rattache les propositions en forme de parataxe ou introduit une phrase nouvelle et indépendante» (II, 260); A. TRAPÈ: BAC 422, p. 417.

148. Cf. A. MANDOUZE, *Saint Augustin*, 69-71; P. BROWN, 223; F. DE CAPITANI: LA/I, 108-119.

149. S. VANNI ROVIGHI, *La psicologia di S. Agostino*, Milano 1930; P. VEGA MUÑOZ, *Psicología de la conversión de san Agustín*: Gr. 22 (1941) 9-24; 325-352; C. VACA, *Puntos para una psicología del pecado en la Ciudad de Dios*: CDios 167 (1958) 269-282; M. PELLEGRINO, *Aspectos pedagógicos de las «Confesiones» de San Agustín*: Augustinus 5 (1960) 55ss.; P. BROWN, 206-239; V. CAPÁNAGA: BAC 10/I, Madrid 4 1969, 182-215 (bibl.: 717ss.); U. DEL CAMPO ALONSO, *Proceso psicológico de la conversión religiosa de San Agustín*, Roma 1972; cf. los estudios de S. *Agostino educatore*, Pavia 1971; y la bibl; de A. TRAPÈ: BAC 422, pp. 408-409; Ch. MOHRMANN, II, 277-292.

150. *Conf.* I, 10,16: «non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi» (p. 15); I, 9,15: «Non enim deerat, domine, memoria vel ingenium, quae nos habere voluisti pro illa aetate satis, sed delectabat ludere et vindicabatur in nos ab eis qui talia utique agebant» (p. 14).

151. Cf. nota 12.

las reacciones infantiles en la escuela, mayormente a cuento del castigo y del temor ¹⁵², otra la persistencia de los defectos en edad adulta ¹⁵³. Al capítulo de las definiciones concurren ese apretar o aflojar las riendas, que es un modo implícito de aludir a frenos y bridas, o sea al dominio y disciplina de la voluntad ¹⁵⁴. Y no digamos ya la influencia de malas compañías, de maestros sin escrúpulos y del juego a granel ¹⁵⁵, que empujan hacia la intemperancia y hacen, por ejemplo, que nuestro inquieto adolescente se enrolle contento en la pandilla y desoiga, en cambio, las amonestaciones de la madre ¹⁵⁶.

Otro tanto cabe decir de la insatisfacción que las cosas pasajeras dejan en quien las disfruta ¹⁵⁷, o de la típica soberbia del intelectual que vuelve las espaldas a Dios ¹⁵⁸, o de cuáles suelen ser las esperanzas de los padres cuando mandan a sus hijos a estudiar ¹⁵⁹. Monumento admirable de psicología el de las *Confesiones*, incluso en el corto espacio biográfico que vengo analizando. Si el Medioevo llegó a ver en ellas una obra magnífica de meditación y los humanistas decimonónicos la autobiografía de uno de los más grandes pensadores de Occidente, en la actualidad brillan más como obra de análisis psicológico ¹⁶⁰. Gran servicio, pues, el que esta complicadísima y riquísima joya de la literatura ¹⁶¹ puede rendir a todos los públicos, desde luego, pero especialmente a los jóvenes que se acerquen a sus páginas dispuestos a aprender de aquellos turbulentos años en los que el joven universitario Agustín, tan acompañado pero a la vez tan solo, pretendió resolver sus problemas desde la lejanía de Dios ¹⁶².

152. *Conf.* I, 12,19-17,27. Cf. L.F. PIZZOLATO: LA/I, 46ss.

153. Cf. nota 47.

154. Cf. nota 51.

155. Cf. notas 58, 74, 75 y 77.

156. Cf. notas 71 y 74.

157. Viene a ser la idea que le dejan al autor los hechos referidos en el libro II, y los primeros capítulos (llegada a Cartago, juegos, diversiones) del libro III de las *Confesiones*. El interrogante es pura elocuencia conclusiva: *tales vita mea numquid vita erat, deus meus?* (*Conf.* III, 2,4, p. 47).

158. Cf. nota 104.

159. Dispuestos a privaciones como los que más por el futuro, intelectual especialmente, del hijo (*Conf.* II, 3,5; nota 80), con las esperanzas depositadas en su brillante carrera civil y poco más (II, 3,8; nota 81); por tanto, despreocupados en absoluto, como el padre de Agustín (II, 3,6; 3,8), o no comprendiendo del todo, como la madre (II, 3,8; notas 82 y 84) las exigencias de la gracia.

160. «Si può dire che tra i fatti storici da una parte e l'elemento meditativo dall'altra c'è una larga zona, ch'è quella dell'autoanalisi psicologica, l'introspezione. I fatti storici obiettivi e l'analisi psicologica gli forniscono la materia della meditazione che finisce in una lode a Dio» (MOHRMANN, II, 291; 292).

161. Cf. MOHRMANN, II, 292, quien concluye así: «depende dal lettore, dalla sua mentalità, dal suo proprio orientamento psicologico, dal suo temperamento la maggiore attenzione rivolta a questo o quell'elemento. Solo le grandissime opere letterarie sono quelle in cui ciascun lettore e, cosa più importante, ciascun tempo crede trovare ciò che più gli sta a cuore» (p. 292).

162. Solo, con la soledad que produce la ausencia de Dios, siendo así que «non enim longe

3.^a) *Agustín, teólogo*

Factum audivimus, mysreium requiramus (In Io 50,6): el lema predicacional es aplicable al epígrafe con el que quiero cerrar mi trabajo ya que la meta de los caminos literarios del Obispo de Hipona suele ser teológica¹⁶³, como en esta etapa, por él analizada también «con santa humildad, con paz católica, con caridad cristiana»¹⁶⁴, esa caridad que es «plenitud y fin de todas las Escrituras»¹⁶⁵, y de la teología¹⁶⁶, pues infunde ánimo al teólogo y para la teología es manantial de luz¹⁶⁷.

La obsesiva preocupación del mal vertebra el libro II de las *Confesiones*¹⁶⁸ y viene a ser igualmente el telón de fondo de casi todas las reflexiones teológicas de esta etapa¹⁶⁹. Las parábolas del hijo pródigo y de la oveja perdida ponen de manifiesto que el prisma preferido del autor al analizar su infancia y juventud es, por encima de otros calificativos, teológico. Podrán admitirse las artes liberales, la poesía, el estilo, la psicología, la filosofía y la historia. No hay por qué negarlo. Pero en función teológica. El Santo prefirió contemplarse mirando a Dios y mirándose desde Dios: *sub specie deitatis*. De ahí el rigorismo de algunos juicios sobre su propia conducta¹⁷⁰.

Se revela gran teólogo cuando define el pecado como un deleite en las vanidades¹⁷¹, un *dejar de buscar a Dios* y un *buscar fuera de Dios*¹⁷², un ante-

est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te» (*Conf.* II, 2,3, p. 31). Soledad provocada por la algarabía de los hombres, de tal modo que «excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus» (*Conf.* II, 3,6, p. 33).

163. Cf. A. TRAPÈ: BAC 422, pp. 507-510; P. LANGA, *San Agustín, Teólogo*, 8ss., 13-20.

164. Cf. *De bapt.* II, 3,4.

165. Cf. *De d.chr.* I, 35,39.

166. Cf. *De d.chr.* I, 3,3-40-44.

167. Cf. *De q.an.* 33,76.

168. Sobre el problema del mal en términos generales, cf. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris 1936; A. TRAPÈ: BAC 422, pp. 498-99 (abund. blib.: 501); G.R. EVANS, *Augustine on evil*, Cambridge 1982. En las *Confesiones*, cf. G. MADEC: LA/III, Palermo 1985, 53ss.; y para *Conf.* II, cf. BURGALETA, 47-91, y espec. F. DE CAPITANI, LA/I, Palermo 1984, 108-119.

169. No sólo por el dato biográfico y la constatación de haber amado ese mal, sino indirectamente: por las definiciones de pecado, y de Dios, y de las fuerzas dimanantes del mal o tendentes al mal. En respuesta a Evodio, puntualiza Agustín que «eam quaestionem moves, quae me admodum adulescentem vehementer exercuit et fatigatum in haereticos impulit atque deiecit» (*De lib. arb.* I, 2,4). Cf. BURGALETA, 48ss.; F. DE CAPITANI LA/I, 108ss.; A. RIGOBELLO, *Problema del male ed assistenza di Dio in Agostino*, en: *Linee per una antropologia prescolastica*, Padova 1972, 29-43.

170. En cuanto al papel fundamental de la Escritura en la Teología, cf. A. TRAPÈ, *I Padri e lo studio della teologia*, en: *Lo Studio dei Padri della Chiesa Oggi*. I.P. Augustinianum, Roma 1977, 36-55:38ss.; ID., *S. Agostino. L'uomo*, 47-49; L.F. PIZZOLATO: LA/I, 9-30; P. LANGA, *San Agustín, Teólogo*, 8ss.

171. *Conf.* I, 15,24: «et in eis vanis peccata delectationum mearum dimisisti mihi» (CSEL 33/1, p. 22); I, 20,31: «hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteras voluptates, sublimitates, veritates quaerebam» (p. 28); I, 13,22.

172. *Conf.* I, 20,31: «peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteras voluptates... quaerebam» (p. 28).

poner las criaturas ¹⁷³, un morir de alma ¹⁷⁴, una sordera y ceguera espirituales ¹⁷⁵, inmoderada inclinación ¹⁷⁶ hasta la fornicación y el adulterio del alma ¹⁷⁷. Discurre a lo teólogo, asimismo, cuando afirma que para disfrutar de la vida no es preciso alejarse de Dios ni transgredir su ley ¹⁷⁸.

Las definiciones de Dios escritas en estas páginas acreditan igualmente al sublime teólogo que el autor de las *Confesiones* llevaba dentro, comprendido el estupendo tratadista de la inhabitación trinitaria en el breve inciso alusivo a su madre: *sed matris in pectore iam inchoaveras templum tuum et exordium sanctae habitationis tuae* ¹⁷⁹.

También asoma el teólogo por el certero análisis del orgullo y de la soberbia, y de la perversión que acompaña al vicio ¹⁸⁰. Precisamente la razón que le movió a escribir las *Confesiones* ¹⁸¹ encierra una excelente pastoral de auxilio

173. *Conf.* I, 13,22: «peccabam ergo puer, cum illa inania, istis utilioribus amore praeponebam vel potius ista oderam, illa amabam» (p. 20); II, 5,10: «...egrediendum abs te, ...deviandum a lege tua (...) peccatum admittitur, dum inmoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur» (p. 37); III, 3,5: «...amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem» (p. 47). Cf. notas 86, 87 y 92.

174. Cf. nota 46.

175. *Conf.* II, 2,2: «obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae» (p. 30); II, 2,2: «et obnubilabant atque obfuscabant cor meum» (p. 30); II, 3,7: «sed nesciebam et praeceps ibam tanta caecitate» (p. 34); III, 3,6: «tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantium» (p. 47); II, 2,3: «aut certe sonitum nubium tuarum vigilantius adverterem» (p. 31: aqui nubes = Apóstoles y S. Escritura, cf. *De Gen.c.manich.* II, 3,5; *In ps.* 56, 2,17).

176. *Conf.* II, 5,10: «...dum inmoderata in ista inclinatione...» (p. 37).

177. *Conf.* I, 13,21: «non te amabam et fornicabar abs te (Ps 72,27) et fornicanti sonabat undique: 'euge', 'euge', amicitia enim mundi huius fornicatio est abs te et 'euge', 'euge' dicitur, ut pudeat, si non ita homo sit» (pp. 18-19). Y precisa cuándo fornicaba el alma: «Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te» (*Conf.* II, 6,14, p. 40). Cf. HOHRMANN, II, 16,238.

178. *Conf.* II, 5,10: «et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, domine, neque deviandum a lege tua» (p. 37).

179. *Conf.* II, 3,6 (p. 33); I, 9,14: «auxilium et refugium meum» (p. 13); I, 13,20: «deus vita mea» (p. 18); I, 15,24: «ecce enim tu, domine, rex meus et deus meus (Ps 5,9), tibi serviat quidquid utile puer didici» (p. 22); I, 13,21: «deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae» (p. 18); II, 6,13: «...tu sis unus super omnia deus excelsus... unus et gloriosus in aeternum... tu omnia summe noveris... quid te autem innocentius?... quae vero quies certa praeter dominum?... tu es autem plenitudo et indeficiens copia incorruptibilis suavitatis... bonorum omnium largitor affluentissimus tu es... tu possides omnia... quid te excellentius?... te iustius quis vindicat?» (pp. 39-40); II, 6,12: «pulcherrime omnium, creator omnium, deus bone, deus summum bonum et bonum verum meum» (p. 38). Cf. notas 93-95.

180. *Conf.* II, 2,2: «obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae, et ibam longius a te, et sinebas, et iactabar et effundebar et difflebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas» (p. 30); II, 3,7: «quid dignum est vituperatione nisi vitium? ego, ne vituperarer, vitiosior fiebam» (p. 34); III, 3,5: «vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te» (p. 47); III, 3,6: «et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam tyfo» (p. 47); III, 4,7: «...discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae» (p. 48).

181. Cf. nota 31.

y cercanía a los fieles, en este caso a los lectores de su obra, en la cual procura advertir de la tiranía de las pasiones y de las torpezas del pecado, o si el ejemplo lo requiere y el contraste lo pide, de las delicias que el alma experimenta cuando vive unida a Dios ¹⁸².

Se revela, en fin, consumado teólogo al confiar ciegamente en la gracia, ya cuando matiza sobre la providencia divina que le ayudó a evitar males mayores ¹⁸³, ya desde la salud que en su opinión habría supuesto el recibir antes el bautismo y el matrimonio ¹⁸⁴.

El *Augustinus ipse cum Augustino* de esta crisis de lejanía y aversión se preocupa de subrayar a menudo —y ya es paradoja— la cercanía y la conversión a Dios ¹⁸⁵. Tres facetas, pues, en representación de otras muchas que podrían aducirse aquí para corroborar el mismo argumento. Sirvan ellas de síntesis y conclusión. La pedagogía agustiniana del período que acabo de exponer no sólo es digna de recuerdo por ser parte biográfica de un genio de la humanidad, sino que su carga aleccionadora hace que resulte muy actual, y yo diría que de interés permanente. Lo comprobará el lector si consulta, por ejemplo, los documentos de aquella *reforma de vida* que fue y sigue siendo ¹⁸⁶ el Concilio Vaticano II ¹⁸⁷.

PEDRO LANGA

Instituto Patristico Augustinianum (Roma)
Teologado Agustiniiano Los Negrales (Madrid)

182. *Conf. II, 5,10*: «habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde» (p. 37). Cf. notas 88, 93-95.

183. *Conf. II, 7,15*: «diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti» (pp. 40-41).

184. Cf. nota. 79.

185. *Conf. II, 2,3*: «non enim longe est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te» (p. 31); *II, 3,5*: «neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo» (p. 32); *III, 4,7*: «et surgere coeperam, ut ad te redirem» (p. 48); *II, 10,18*; *passim*.

186. Cf. *Mensajes del Concilio a la Humanidad: A los jóvenes, 2*: «Al final de esa imprecionante 'reforma de vida' se vuelve (la Iglesia) a vosotros» (*Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. BAC 252, Madrid ⁵1967, 845). Y sobre el ateísmo: «fenómeno de cansancio y de vejez» (cf. *Ib.*, p. 846). Digo que «sigue siendo» porque Juan Pablo II se propuso desde el principio de su pontificado llevar adelante lo determinado en el Concilio Vaticano II (cf.: *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, —véase la nota 3—) y por ahí se pronunció igualmente el último Sínodo extraordinario de los obispos, con motivo de los veinte años de la clausura del Vaticano II.

187. Cf. J. MORÁN, *La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II: Augustinianum 6* (1966) 460-488. Sobre lo medular de la pedagogía agustiniana de este trabajo inciden no pocos textos del Vaticano II. Citaré dos al respecto, tomados de la declaración «Gravissimum educationis»: «Declara asimismo el sagrado Concilio que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal, y también a que se les incite a conocer y amar más a Dios» (GE, 1: BAC 252, pp. 810-811); y también: «este sagrado Concilio recuerda a los pastores de almas la obligación gravísima de disponerlo todo de forma que los fieles disfruten de la educación cristiana, y en primer lugar los jóvenes, que constituyen la esperanza de la Iglesia» (GE, 2: BAC 252, p. 812).

Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín

(En homenaje en el XVI Centenario de su bautismo)

I. EL MATRIMONIO, CAMINO DE SALVACIÓN Y EDIFICACIÓN DE LA CIUDAD DE DIOS

La base del tratado matrimonial de san Agustín es la edificación de la Ciudad de Dios a la que contribuye poderosa, decisivamente, el matrimonio cristiano (siempre el adjetivo cristiano va subrayado en él). Y el centro de la síntesis agustiniana es el bien o, en plural, son los bienes del matrimonio, bienes intrínsecos y constitutivos del mismo, no extrínsecos a él. ¿Consecuencias que de ahí deducirá? Una: la dignidad noble y sagrada del matrimonio, no faltando aquí mismo ulteriores consideraciones sobre la antropología del hombre como ser destinado a la salvación en la Ciudad de Dios, perteneciendo a ella ya desde ahora.

El matrimonio fue bueno antes del pecado, desde la primera creación (Gen 1,28; 2,18-24 y v. 25) y sigue siendo bueno después, en la segunda creación a raíz de Cristo, gracias a Él (Jn 2,1ss.). Hay identidad sustancial del matrimonio en ambos estadios. El pecado (histórica y existencialmente existente) en este campo como en otros (basta abrir los ojos para darse cuenta de que existe), no corrompe ni deteriora los elementos fundamentales del matrimonio en sí: el matrimonio como tal proviene de Dios y sigue siendo bueno como tal en sus elementos básicos y constitutivos: varón y mujer, su unión, la potencia de contraerlo, el acto matrimonial, los hijos. Otra cosa es, puede ser, el uso que de él se haga. Las cosas de suyo buenas siguen siendo buenas aunque algunos hagan mal uso de ellas: aquí la pregunta es sobre el matrimonio mismo, no sobre los casados (que pueden ser buenos o no serlo).

1. *El matrimonio, camino de salvación*

El origen y fin del matrimonio está en la edificación de la Ciudad de Dios, la voluntad salvífica de Dios, eterna y universal que no ha variado de plan y de planes por el hecho de la existencia del pecado (original y otros muchos) en el mundo.

El matrimonio no es un grupo meramente terrestre, convocado sólo por la voz de la carne y de la sangre, sino una preparación activa al cielo: es «seminario de la Ciudad de Dios». Pero... la Ciudad celeste depende de alguna manera, decisiva, de la Ciudad terrestre, de cómo se viva aquí y ahora, de la conducta y comportamiento —cada uno en su estado de vida— en este nuestro mundo. Nada de esperar sorpresas y cambios sustanciales, inesperados en esta materia, como en otras. Hay, pues, relación de dependencia entre el aquí y ahora y allá en la escatología. Vocación humana aquí, en el matrimonio cristiano y destino último allí, cuando la condición sexual humana no será idéntica sino distinta, guardan relación estrecha, coherente. Dios mismo está obligado (a sí mismo) a esta coherencia. Como el pecado no cambia los elementos sustanciales del matrimonio pero dificulta esta orientación activa a Dios, activo anda Dios en su voluntad salvífica por la dignificación y misión salvadora del matrimonio cristiano, sanando al hombre y elevando el matrimonio a la categoría de sacramento de salvación. Para eso está Él presente en las bodas, es más, es Él el Esposo con mayúscula en las bodas cristianas.

2. *El centro de la síntesis: los tres bienes del matrimonio*

Al enumerar como bienes del matrimonio tres (bien de la prole, de la fidelidad, de la sacramentalidad entendida ésta generalmente como indisolubilidad, eso sí fundada en la sacramentalidad) esto no quiere decir que no haya más que tres bienes (los hay muchos más y sólo al final de los tiempos, en el inventario final, se verá cuánto bien y cuántos bienes ha reportado el matrimonio a los casados). Lo que san Agustín pretende es sintetizar todos esos bienes, múltiples, integrándolos en tres, los arriba mencionados, a los que volveremos más tarde para su ulterior desarrollo y tratamiento.

Son bienes de orden moral, pero su tratado de matrimonio no es sólo ni principalmente moral sino teológico, cristológico y eclesiológico. De aquí, de la teología, deduce las consecuencias morales: al menos esa es su intención, no pues moralizante, como se verá a lo largo de este trabajo.

San Agustín defiende la dignidad noble y sagrada del matrimonio, hemos dicho; y esto, por su fin: edificación de la Ciudad de Dios; por su medio: el acto conyugal, medio único dispuesto por Dios; y por sus tres bienes. El fin del matrimonio cristiano no es, pues, llenar de hombres este mundo, este siglo (hoc saeculum). Ni tan sólo la satisfacción del instinto sexual (siendo éste bueno a diferencia de la concupiscencia desordenada, que no es buena).

Sin negar esto, todo esto, san Agustín pone como fin último del matrimonio la comunidad eterna de salvación en compañía de Dios y de los ángeles en el cielo. Después del pecado lo que se nota es mayor dificultad en obtenerlo. Esta doctrina se halla tanto al principio como al fin de las obras de san Agustín: señal de que la consideraba como pensamiento suyo firme y definitivo.

3. *Discernir los tres errores de su época al respecto*

San Agustín escribe sobre matrimonio en pugna contra tres errores; y como éstos eran tan diversos y hasta opuestos en su tiempo, de ahí que trate el tema del matrimonio desde ángulos tan diversos, contribuyendo este factor a una mayor riqueza de su doctrina y requiriendo un equilibrio difícil: el error era trifásico: la triple respuesta de san Agustín es correlativa a esos errores:

1. *El matrimonio es bueno* (afirma contra los maniqueos): 388 al 395. ¿En qué consistía la herejía maniquea y qué características eran las suyas? Tenían, eso sí, máxima estima de la continencia y castidad; pero su base era falsa, dualista, al considerar esta virtud como fuga o huida del matrimonio considerado en sí mismo como malo; condenan el matrimonio diciendo que se trata de un invento del demonio; bien es verdad que a los simpatizantes o «auditores» maniqueos les exigían menos, es decir, les permitían el matrimonio. Estas tendencias pseudo-espiritualistas volverán más tarde una y otra vez en cortes trasversales de la historia, por ejemplo con los cátaros y albigenses.

El error principal de los maniqueos consistía en el motivo mismo por el que condenaban el matrimonio como tal: por ser malo en sí mismo y lugar de pecado; sobre todo el pecado consistiría en tener hijos, ya que eso equivale a meter una partícula de Dios (creada y emanada desde el Dios bueno) en una cárcel de carne (proveniente como creación e invento del dios malo: también a éste se da categoría de dios...).

San Agustín refuta este error y propone la verdad (no su verdad) sino la verdad desde la Sagrada Escritura, sobre todo siguiendo palmo a palmo el libro del Génesis donde todos los elementos matrimoniales aparecen como hechura e invento de Dios: «varón y mujer los hizo Dios y uniendo los bendijo y les dijo: creced y multiplicaos» (Gen 1, 26-28).

San Agustín compara matrimonio y virginidad como una cosa buena con otra mejor (como estado) y recomienda la virginidad no por el motivo de huir de un estado malo, el matrimonio: la elección versa, por tanto, entre un bien y otro bien, no entre el mal (matrimonio) y el bien (en este caso la virginidad); ésta está avalada por elogio de labios del propio Salvador, dirá unos años más tarde san Agustín contra el error indiferentista de Joviniano que decía que «ante Dios lo mismo da matrimonio que virginidad».

2. *Bondad del matrimonio y elogio de la virginidad*. Hacia el año 400, san Agustín dedicó sus mejores fuerzas a hacer elogio de la virginidad dejando

—eso sí— a salvo la dignidad del matrimonio, sin rebajarlo lo más mínimo, como se temía que lo hiciera el que se oponga a Joviniano por lo que éste había dicho de que a Dios le da lo mismo matrimonio que virginidad y, lo que es peor, había añadido que los que no se casan es por falta de humildad y responsabilidad para mantener mujer e hijos. Esto, sobre todo esto último, produjo efectos deletéreos en conventos de religiosos y religiosas y san Agustín se arrepiente en sus *Retractationes* de no haber sido más enérgico en la respuesta a Joviniano en ambas posiciones suyas, doctrinal y práctica al respecto. Las obras agustinianas de esta época son: *De bono coniugali* y *De sancta virginitate* (ambas del año 401), sobre la bondad del matrimonio y elogio mayor de la virginidad (como estado de vida, claro está) no precisamente como elogio de las personas que, como tales, pueden las personas casadas ser más santas que las religiosas y célibes, insiste san Agustín.

3. *Necesidad de la gracia para la castidad*: (413-430) es lo que afirma y destaca san Agustín —no creemos que excesivamente— en respuesta a Pelagio, optimista exagerado en lo que se refiere al sexo al decir que el amor viene de Dios y lleva a Dios ¿sin más discernimiento y sin gracia? No es eso precisamente lo que se desprende del Evangelio al decirnos y avisarnos que «vigilad y orar porque el espíritu está pronto pero la carne es débil». Teológicamente es bueno el matrimonio, sigue siéndolo; pero histórica y existencialmente no todo lo que se hace a título de amor es bueno; antes bien, existe el pecado en el mundo y en el hombre, necesitado de redención por la gracia: ¿cuál?, ¿sanante? San Agustín insistió mucho en ésta, considerándose y considerando a los demás seres de carne y hueso pecadores, necesitados de la gracia curativa no sólo sanante (en la que insistió) sino también elevante, proveniente de la presencia de Cristo en las bodas (las de Caná y todas las que lo inviten: su presencia siempre es eficaz y transformante) ¹.

La principal dificultad negativa en el matrimonio es la dureza de corazón (Mt 18,8) y la concupiscencia desordenada, que san Agustín la define como «aquella desobediencia que se nos impone a nosotros contra nosotros mismos» («illa in nobis adversus nos ipsos inobedientia»), que en el paraíso no existía, dice comentando Génesis 2,25: «estaban ambos desnudos y no se avergonzaban». Y es que no hay que avergonzarse de la obra de Dios, añade san Agustín, sino de nuestros vicios y pecados «non confundimur de opere Dei sed de vitio...». Sería ingrato e irreligioso avergonzarse de lo que es obra y hechura de Dios: del cuerpo humano sexuado; ni hay partes deshonestas en nosotros, en nuestro cuerpo.

Por inocencia entiende dos elementos constitutivos: la serenidad de la

1. *In Joan.*, IX, 2: PL 35,1459; VIII, 2: PL 35, 1451-1452.

carne y el sometimiento del sexo a la voluntad libre y virtuosa. En ella, en la inocencia, la voluntad dirige los movimientos sexuales con la misma facilidad con que gobierna otros movimientos del cuerpo y de sus miembros. Si el hombre en su voluntad hubiera obedecido a Dios, las pasiones todas habrían obedecido al hombre (las pasiones obedecen a la voluntad santa y obediente, no a la que no lo es), dice san Agustín.

Pero algo ha cambiado (a peor) en el matrimonio a raíz del pecado; ese algo viene en función de estos tres elementos: 1) aparece la concupiscencia, tendencia al placer a ultranza, sea o no ordenado, sin pensar si es según razón y según Dios; 2) del uso (que es bueno) se nota tendencia a pasar también al abuso (sea el que fuere, sin detallarlo por ahora); 3) aunque el matrimonio en sí es bueno, para los que lo usan mal será malo: «male utentibus, male erit; nequaquam ipsum malum erit». «Aquí la pregunta es, dice, a lo que hay que decir de las nupcias mismas, no ya de las personas casadas: éstas pueden usar más inmoderadamente de aquéllas»².

4. *De la bondad del matrimonio al sacramento*

Si no se mantiene la bondad del matrimonio, si no se le pone a salvo en claro y en alto, no hay luego posibilidad de elevarlo a sacramento (como del pan podrido o del vinagre no hay modo de sacar adelante la eucaristía). De ahí que san Agustín dedique todavía más fuerzas, las mejores fuerzas, en demostrar esta bondad del matrimonio. Lo hace valiéndose del libro del Génesis: «el sexo y la diversidad de sexos es cosa de Dios, pues radica en los cuerpos que los hizo Dios³; ¿su unión?: mereció la bendición divina y su institución⁴; ¿la fecundidad?: también ésta proviene de Dios⁵; el semen mismo de todo hombre es creatura de Dios: para los que lo usen mal, les irá mal; pero ello mismo en sí nunca será malo»⁶. ¿Y la eventual fuerza generadora del semen? Fue donada por Dios con aquellas palabras iniciales del Génesis en el capítulo primero: «creced y multiplicaos» (Gen 1,28). «Palabras que no son predicción de pecados, sino bendición de nupcias fecundas», dice san Agustín⁷.

En resumen: todo el hombre, todo lo humano es de Dios, de él proviene,

2. «Quid sit nuptiarum, considerandum est; non quid sit nubentium et immoderatus nuptiarum utentium» (*De bono coniug.* XVI: PL 40, 377).

3. «Ostende ergo nunc quid diabolus suum cognoscat in sexibus: diversitatem sexuum? Sed haec in corporibus est, quae Deus fecit» (*De nupt. et conc.* II, 4: PL 44,443).

4. «Commixtionem? Sed non minus benedictionis quam institutionis privilegio vindicatur» (*ibid.*).

5. «An forte ipsam fecunditatem? Sed ipsa est instituti causa coniugii» (*ibid.*).

6. *De bono coniug.* XVI: PL 40,386.

7. *De pec. orig.* XXXV: PL 44,405.

y es bueno para caminar hacia él: «obra de Dios es el hombre, el ser humano diríamos nosotros; proviene del Padre; lo que no proviene de Dios es la concupiscencia desordenada; ésa proviene del mundo»⁸.

Hay que distinguir bien lo que es obra de Dios y lo que es hechura de los hombres: todo lo que de inmodesto, inverecundo y sucio realicen éstos es vicio achacable a nosotros mismos, no a Dios»⁹. Pero hay perspectivas más positivas en la doctrina matrimonial de san Agustín: el matrimonio como tal es bueno; la diferencia, grande, está en las personas casadas: en la vivencia cristiana o no del matrimonio: «por eso, aunque las nupcias como tales son buenas en unos u otros [igualmente bueno es el matrimonio como tal en unos y otros...] sin embargo no hay comparación entre unas y otras personas casadas»¹⁰.

La bondad del estado matrimonial es absoluta, es decir, el matrimonio no es un mal menor (menor que la fornicación). No así. Las pruebas de la bondad del matrimonio son —según san Agustín— entre otras, las siguientes: 1) Si Cristo prohíbe dar libelo de repudio a la mujer (estando unidos ambos en matrimonio) señal de que éste es bueno según doctrina evangélica (Mt 19,8); 2) Cristo aceptó la invitación a las bodas de Caná; señal también de que aprueba las bodas (Jn 2,1ss.); 3) San Pablo dijo que el que se casa no peca (1 Cor 7,38).

Pero para san Agustín el matrimonio no es un bien final, no es meta en sí, no es un fin que haya que buscarlo «propter se» (esa búsqueda sólo corresponde a Dios), sólo a Dios se le busca por sí; en cambio el matrimonio es buscado «propter aliud». ¿Cuáles son esos bienes del matrimonio a través de los cuales, teniéndolos como medios, se va a Dios?

El matrimonio en su íntima estructura está constituido en relación con esos bienes, que ya hemos quedado en que no son extrínsecos al matrimonio, sino internamente constitutivos del mismo. Por lo tanto, el matrimonio no se opone y sí es ayuda a la perfección de la vida espiritual de los casados. El matrimonio no es incompatible con el estado de vida espiritual perfecta. Se trata de perfección que está condicionada a dos coordenadas: a la castidad matrimonial, necesaria; y a la educación de los hijos; no basta tenerlos, es preciso también educarlos.

II. SOBRE LA COMUNIDAD DE AMOR MATRIMONIAL

Se trata aquí, en este apartado, sobre la naturaleza de la sociedad entre el varón y la mujer en el matrimonio, según san Agustín. Este capítulo tiende a

8. *De nupt. et conc.* II, 7: PL 44,446.

9. PL 40,377: *De bono coniug.*

10. *De bono coniug.* I, 17: PL 40,386.

desembocar en consideraciones que se refieren principalmente, no exclusivamente, al aspecto social y comunitario del matrimonio, no pues sólo al orden sexual del mismo: éste, el aspecto sexual viene desde aquel aspecto, social y comunitario del amor matrimonial. Veamos de qué manera lo desarrolla el propio san Agustín.

Tiene tres dimensiones complementarias este aspecto social y relacional: 1) entre sí: entre marido y mujer; 2) de cara a los demás; 3) en relación con Dios.

Está clara la relación de la mujer como ayuda para la generación de los hijos; pero la mujer aparece dada al primer hombre [sea el que sea] como ayuda semejante: «no está bien que el hombre esté sólo: démosle una ayuda semejante dice el Génesis (2, 18-24). Desde un principio san Agustín pensó que se trata de una ayuda espiritual, vacilando desde esa ayuda únicamente espiritual hasta la opinión de que era sólo para la generación de hijos; pero muy pronto encontró el equilibrio [no todavía suficiente] entre ambos extremos. ¿Cómo?

En primer lugar, teológicamente hablando, el primer hombre [y la primera mujer] recibieron el encargo de poblar de ciudadanos la Ciudad de Dios. Y ¿cómo iban a cumplir esta misión de poblar el cielo de hijos si no los tienen aquí en la tierra y si no los educan debidamente, espiritualmente? De ahí que la ayuda de la mujer es para tener hijos y para educarlos cristianamente. Insiste, pues, Agustín en que «quien no acepta esta ayuda generativa de la mujer tiene que ser alejado de la comunidad de los fieles»¹¹.

¿Por qué Agustín no asumió más en esta época los aspectos antropológicos de complemento mutuo de los esposos en el orden síquico, cultural, social, etc.? Las razones de esta omisión (no total omisión de estos aspectos, como veremos más tarde) pueden ser: por una parte, la poca promoción de la mujer en su tiempo [como en otros tiempos], y en concreto la razón autobiográfica suya: la experiencia de relación que tuvo con la que fue madre de Adeodato, mujer con la que tuvo relación y relaciones pero no verdadero y propio matrimonio: no fue la suya una experiencia de verdadera sociedad matrimonial.

Pero habla luego, y positivamente, de la comunidad conyugal, de la existencia de una sociedad natural entre ambos sexos: «El bien del matrimonio —tal como a mí me parece, dice— no consiste sólo en procrear hijos, sino también por esta comunidad natural en las personas de diverso sexo»¹².

Y más adelante insiste —en obras del mismo año aproximadamente— en que la grandeza del matrimonio no consiste solamente en procrear, sino en

11. *De Genesi ad litteram* IX,3: PL 34,395.

12. *De bono coniug.* III: PL 40,375.

que esos hijos se tengan honestamente, lícitamente, socialmente [comunitariamente] ¹³.

Sirve también la mujer al varón de ayuda espiritual; pero es curiosa —y nada desdeñable— la versión de san Agustín a este respecto: la ayuda espiritual por parte de la mujer al varón consistiría en que éste la santifique con su ejemplo, santidad y piedad: «debe el hombre preceder a la mujer por el camino de Dios y darle ejemplo o motivo de imitación en santidad y en piedad; y que para eso siga el varón, él el primero, la gloria de Dios asumiendo su sabiduría» ¹⁴.

¿Dónde está la prueba bíblica de una tal ayuda de la mujer al varón, ayuda espiritual, entre otras? Para san Agustín la verdad del texto revelado exige que sea verdadera ayuda la de la mujer al varón: por tanto no sólo en orden a la generación de los hijos, sino también en el de la *ayuda mutua*, del uno al otro: «mutua ayuda, remedio de la debilidad, solaz humanitario» ¹⁵.

Esta unión espiritual es incluso más fuerte que la corporal ¡que ya es decir! «firmius erit» dice san Agustín; pero apoyada ¿en qué? se pregunta; «no tanto en los lazos placenteros de los cuerpos sino en el libre afecto de las almas» ¹⁶. Ayuda espiritual y de las almas que permanecen más allá de la de los cuerpos; «cuando ya no existe ardor de los sentidos entre varón y mujer, permanece, sin embargo, el amor de caridad entre esposo y esposa» ¹⁷.

Y esto aunque no haya hijos de por medio en el matrimonio cristiano (de él está hablando, del matrimonio cristiano). La razón está en que la relación entre Cristo y la Iglesia siempre es fecunda; así también el matrimonio cristiano que participa de esa relación. No hay, pues, matrimonios estériles si viven esa dimensión cristiana y eclesial. En el mundo hay ya más necesidad de la vivencia de esa relación y de ayudar a otros (a los hijos de los demás, los hay muchos en este mundo, en este siglo) que de hijos: ¡que ya es decir! ¹⁸.

En esta sociedad, en esta comunidad espiritual (no sólo generativa) el esposo tiene la misión de dar ejemplo espiritual a la mujer por su tipología de representar a Cristo. Y si no es así, si no ocupa dignamente el lugar de Cristo ¿en qué medida es deseable la sumisión de la mujer a él en el matrimonio? Esto se agrava sobre todo cuando el esposo la quiere someter no sólo a la catego-

13. ...«non quia filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia socialiter procreant» (*De Sancta virg.* XII (a. 201).

14. *De cat. rud.* XVIII, 29: PL 40,332.

15. «Mutuum adiutorium, infirmitatis remedium, humanitatis solatium» *De bono vid.* VIII: PL 40,437.

16. *De nupt. et conc.* I, 11: PL 44,420.

17. «Si non adest ardor inter virum et feminam, viget tamen amor caritatis inter maritum et uxorem» (cf. nota 2).

18. *De nupt. et conc.* I, 4: PL 44,416.

ría de esclava suya, para sí, sino hasta de esclava del pecado. La respuesta de san Agustín es severa para los esposos que usan de su prepotencia y abusan de su virilidad dentro y fuera del matrimonio bajo pretexto de cabeza social de la mujer: bajo el título digno y cristiano de esposo, escondería en ese caso toda la ignominia de los fornicarios y adúlteros; y es que dentro del matrimonio urge obediencia de iniquidad en el ejercicio abusivo de la facultad sexual siendo así que debieran preceder —dice— en el ejemplo espiritual a la esposa como Cristo lo hace respecto de la Iglesia. Y, en cambio, hay mujeres, dice, muchas, que preceden al varón en el ejemplo de vida y de vida espiritual (*melius vivit mulier quam vir*); por culpa del varón, insiste, hay casas que en lo espiritual andan «patas arriba»¹⁹.

Una mujer cristiana, en esos casos, debe hacer todo lo posible para atraerlo hacia Cristo y hacia la Iglesia; y eso en virtud de su matrimonio cristiano contraído en el interior de Cristo y de la Iglesia en virtud del bautismo; y si no lo consigue, no ha de seguirle en sus desvíos... sino atenerse a Cristo, que es el Esposo por antonomasia en todo matrimonio cristiano (lo dice comentando Efesios 5, 22-32)²⁰. Además, también la mujer es imagen de Dios, ha dicho san Agustín aquí y allá, comentando sobre todo el libro del Génesis (2, 18-24 y 1, 26-28). ¿Más razones para esta norma de conducta? Que ante Dios varón y mujer son lo mismo: ¿qué más da ser hombre o mujer para los que han sido liberados en Cristo? nos había dicho san Pablo en la carta a los Gálatas y que san Agustín aduce (Gal 3,28).

Pero si para el hombre es un honor representar a Cristo, esto trae consigo también responsabilidades, sobre todo éstas, debiendo tener como fundamento de su actuación a Cristo, el Esposo (como los profetas Oseas, Jeremías, Isaías y Ezequiel que tuvieron y ejercieron una gran influencia ante los esposos del Antiguo Testamento al proponerles a Dios como Esposo que ama por amor puro y comunicativo, desinteresado, a su Esposa, es decir, al Pueblo elegido):

«Está claro, dice san Agustín, que si un cristiano ama a meretriz y se adhiere a ella haciéndose un solo cuerpo con ella (1Cor 6,16) ya no tiene como fundamento a Cristo. Vamos ahora al caso de la mujer propia, dice: si ama a su mujer, si la ama según Cristo (Ef 5,25) ¿quién duda de que en el fundamento de ese matrimonio está Cristo? Y es que si a Él, a Cristo, no le antepone ningún afecto y placer, Cristo será su fundamento; y se salvará»²¹.

El vínculo es el amor matrimonial, no meramente natural, sino cristiano; ese vínculo de fidelidad tiene como fundamento la caridad. Y ¿cuáles son sus

19. *Contra Faustum* XII, 31: PL 42,420.

20. *Sermo* 132,2: PL 38, 735-736.

21. *De civ. Dei* XXI, 26: PL 41,743.

efectos? Lleva a la unión de las almas, no sólo de sus cuerpos; más que éstos, están unidas sus almas, lo dice comparando el amor de Dios a nosotros con el amor conyugal; también aquí, en el amor de esposos llegan a amarse más por benevolencia pura que por lo que se dan ²².

Si por parte del varón tiene que amar a su esposa así, sacando ejemplo y fundamento desde Cristo, ¿cómo tiene que ser el amor de esposa hacia él? Y ¿cuál ha de ser la reacción de ella cuando se da la circunstancia de que el esposo ha adulterado? La respuesta de san Agustín abarca varios elementos a tenerse en cuenta en esta materia [con discernimiento del lector a este respecto, claro está]:

«Mujer casta y santa y verdaderamente cristiana es en primer lugar la que es sensible a la fornicación [adulterio del varón] no precisamente por celos carnales, sino por caridad para con él» ²³. Hay ecuación entre amar al esposo y su fidelidad por *su* bien y dolerle su infidelidad por ser *su* mal, ante todo por ser un grave mal para el marido. Y ¿cuál es la razón cristológica también en esta materia? La misma de antes: Cristo como fundamento; y es que, aunque muchas veces el esposo [esposa] estén ausentes uno del otro [por razones de trabajo], han de tener en cuenta que siempre Dios está presente en su matrimonio, siempre el Esposo [Cristo] está presente en el matrimonio cristiano. Además Cristo es el camino: ahora bien, la mujer le ha sido dada como compañera de camino, no pues para fuera de él, del camino, que en este caso sería fuera de Él con mayúscula ya que Él y el camino se identifican ²⁴.

¿Cuál es el fin y el fin último de esta comunidad que forman los esposos cristianos, en el matrimonio, matrimonio cristiano? En primer lugar, del amor de concupiscencia pasan al amor de benevolencia entre sí y al amor de Dios [ayudados por ese mismo amor mutuo]; y así llegan a la fruición de Dios, meta final trascendente de todo orden [no desorden] sexual humano, máxime del cristiano.

Aunque no tengan hijos, porque no puedan tenerlos, por esterilidad, tiene consistencia esta comunidad de amor, subsiste en sí, mejor dicho en Cristo (todo matrimonio cristiano); subsiste en Dios, no se puede disolverlo aunque lo hayan contraído con una gran ilusión de tener hijos [si no han puesto como *conditio sine qua non* la posibilidad de tenerlos, claro está, condición que no se debe poner]; tiene plena realidad esa comunidad de amor aunque no se puedan tener hijos: esa sociedad familiar tiene vigencia basada en la fidelidad y en la sacramentalidad.

¿Igualdad entre hombre y mujer? En la sociedad conyugal, sí; es decir,

22. *Sermo IX*, 9.

23. *Ibid.*

24. Comentando Ef 5, 22-32 y Col 1,18: *Sermo 132,2*: PL 38,735.

entre los derechos y deberes entre esposos y en el amor mutuo. Pero en la sociedad familiar, san Agustín defendió la sumisión, cierta sumisión *de amor* de la esposa al esposo. ¿Razón? Crear un conjunto de circunstancias favorables a la generación y educación de los hijos.

Éstos «deben ser acogidos benignamente, amados diligentemente, religiosamente educados»: esto es pensamiento definitivo de san Agustín de principio a fin de sus obras: es más, el subrayado *bien* de la prole (*bonum prolis*) se refiere sobre todo a la educación de los hijos, no sólo a su existencia (en esto nunca fue natalista san Agustín).

Progresó san Agustín en lo referente a la consideración de la mujer hacia una mayor igualdad humana, igual vocación sobrenatural, igualdad también en el amor de caridad entre los dos y de cara a los hijos.

III. LOS BIENES DEL MATRIMONIO CRISTIANO

La problemática de los bienes se pone en una perspectiva de valores, eso sí, intrínsecos al matrimonio, no externos a él, son aquellos bienes por los que el matrimonio es bueno. Son bienes del orden moral, no precisamente moralizante, ni polarizados en uno u otro con detrimento de los demás: caería por tierra el equilibrio del matrimonio y de la familia.

Pide san Agustín, sin embargo, pureza objetiva (acto matrimonial objetivamente bien realizado) y pureza subjetiva (en las motivaciones). Medita san Agustín el libro del Eclesiastés (3,5): «hay tiempos de abrazar y tiempos de abstenerse». Medita luego, desde esta perspectiva, sobre todo el Nuevo Testamento: da opción y gracia para abstenerse en aras de la castidad, incluso para la virginidad y celibato. En el A.T. había dominado la preocupación por la extensión del pueblo elegido a base de traer hijos y de cumplir así las generaciones que faltaban para la venida del Señor, la primera venida suya a este mundo; ahora, en tiempos del N.T. estamos más preocupados por la segunda; interesa, sobre todo, la preparación a la instauración definitiva del Reino de Dios en la escatología después de su segunda venida.

Pero... ¿y si todos optaran por contenerse y no casarse siguiendo la interpretación de 1Cor 7,1-7? Si todos tomaran a la letra y al espíritu! estos textos, es decir, si todos quisieran —eso sí, con corazón puro este ideal por el Reino de los cielos, tanto más rápidamente se poblaría ese Reino de Dios definitivo y el fin del mundo se aproximaría a grandes pasos:

«Ojalá que todos quisieran esto —virginidad y celibato— eso sí, con caridad de corazón puro, conciencia trasparente y fe no fingida» dice san Agustín

siguiendo recomendaciones de san Pablo en los textos antes citados y pidiendo las cualidades apuntadas por él en 1Tim 1,5 ²⁵.

¿Qué ocurriría así? Sencillamente que «la Ciudad de Dios se llenaría antes y se aceleraría el término de este siglo» ²⁶.

Evidentemente san Agustín exageró en estos textos el elogio a la virginidad pero hay que tener en cuenta que este libro había sido escrito en polémica contra Joviniano que había menospreciado la virginidad tanto en el orden doctrinal como en la práctica, diciendo que quien no se casa es por falta de valentía para afrontar una familia.

Pero san Agustín pone en claro y en alto el matrimonio subrayando en el título mismo de este libro la bondad del matrimonio: es una vocación verdadera y buena para el bautismo: en primer lugar, porque es un estado de vida recomendado por la palabra de Dios y Dios no recomienda nada malo (Gen 2,18 y 1, 26-28); recomendación divina nunca retractada por Él, por Dios (no habiendo un solo texto de la Biblia que diga lo contrario: que desaconseje el matrimonio, mucho menos considerándolo como malo).

¿Qué bienes hacen bueno el matrimonio por dentro? El bien de la prole es bien y fin al mismo tiempo, porque los hijos son fin en sí mismos (no son medios para otro objetivo). La fidelidad es medio, la sacramentalidad, también. Es signo de otra realidad a la que tiende eficazmente, no sólo de palabra, mucho menos mera palabra.

¿Fue tan negativa la afirmación de san Pablo en su carta a los Corintios de que quien no pueda contenerse, que se case porque más vale casarse que abrasarse? San Agustín no ve aquí representados a todos los matrimonios, todos los que se casan, como si todos ellos fueran al matrimonio por no poder aguantarse sin casarse. Éste más bien sería, según él, uno de los signos por los que alguien se cerciora de que su vocación es el matrimonio: porque así lo nota en el ardor de los sentidos. Pero de aquí no se deduce en buena y sana lógica que no por amor, que no por tener hijos, que no por la sacramentalidad... Lo uno no quita lo otro.

1. *El «bien de la prole» (bonum prolis)*

San Agustín desarrolla el matrimonio primera y principalmente de cara a la edificación de la Ciudad de Dios. No es para él el matrimonio un grupo meramente terrestre, sino una preparación activa al cielo: «es, en cierto modo, seminario de la Ciudad de Dios» ²⁷.

Pero la Ciudad celeste depende de la ciudad terrestre de alguna manera: si

25. *De bono coniug.* X: PL 40,381.

26. *Ibid.*: «multo citius Dei civitas completeretur et acceleraretur terminus saeculi».

27. «Quoddam seminarium civitatis»: *De civ. Dei*, 15,16: PL 41,459.

no hay hijos ¿cómo se les puede preparar para el cielo. Y la ciudad terrestre, la continuidad del género humano, depende de la moralidad matrimonial. He aquí cómo están entreverados los valores éticos y religiosos según él.

De dos formas colabora el matrimonio cristiano a la edificación de la Ciudad de Dios: multiplicando la especie humana, es decir, hijos, que educados cristianamente, constituirán por dentro la Ciudad de Dios, la comunidad definitiva de salvación; y dando unidad o agrupando por familias con los lazos del parentesco (que es bueno humana y espiritualmente): hay aquí todo un canto de san Agustín a la familia.

A los hijos nacidos, y renacidos en aguas bautismales, educados luego en Cristo y en Iglesia, da san Agustín importancia enorme dado que ellos constituirán, al menos están llamados a constituir por dentro la comunidad definitiva de salvación. Y esta función tiene en el pensamiento de san Agustín más importancia de la que a primera vista pudiera parecer ya que el número de los que se salvan es constitutivo interno de la Ciudad de Dios y la define misteriosamente por dentro. Cada nuevo elemento que aparece constituye también un nuevo elemento de edificio eterno, y contribuye a su coronamiento completando algún aspecto del mismo. En una palabra, que cada hijo que viene a este mundo, regenerado en las aguas bautismales, y educado como tal tiene su propia vocación y, entre todos, se presenta la imagen total, la realidad plena del Cristo total: cada hijo así bautizado y educado contribuye positivamente al «pléroma» o plenitud de Cristo: Cristo mismo va creciendo de esta manera gracias a la familia cristiana (de ella está hablando). Cuando se hayan completado los últimos trazos de la obra, tendrá lugar la inauguración de la etapa final (ya no será etapa sino meta) del Reino de Dios en su fase escatológica ²⁸.

¿Fue natalista san Agustín cantando el factor biológico de los hijos en sí como valor absoluto? Júzguenlo Vds. a raíz del siguiente texto y de otros muchos como él, pero para muestra basta un botón: su pensamiento definitivo es éste: que en el seno del matrimonio cristiano no basta concebir los hijos y traerlos a «este mundo» dando multiplicidad y continuidad a la especie humana en el tiempo y en la geografía: «en este siglo». Antes bien, cada persona tiene en sí y trae consigo un valor singular, absoluto de participación divina, un soplo divino, y realiza por su vocación una idea divina: «generar a los que van a ser regenerados a fin de que los que nacen de ellos como hijos del siglo, renazcan a hijos de Dios» ²⁹.

Así, pues, la misión del matrimonio *cristiano* no es solamente transmitir una constitución física; eso sería prole, no todavía *el bien* de la prole: bien que

28. *De bono coniug.* 9.

29. «Generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi nascuntur, in Dei filios renascantur» (*De nupt. et conc.* I, 4: PL 44,416).

abarca la educación cristiana de los hijos: lo primero, prole, se da también en el matrimonio de los paganos o en la mentalidad pagana del matrimonio: tiene éste recursos suficientes de atractivo para lograr que también ellos quieran tener hijos y los tengan. Lo propio y específico del matrimonio cristiano va más allá: también a su educación cristiana y eclesial. La prole, simplemente los hijos, tenidos sin esta intención evangelizadora y catequética dejaría de ser bien del matrimonio cristiano por falta de referencia sobrenatural, de referencia al último fin salvífico. No se explica lo específico de una pareja cristiana como tal, que tenga hijos y que los deje por ahí dispersos por los caminos del mundo, sin intentar —al menos eso— atraerlos —no dice traerlos— al ámbito de Cristo y de la Iglesia.

En cambio si los padres cristianos hacen todo lo que pueden y no lo consiguen: «paz a los hombres de buena voluntad». ¿Cómo compagina san Agustín libertad religiosa y espíritu misionero? Distingue san Agustín entre el verbo «traer» a diferencia del «atraer». A los padres cristianos, buenos cristianos, sobre todo cuando los hijos tienen determinadas edades de responsabilidad, en sus diversos grados, les corresponde la misión de atraer (con el ejemplo y la palabra) no la de traerlos (que comporta connotaciones de proselitismo y hasta de dirigismo y coacción, que a él siempre le parecieron mal).

La generación de los hijos es obra maravillosa para alabanza del Creador. También en Dios se da generación. En la pareja humana, hombre y mujer, la generación es participación análoga a la que se da en Dios, de quien obtienen un mejor conocimiento y admiración por el hecho de tener la experiencia de tener un hijo (como la experiencia demuestra en tantos esposos): desde esa experiencia de paternidad-maternidad no hay más que un paso a la aceptación de Dios como Padre y fuente de toda fertilidad y ese paso está facilitado en sumo grado: hay que ayudarles —eso sí— a interpretarlo en fe.

Esta grandeza, incluso teológica, del hecho de tener un hijo, de tener hijos, está fundada también en las siguientes consideraciones del propio san Agustín. En primer lugar, por cierto fundamental, basta fijarse en los protagonistas que intervienen en la generación humana: 1) Dios está presente activamente en la generación de los hijos; éstos son no menos hijos de Dios que de la pareja humana; 2) ésta, hombre y mujer, intervienen en calidad de imagen de Dios: imagen de Dios no sólo individualmente, sino incluso como comunidad (cf. Discurso de Pío XII, Radiomensaje de Navidad 1942); 3) el hijo, destinado a ser hijo de Dios, ciudadano de la Ciudad de Dios para alabanza eterna de Dios.

Conclusión: de aquí deduce san Agustín el valor cultural y religioso del acto mismo matrimonial del que procede tanta grandeza. En efecto, la fecundidad en hombre y mujer, como potencia es don de Dios: una fuerza maravillosa que bien podemos llamar máxima perfección humana participada de

Dios ³⁰. Como acto, es capaz de recibir la bendición de Dios y la recibió tanto al principio de la creación, ya en el primer capítulo del Génesis (Gen 1, 26-28) como después del diluvio, en el orden nuevo del mundo (Gen 9,1 ss.) ³¹.

El deseo mismo de tener hijos es natural, nace desde dentro: alguien lo ha infundido tan dentro: procede del Autor de la naturaleza que es Dios. Existió y existirá en toda hipótesis de ésta, de la naturaleza humana normal.

Pero no se trata de tener hijos de cualquier manera y a cualquier precio: «el bien de las nupcias no está solamente en tener hijos, en tenerlos de cualquier manera, sino en tenerlos honestamente, lícitamente, socialmente ³². ¿Sigue ahora en vigor el precepto inicial de «creced y mutiplicaos»? Sí, pero de distinta manera y en grado distinto que en Génesis 1,28. En primer lugar no está mandado *a cada uno* el tener hijos. Además actualmente no hay tanta necesidad de engendrarlos como había al principio: ahora «la tierra está llena de hijos»; lo que importa ahora, más que todo, es la efectiva orientación suya hacia la Ciudad de Dios ³³.

El bien de la prole consiste en varios factores: comenzando por engendrarla ordenadamente; no, pues, de cualquier forma (aunque el hijo nacido, venga como venga, sería y es digno de todo respeto, igual que los demás). No se trata de una limitación del amor al requerir que sea honesta y ordenada la generación, sino todo lo contrario: precisamente defensa y protección del amor, de la calidad del amor. ¿Razón? El matrimonio es una comunidad en la que los dos protagonistas humanos, hombre y mujer, esposos entre sí, y su acto revisten tanta dignidad e importancia que interesa no sólo que nazcan los hijos, sino cómo nacen éstos: con un acto que tiene un valor humano y santificante en primer lugar para los propios esposos; nace así una prole que debe ser física y espiritualmente educada por los padres.

Ya la intención y voluntad de tener hijos, desde esa intención y esa voluntad, los padres cristianos tienen que poner la mirada en el bautismo: es la suya «una voluntad de engendrar a los regenerandos» quieren tener hijos bautizando, hijos suyos que han de ser hijos de Dios ³⁴.

De no ser así, los esposos que se llaman cristianos no lo son, ni son castos en el sentido *cristiano* y *eclesial* de la palabra aunque pongan bien, ordenadamente, sus actos matrimoniales, pues no demuestran tener un gran amor a

30. *De bono coniug.* XVI: PL 40,386.

31. *Epist.* 170, 7-8: PL 33,750.

32. Grandeza de la fecundidad matrimonial «non quod filios procreant, sed quia honeste, quia licite, quia socialiter» (*De sancta virg.* XII).

33. *De bono coniug.* XIII: PL 40, 383-384.

34. «Generandi regenerandos, ut qui ex eis saeculi nascuntur, in Dei filios renascantur» (*De nupt. et conc.* I, 4: PL 44,416).

Cristo y a la Iglesia, no tanto amor como para querer y pretender que sus hijos se incorporen a Cristo y a la Iglesia (que en eso consiste el bautismo) ³⁵.

Contra el naturalismo de la época [otro tanto se podría decir de otras etapas de la historia, pues en estas materias siempre hay tentación de naturalismo y hedonismos], san Agustín deduce que toda paternidad entendida en un sentido puramente naturalista «como voz de la carne y de la sangre» nada más, no sería plenamente paternidad participada de la de Dios [éticamente] por falta de semejanza con la paternidad divina que no se agota en traer hijos a este mundo: le faltaría la referencia al fin sobrenatural salvífico (a diferencia de Dios, en quien el atributo creador y salvador van unidos). A los esposos que procedieran de esta manera, contradictoria (ya que se casan en cristiano pero no tienen ni educan hijos en cristiano) les faltaría un bien sustancial de cara a los hijos. Dejarían de ser ejemplo de matrimonio cristiano.

Se requiere que sean castos y cristianos como esposos; y castos y cristianos también como padres. Lo pide la coherencia de «casarse en Cristo» y «en la Iglesia». Se casan en cristiano como esposos y como padres futuros. En cambio, los esposos que traducen su relación íntima en esta paternidad cristiana, son más castos en su psicología y modales. Este afecto paterno y salvífico produce, dice él, una verdadera templanza psicológica y sexual en la misma vida matrimonial y espiritual. Entiende san Agustín que la primera y principal educación de los hijos es, debe ser, obra personal de los padres.

Si por pacto previo se obligan hombre y mujer, novio y novia, a impedir positivamente y siempre la prole, el matrimonio es nulo: faltaría la verdad del matrimonio, propio hasta ahí de todo matrimonio; no se daría, no existiría la verdad sustancial del matrimonio como tal y por consiguiente no puede haber matrimonio cristiano (el adjetivo no existe sin el sustantivo). La razón es muy sencilla: porque no se puede dar y no dar al mismo tiempo el derecho a actos de suyo aptos para la generación, excluyendo al mismo tiempo este *derecho* con una condición jurídica opuesta. No es lo mismo si sólo «de facto», de hecho se impide la prole después de celebrado válidamente el matrimonio. Ninguna voluntad o hecho puede disolver al matrimonio válidamente contraído; ningún uso o abuso posterior puede hacer que el matrimonio válido deje de existir en su ser. El matrimonio se constituye de una vez para siempre. Por el bien del sacramento sigue siendo indisoluble. Los que son esposos de verdad pueden no serlo en bondad, si bien nunca se perderá la verdad de su matrimonio por razón de su indisolubilidad, basada ésta en el misterio de la sacramentalidad: en Cristo y en la Iglesia.

35. Comentando Ef 5, 22-32. Cf. *De nupt. et conc.* I, 4: PL 44,416.

2. El «bien de la fidelidad» (bonum fidei)

No es menos esencial que el «bien de la prole». En efecto, si quien pretende contraer matrimonio con una mujer (o una mujer con un hombre) limitara el objeto del matrimonio en el sentido de reservarse parte del *derecho* matrimonial a otra mujer (o a otro hombre respectivamente) no se daría verdadero matrimonio con ninguna de las dos, no se daría la verdad del matrimonio, sería inválido.

En cambio, si se diera todo el derecho conyugal a una sola persona, pero *de hecho* se es infiel a ella sea en el pensamiento sólo o también de obra, existiría la *verdad* del matrimonio pero no la *bondad* del mismo.

Y es que el matrimonio no es sólo para procrear hijos, sino también por su misma esencia consiste en esa natural sociedad o comunidad entre los esposos, ambos esposos, él y ella ³⁶.

Origen, sentido y razón de ser de la fidelidad en el matrimonio cristiano: en un primer plano y momento, el origen de la fidelidad proviene de la conjunción de las leyes de Dios acerca de esta institución y de la ley contractual que libremente han contraído. Han entrado libremente a una institución que por su misma naturaleza comporta la fidelidad: ésta ya no es libre en el sentido de que por mutuo acuerdo puedan ceder de sus derechos: no son sólo suyos, pertenecen a la institución divina. La posibilidad de cumplir la fidelidad mutua viene principalmente de la gracia que es elemento interno y principal de la Ley nueva o evangélica dando un corazón nuevo (Rom 5,5) ³⁷.

¿Cuál es el sentido total y global de esta fidelidad? Negativamente exige que fuera del matrimonio ninguna de las partes tenga relaciones sexuales con otra ³⁸. Más aún: que ni siquiera se deseen esas relaciones extraconyugales, dice san Agustín siguiendo textos como Mt 5,28, Salmo 50, Mt 19,8 ³⁹.

Positivamente la fidelidad quiere decir que se concedan el débito —dice con esta expresión como ha sido costumbre designarlo— ante la petición razonable de una de las partes ⁴⁰. Y explica ulteriormente este tema:

Por el bautismo el cristiano es abarcado en su totalidad; por tanto, también en su corporeidad: el cuerpo de los bautizados está ya consagrado a Dios: «El Señor para el cuerpo y el cuerpo para el Señor» dice san Pablo en 1 Cor 6,13 ss. y Ef 5. De ahí que Cristo es el fundamento de toda donación mutua: sólo Cristo puede permitir y santificar esta donación a otra criatura (esposo a

36. «Bonum ergo coniugii... non propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem» (cf. *De bono coniug.* III: PL 40,375).

37. *De nupt. et conc.* I, 17: PL 44,424.

38. *De gen. ad lit.* IX, 7: PL 34,397.

39. *Ibid.*

40. *De bono coniug.* 34: PL 40,394.

esposa y viceversa por igual). Donación y potestad que son, por tanto, participaciones de la potestad y donación de Cristo a la Iglesia. El matrimonio cristiano, sacramento, hace que esta donación sea santificante. Una característica de esta donación en el matrimonio cristiano es la de que se trata de un sacrificio (al mismo tiempo que gratificante) (Ef 5,25).

Lo que es propio y característico de la fidelidad cristiana no es la fidelidad misma en sí; ésta también es deseada por todo otro matrimonio secular: «¿qué varón, aunque sea impío, va a ser indiferente al adulterio de la mujer?»⁴¹. Otro tanto dice de la mujer. Pero la diferencia, enorme, está en el motivo: el que es miembro de Cristo debe temer el adulterio del cónyuge no por amor propio o por celos carnales, sino por razón del otro cónyuge y en definitiva por razón de Cristo de quien se aparta con tal pecado; por razón de benevolencia para con el otro, no de concupiscencia o amor egoísta de sí mismo, dice a este respecto san Agustín⁴². Hasta ahí llega el amor matrimonial cristiano, envolviendo el amor al cónyuge en el que se tiene a Cristo y a la Iglesia: todo es uno para los que se casan «en cristiano», «en Iglesia».

¿Y dónde está puesta la esperanza de esa fidelidad a ultranza? En Cristo: «de él debe esperarse la recompensa de la fidelidad dada al esposo»⁴³.

Por otro lado, dando la vuelta al calcetín, viendo la posibilidad del reverso, es decir, de infidelidad, la consideración que hay que hacer al respecto es la siguiente: que sin fidelidad e indisolubilidad perdería el sentido sagrado el matrimonio, ni por tanto podría ser sacramento porque no podría significar la fidelidad e indisolubilidad del Verbo de Dios con la humanidad, de Cristo con la Iglesia. La razón está en que por encima de la voluntad de los esposos, independientemente de ellos, hay un elemento espiritual consustancial al matrimonio que en sus elementos constitutivos y propiedades lo hace apto para asumir la significación de unión de Cristo con la Iglesia; esta significación cristiana corrobora a su vez aquellos elementos naturales del matrimonio: unidad e indisolubilidad.

La fidelidad del esposo a la esposa es tan absoluta y tiene, según san Agustín la siguiente significación cristiana. El esposo es imagen de Cristo como Cristo lo es del Padre; ahora bien, Cristo es el fundamento, la causa eficiente y ejemplar de la fidelidad del esposo a la esposa; es una modalidad cristiana (a diferencia de la eclesial en la mujer) distinta pero no menor esta fidelidad que aquélla, la de la mujer [no hay licencias ni discriminaciones], sino exi-

41. *De nupt. et conc.* I, 17: PL 40,394.

42. «Fides autem non qualem habent infideles zelantes carnem» (*ibid.*).

43. «...sed membrum Christi coniugis adulterium coniugi debet timere, non sibi; et a Christo sperare fidei praemium, quam exhibet coniugi» (*ibid.*).

gencia de la misma fidelidad, absoluta en uno y otro caso, diversamente motivada y con distintas modalidades incluso psicológicas.

Pensamiento de san Agustín sobre la fidelidad del esposo: «los que estáis casados, conservad la fidelidad a vuestras mujeres respectivas; dad a ellas lo que les exigís en este punto. Tú, varón, ¿exigís de la mujer la castidad? Dale primero ejemplo, no sólo la palabra. ¿Eres tú la cabeza? Mira a dónde vas: sólo por los caminos donde ella puede seguirte. Sólo debes ir allí donde quieres que ella te siga. ¿De sexo frágil pides fortaleza [en la castidad]? tened en cuenta que ambos tenéis concupiscencia de la carne. El que es más fuerte, vaya por delante en la virtud. Y, por desgracia, muchos hombres van a la zaga en esta virtud en relación con la mujer. Hay matrimonios con la cabeza por los suelos...»⁴⁴.

Más motivos de la fidelidad. Además de la íntima sociedad de vida, además de los motivos específicamente cristiano y eclesial (anteriormente apuntados) está otro al que aquí se refiere ahora san Agustín: es el de la certeza de la prole, saber a quién pertenece este hijo, quién es el padre verdadero del hijo que viene, que ha venido. De suyo los hijos podrían nacer sin la fidelidad matrimonial (hijos de la infidelidad): pero desordenadamente y sin la certeza de a qué padre corresponden, siendo así que esta certeza es deseo universal que acompaña a la paternidad, y condición de educación de la prole⁴⁵.

«Hay un afecto ínsito en todo ser humano, añade a este respecto, a saber: que todos quieren tener certeza de quiénes son sus hijos»⁴⁶.

Pero el gran motivo teológico de la fidelidad conyugal es, a su juicio, la presencia de Dios en el matrimonio, presencia que es exigencia de fidelidad: muchas veces el marido estará ausente [por razones de trabajo, etc.]. Siempre Dios está allí presente en el matrimonio; o el motivo cristológico refiriéndose al matrimonio cristiano: muchas veces el esposo estará ausente; siempre el Esposo (con mayúscula) está presente. La expresión agustiniana de «*similem habent potestatem*» es aquí equivalente a esta otra: «*nullam habent potestatem*» por la razón anteriormente apuntada de que una vez que han entrado en la institución matrimonial por propia voluntad libre, ya no es derecho alienable, no se pueden dar mutuamente derechos a infidelidad, porque han entrado en una institución de derechos mutuos y exclusivos, no extensibles ni alienables.

Son muchos los comentarios de san Agustín al texto de la carta de san Pablo a los Efesios, sobre todo allí donde el Apóstol —y le sigue fielmente san

44. «*Qui coniugati estis, fidem tóri servate uxoribus vestris: reddite quod exigitis. Vir, a femina exigit castitatem, praebe illi exemplum, non verbum. Tu es caput, qua is vide. Huc enim debes ire, qua illi non sit periculosum sequi: imo tu ipse, qua vis eam sequi, illuc debes ambulare...*» (cf. comentario de LARRABE, J.L., en «Matrimonio y virginidad». Buenos Aires, I, 149).

45. *Contra Jul. op. imp.* V, 23: PL 45,1459.

46. *Ibid.*, VI, 22: PL 1551.

Agustín— dice que el esposo ame a la esposa como Cristo a la Iglesia; «que los esposos se sacrifiquen por la esposa deseando conservarlas en santidad, sin mancha, sin arruga ni algo que se parezca».

El pecado opuesto a la fidelidad lógicamente se llama adulterio (*huius autem fidei violatio dicitur adulterium*) tanto por parte de él como de ella: como pecado, tan grave es en él que en ella (aunque también aquí se den diversas modalidades psicológicas) ⁴⁷. ¿Causas? San Agustín apunta dos como las más generales: 1.^a Satisfacer el apetito desordenado de placer venéreo que quiere buscar variedad y diversas modalidades del mismo, rompiendo incluso para ello la fidelidad debida a la otra parte (*propriae libidinis instinctu*); 2.^a la fácil condescendencia ante la pasión y sollicitación del otro (*vel alienae consensu*) ⁴⁸.

El adulterio tiene una gravedad especial entre cristianos. Fue san Agustín el que con más profundidad teológica trató este tema entre los Padres ⁴⁹. A todos los argumentos hasta ahora señalados, añadió el de la esperanza cristiana: el que va por el camino del adulterio está fuera del campo magnético de la esperanza cristiana ⁵⁰. Más tarde santo Tomás dirá que existe cierta relación entre la esperanza cristiana y la virtud de la castidad, en el sentido de que el don de temor de Dios perfecciona primariamente la esperanza; pero también, en forma derivada, la castidad: «mucho necesita el hombre del temor de Dios para huir de aquellas cosas que atraen muchísimo, como son los atractivos a que se refiere la castidad» ⁵¹.

3. *El «bien del sacramento»* (*bonum sacramenti*)

Se trata de ver ahora qué entiende san Agustín en este contexto de bienes matrimoniales por «sacramento». Y la primera respuesta que se ofrece repetidamente en sus obras es que generalmente se refiere a la indisolubilidad matrimonial: pero ésta a su vez ¿en qué se funda? En la sacramentalidad (cuando de indisolubilidad *absoluta* se trata: este carácter absoluto le viene desde *un misterio mayor*, el de Cristo con la Iglesia).

La generación de los hijos y la fidelidad, dice san Agustín son bienes de todo matrimonio; la sacramentalidad [indisolubilidad en el sentido señalado] se da plenamente en el pueblo cristiano ⁵².

47. *De bono coniug.* IV: PL 40,376.

48. *Ibid.*

49. Cf. D.T.C. ad v. *Adultère*, I, 475-484.

50. *De fide et oper.* VII: PL 40, 203-204.

51. «Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quae maxime alliciunt, circa quae est temperantia» (S.T., II-II, 141, a.1 ad 3).

52. «...quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentum alteri nubere, dum vir eius vivit» (*De bono coniug.* XXIV: PL 40,394).

La sacramentalidad (en el sentido de indisolubilidad *plena*) existe en el matrimonio que se celebra «en la Ciudad de nuestro Dios, en su monte santo»: éste es el pensamiento de san Agustín, como venimos diciendo en los textos anteriores ⁵³.

También el matrimonio de los paganos [de los no creyentes] era y es *de alguna manera* sacramento al tener los elementos esenciales como para significar (supuesta la elevación sacramental definitiva y plena) la unión de Cristo con la Iglesia. Aunque san Agustín acostumbra a hablar del matrimonio cristiano como tal, ve también —como telón de fondo— en el matrimonio natural —incluso de no bautizados— las posibilidades básicas para ser elevado a sacramento: como proyecto de vida y ético al fin y al cabo es el mismo.

Pero ordinariamente aplica el calificativo de «sacramento» al matrimonio de bautizados diciendo que se trata de una indisolubilidad tan firme que ni el abandono de hogar ni la esterilidad pueden debilitar, mucho menos disolver. La razón está en que el matrimonio de los bautizados es *signo* misterioso de una realidad superior indisoluble; signo y símbolo, dirá más tarde; lo que dice al respecto en el libro *De bono coniugali* es lo siguiente: «Pienso que dicho matrimonio [el de los bautizados] no valdría tanto en este orden de indisolubilidad si no fuera sacramento de una realidad superior» ⁵⁴.

Indisolubilidad que es fruto del sacramento cuando se refiere a la indisolubilidad plena y absoluta: sin duda que es fruto del sacramento el que el hombre y la mujer unidos en matrimonio, mientras vivan, permanezcan unidos inseparablemente ⁵⁵.

Nuevamente la razón suprema está en que es participación de la unión de Cristo con la Iglesia: «esto es lo que se mantiene (custoditur) en Cristo y la Iglesia: que esposo viviente de cónyuge viviente no se separen con divorcio para siempre» ⁵⁶.

Esta sacramentalidad, es decir, indisolubilidad basada en la sacramentalidad, tiene plena verificación en la Iglesia, «en la Ciudad de nuestro Dios, en su monte santo» sigue insistiendo san Agustín esta vez comentando el salmo 48 = 47, es decir, en la Iglesia, donde no sólo se puede hablar de un vínculo, sino también de un sacramento» ⁵⁷.

Lo cual trae exigencia de deberes más sublimes en el matrimonio de bautizados: «No solamente la fecundidad, ni sólo la pureza de fidelidad, también

53. «...In civitate Dei nostri, in monte sancto eius» (*De bono coniug.* VII: PL 40,379 y 394).

54. «Nisi alicuius rei maioris... sacramentum adhiberetur» (*De bono coniug.* VII: PL 40,378).

55. *De nupt. et conc.* I, 10: PL 44,420.

56. *Ibid.*: «ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur».

57. *De fide et op.* VII: PL 40,203.

cierto sacramento es encomendado por san Pablo a los fieles casados como fundamento de lo que les dice: amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia [y la ama]»⁵⁸. Hay aquí unos deberes «sacramentales», superiores a todo otro matrimonio, secular.

Esta unidad-indisolubilidad, basada en la sacramentalidad, es signo de la futura y escatológica unidad nuestra con Dios en una sola y misma Ciudad celeste: «El sacramento de nuestras nupcias de uno con una significa la unidad de todos nosotros con un solo Dios en una sola Ciudad de Dios» dice en su libro sobre la bondad del matrimonio⁵⁹.

Pero no basta formular doctrinalmente, teóricamente, la indisolubilidad matrimonial, sino que es preciso custodiarlo en concordia y castidad de la vida diaria⁶⁰. Como fundamento no suele aducir san Agustín el de la ley natural, que incluso no le parece suficiente para demostrar la indisolubilidad *absoluta*: ni el contrato como tal ni la causa de los hijos le parecen lazos absolutos o irreversibles: bastaría, dice, la esterilidad de uno de los esposos para hacer tambalear la permanencia en el matrimonio contraído «filiorum procreandorum causa», cuando este hombre con otra mujer, esa mujer con otro hombre podrían probablemente tener hijos. Pero sea lo que fuere de estos avatares del derecho romano, el matrimonio de los bautizados no se disuelve por esas ni por otras razones.

El fundamento de *tal* indisolubilidad es el sacramento: para san Agustín, es el sacramento el único que en nombre de la religión cristiana mantiene el matrimonio unido, absolutamente unido, incluso el matrimonio estéril, es decir, cuando los esposos han perdido toda esperanza de tener hijos⁶¹.

Y es que allá en el fondo, hay un sacramento grande y una participación de la pareja cristiana en él. Lo que en Cristo y la Iglesia es sacramento grande (en el orden de la indisolubilidad) en cada pareja humana parece mínimo, si se quiere comparar, pero es sacramento de la unión inseparable hasta la muerte, inseparabilidad del hombre y mujer bautizados y como tales casados, es decir, dentro de aquella inseparabilidad de Cristo con la Iglesia y eso por propia vocación: la de los bautizados⁶².

Otro de los sentidos que san Agustín da al «sacramento» es el de la alianza: alianza, sigilo, anillo; alianza en el sentido fuerte de esta palabra, es decir, no se trata simplemente de una alianza débil y mortal, perecedera, reversible entre esposo y esposa, sin más referencias a una realidad superior religiosa,

58. *De nupt. et conc.* I, 10: PL 44,420.

59. *De bono coniug.* XVIII: PL 40,388.

60. «Concorditer casteque custodiant» (*De nupt. et conc.* I, 17: PL 44,424).

61. *De nupt. et conc.* I, 17: PL 44,424-425.

62. «Quod ergo in Christo et Ecclesia magnum, hoc in singulis quibusdam viris atque uxoris minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum» (*ibid.*).

misteriosa, que le da consistencia. Sabemos bien de dónde viene esa consistencia, desde la significación y participación en ese matrimonio eminente de Cristo con la Iglesia donde se inscriben los bautizados al casarse como tales ⁶³.

Digamos una vez más: aunque falten los dos primeros bienes del matrimonio (prole y fidelidad), la ley evangélica prohíbe separarse a los esposos bautizados unidos en *verdadero* matrimonio (si es que lo fue): ahora bien, no habría tal prohibición de separarse, de divorciarse, si no viera y hubiera un bien mayor en el «sacramentum», entendido en el sentido de alianza irrevocable con Cristo precisamente en virtud de ese matrimonio así contraído ⁶⁴.

IV. CONCLUSIÓN: HACIA LA SACRAMENTALIDAD PROPIAMENTE DICHA

Si analizáramos a la luz del concilio de Trento la doctrina matrimonial de san Agustín ¿encontraríamos todos los elementos sacramentales del matrimonio en él? Ciertamente.

Estos elementos son: signo sensible de una realidad santa y santificadora; instituido por Cristo; ofrecimiento y concesión de gracia.

Digamos de plano, honestamente, científicamente, que no pretendemos atribuir a san Agustín la paternidad de la teología del matrimonio-sacramento «tal como se expone hoy». Pero lo cierto es que al subrayar tanto la *fides* y el *sacramentum*, ha puesto las bases, buenas bases para esta sacramentalidad propiamente dicha (con una u otra teología): no es lo mismo la fe (en la sacramentalidad del matrimonio) que la teología y las diversas teologías al respecto: agustiniana, franciscana, tomista, etc. En las teologías cabe todo un pluralismo de etcéteras. Un pluralismo legítimo salvando una sola fe: la de que el matrimonio de los cristianos es sacramento.

El matrimonio, signo: junto a todo lo que llevamos dicho desde san Agustín en torno al matrimonio como signo, baste recordar que —según él— ya el matrimonio de Adán y Eva era signo de Cristo y la Iglesia. En efecto, así como del costado de Adán, dormido, fue sacada Eva, así también del costado de Cristo, crucificado, salió la Iglesia ⁶⁵.

Israel, pueblo de Dios, tuvo unas relaciones con Yahvé-Dios que los profetas calificaron y desarrollaron en términos de amor matrimonial, de fidelidad o infidelidad conyugales. Estas relaciones, dice san Agustín, eran signo de

63. *De bono coniug.* VII: PL 40, 378-9.

64. *Ibid.*

65. «Quod per historiam impletum est in Adan, per prophetiam significat Christum» (*De gen. contra Maniq.* II, 24: PL 34,215).

las Bodas del Verbo con la humanidad en unión indisoluble y por amor, en una especie de matrimonio libremente contraído.

Por fin, el matrimonio unitario e indisoluble de nuestros días por parte de las parejas cristianas significa la unidad cristiana (un solo Cristo-una sola Iglesia) y la unidad escatológica en una única Ciudad celeste ⁶⁶.

¿Cómo se constituye este signo? En otros sacramentos hace falta elemento y palabra: *elementum et verbum*; por ejemplo en el bautismo y hasta en la misma eucaristía. No así aquí en el matrimonio: la sociedad conyugal ella misma es figura de la alianza entre Cristo y la Iglesia. La unión y la vida matrimonial concreta constituyen este signo, siendo suficiente para entrar en ese signo y constituirlo el sí inicial válidamente dado.

¿Instituido por Cristo? En primer lugar, ninguna duda tuvo san Agustín de que el matrimonio en su realidad originaria es directa e inmediatamente —y personalmente— instituido por Dios (Gen 1, 26-28; 2, 18-24). No se trataría, según él, de una institución mediata, mediante la naturaleza humana, sino por el Autor de la misma.

¿Cabe decir otro tanto de Cristo como autor del sacramento del matrimonio? No lo dice así exactamente, no habla san Agustín de «institución» por Cristo; más bien habla de una «confirmación por parte de Cristo». El texto suyo fundamental lo encontramos en medio de unas reflexiones que san Agustín hace en polémica contra los maniqueos (que atribuían la institución del matrimonio al diablo) y san Agustín les hace exégesis del sentido de la *presencia de Jesucristo en las Bodas de Caná* como confirmación de que estas bodas —y todas— están instituidas por Dios desde un principio:

«El hecho de que Cristo viniera invitado a las nupcias, aun sin contar su mística significación, quiso confirmar que es Él el que hizo las nupcias [el inventor del matrimonio], dice san Agustín en su comentario al Evangelio de Juan] ⁶⁷.

¿Y la virginidad? Cristo es autor también de otro «matrimonio», el de los célibes, que tampoco están fuera de estas nupcias de Cristo con la Iglesia, sino que es un estado de vida dentro de esa relación cristiana y eclesial:

«Tampoco están sin estas nupcias las que [y los que] consagran su virginidad a Dios; porque también éstas y éstos pertenecen a las nupcias de Cristo con toda la Iglesia y en estas nupcias el esposo es Cristo» ⁶⁸.

66. *De bono coniug.* XVIII: PL 40,388.

67. «Quod Dominus invitatus venit ad nuptias, etiam excepta mystica significacione confirmare voluit quod ipse fecit nuptias» (*In Joan.* IX, 2: PL 35,1459).

68. «Nec illae quae virginitatem Deo vovent, quamquam ampliorem gradum honoris et sanctitatis in Ecclesia teneant, sine nuptiis sunt: nam et ipsae pertinent ad nuptias cum tota Ecclesia, in quibus nuptiis Sponsus est Christus» (*Ibid.*).

Conclusión que deduce el propio san Agustín en este mismo comentario al Evangelio de Juan: que la aceptación por parte de Cristo de la invitación a las bodas de Caná comporta una confirmación de la castidad matrimonial y una epifanía del sacramento de las nupcias porque el esposo de aquellas bodas era figura de la persona de Cristo: porque ¿a quién fue dicho lo de que «guardaste el buen vino hasta ahora?» (Jn 2,10) ⁶⁹.

Dos consideraciones finales

1. Insiste san Agustín en que no hay que fijarse sólo en las palabras de Jesús para saber si instituye [explícitamente] sacramento o no, sino también en los gestos: «quid sit gestum in hoc miraculo»: qué se ha gestado en este milagro; ahora bien: el gesto principal es el de su misma *presencia* en las bodas. No dice san Agustín que Cristo haya «instituido» este sacramento en estas bodas de Caná, sino que siendo el matrimonio desde un principio de institución divina, Cristo lo *confirmó* aquí.

2. *Concesión de gracia*: la presencia de Cristo nunca es ineficaz; esa conversión del agua en vino se produjo también en el orden de la caridad; institución divina del matrimonio y confirmación por parte de Cristo con su presencia eficaz, transformante, son elementos suficientes para que luego la teología proclame la sacramentalidad del matrimonio cristiano: cosa que harán también los concilios a partir del II de Lyon (1274) hasta el Vaticano II (GS 48 y LG 11).

JOSÉ LUIS LARRABE

69. «Ac per hoc ergo Dominus invitatus venit ad nuptias, ut coniugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum, quia et illarum nuptiarum sponsus personam Christi figurabat (*In Joan.* IX, 2: PL 35,1459).

Interpretación agustiniana de algunos salmos difíciles

La hermenéutica, como arte de la interpretación ha tenido un amplio desarrollo en la lectura de los Salmos, quizá más que en ningún otro libro del A.T. Y es que aquí concurrían dos condiciones imprescindibles para que floreciera la hermenéutica: de un lado los Salmos ofrecen una visión de Dios, del mundo y del hombre, en definitiva, una espiritualidad que no podía llamarse cristiana en todos sus puntos; de otro lado, los Salmos forman parte de una tradición, que a toda costa se ha querido conservar. La interpretación se convertía así en el puente necesario que uniera las dos orillas distantes. Si a esto añadimos que el salterio se convirtió muy pronto en el libro privilegiado de la oración de la Iglesia, resulta comprensible, no sólo que la hermenéutica fuese necesaria, sino que tomara una dirección casi exclusiva: cómo y de qué manera «cristianizar» los Salmos.

S. Agustín dedicó a esta labor una obra muy voluminosa, las *Enarrationes in Psalmos*. En esta obra hace resaltar los valores cristológicos y parenéticos, dogmáticos y devocionales del salterio. Para ello se vale de un método de interpretación que consiste en suponer como sujeto del salterio, el *Christus totus*, es decir, Cristo personalmente o Cristo en cuanto cabeza de todo el cuerpo de la Iglesia. Pero esta labor de cristianización de los Salmos no siempre es fácil.

Hace algún tiempo H. Weber ¹ publicó un artículo en el que exponía la interpretación que S. Agustín hace de los *Fluchpsalmen*, es decir, de los Salmos imprecatorios y de maldición, cuyo rezo aún hoy ofrece cierta dificultad. Las conclusiones a que llegaba eran las siguientes: los enemigos contra los que

1. H. WEBER, «Fluchpsalmen in augustinischer Sicht»: *Theologie und Glaube*, 48 (1958) 443-450.

tantas maldiciones se echan en el salterio, son para S. Agustín, los demonios, las inclinaciones perversas, los vicios, incluso, a veces los hombres malvados, en cuanto que son prevaricadores.

Siguiendo la misma dirección de Weber, quisiéramos fijarnos en otros Salmos, cuya cristianización no es fácil, precisamente porque connotan una mentalidad no cristiana. Baste pensar en los salmos que respiran violencia o animan a una actitud intolerante frente a los malvados. Igualmente deben citarse los Salmos tradicionalmente tenidos por mesiánicos, que hablan de un personaje político y belicoso, rasgos que un cristiano no encuentra precisamente en Cristo. De otra parte, es opinión común que en los Salmos no se encuentra creencia alguna en la otra vida; algunos incluso abiertamente la niegan. Otros Salmos manifiestan una identificación entre la causa propia del fiel con la causa de Dios, que resultan repelentes, para quien piense que a Dios no se le puede manipular. No faltan tampoco Salmos que muestran un excesivo deseo de recompensa, sentimiento que escandalizaba a la misma Sta. Teresa de Lisieux ².

Hemos mencionado algunas de las deficiencias que un cristiano puede encontrar hoy en el rezo de los Salmos ³. Decimos *hoy* intencionadamente, porque mucho depende del tipo de espiritualidad que esté de moda, digámoslo así, en cada momento de la historia de la Iglesia. Una espiritualidad pietista leerá con horror las imprecaciones del salterio; una espiritualidad más abierta y autocrítica o comprometida comprenderá hasta cierto punto las imprecaciones, pero le resultará intolerable la identificación de la propia causa con la causa de Dios. Esta diferente apreciación puede depender también del tipo de lectura que se haga. Así, por ejemplo, S. Agustín no apreciará la excesiva identificación de la propia justicia con la causa de Dios. Ello es debido a que pone el Salmo respectivo en boca de Cristo y naturalmente la causa de Cristo y de Dios coinciden. Esto sucede, por ejemplo, con el Sal 26(25). Este Salmo en nada se diferencia de la oración que Jesucristo pone en boca del fariseo en la conocida parábola de Lucas sobre el fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14). Otro ejemplo podría ser el Sal 44(43). Es una lamentación nacional. Como es normal en este género literario, el pueblo se lamenta de la situación presente en forma dramática y patética. Esta situación tan lamentable es contrapuesta al glorioso pasado cuando Dios intervenía en favor de Israel. Pero a partir del v. 18 el salmo sigue un camino propio: «Todo esto nos sucede sin haberte olvi-

2. *Historia de un alma*. Burgos 1955, 508.

3. Sobre estas dificultades en el rezo de los Salmos véase E. BERNIMONT, «De l'inégale valeur des Psaumes»: *Nouvelle Revue Theologique*, 84 (1962) 843-852; J. FICHTNER, «Ist das Beten aller Psalmen der christlichen Gemeinde möglich und heilsam?: *Gottes Weisheit. Gesammelte Studien z. A.T.* Stuttgart 1965, 67-87.

dado, sin haber violado tu alianza, sin que nos volviéramos atrás ni se desviarán de tu senda nuestros pasos»... Esta acusación gravísima y sin rubor alguno, S. Agustín no la aprecia, al leer el salmo cristológicamente. Sin embargo, esta cristologización tan rígida de la oración sálmica agudiza otras dificultades: ¿cómo atribuir a Cristo destronamiento de reyes, destrucción de naciones, amontonamiento de cadáveres en un baño de sangre?

Antes de exponer cómo lee S. Agustín estos Salmos un tanto especiales, conviene tener en cuenta dos puntos que atañen a la hermenéutica.

En primer lugar, para S. Agustín, como, por lo demás, para toda la Patrística, la Escritura, tanto del A.T. como del N.T. contiene a Cristo y nada más que a Cristo ⁴. Esto es particularmente más acentuado si se trata de los Salmos. Éstos son discursos proféticos de Cristo y de la Iglesia ⁵. Que Cristo fue anunciado en tiempo precristiano es algo que para él no necesita probarse ⁶. Sólo debe presumir haber entendido los Salmos, quien haya encontrado a Cristo en ellos ⁷. Cristo es quien habla en los Salmos, en nombre propio o en nombre de la Iglesia, es decir, sus miembros. Estas ideas las repite constantemente y han sido expuestas repetidas veces ⁸.

Otra premisa que conviene resaltar es el concepto que él tiene de la inspiración. Nos baste señalar aquí que en S. Agustín hay una tendencia clarísima a afirmar lo que hoy llamaríamos inspiración verbal. Las mismas expresiones materiales son obra de Dios ⁹. Un indicio de ello es la creencia que tiene en la versión de los LXX. Entre las razones que da, apunta ésta: el mismo Espíritu que habló a los profetas cuando escribieron actuaba en los 70 varones cuando tradujeron ¹⁰. Por lo mismo cuando hay alguna diferencia entre el texto hebreo y los LXX, ello no es debido a una traducción defectuosa, sino que, como estaban inspirados, hay que ver en ello una intención profética ¹¹. Y es que

4. S. AGUSTÍN, *Contr. Faustum*, 16,9: CSEL, 25,447: «Sed quia Moyses omne quod scripsit, de Christo est, id est ad Christum omnino pertinet, sive quod eum figuris rerum vel gestarum vel dictarum praenuntiet, sive quod eius gratiam gloriamque commendat...»

5. S. AGUSTÍN, *En. in Ps.* 73,17: CC, 39,1015: «Cum magna voluptate audiuntur, quia audita etiam in orbe terrarum cognoscuntur. Haec quando dicebantur, non fuerunt; quia tunc promittebantur, non reddebantur; nunc vero qua voluptate afficimur, cum ea quae praedicta legimus in libro, compleri videmus in mundo!».

6. H. WIELAND, *Offenbarung bei Augustinus*. Mainz 1978, 116.

7. *En. in Ps.* 96,2: CC, 39,1354-5: «Totum ad Christum revocemus, si volumus iter rectae intelligentiae tenere... Quidquid dubitationis habet homo in animo auditis scripturis Dei, a Christo non recedat; cum ei fuerit in illis verbis Christus revelatus, intellegat se intellexisse, antequam autem perveniat ad Christi intellectum, non se praesumat intellexisse».

8. Véase, por ejemplo, M. PONTET, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*. Paris 1946.

9. H. WIELAND, *Ob. cit.*, 118-129; H.J. VOGELS, *St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen*. Bibl. Studien, XIII, 15. Freiburg 1908, 64ss.

10. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei*, 18,43: CC 48,639: «Spiritus enim, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris quando illa interpretati sunt».

11. *Ib.* CC 48,640.

S. Agustín equipara los hagiógrafos a los profetas. A unos y otros les atribuye la revelación. Lo que escriben, lo oyen en su espíritu de una manera secreta y oculta, pero real ¹².

Estas dos premisas, cristologización rígida e inspiración verbal, debieran llevarle a callejones sin salida, cuando se encuentra con Salmos, cuyo tenor no se ajusta a la mentalidad cristiana. La única manera de salir del conflicto será recurrir a una exégesis alegórica y tipológica que en la mayor parte de los casos es una recreación del Salmo. Y entonces el Salmo, así domesticado, puede leerse cristianamente.

1. *Salmos violentos*

Un buen ejemplo de estos Salmos intratables es el 149. Es un himno; tiene por tanto, un tono festivo y laudatorio, pero esta alabanza a Dios va unida a una actitud guerrera y violenta que salta a primera vista. Ya Gunkel veía en él un canto para la danza de las espadas semejante a Ez 21, 14-21. Se trataría de una especie de baile ritual en que los actores blandiendo espadas en las manos, lanzaban hurras y alabanzas a Yahvé, celebrando la victoria por adelantado. Sea lo que fuere de este baile de espadas, lo cierto es que el v. 6 es clave para la interpretación del Salmo. Se invita a los participantes llamados «hasidim» a tener en sus bocas alabanzas al Señor y en sus manos espadas de doble filo. Hoy diríamos que estos tales deben tener en una mano la cruz y en la otra, la espada. Así armados se entregan a una acción que es así descrita: «hacer venganza a las naciones, represalias contra pueblos, sujetando a reyes con cadenas y a sus nobles con esposas de hierro. Ejecutar la sentencia dictada, es un honor para todos sus fieles» (vv. 7-9). Los protagonistas del Salmo son los «hasidim», «los leales», que son mencionados tres veces. Particularmente significativa es la expresión «qehal hasidim», que es la única vez que aparece en el texto hebreo. En 1Mac 2,42 se encuentra la equivalente expresión griega: «en aquellos días se unió a los Macabeos un grupo de los «hasidim» (sinagoge ton asidaion, trad de «qehal hasidim»), los fuertes de Israel, todos voluntarios de la Ley». Estos «hasidim» constituían las fuerzas de choque de los Macabeos y en ellos encontramos las dos características señaladas en el Salmo: oración en los labios y espadas en las manos (1Mac 3,18; 4, 9-13; 9, 31-47; 10,21; 2Mac 15,17.27). Estos «hasidim» son los hijos de Sión, los adictos a la causa de Sión, que no confían a Dios el exterminio de los enemigos, sino que ellos mismos se ofrecen como verdugos de Dios, sacerdotes de un rito sanguinario.

12. S. AGUSTÍN, *En. in Ps.* 109,7: CC 40,1606: «Auidit hoc David, auidit in spiritu, ubi nos, quando auidit, non auidimus... Auidit ergo prorsus, auidit in quodam secretario veritatis, in quodam mysteriorum sanctuario...».

Tan justa es su acción militar, que en su actividad se cumple la sentencia dada por Dios. Oponen violencia a violencia y naturalmente la violencia con la que ellos responden, se identifica con la causa de Dios.

Desde el punto de vista cristiano, el Salmo es reprobable. Para Jesucristo las espadas están bien en la vaina (Mt 26,52) y la armadura del cristiano para S. Pablo es la fe, el amor, la paz y la justicia (1Tes 5,8), es decir, lo contrario de lo que predica el Salmo.

Veamos cómo lee S. Agustín este Salmo. Comienza señalando que el Salmo invita a alabar a Dios con un cántico nuevo. Hace una asimilación entre canto nuevo = hombre nuevo = Nuevo Testamento, y por otro lado, canto viejo = hombre viejo = Viejo Testamento. Como en el A.T. se hallan las promesas terrenales, el cántico nuevo debe cantar las cosas eternas y nuevas; y lo nuevo es el amor. La invitación, el Salmo está, pues, dirigido a todos los renovados en Cristo.

Como es canto de amor, es canto de paz y caridad. Quién se separa de la congregación de los Santos, no canta este cantar, aunque en sus voces resuene la alabanza a Dios; sus obras, empero manifiestan que se encuentra fuera, porque la discordia no es agradable a Dios. El Salmo, en efecto, prosigue diciendo que la alabanza debe resonar «en la iglesia de los santos». Esta iglesia es la iglesia de trigo sembrado en toda la tierra, no exclusivamente en África. Clara aquí aparece una alusión a los donatistas, asentados exclusivamente en África. Ésta, la iglesia donatista, no puede ser la iglesia de los santos, a tenor de la parábola del sembrador, en la que Cristo expresamente señala que el campo sembrado es el mundo entero.

El Salmo, pues, es totalmente cristiano y sólo los renovados en Cristo, unidos por la caridad pueden cantarlo. Alguna dificultad a esta apropiación podía ofrecer el v. 2: «Alégrese Israel en su Hacedor». Pero valiéndose de sus técnicas de gramático resuelve fácilmente la perplejidad: «Israel» significa el que ve a Dios. Los que ven a Dios deben alegrarse en su Hacedor. ¿Acaso los cristianos ven a Dios? Naturalmente que sí, aunque sólo por la fe; si creemos y amamos, vemos¹³. Y no dejará pasar la ocasión de extraer una lección para su tiempo: hay que alegrarse en el supremo Hacedor, no en Arrio, ni en Donato o Ceciliano, ni tampoco en Agustín.

Una nueva oportunidad para insistir en la unidad de la Iglesia se la ofrece el versículo siguiente: «Laudent nomen eius in choro». La Iglesia es un coro de cantores, donde todos tienen que hacerlo al unísono. Los herejes perturban la armonía. Más atrevida es aún la aplicación que hace a continuación: «con el tímpano y el salterio deben los cristianos alabar a Dios». ¿Qué otra cosa quie-

13. *En. in Ps.* 149,4: CC 40,2181: «Si credimus, videmus; si amamus, videmus».

re decir esto, sino que la alabanza debe ir acompañada con las obras, de la misma manera que la voz es acompañada con los instrumentos musicales? Pero no se detiene aquí la explicación. Hay otro misterio escondido en la mención de los instrumentos musicales: en el tambor se extiende el cuero; en el salterio, las cuerdas; en ambos instrumentos se crucifica la carne; una invitación, pues, al dominio de la concupiscencia. Cuanto más se mortifique la carne, mejor sonará la alabanza divina en los labios.

Ninguna dificultad encuentra al entender cristianamente el v. 4: «porque el Señor benefició a su pueblo». Del v. 5, por su parte, extrae una lección moral: «los Santos se regocijarán en gloria». Contrapone la gloria de los santos a la gloria mundana, particularmente de los espectáculos de los gladiadores en el circo. Los santos, en cambio, se alegran en sus moradas. «Sus moradas» quiere decir, según él, sus conciencias y cita en su apoyo 2Cor 1,12: «Nuestra gloria consiste en el testimonio de nuestra propia conciencia». Pero no se le escapa a Agustín que este gloriarse de la propia conciencia es ambiguo, porque pudieran complacerse en sí mismos, envanecidos por su conciencia irreprochable. Es por esto por lo que el Salmo prosigue: «las alabanzas de Dios en sus bocas». De tal modo se regocijan en su conciencia que no atribuyen a sí mismos el ser buenos, sino que alaban a Aquel de quien recibieron lo que son.

Veamos ahora la explicación de la frase siguiente: «y espadas de doble filo en sus manos». Estas espadas de doble filo encierran un gran misterio: las espadas de doble filo son la palabra de Dios ¹⁴. No le causa dificultad alguna, el que se diga espadas en plural, pues muchas son las bocas y las lenguas de los santos que la predicán. El punto de apoyo para esta interpretación no podía ser otro que el texto de Heb 4,12, donde la palabra de Dios es comparada a una espada de doble filo. También para este detalle, el doble filo, encuentra su explicación: la palabra de Dios promete cosas temporales y eternas, el A. y N. Testamento. Agustín percibe el carácter terrible de la espada de doble filo. Pero precisamente la palabra de Dios tiene este carácter eficaz: ella corta, divide, separa al padre del hijo, a la hija de la madre. Pero aún queda otra dificultad: si la espada es la palabra de Dios, ¿por qué se dice que la llevan en las manos y no en la lengua? En las manos quiere decir en poder. Estos predicadores llevan la palabra de Dios en poder, porque sin temor alguno predicán a los poderes humanos. Para apoyar esta opinión no le cuesta trabajo alguno aducir un texto en que mano equivale a poder en un contexto de predicación profética: Ag 1,1: «factus es sermo Domino in manu Aggaei prophetae».

Armados así los santos libran gloriosas batallas. S. Agustín se da cuenta del carácter marcial e intrépido del Salmo. ¿Cuál es la actividad de los santos?

14. *Ib.* 12: CC, 40,2185. La misma equiparación en *En. in Ps.* 44,11: CC, 38,501: «Gladium tuum, quid, nisi verbum tuum».

Hacer venganza en las naciones, dice el Salmo. Todos los días tiene lugar esta venganza. Agustín mismo libra esta batalla predicando. ¿Cómo dan muerte a las naciones? Haciéndolas cristianas. Esta interpretación no debe parecer extraña, razona el Santo, puesto que en la visión que tuvo Pedro, se le dijo: «Mata y come» (Hech 10,13). En ningún caso debe pensarse que los santos maten, derramen sangre, causen heridas materiales, pues la segunda parte del versículo lo aclara suficientemente: «los santos hacen reprensiones en los pueblos»¹⁵.

Pero a S. Agustín, orgulloso de haber aclarado un texto oscuro, le sale al paso una nueva dificultad: ¿cómo entender que estos predicadores aprisionan a sus reyes con grillos y a sus nobles con esposas de hierro? (v. 8). También aquí se sirve de la S. Escritura para dar una interpretación. «Dios escogió lo flaco del mundo, para confundir a lo fuerte... no hay entre vosotros muchos sabios ni muchos potentes ni muchos nobles; pero lo débil del mundo lo escogió Dios para confundir a los fuertes» (1Cor 1, 26-28). Los santos, armados con la espada de doble filo, fueron enviados a predicar. Muchos reyes y nobles se convirtieron e incluso abandonaron el poder y la riqueza y se encaminaron a la perfección. Otros retienen el poder, pero son cristianos. Éstos son los reyes y nobles, atados con cepos de hierro, pero, ¿por qué tienen grillos de hierro y no de oro? Son de hierro, mientras temen; amen y serán de oro. A los reyes y nobles que tienen poder y haberes se les amenaza con el suplicio eterno mediante la palabra de Dios y son encadenados con grillos. Aun no aman la justicia, pero temen el castigo y al temer el castigo, ya tomaron los grillos y son adoctrinados con las cadenas de hierro¹⁶.

Finalmente, el Salmo termina afirmando que los santos haciendo esto ejecutan el juicio decretado. ¿Por qué juicio decretado? Porque anteriormente fueron escritas estas cosas y ahora se cumplen. Los Salmos son una profecía que antes sólo se leía; ahora se realizan totalmente¹⁷.

Nos hemos extendido largamente sobre la interpretación agustiniana de este Salmo, porque nos parece paradigmático para entender cómo él lee los Salmos, particularmente los violentos.

En primer lugar, cabe señalar, la interpretación rígidamente cristiana. En nuestro caso, el Salmo no tiene otro objeto que anunciar anticipadamente la práctica de la Iglesia. Antes sólo era posible leerlo, ahora lo que se anunció y no se entendía, se ve realizado. Éste es el sentido del Salmo, otro no tiene. Si se quiere saber cómo Agustín llega a interpretar este Salmo de una manera tan

15. *En. in Ps.* 149,13: CC, 40,2187.

16. *Ib.* 15: CC 40,2189.

17. *Ib.* 16: CC 40,2190: «Ista antea conscripta sunt, et modo complentur. Ecce modo fiunt aliquando legebantur et non fiebant».

arbitraria a primera vista, es conveniente tener en cuenta el doble criterio de interpretación, que encuentra en este Salmo su aplicación. Uno es que los lugares claros de la Escritura, deben servir para aclarar los oscuros¹⁸. Así en el Salmo que hemos expuesto, si se equipara la espada de doble filo a la palabra de Dios, es porque las encuentra ya así asimiladas en la Carta a los hebreos. Que la predicación pueda insinuarse en un lenguaje sangriento, aparece en los Hechos de los Apóstoles. Que se diga que la palabra de Dios se lleva en la mano, no es nada raro; la misma manera de hablar aparece en los profetas. No cabe duda que el principio de interpretar la Escritura por ella misma es válido. Su aplicación en cambio, en S. Agustín, no lo es tanto. Encadena los textos unos con otros por asociación de ideas o por mera aproximación verbal, sin espíritu crítico. Así, por ejemplo, para saber qué significa espada de doble filo en el Salmo, la Carta a los Hebreos no ilumina mucho, pues en ella es la palabra de Dios la que es comparada a una espada; esto no prueba que en el Salmo signifique la palabra de Dios. Por otra parte, no hay que olvidarse que la exégesis de S. Agustín, sobre todo cuando predica, no es una explicación del texto, una lectura en busca del sentido que intenta el autor. El hablar bíblico es para él un lenguaje en signos, es una especie de aproximación a la verdad. La verdadera intelección del texto se da por la iluminación interior con ocasión de la lectura del texto mismo. Lo importante no es interrogarse por la intención del autor, sino por lo que dice el texto en relación con la verdad misma¹⁹. Que esto lleva consigo dejar un amplio campo a la arbitrariedad, es indudable. De hecho S. Agustín no se limita a leer los Salmos, los recrea, hace un Salmo nuevo. El Salmo 149 es buen ejemplo de ello. Es la iglesia de los santos, es decir, la iglesia cristiana, la que es invitada a alabar a Dios en coro, es decir, unánimemente. Esta alabanza, a Dios dirigida en la Iglesia cristiana es un cántico oral, pero debe ir acompañado de las buenas obras. Con la misma vida hay que alabar a Dios. Buenas razones tiene para ello: Dios ha redimido a su pueblo. De ello se alegran los santos de la iglesia y se glorían en sus conciencias, pero no por lo que hacen, sino por lo que Dios ha hecho. Disponen además de la palabra de Dios, la espada de doble filo, con la que vencen a los pueblos y naciones, haciéndolas cristianas. De esta manera, encadenan a reyes y nobles, sometiéndoles al temor cristiano e incluso llevándoles a la perfección. No cabe duda de que lo que hace aquí S. Agustín es un Salmo nuevo. Poco o nada queda del antiguo Salmo. La actividad de la Iglesia, que aquí se canta, poco o nada tiene que ver con la actividad que se atribuían a sí mismos los «hasidim» del tiempo de los Macabeos.

Otro principio interpretativo que establece Agustín es la «regula fidei» o

18. H. WIELAND, *Ob. cit.*, 200-201.

19. *Ib.* 135-136.

práctica de la Iglesia ²⁰. Este principio es aplicado en la lectura de nuestro Salmo. Es una profecía de Cristo y de la Iglesia. Como ésta, hoy no hace lo que a primera vista parece decir el Salmo: la iglesia no hace venganza en las naciones, no encadena reyes ni emplea la espada, es preciso buscar una explicación más suave y leve, que, aun cuando conserve el carácter intrépido del Salmo, excluya, sin embargo, su aspecto sanguinario. Permanece así una aura intransigente, pero es la intransigencia y el celo del predicador cristiano: sus armas no son de hierro, sino la palabra de Dios. No hay unión entre la cruz y la espada; sí, en cambio, intransigencia entre lo que Dios exige y los compromisos humanos.

A esto hoy llamaríamos una labor de domesticación. El Salmo es privado de las aristas, que le hacían inaceptable para una mentalidad cristiana.

a) *Salmo 47(46)*

Es un ejemplo típico de los himnos a Yahvé Rey, como los salmos 94-100. Pero éste es más enérgico, marcial. Es una especie de himno nacional del estado teocrático. La simbología empleada manifiesta el tono exaltado. Hay una simbología espacial: Yahvé es el Altísimo; las naciones yacen bajo los pies de Yahvé y de Israel. A esta simbología vertical se mezcla la horizontal: Yahvé domina sobre lo ancho de la tierra. Naturalmente domina el simbolismo real, propio del lenguaje cortesano: tres veces se afirma que Yahvé es rey, la mención del trono, el sentarse o entronización de Yahvé, el grito de la «terua», o grito ensordecedor de origen bélico que pasó a la liturgia. En medio de este ambiente exaltado, lleno de gritos y de alegría aparece impresionante la figura de Yahvé Rey, al que se le dan tres títulos, como si se tratase del protocolo real: Él es el Altísimo, el Terrible, el Rey grande sobre toda la tierra. Éste es el protagonista de la fiesta en toda su brillantez. A esta Teofanía sigue la descripción de un doble acto de Yahvé: triunfo sobre las naciones y elección de Israel.

Nos interesa la primera acción. Al gran Rey Yahvé aparece asociado el pueblo (o mejor el rey de Israel), no mencionado expresamente, pero que se le supone compartiendo el trono real de Yahvé, ya que a sus pies yacen los pueblos sometidos (v.4). Esta frase es singular dentro de los Salmos del Reino de Yahvé. Es claro que hay en él una nota de triunfalismo político y chovinista, una identificación entre el Reino de Israel y el Reino de Dios que resulta repelente. Un cristiano no sabe qué hacer con él.

20. S. AGUSTÍN, *De doc. Christ.* III, 2,2: CC 32,78: «Consulat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit...».

S. Agustín se da cuenta de la dificultad, al menos en parte y se pregunta: «¿Qué pueblos sometió y a quiénes? ¿Quiénes son los que hablan? ¿Acaso los judíos? Se entiende perfectamente si son los Apóstoles, si son los santos los que hablan. A éstos sometió Dios los pueblos y naciones»²¹. Prueba de ello sería que hoy son venerados por las naciones los Apóstoles, que murieron a manos de sus conciudadanos. Pero esta interpretación no le satisface. Confiesa ignorar si es correcta o no. La razón, para él es sencilla: sería chocante, dice, que los apóstoles hablasen tan soberbiamente de suerte que se alegrasen de tener todas las naciones, es decir, a los cristianos bajo sus pies, cuando son ellos los que se alegran de estar con nosotros a los pies de Cristo. Y en apoyo de esto, aduce el testimonio de Pablo (1Cor 1,13) que niega que él haya sido crucificado por los cristianos. Bajo sus pies, Pablo no quiere a nadie; a todos, en cambio, los quiere a los pies de Cristo. Es obligado, pues, buscar otra explicación y es ésta: «Tanto los que pertenecen a la heredad de Dios como los que no pertenecen a ella, se hallan en todas las naciones y contempláis que de tal modo es exaltada la Iglesia de Cristo, que todos los no creyentes yacen a los pies de los cristianos. ¡Cuántos que aún no son cristianos, corren ahora a la Iglesia, piden la ayuda de la Iglesia! Quieren ser socorridos temporalmente, aunque no quieren reinar con nosotros eternamente. Al buscar la ayuda de la Iglesia, aun los que no pertenecen a ella, ¿no manifiestan que están sometidos los pueblos y naciones bajo los pies de los cristianos?»²².

Es realmente curioso que no se atreva a poner en boca de los Apóstoles el versículo citado, porque lo considera lleno de soberbia, y, en cambio, no tenga escrúpulo alguno en ponerlo en boca de los cristianos. Es una pena, además que no siguiera la pista que él mismo insinúa: poner la frase en boca de los judíos. Pero naturalmente, esto es imposible, tratándose de un Salmo tan cristológico a su entender. En todo caso el sometimiento de las naciones ya no es político. Agustín ve la sujeción de los paganos en el hecho de que éstos acuden a la Iglesia en busca de ayudas temporales, alusión, sin duda alguna, a la obra benefactora de la Iglesia con los pobres, que los mismos pobres consideraban normal²³. También aquí asistimos a una domesticación del salmo. La regla de interpretación es la práctica cristiana.

b) *Salmo 2 y 110(109)*

Son dos salmos célebres, interpretados cristológicamente en la tradición y tenidos por mesiánicos aun hoy por algunos, aunque uno no sabe qué pueda

21. S. AGUSTÍN, *En. in Ps.* 46,5: CC 38,531: «Qui sunt qui loquuntur? Forte Iudaei? Plane si Apostoli, plane si sancti. His enim Deus subiecit plebes et gentes».

22. *Ib.* 5: CC 38,532.

23. B. RAMSEY, «Almsgiving in the latin Church. The late fourth and early fifth centuries»: *Theological Studies* 43 (1982) 226-259, espec. 231-2.

significar este término, aplicado a este par de Salmos. Son muy semejantes entre sí. Pertenecen al grupo de Salmos reales, como los siguientes: 20,21,45,72, 89 y 132. Estos dos, el 2 y 110, tienen el mismo «Sitz im Leben»: la entronización del rey de Israel. Esta situación provoca que la simbología empleada sea eminentemente convencional, propia del estilo cortesano, en el que la exaltación patriótica y el entusiasmo nacionalista y militarista es normal. El ambiente es bélico y guerrero; el interregno lo aprovechaban los vasallos para rebelarse, por eso hay rumores de guerras y rebeliones y campañas militares para dejar las cosas en su sitio. El nuevo rey, legitimado por la proclamación de la filiación divina, goza de la protección de Dios para llevar a cabo empresas militares, en las que abate reyes adversarios; lleno de furor, emite sentencias capitales, eleva montones de cadáveres y abre cráneos enemigos. La retórica nacionalista junto con una exaltación estilística son características notables de estos Salmos, que, junto con la conexión e identidad que se afirma, hay entre las miras de Dios y el Rey de Israel, hacen inevitable una transformación del Salmo para que sea legible y asimilable a una mentalidad cristiana.

Del Salmo 2 S. Agustín sólo dejó unas notas escuetas y no un sermón predicado al pueblo. La lectura cristológica es para él obligada ²⁴. Ve en el Salmo una historia real de Cristo y de su Iglesia. Las naciones que se rebelan contra Dios y su Ungido son los perseguidores del Señor, de quienes se habla en Hechos (4,26), que trataron de sacudir el yugo de la Religión cristiana ²⁵. Sin embargo, es vano este intento. Porque el Señor Jesús es constituido Rey sobre su Iglesia. Así entiende él a Sión, que significa «contemplación». ¿Quién contempla mejor que la Iglesia continuamente dedicada a explorar la claridad divina?

Y tras señalar que la afirmación del Salmo sobre la filiación divina, debe entenderse de la generación eterna del Verbo, pasa a examinar los versículos siguientes que son más comprometedores. «Pídeme y te daré en herencia las naciones». La petición se dirige a que las naciones se congreguen bajo el nombre cristiano «a fin de que las poseas para su salud y te produzcan frutos espirituales» ²⁶. El gobierno con cetro de hierro y la destrucción de las naciones de que se habla en los vv. 9-10 del Salmo, es leído en clave espiritual e incluso as-

24. *En. in Ps. 2,5*: CC 38,5: «Ex persona ipsius Domini nostri Iesu Christi ista manifesta sunt».

25. *En. in Ps. 2,7*: CC 38,4: «Demus operam ut non nos alliget, neque imponatur nobis Religio christiana».

26. *En. in Ps. 2,7*: CC 38,5: «Ut scilicet gentes nomini christiano copulentur atque ita a morte redimantur, et possideantur a Deo. *Dabo tibi gentes hereditatem tuam*, quas possideas ad earum salutem, et quae tibi fructificent spiritalia».

cética: «quebrantarás en ellos los deseos terrenos y las ocupaciones inmundas del hombre viejo y todo lo que contrajeron y brotó del limo pecador»²⁷.

Del Salmo 110(109) ha dejado Agustín un sermón, por cierto muy largo y con muchas digresiones. Para él el Salmo es una profecía de Cristo²⁸. No se puede dudar de ello, porque Cristo se lo aplicó a sí mismo en polémica con los judíos (Mt 22, 42-45), señala Agustín. El Salmo proclama la exaltación de Cristo: «sede a dextris meis» y al mismo tiempo el dominio sobre todas las naciones. La primera parte, la exaltación de Cristo es oculta y secreta, pero la otra, la colocación de los enemigos a sus pies es abierta y manifiesta²⁹. Este sometimiento de las naciones se hace continuamente, sin interrupción alguna³⁰. Llegados aquí, ya nos imaginamos cómo interpretará el sometimiento de las naciones a Cristo. Por supuesto, no se trata del reino aquel que Cristo comparte con el Padre, por ser Señor de todas las cosas. Se trata, sin duda alguna, del «reino transitorio y administrativo por el que nos llamó a la eternidad mediante su carne y que comienza en los cristianos»³¹. El dominio, pues, de Cristo es actual, se ejerce ya en los cristianos y se extiende a todas las naciones, llevándose a cabo por medio de la predicación y conversión. Sería incomprensible este versículo, si no viéramos que ya acontece³². En definitiva Cristo somete los pueblos a su yugo, no con la espada, sino con la cruz³³. Y uno debe preguntarse si San Agustín no ha ido demasiado lejos. Ha enmendado la plana al Salmo, mas que interpretarlo, si se tiene en cuenta el texto de los vv. 5 y 6. El dominio se ejerce, según él, convirtiendo en humildes a los soberbios. Así entiende él el terrible versículo 6: «conquassabit capita multa super terram»³⁴.

Hemos visto en todos los ejemplos la misma línea de interpretación. El sometimiento político de que hablaban los Salmos es transformado en conver-

27. *En. in Ps.* 2,8: CC 38,5: «Conteres in eis terrenas cupiditates, et veteris hominis lutulenta negotia, et quidquid de peccatore limo contractum atque inolitum est».

28. *En. in Ps.* 109,3: CC 40,1603: «Ex his promissionibus est Psalmus iste, Dominum et Salvatorem nostrum Iesum Christum certe aperteque prophetans; ut omnino dubitare non possimus Christum annuntiari Psalmo hoc».

29. *En. in Ps.* 109,9: CC 40,1608-9: «Non vides Christum sedentem ad dexteram Patris; vel hoc potes videre, quomodo ponantur inimici eius scabellum pedum eius».

30. *En. in Ps.* 109,9: CC 40,1609: «Hoc fit, hoc agitur; etsi paulatim peragitur, indesinenter agitur».

31. *En. in Ps.* 109,10: CC 40,1610: «Sed tamen illud dispensatorium et transitorium, quo nos per medietatem carnis suae vocavit in aeternitatem, regnum eius incipit a christianis».

32. *En. in Ps.* 109,11: CC 40,1610: «Hunc versum non recte intellegimus, si non fieri iam videmus».

33. *En. in Ps.* 109,13: CC 40,1613: «Quia enim et hic dicta est virtus eius, qua subiecit gentes iugo suo, qua stravit populos, non ferro, sed ligno, etsi in carne, etsi in humilitate... capitur tamen magna virtus eius».

34. *En. in Ps.* 109,19: CC 40,1620: «De superbis humiles facit».

sión voluntaria, fruto de la predicación cristiana. Estas ideas las repite continuamente y las expone cuando comenta los Salmos 45(44) y 72(71), dos Salmos reales también ³⁵.

Otra línea de interpretación distinta creemos distinguir cuando interpreta el Salmo 21(20). En este caso escatologiza el Salmo. El Salmo 21 es un Salmo real como los anteriormente citados. Prescindiendo ahora de su «Sitz im Leben» que es discutido, el Salmo no puede espiritualizarse apresuradamente, dado el carácter litúrgico y la ideología monárquica subyacente. En el v. 9 la imagen es violenta. El rey de Israel aparece como un soldado sanguinario que triunfa sobre sus enemigos en medio de un baño de sangre, que alcanza incluso a la descendencia de sus enemigos.

De este Salmo S. Agustín sólo dejó unas notas y no un sermón. Con demasiado apresuramiento señala que el Salmo se refiere a Cristo («Christo canitur». In Ps 20,1). ¿Cómo salva la dureza de las expresiones de los vv. 9-11? Escatologiza el Salmo. Así parafrasea el v. 9: «tu poder, ¡oh rey!, encuentre, cuando vengas a juzgar, a todos tus enemigos, que no conocieron tu poder en la humildad». Pero esto sucederá, cuando el Señor se manifieste al final de los tiempos. Consiguientemente el fuego devorador del que habla el Salmo se interpreta del fuego del infierno y el exterminio de la estirpe de los enemigos del rey lo refiere o a sus obras o a los que ellos sedujeron ³⁶.

Estas dos interpretaciones, la espiritual (sometimiento mediante la conversión) y la escatológica (destrucción de los enemigos al final de los tiempos) las yuxtapone cuando comenta el Salmo 68(67). Este Salmo es una oda difícil textual y exegéticamente, de alto valor épico, aunque carente a veces de simetría. Es un himno, pero también profesión de fe y memorial litúrgico, lleno de pasión y de colores encendidos con un lenguaje militar y de venganza. En los vv. 22-24 la imagen es bélica: «Dios aplasta la cabeza de sus enemigos, los cráneos cabelludos de los que caminan en el delito. Dice el Señor: ‘los traeré desde Basán, los traeré desde el fondo del mar; bañarás tus pies en la sangre de tus enemigos y tus perros la lamerán con sus lenguas’». Aunque textualmente hay ciertas dificultades, el sentido más obvio es éste: Dios es presentado como un cruel soberano oriental que aplasta la cabeza, esto es, lo más selecto de las fuerzas enemigas. A continuación hace un peinado por el territorio en busca de enemigos que son puestos a los pies de Israel; éste podrá bañar sus pies en la sangre de los mismos y hasta los perros tendrán su porción.

35. En. in Ps. 44,16: CC 38,505: «*Populi sub te cadent, in corde inimicorum regis*». Inimici erant; acceperunt sagittas tuas, ceciderunt ante te. Ex inimicis amici facti sunt; inimici mortui sunt, amici vivunt». En. in Ps. 71,11: CC 39,980: «Hinc ergo doctrina eius incipiens et magisterii caelestis auctoritas, dilatatur usque ad terminos orbis terrae, cum praedicatur Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus».

36. En. in Ps. 20,11: CC 38,116.

Agustín aplica estos versículos a Cristo que, aunque mofado y triste, no obstante, quebranta la cabeza de los enemigos. Esto lo hace de dos maneras: dando bienes por males sometiendo a sí a los creyentes, o dando justicia por injusticia castigando a los soberbios. Quebranta y pulveriza la cabeza de los enemigos destronándoles de su soberbia, bien corregidos mediante la humildad, o bien arrojándoles al infierno³⁷. La doble lectura, de que hablábamos antes, es aquí patente. En todo caso, hay una acomodación del Salmo a las creencias cristianas, con la consiguiente suavización de las expresiones duras del Salmo.

En cuanto a los vv. 23-24, S. Agustín no percibe la imagen truculenta y terrible; al contrario, los interpreta «in bonam partem».

Los códices que él maneja tienen dos lecturas diferentes: «Ex Basan convertar» (Me volveré de Basán) o «ex Basan convertam (los haré volver de Basán)». Basán significa confusión y también sequedad: ambas son imágenes del pecado en el que están sumergidos los hombres. Por lo mismo el sentido puede ser doble: o bien que el Señor hace volver a los que yacían en el pecado, o bien que Él se ha de volver de allí para liberarlos. Seguidamente «ut tingatur pes tuus in sanguine» lo pone en boca del salmista que se lo dice a Cristo y el sentido es éste: «Estos liberados por ti de la región de la confusión y de la sequedad, o aquéllos a quienes te vuelves para librarlos se convertirán en tu pie dentro de tus miembros para anunciar tu Evangelio y soportarán un prolongado martirio por tu nombre hasta llegar a derramar la sangre»³⁸. La siguiente frase «lingua canum tuorum ex inimicis ab ipso» la entiende también «in bonam partem». Los perros son los que luchan por el Evangelio y que antes eran enemigos y se han hecho fieles perros del Señor gracias a Él³⁹. La interpretación no puede ser más alambicada, aunque en este caso las versiones que manejaba S. Agustín no le facilitan la labor.

2. *Salmos moralmente deficientes*

Juntamos aquí una serie de observaciones sobre los Salmos, o mejor, sobre ciertos versículos de los Salmos, que a S. Agustín le causan cierta dificultad, y se cree en la obligación de interpretarlos correctamente. Se trata de versículos que manifiestan deseos de venganza, de maldiciones, imprecaciones, manifestaciones de odio, ordalías, etc.

Un buen ejemplo nos lo ofrece el Salmo 7. El texto no es claro y la estructura es difícil. El género literario oscila entre una lamentación individual, un

37. *En. in Ps. 67,30*: CC 39,891: «Utroque enim modo conquassantur et confringuntur capita inimicorum cum a superbia deiciuntur sive humilitate correcti sive in ima tartari abrepti».

38. *En. in Ps. 67,31*: CC 39,892.

39. *En. in Ps. 67,32*: CC 39,892.

juramento de inocencia o una liturgia del juicio de Dios. El elemento predominante es el juramento de inocencia que encontramos en otros lugares del salterio (17, 3-4; 26, 4-6; 73,13; 89, 35-36; 137,5-6). Este juramento era un elemento importante en el ámbito del derecho de asilo que tenía el templo.

Para San Agustín este Salmo lo recita no Cristo, sino el alma perfecta. En el v. 4 se encuentra el terrible juramento de inocencia u ordalía. S. Agustín se da cuenta de la figura literaria. Observa que se trata de un juramento con maldición, que es el más grave de todos los juramentos y ocurre cuando se dice: si hice esto, padezca esto. Pero no está dispuesto a admitir nada malo en los autores bíblicos; por ello soluciona así la dificultad: «Una cosa es la acción de jurar en la boca del que jura y otra en la significación de quien profetiza. Aquí dice qué cosa ha de suceder como cierta a los hombres que devuelven males a aquellos que retribuyen males; no que desee como con juramento algo para sí o para otro»⁴⁰. La interpretación que hace, no podía ser más forzada. Resulta sorprendente afirmar que la imprecación va dirigida a los que retribuyen males. De estos ciertamente el salmista no es; niega, en efecto, haber hecho esto y precisamente porque no lo ha hecho, es por lo que lanza esta imprecación contra sí mismo. Es una interpretación forzada, debido a que Agustín se ha dado cuenta de la figura literaria. La interpretación viene impuesta por un prejuicio dogmático; no puede admitirse nada malo en los autores de la S. Escritura.

Pero es conveniente notar que en el párrafo anterior encontramos una característica usual de la interpretación agustiniana de los Salmos: cuando en algún Salmo encuentra una maldición, un mal deseo, una imprecación, algo que en definitiva desde el punto de vista cristiano no es aceptable, advertirá siempre que se trata de una profecía, no de un deseo. Como profecía expone y declara por anticipado lo que sucederá; pero esto no lleva consigo que lo que se anuncia, se desee⁴¹.

Este recurso al carácter profético de los Salmos lleva consigo una escatologización de los males o castigos anunciados. La profecía anuncia por anticipado lo que al final del tiempo será una realidad. Esto es lo que dice expresamente comentando el v. 8 del Sal 101(100): «De madrugada mataba a todos los pecadores de la tierra». Por supuesto lo pone en boca de Cristo, pero aun así no deja de ser oscuro, advierte con razón. Pero cree que se puede explicar fácilmente si se atiende al comienzo del mismo Salmo: «Misericordia y juicio te cantaré, Señor». Ahora, dice, es el tiempo de la misericordia, es la noche en

40. *En. in Ps. 7,3*; CC 38,38: «Sed aliud est iuratio in ore iurantibus, aliud in significatione prophetantis. Hic enim dicit quid vere contingat hominibus qui reddunt retribuentibus mala; non quod sibi, aut alicui, quasi iureiurando imprecetur».

41. *En. in Ps. 78,14*; CC 39,1107; *En. in Ps. 78,16*; CC 39,1109-1110: «Non mala optat; sed iusta praenuntiat, et ventura prophetat». *En. in Ps. 82,9*; CC 39,1143; *Ib. CC 39,1144*; *En. in Ps. 108,7*; CC 40,1588-89.

que perdona. «Tolera para que los pecadores se conviertan a Él; pero quienes no se corrijan en este tiempo de misericordia, serán matados»⁴².

A veces encuentra estas profecías sálmicas ya realizadas y cumplidas, con lo que cree limpiar al salmista de un mal deseo. Así comentando el Sal 40(41) encuentra este versículo (v. 11): «Tu autem, Domine miserere mei, et resuscita me et reddam illis». En el contexto del Salmo, la idea no es muy aceptable: el fiel enfermo pide a Dios poder levantarse para devolver a sus enemigos lo que han hecho con él. S. Agustín, como se trata de un salmo de lamentación, lo pone en boca de Cristo en su naturaleza de siervo pobre y maltratado. La interpretación cristológica se debe también a que aparece en los Evangelios en boca de Cristo aplicado a Judas (Jn 13,18; cfr. Mc 14,18). Como por otra parte la versión latina que tienen, lee «resuscita me», la aplicación a Cristo no podía ser más evidente. De ahí que mitigue en extremo el deseo de venganza. En realidad ya no percibe en el Salmo deseo alguno, sino que ve en él una profecía cumplida: «Ved que cuanto se dijo, ya se ha cumplido. Los judíos mataron a Cristo para no perder el lugar; matándole perdieron el lugar; arrojados del reino, se dispersaron. Resucitado, les devolvió tribulaciones; se las devolvió para corregirlos no para condenarlos»⁴³.

Sin embargo, este recurso a la profecía, no le debía convencer mucho, a pesar de que lo repita tantas veces. El tema es más profundo. Con él se enfrenta al comentar el Salmo 79(78). Aquí encuentra el v. 10 que le parece difícil: «Et innotescat in nationibus coram oculis nostris ultio sanguinis servorum tuorum qui effusus est». También aquí repite su consabido recurso: «Estas palabras son proféticas, no deseo». Explicación, que por cierto, tiene que repetir muchas veces en este Salmo porque todo él está lleno de imprecaciones. Pero esta explicación no resuelve el asunto dado que el deseo de venganza se encuentra en textos del N.T., cuyo carácter profético no es reconocido. Cita en efecto Ap 6, 9-10 donde se habla de los mártires que están debajo del altar que clamaban y decían: ¿Hasta cuándo, Señor, tardarás en vengar nuestra sangre? Ha visto bien San Agustín que los dos textos son muy parecidos. El recurso al carácter profético ya no es suficiente. Desde el punto de vista cristiano hay que buscar otra explicación. Ahora bien, parte del supuesto de que no puede aceptarse que los santos deseen la venganza para saciar su odio. Esto desdiría de su perfección. Conviene notar este principio, que es más un prejuicio que otra cosa, porque el mismo S. Agustín se da cuenta de que contra este principio hay un Salmo que aparece bastante claro: «Letabitur iustus cum vi-

42. *En. in Ps.* 100,13: CC 39,1417: «Tolerat ut convertantur ad illum peccatores. Sed qui non se correxerint in isto tempore misericordiae, interficientur». Igualmente en *En. in Ps.* 53,9: CC, 39,653; *En. in Ps.* 54,11: CC 39,664-5; *En. in Ps.* 108,7: CC 40,1588-9.

43. *En. in Ps.* 40,12: CC 38,457.

derit vindictam; manus suas lavabit in sanguine peccatoris» (Sal 58(57),11). Este texto crea dificultad, no sólo porque se afirma el deseo, sino incluso la alegría por la venganza esperada. Anota, por otra parte, un texto de Pablo, referente al mismo tema: «Carísimos, no os venguéis, sino dad lugar a la ira de Dios, pues está escrito: Para mí la venganza, yo daré el merecido, dice el Señor» (Rom 12,19). Anota San Agustín con razón, que Pablo aquí no impone que no quieran ser vengados, sino que no se venguen ellos mismos y den lugar así a la ira de Dios. Pero frente a esto, Jesucristo mismo en el Evangelio en la parábola de la viuda que acude a un juez injusto (Lc 18, 3-5) la propone como modelo y ejemplo de cómo Dios acudirá al clamor de los elegidos que recurren a Él día y noche. Este recurso a Dios día y noche es el que hacen los mártires que claman bajo el altar. Tenemos, pues, una serie de textos, tanto del A.T., como del N.T. que admiten el recurso a Dios con deseos de venganza e incluso de alegría, si Dios la ejecuta. Pero, entonces, se pregunta Agustín, ¿qué hacer con otra serie de textos que imponen lo contrario? Jesucristo imponía amar a los enemigos y hacer bien a los que nos odian (Mt 5,44). Pedro recordaba que no había que devolver mal por mal, ni maldición por maldición (1Pe 3,9) y el mismo Pablo menciona que no hay que devolver a nadie mal por mal (Rom 12,17).

Es el momento de atar tantos cabos sueltos. Y lo hace razonando así: «Si no debe devolverse a nadie mal por mal, no sólo no debe devolverse un hecho malo por otro hecho malo; sino que tampoco un mal deseo por un hecho malo o por un mal deseo. Ahora bien, devuelve un mal deseo, quien, aunque él personalmente no se vengue, sin embargo, espera y desea que Dios castigue a su enemigo»⁴⁴. Ahora bien, resulta que tanto el justo como el malvado desean que Dios se vengue de sus enemigos. Los textos citados donde aparecen justos deseando y alegrándose del castigo de los enemigos lo prueban. Luego habrá que hacer una distinción; y es ésta la que hace S. Agustín: «el justo desea que su enemigo sea más bien corregido que castigado; y cuando ve que es castigado por Dios, no se deleita en su pena, puesto que no le odia, sino en la justicia divina ya que ama a Dios»⁴⁵.

Una vez llegados aquí, honestamente habría que preguntarle a S. Agustín para qué recurre al carácter profético de los Salmos. Este recurso se hacía para limpiar a los salmistas de todo deseo malo. Si ahora se admite que el justo desea e incluso se alegra al ver el castigo del justo, el recurso al carácter profético resulta inútil. Admite, pues, que en los Salmos hay deseos malos. Pero se cree obligado a hacer una precisión: «el justo si ve que es castigado el malo en este mundo, o se deleita por él si se corrige, o por otros a fin de que teman imi-

44. *En. in Ps.* 78,14: CC 39,1107.

45. *Ib.*

tarle... Por tanto, por amor y no por malicia, es por lo que el justo se alegra cuando ve el castigo y lava sus manos, es decir, convierte más puras sus obras en la sangre, esto es, en el castigo del pecador (Sal 58,11)»⁴⁶. Finalmente, después de insistir mucho en el tema termina con este principio. «Dondequiera que se lee en las escrituras que los justos odiaron a los hombres, se entiende, que odiaron sus vicios»⁴⁷. Esta distinción puede estar bien, pero desde luego los Salmos no la hacen. Es el precio que hay que pagar por cristianizar los Salmos. Pero S. Agustín está dispuesto a pagarlo. Cuando comenta el Sal 101(100) no se le olvida aplicar el principio anteriormente citado. En el v. 3 lee: «facientes praevaricationem odio habui». Lo comenta de esta manera: «Odia a los prevaricadores, apártalos de ti... pero ten en cuenta que debes odiar a los prevaricadores, mas no a los hombres. Ved que el hombre prevaricador tiene dos nombres: el de hombre y el de prevaricador. Dios hizo al hombre; el hombre se hizo a sí mismo prevaricador. Ama en él lo que Dios hizo y destruye en él lo que él hizo»⁴⁸.

Hemos visto anteriormente cómo interpreta el v. 11 del Sal 58(57): *Laetabitur iustus cum viderit vindictam; manus suas lavabit in sanguine peccatoris*». Cuando comenta el Salmo directamente, insiste en la misma interpretación, aunque con ligeras matizaciones. Hay, dice, un castigo futuro: el fuego del infierno; pero hay otro castigo oculto del que habla aquí el Salmo. El primer pecado es la soberbia, la última pena es el fuego eterno. Entre el primer pecado y la última pena se encuentran en medio pecados y penas. Ser adúltero, mendaz, avaro, defraudador, homicida son penas. A estas penas presentes y ocultas que padecen los malos es a las que refiere el Salmo en el versículo citado. «¿Qué significa, pues, lavará sus manos en la sangre del pecador? Que el justo, cuando ve el castigo del pecador, progresa y así la muerte de uno le sirve de vida a otro. Si, pues, corre espiritualmente la sangre de aquellos que interiormente mueren, tú viendo tal castigo, lava allí tus manos, vive más limpiamente en el futuro»⁴⁹. La aplicación obtenida es fina, pero el Salmo ciertamente no hablaba de sangre espiritual.

3. *Salmos que niegan la existencia de la otra vida*

Esta idea aparece preferentemente en las lamentaciones, aunque también en las acciones de gracias. El fiel angustiado por la situación desgraciada en la que se halla, acude a Yahvé, para que intervenga en su favor. Entre los moti-

46. *Ib.* CC 39,1108.

47. *Ib.*: «Et ubicumque in Scripturis sanctis leguntur in homines odia eorum odia fuisse vitiorum, quae ipse etiam unusquisque hominum oderit oportet in se si diligit se».

48. *En. in Ps.* 100,5: CC 39,1410.

49. *En. in Ps.* 57,21: CC 39,727-8.

vos que aduce, puede encontrarse éste: Yahvé es el que pierde mucho, si deja perecer al fiel: pierde un cantor de su alabanza y un fiel servidor suyo. Le conviene, pues, a Yahvé, actuar en favor del orante.

S. Agustín, por supuesto, no sabe que en el A.T. no hay creencia en el más allá hasta el s. II. Él no puede imaginar que los santos del A.T. desconocieran la vida futura feliz. ¿Qué hace entonces con los salmos en que tal pensamiento se encuentra?

A veces no percibe la no creencia en la otra vida, debido a la traducción que maneja. Tal sucede en el Sal 115(113B). Lee así el versículo 17: «Non mortui laudabunt te, Domine; neque omnes qui descendunt in infernum». Al entender por «infernum», el infierno cristiano, el versículo no causa ninguna dificultad: en el infierno, según la fe cristiana, nadie alaba a Dios ⁵⁰.

Algo parecido sucede con el Sal 30(29), que es de acción de gracias. El salmista agradece a Dios la liberación otorgada. Curiosa pero atinadamente argumenta el fiel, que si Dios le hubiese dejado perecer, Dios no hubiera ganado nada; antes bien, hubiese perdido un cantor de su alabanza, porque en el Seol nadie le alaba: «¿Qué ganas con mi muerte, con que yo baje a la fosa? ¿Te va a dar gracias el polvo o va a proclamar tu lealtad?». Agustín pone este Salmo en boca de Cristo. La traducción que tiene, no le ayuda ciertamente mucho, para percibir la no creencia en la otra vida. Pero el recurso a la alegoría le será necesario para explicar el Salmo. Él lee así: *Quae utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* El término «sangre» le sugiere la solución. Parafrasea así el versículo: «¿Qué utilidad ha de seguirse del derramamiento de mi sangre, si llego a corromperme? ¿Acaso te confesará el polvo? Si no hubiera resucitado al momento y se hubiese corrompido mi cuerpo, ¿acaso te confesaría el polvo, es decir, la multitud de perversos que justificaré con mi resurrección?» ⁵¹.

Este recurso a la alegoría y a acudir a un «quid pro quo» para salir del paso no le es desconocido. Al comentar el Salmo 6,6 encuentra esta frase: «Quoniam non est in morte qui memor sit tui; in inferno autem quis confitebitur tibi?». Con no mucho acierto afirma que la primera parte del versículo quiere decir que ahora es el tiempo de la conversión; habiendo pasado esta vida no queda más que la recompensa de los merecimientos. Pero es la segunda parte la que le presenta dificultades: «In inferno autem quis confitebitur tibi?». S. Agustín percibe que la pregunta es retórica y supone una respuesta negativa.

50. *En. in Ps. 113 Serm. 2,12: CC 40,1647.*

51. *En. in Ps. 29, Serm. 1,10: CC 38,772-3: «Quae utilitas in effusione sanguinis mei, dum descendo in corruptionem? Numquid confitebitur tibi pulvis? Si enim non statim resurrexero, corruptumque fuerit corpus meum, numquid confitebitur tibi pulvis, id est, turba impiorum, quae mea resurrectione iustificabo?».* La misma interpretación en el *Serm. 2,19: CC 38,185.*

Si, pues se entiende que en el infierno nadie confiesa a Dios, ¿cómo entonces explicar que el rico epulón en semejante situación confesara, o mejor, se viera obligado a confesar la justicia de Dios al ver a Lázaro feliz? Soluciona la dificultad diciendo que por muerte debe entenderse el pecado, que se comete despreciando la ley divina. Como el pecado es el aguijón de la muerte, puede perfectamente llamarse muerte al pecado. Entendida la muerte como sinónima de pecado, nadie efectivamente se acuerda de Dios, pues pecado es despreciar su ley y sus mandatos ⁵².

Si hasta ahora la traducción no le ayudaba mucho para percibir la no creencia en la otra vida, no sucede lo mismo en el Sal 88(87). Este Salmo es la más tenebrosa de todas las lamentaciones del Salterio. Es la oración de un hombre al borde de la muerte, angustiado ante la visión del horrible Seol, del terrible silencio donde Dios no actúa. S. Agustín, como toda la tradición cristiana, lo aplica a Cristo en su Pasión; lo que ciertamente es un atrevimiento, porque no hay salmo con menos esperanza en el más allá que éste. Refiriéndose al v. 5: «factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber; sicut vulnerati dormientes in sepulcris, quorum non est memor adhuc», razona así: Jesucristo de quien habla el Salmo fue tenido como hombre sin apoyo, como los heridos que duermen en el sepulcro, de quienes no te acuerdas aún. Nota Agustín cómo se afirma la diferencia entre Jesús y los demás muertos. Los que le mataron le creyeron semejante a los demás muertos, quienes todavía no han resucitado. Pero Jesús, en cambio, resucitó. La siguiente frase le causa mayor dificultad: «et ipsi expulsi sunt de manu tua». En el contexto del Salmo, evidentemente se refiere a los muertos; todos ellos según la concepción del A.T., están excluidos y separados de la mano de Dios. Pero esta idea para S. Agustín es inaceptable. Según él, los arrancados de la mano de Dios no son los muertos, sino los vivos, que hicieron que Jesús se pareciera a un muerto. Fueron privados de la ayuda de Dios quienes estimaron a Cristo sin apoyo. Añade expresamente que esta interpretación le parece mejor que referir la expresión a los muertos actualmente, pues éstos no han sido todos arrancados de la mano de Dios; entre ellos, en efecto, hay algunos que son justos, de quien todavía Dios no se ha acordado, haciéndoles resucitar, sin embargo sus almas están en las manos de Dios ⁵³. Más adelante y en el mismo Salmo encuentra el v. 11: «Por ventura harás milagros en provecho de los muertos». Agustín no puede

52. *En. in Ps. 6,6-7*: CC 38,30-31.

53. *En. in Ps. 87,5*: CC 39,1211: «Melius enim sic intellegendum existimo, quam ut id quod dictum est: *Et ipsi expulsi sunt de manu tua* ad illos referatur dormientes in sepulcro, quorum non meminit adhuc, cum sint in eis iusti, quorum licet non meminerit adhuc ut resurgant; de his tamen dictum est: *Iustorum animae in manu Dei sunt*, hoc est, habitant in adiutorio Altissimi... Sed illi expulsi sunt de manu Dei, qui Dominum Christum de manu eius expulsus esse crediderunt, quia eum inter iniquos deputatum occidere potuerunt».

entender a los muertos físicamente, porque a éstos los resucitó (Mt 27,52). Luego debe entenderse de los hombres que de tal modo están muertos en el corazón, que no les movieron a la fe los grandes milagros de Jesucristo ⁵⁴. Esta espiritualización de los términos del Salmo la emplea al comentar el v. 13: «¿Por ventura se conocerán en las tinieblas tus maravillas y tu justicia en la tierra del olvido?». Las tinieblas, según él, indican a los infieles y la tierra del olvido es el hombre que olvida a Dios ⁵⁵. En definitiva aquí se valió de la espiritualización de los términos para salir airoso de la empresa. Tinieblas, muerte, sepulcro, tierra del olvido, etc., no son más que diversos términos para referirse al pecador, en cuyo estado evidentemente no se pueden percibir las maravillas de Dios.

Este somero sondeo es suficiente para observar cómo S. Agustín sale airoso de las dificultades que una cristianización de los Salmos siempre presenta. El recurso a la espiritualización de los Salmos, a alegorías caprichosas, a interpretaciones alambicadas es absolutamente imprescindible si se quiere leer los Salmos cristianamente. Sólo a este precio, un precio ciertamente caro, es posible salvar las dificultades.

Debe notarse que la alegoría es siempre una recreación del Salmo, es hacer un Salmo nuevo, que muy poco tiene que ver con el Salmo de la Escritura. Por eso extraña que se pueda afirmar que si uno tuviera que contentarse con solo dos comentarios a los Salmos escogería el de S. Agustín y el de Delitzsch. Que el comentario de S. Agustín «haga penetrar como ninguno en el sentido de los Salmos» ⁵⁶ es evidentemente una exageración. Más bien es cierto todo lo contrario: para la exégesis la autoridad patrística es de escasa importancia, especialmente en lo que se refiere al A.T. ⁵⁷.

C. MIELGO

*Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid*

54. *En. in Ps.* 87,10: CC 39,1215: «Significat ergo isto verbo quod ait: *Numquid mortuis facies mirabilia*, homines corde ita mortuos ut eos ad vitam fidei tanta Christi mirabilia non moverent».

55. *En. in Ps.* 87,12: CC 39,1217: «Infideles enim significantur nomine tenebrarum... sic et terra oblita: homo est qui oblitus est Deum».

56. L. ALONSO-SCHOEKEL, *Treinta Salmos: Poesía y Oración*. Madrid 1981, 453-4.

57. R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Comentario bíblico «San Jerónimo»*. Madrid 1971, vol. V, 319.

Elementos para una Filosofía de la Religión en san Agustín

De todos es sabido cómo el resurgir de ciertas disciplinas filosófico-teológicas en la actualidad, hace ir detectando estratos concretos en la historia del pensamiento que, posiblemente no habían sido explicados en épocas anteriores. A esto se puede añadir la gran dificultad con que nos encontramos cuando se intenta sistematizar reflexiones de ciertos autores, que, bien por su forma de plantear los problemas o bien por su carácter, estaban lejos de sospechar un tratamiento especial de los temas, que ellos habían puesto a consideración de los lectores de su época.

Esto es lo que ha acontecido en autores, no sólo del mundo profano, sino también en el ámbito del mundo religioso y en concreto del mundo religioso cristiano.

No podía huir de esta caracterización Agustín de Hipona, donde nos encontramos en su pensamiento, con una forma muy concreta de presentar los temas, unido todo ello a situaciones particulares, personales y ambientales, en las cuales afronta cierta problemática.

Todo esto hace que el tema en que queremos hacer hincapié en el estudio del pensamiento agustiniano, el de su filosofía sobre lo religioso en el hombre, ni lo encontramos explicado de forma sistemática, ni quizás sea susceptible, en muchos de sus aspectos concretos, el hacer una valoración crítica en lo que se refiere a la fundamentación que hace de lo religioso en el hombre.

Pero creo que, sin forzar los textos ni su pensamiento, podamos muy bien hacer una lectura lo más fiel posible en torno a lo que nos indica sobre el particular, dado que quizás sea uno de los temas que más le han preocupado en toda su trayectoria ideológico-religiosa, ya desde el principio de su pensamiento y en su propia vivencia de lo religioso cristiano.

Por otra parte tampoco es éste un tema que sea tratado por primera vez en el estudio de san Agustín. De una forma u otra, con unas connotaciones u

otras, todos los autores que se han acercado al estudio del tema de Dios y del hombre en el ideario agustiniano, han insistido siempre en los problemas de fundamentación que, en último término es a lo que viene a reducirse la temática filosófico-religiosa del autor ¹.

Dios y el hombre y los elementos que configuran este binomio, van a ser los pilares sobre los que basará todo su pensamiento. No otra cosa le preocupaba desde el principio. «Sólo deseo conocer dos cosas, a Dios y al hombre», repetirá Agustín ya a partir de los *Soliloquios* ². Los avatares de su vida y la evolución ideológica que plasmará posteriormente en sus escritos y que él sigue a través de toda su existencia, seguirán presentes en toda su obra posterior.

De aquí que no nos resulte extraño, cuando se enfrenta con el problema religioso, y éste lo tiene presente en todos los momentos de su historia personal, que lo centre siempre en dos coordenadas: una antropológica y teológica la otra. Mejor, todo su pensamiento se reducirá, según algunos intérpretes, a un «antropocentrismo teístico» o a un «teocentrismo personalístico» ³.

Lo que podemos denominar Filosofía de la Religión en Agustín, lo encontramos en el umbral mismo de su pensamiento y de sus preocupaciones personales. Podemos por tanto afirmar con toda justicia, que el intento de hablar de justificación racional de la actitud religiosa en el hombre desde Agustín, no va a ser caer en una especie de secularización de su pensamiento, sino ser fieles al autor y al hombre, que sabe compaginar muy bien desde una antropología, lo humano y lo cristiano, ya que se da una íntima dependencia e implicaciones mutuas. Va a llegar un momento en que no pueda entender lo humano sin Dios y a Dios sin una reflexión sobre el hombre y desde el hombre.

Es sobretodo a partir de sus primeros escritos, donde estas constataciones se nos muestran con tal evidencia y claridad, que sin ellas, posiblemente, la interpretación de su pensamiento quedaría mutilada. Se correrá el riesgo de caer

1. Cfr. PRZYWARA, E., *S. Agustín. Perfil humano y religioso*. Madrid 1984; SCIACCA, M.-F., *La interioridad objetiva*, Barcelona 1963; CAYRE, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1953; FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958; THONNARD, F.-J., *Ontologie Augustinienne*, en «A. Theol. Aug.», 14 (1954) 41-53; VERBEKE, G., *Connaissance de soi et connaissance de Dieu*, en «Augustiniana», 4 (1954) 495-515; CILLERUELO, L., «*Deum videre*» en *S. Agustín*, en «Salmanticensis», 12 (1965) 3-31; 13 (1966) 231-281; ID., *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*, en «Arch. Teol. Agustiniano», 2 (1967) 515-534.

2. *Sol. I*, 2,7 PL 32,872.

3. Cayré insiste en el teocentrismo agustiniano, *Op. cit.* 31-37; Cilleruelo suavizará la postura sobrenaturalista indicando las bases antropológicas. Cfr. *La prueba agustiniana de la existencia de Dios* «Arch. Teol. Agustiniano», 522; *Agustín y el agustinismo*, en «Arch. Teol. Agustiniano» 2 (1967) 2; Mientras que Flórez nos hablará de antropocentrismo teístico o «teocentrismo personalístico», *Op. cit.* 20; en la misma línea Sciacca, *La persona umana secondo S. Agostino*. en «Umanesimo e mondo cristiano», 2 (1951) 151-160.

en un sobrenaturalismo a ultranza, cuando se habla de Agustín y, como consecuencia, en una insistencia en los aspectos negativos y pesimistas de sus reflexiones sobre el hombre, olvidándose del contexto cultural y religioso que le rodea y al cual tiene que contestar ⁴.

La antropología de Agustín es una antropología, hoy diríamos integral, donde todas las dimensiones de la persona humana se hallan reflejadas de forma patente, sin olvidar naturalmente, la dimensión religiosa, que va a ser lo que especifica el cometido de las ciencias de lo religioso en el hombre, como se puede suponer.

Agustín gusta de ser pensador de fundamentos en todo lo que realiza y esto también lo extiende a la vivencia religiosa. Buscará el por qué y el cómo y el para qué de la dimensión religiosa en el hombre. Lo estudiará desde la visión judeocristiana de la existencia, haciendo recurso a toda una orientación del pensamiento filosófico que más le atrae y convence, como es el platonismo, realizando esa operación de la encarnación de la fe en la cultura de su tiempo. Precisamente ésta es la razón por la cual se le va a encuadrar entre los pensadores que parten de la subjetividad y que la trascienden, adentrándose de lleno en la dimensión divina, abocando a la instauración de ese diálogo que surge entre el hombre y Dios desde una perspectiva personalista.

Nuestro intento en estas anotaciones va dirigido especialmente a hacer resaltar lo específico del pensamiento de Agustín en torno al tema de lo religioso en el hombre y la forma de plantearlo, consciente, como ya he dicho, de que el tema ha sido afrontado en multitud de escritos sobre el santo, pero cuyas conclusiones todavía no han sido integradas de forma correcta en la exposición del tema, cuando se habla de la filosofía de la religión en san Agustín ⁵.

Superación del escepticismo

El itinerario intelectual y espiritual en Agustín van íntimamente relacionados y en plena concomitancia. Su aventura personal le llevó en un momento a dar su opción por el escepticismo ⁶, dado que no encuentra un camino seguro a través del cual pueda llegar a dar un asentimiento definitivo en su decisión existencial e intelectual. Todavía después del proceso de su conversión, sigue admirando y temiendo al mismo tiempo a los académicos ⁷.

4. Es un tópico que corre con mucha profusión en la obra filosófico-teológica de uno de los exponentes de la teología contemporánea, K. Rhaner, donde el pesimismo agustiniano lo encuentra patente en todos sus escritos.

5. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973; LUCAS, J. de SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y Fernomenología de la Religión*, Salamanca 1982.

6. *Confes.* VI, 1,1 PL 32,718-719: «...y había venido a dar en lo profundo del mar y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad».

7. *Ep.* I PL 33, 61-63; Cfr. SCHNURR, G., *Skeptizismus als theologisches Problem*. Göttingen 1964.

Es consciente de la necesidad de llegar a la posibilidad de una certeza objetiva y poder afirmar la constatación de unos principios en el hombre a través de los cuales se abra camino en la búsqueda del Principio y Fundamento. Éste será el trampolín desde el cual podrá lanzarse hacia una opción definitiva de pensamiento y acción, sin necesidad de recurrir a ulteriores bases de fundamentación.

En su obra *Contra los Académicos* muestra cuál era el criterio de verdad presentado por Zenón de Elea: «Sólo puede tenerse por verdadera aquella representación, que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina y que no pueda venir de algo diferente del mismo»⁸. O también: «Sólo puede percibirse y comprenderse un objeto, que no ofrece rasgos comunes con lo falso»⁹.

La Nueva academia, siguiendo la definición de Zenón, no podrá aceptar, dice Agustín, la tesis de los epicúreos y estoicos, según la cual la sensación es el único criterio de verdad, llegando a la afirmación de que no hay posibilidad de certeza objetiva siguiendo este criterio¹⁰. Los contenidos de nuestras sensaciones no presentan algo de objetivo y seguro, concluyendo de aquí en la imposibilidad de alguna certeza objetiva¹¹.

Los académicos niegan que haya alguna correspondencia objetiva entre las sensaciones y los objetos, pero no niegan que se dé cierta certidumbre subjetiva de las apariencias actuales¹². La preocupación de éstos consiste básicamente en negar la primacía del ser del cosmos, frente a la subjetividad, se entienda como sea.

Pero Agustín intenta encontrar una certeza tanto subjetiva como objetiva. El académico es sabio, pero no puede aceptar la sabiduría. Sin embargo éste se encuentra con ciertas contradicciones: ¿Sabemos que no sabemos nada? Luego ya sabemos algo. De hecho sabemos que existe la vida, el mundo¹³; incluso conocemos ciertos principios evidentes de por sí¹⁴. Son constataciones que usa Agustín en su argumentación frente a los académicos escépticos, buscando una región interior, que le pueda llevar a algo definitivo en el interés por encontrar ciertos criterios de verdad.

Pero no nos engañemos. Agustín sabe que la retirada a la subjetividad no

8. *Contra Acad.* II, 5,11 PL 32,925.

9. *Ibid.*

10. *Ep.* 118,19 PL 33,441.

11. *De Trinit.* XV, 12,21 PL 42,1073-1074.

12. *Contra Acad.* III, 11,24 PL 32,945.

13. *Ibid.*

14. *Op. cit.* III, 10,23 PL 32,945.

es caer en un subjetivismo a ultranza. No es partidario de un racionalismo puro. Conoce a Platón y a Plotino y está inmerso en una corriente de pensamiento que le invita a buscar los fundamentos mismo de la subjetividad en algo objetivo, hasta llegar a dar con lo que algunos críticos han llamado «interioridad objetiva»¹⁵.

Encuentra Agustín en esta orientación del platonismo cristiano, si se nos permite hablar así, la solución a sus preocupaciones de búsqueda de fundamentos. Se colocará, no en el ámbito de la lógica y de la psicología, sino en el de la metafísica. No puede existir, nos dirá, sensación ni consciencia sin una previa impresión¹⁶. Esta impresión será lo que calificará de «memoria sui»¹⁷, que encontrará su fundamento último y definitivo en la «memoria Dei»¹⁸.

El insigne agustinólogo, Lope Cilleruelo, a quien seguimos muy de cerca, nos dirá de forma clara la línea de pensamiento en la cual ha de colocarse el pensamiento agustiniano en relación con ciertos filósofos con los cuales pudiera relacionarse su orientación: «Mientras para Platón el ser es la Idea objetiva, en el *cosmos noetos*, y para Aristóteles es la idea objetiva, en las mismas cosas materiales y para san Agustín es la Idea objetiva, en Dios primero y en las cosas materiales después, para Descartes el ser es la idea subjetiva, producto del pensamiento humano»¹⁹.

Sobre estas bases, que iremos explicitando a través de nuestra exposición, puede construir su fundamentación de lo religioso en el hombre Agustín, siguiendo un método de interioridad trascendente. Parte por consiguiente de su teoría filosófico-religiosa de presupuestos de evidencia, que se explicitarán posteriormente en la existencia concreta y que podría reducirse a lo que mu-

15. SCIACCA, M.-F., *La interioridad objetiva*, Barcelona 1963.

16. *De Trinit.* X, 7,10 PL 42,979: «sic alia quae non corporeo sensu internuntio sed per se ipsam nosse debet, cum ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in ceteris animae partibus, sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas».

17. *Op. cit.* X, 3,5 PL 42,975-976.

18. *Op. cit.* VIII, 3,5 PL 42,950-951: «Y éste es nuestro bien y a su resplandor vemos si debiera existir o no cuanto comprendemos que debe o debió existir; y donde vemos también que no es posible la existencia, aunque no comprendamos su modo existencial. Y dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: *En Él vivimos, nos movemos y somos* (Hech 17, 27-28)». En torno a esta metafísica del conocimiento humano cfr. CILLERUELO, L., *Originalidad de la noética agustiniana. S. Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza 1960, 179-206; CASTEX, M.N., *La memoria metafísica según el libro X de las Confesiones*, en «Sapientia» 19 (1964) 9-25; MORÁN, J., *Hacia una comprensión de la Memoria Dei según S. Agustín*, en «Augustiniana» 10 (1960) 185-234.

19. CILLERUELO, L., *La Memoria sui*, en «Giornale di Metafisica» IX (1954) 484. El autor presenta de forma clara el proceso agustiniano en su búsqueda de los fundamentos en el hombre en su vuelta a la subjetividad. A su vez insiste en lo específico agustiniano en este tornar al sujeto en relación con otros pensadores de la modernidad, especialmente Descartes. Para ello recurre a los escritos de Boyer, Sciacca y Gilson, quienes insisten en subrayar estas diferencias.

chos de nuestros contemporáneos denominarán «presupuestos prefilosóficos» en el hombre, condiciones de posibilidad de cualquier acceso a la realidad en general y a la realidad Transcendente en concreto.

Interioridad transcendente

Superado el escepticismo, Agustín se encuentra con el camino abierto para, a través de un proceso de reflexión filosófica, escrutar en el interior del hombre, partiendo de su propia experiencia religiosa, presente siempre en todos sus análisis personales. Toda su crítica religiosa va a venir condicionada desde la presentación de su ser de hombre con preocupaciones transcendentales.

En su obra *De vera religione* elabora una síntesis maravillosa en un texto, que nos va a servir de línea matriz, donde se encuentran centradas sus preocupaciones básicas en estos momentos iniciales de su esfuerzo filosófico-religioso: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre reside la verdad; y si hallaras que tu naturaleza es mudable, transciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre el alma dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos, allí donde la luz de la razón se enciende»²⁰.

No es de extrañar que en una obra donde lo que preocupa básicamente a Agustín es el llegar a presentar la religión cristiana, como la religión que responde a los interrogantes más profundos de la persona humana, tenga como punto de partida la necesidad de esa vuelta al interior del hombre, como medio de hacer consciente a este hombre de su propia realidad personal y del misterio que la envuelve. Ya dejamos anotado cómo todos los sistemas filosóficos a los que está haciendo alusión continuamente en sus escritos primerizos, tanto los epicúreos, estoicos, escépticos, como finalmente los platónicos, todos de una forma u otra, le habían guiado hacia la necesidad de tener que partir del sujeto en el análisis de toda la realidad mundana y humana.

Pero también es consciente y nos lo repite con profusión que todo acercamiento del hombre a la realidad en ese esfuerzo titánico por comprenderla y decirla, al igual que su propio conocimiento, es una especie de acto de confesión de fe²¹. Es toda la persona la que se halla en situación de apertura expectante ante la realidad en su misterio, y especialmente ante el propio misterio que es el hombre mismo al cual Agustín se siente continuamente referido, ya que llegará un momento en que de tal forma se siente inmerso en él, que le lla-

20. *De vera religione* 39,72 PL 34,154.

21. *Confes.* X, 5,7 PL 32,782: «Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, quamdiu fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo».

mará a una invocación superior en un acto de adoración que le lleva a la entrega total ²².

Pero esto no será suficiente para Agustín. Sabe que la persona por su misma constitución está llamada a la búsqueda incesante en la línea del comprender, para seguir buscando. El hombre y el animal, dirá, poseen aspectos comunes en lo referente al ámbito de lo biológico, no obstante hay algo específico en el hombre que supera cualquier otra realidad mundana. El animal, es cierto, reacciona a estímulos que le vienen de fuera, experimenta y reacciona ante los objetos desde los sentidos externos, no supera el ámbito de los estímulos. Sin embargo, el hombre se coloca ante la realidad, acepta sus estímulos, pero con plena conciencia y libertad. No obstante sigue necesitando de ella y sería abdicar de su condición de hombre, huyendo de esta situación existencial que le configura como tal ²³.

A pesar de todo ello el hombre debe superar esa tendencia exagerada a la vida de los sentidos externos, a fin de entrar en un contexto de hombre nuevo, que toma como principio de su existencia la llamada al hombre interior, desde donde se puede juzgar toda la realidad del mundo y del hombre mismo ²⁴.

Hay un orden en la creación ²⁵. Los sentidos externos llaman al sentido interior y éste a la razón superior ²⁶. Transciéndete sobre esta realidad y encontrarás el brillo de la sabiduría, partiendo de esa región interior y del fondo del santuario de la verdad, repetirá Agustín ²⁷.

Insiste en este momento también, en que hace falta volver a la escucha de ese Maestro interior, que será guía en el sendero hacia la verdad plena, superando los signos externos hasta llegar a reconocer la plena Realidad ²⁸.

Todo este proceso, que sin duda proviene de sus reminiscencias neoplatónicas, tamizado por la fe cristiana en la creación, tiene como base la explicación del espíritu humano como memoria: «Transpasaré esta virtud de mi naturaleza ascendiendo por grados hacia Aquel que me hizo. Mas he aquí que lo primero que encuentro son los campos y anchos senos de la memoria, con el tesoro de innumerables imágenes de toda clase...» ²⁹.

22. *Op. cit.* IV, 14,22 PL 32,702: «Grande profundum est ipse homo...».

23. *De quant. animae* 28,54 PL 32,1066.

24. *Op. cit.* 28,55 PL 32,1066.

25. *De libero arbitrio* III, 5,16 PL 32,1279.

26. *Ibid.*

27. *Op. cit.* II, 16,42 PL 32,1264: «Transcende ergo et animum artificis, ut numerum semipiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis; quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter». Cfr. CILLERUELO, L., *Numerus et sapientia*, en «Est. Agust.» 3 (1968) 109-121.

28. *De Magistro* 10,38 PL 32,1216.

29. *Confes.* X, 8,12 PL 32,784.

Conviene distinguir los diversos sentidos de la palabra *memoria* para entender a Agustín. En una primera acepción la entiende como memoria sensible, la facultad de conservar recuerdos y hacerlos revivir ³⁰; una segunda se centraría en la concepción de la memoria como consciencia, sería conciencia de sí mismo como vuelta a la propia realidad personal ³¹; finalmente se trata de la memoria como «memoria Dei», perteneciente al ámbito de la metafísica y que posee su origen en la afirmación bíblica del hombre imagen de Dios ³².

Desde esta perspectiva para Agustín es claro que, este mundo interior que le lleva al *cogito*, debe tener una fundamentación de tipo transcendente y que es fruto de una impresión de esa imagen de Dios en el hombre ³³.

Nos encontramos aquí con la constatación de la presencia de unos primeros principios o nociones generales, con los cuales el hombre en posteriores esfuerzos intelectuales, al contacto con la realidad, los explicita. Se trataría de lo que algunos críticos del pensamiento agustiniano han clasificado de *habitus*, que es anterior al *cogito* ³⁴. Así se puede hablar en Agustín de una distinción entre un conocimiento inconsciente, un *praesto esse*, un *habitus primorum principiorum* y el conocimiento consciente o reflejo, el *cogito*. Esto lo podemos deducir de forma clara de la distinción que frecuentemente usa Agustín entre el *nosse* y el *cogitare* ³⁵.

Este previo conocimiento, *nosse*, que es madre de conceptos ³⁶, se constata en el hombre en la experiencia universal de la tendencia innata hacia los transcendentales generales: unidad-verdad-felicidad. Tendencia ésta que de ninguna forma se daría en el hombre sin un previo conocimiento, aunque sea implícito. Ni la mente puede amarse a sí misma, si antes de alguna forma no se conociese, ni tendería hacia esos principios generales, si antes no los conociese, repetirá Agustín ³⁷.

En otras palabras, se podría decir que en este análisis agustiniano sobre el espíritu humano, se entiende que no puede haber algún juicio, si el sujeto no posee «a priori» los elementos del mismo, a los que Agustín llama «*regulae vel lumina virtutum*». Hay, pues, en el hombre nociones o principios «a priori» que determinan una ontología y condicionan a su vez a la crítica. Sin la «me-

30. *Op. cit.* X, 14,21 PL 32,788.

31. *Op. cit.* X, 9,16 PL 32,786.

32. *Op. cit.* X, 10,17 PL 32,786.

33. *De Trinit.* X, 3,5 PL 42, 975-976.

34. CILLERUELO, L., *La memoria sui...*, p. 489.

35. *De Trinit.* X, 5,7 PL 42,977.

36. CILLERUELO, L., *Op. cit.*, p. 489.

37. *De Trinit.* IX, 3,3 PL 42,962: «Menş enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat quod nescit?»

moria Dei» no puede el hombre pronunciar un solo juicio, ni siquiera el «cogito»³⁸.

Ante estas afirmaciones de Agustín en torno a lo que ha encontrado en el análisis de la persona humana, algunos críticos le han podido tachar de innatista y de ontologista. Hay que decir que, una lectura fiel de los textos agustinianos en su contexto, no permite realizar tales calificaciones. Supera el ontologismo, ya que no habla de ver a Dios directamente en esos principios, puesto que exige una experiencia sensible para llegar a explicitar esos «a priori» y convertir lo que se presenta de forma inconsciente, en consciente.

Huye a su vez del innatismo por la misma razón. No son ideas lo que el hombre posee, son nociones, hábitos naturales con los que el hombre nace, son dones de la naturaleza. Repetidas veces comenta Agustín que en nuestra mente está impresa la noción de felicidad: «Y así, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos. Así también antes de ser sabios tenemos en nuestra mente la noción de sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere»³⁹.

En otros lugares llegará a indentificar a la felicidad con la verdad⁴⁰ y también con la hermosura⁴¹.

Constatamos en el ideario agustiniano que, todo lo dicho anteriormente, tiene una fundamentación evidente en la explicación que da sobre el origen del espíritu del hombre. Es creado por Dios con ciertas predisposiciones, nociones o primeros principios, que sirven de guía a la hora de emitir juicios seguros sobre el pensar y actuar. Es de esta forma cómo puede afirmar Agustín que el hombre «entiende sintiendo» (Zubiri); es el espíritu humano, quien al entrar en contacto con la realidad, llega a poder decirla.

El reconocimiento de estos valores le lleva a descubrir una realidad objetiva, un Yo absoluto o un Espíritu absoluto⁴². Aquí surge el tema de la religación ontológica del hombre en Dios y tiene como transfondo la antropología, que radica su base en el tema de la imagen de Dios en el hombre, estructurando este hombre y constituyéndose en un interlocutor válido de la divinidad⁴³.

38. CILLERUELO, L., *Originalidad de la noética...*, p. 192.

39. *De libero arbitrio* II, 9,26 PL 32,1254-1255.

40. *Confes.* X, 23,33 PL 32,791: «Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt».

41. *De vera religione* 31,57 PL 34,147.

42. CILLERUELO, L., *Originalidad...*, p. 198.

43. El tema de la imagen de Dios en el hombre ha hecho correr mucha tinta en la exposición de la antropología cristiana a través de la historia. Por otra parte es un tema que no sólo lo encontramos presente en la literatura cristiana, sino también en otros ambientes que de una u otra forma han estado relacionados con el judeo-cristianismo. Cfr. CILLERUELO, L., *Historia de la imagen de Dios*, en «Arch. Teol. Agust.», 1 (1966) 3-38.

Ante este mundo que se le ha abierto a Agustín a través de este proceso de interioridad trascendente, podrá clamar que se necesita ordenar el amor. No se trata de reducir todo al hombre exterior, ni al mundo o al hombre interior cerrado en sí mismo, sino abierto allí donde la luz de la verdad irradia en todo su fulgor y desde ahí poder juzgar todo los acontecimientos y actitudes del hombre.

Frente a los que piensan que Agustín desprecia el mundo sensible, responde él claramente que también éste posee su realidad íntima, de tal forma que el hombre puede detectar desde unos principios que la configuran como orden a la trascendencia ⁴⁴. Se trata, comentará el santo, de ordenar y purificar las enfermedades del alma, ya que es ella la que debe regir lo inferior y ser regida a su vez por lo superior y lo superior a ella es Dios ⁴⁵.

Su convicción profunda es clara: Todo ser bueno o es Dios o es de Dios ⁴⁶, participa de la bondad de su creador ⁴⁷. Como consecuencia ningún ser está dejado a su propio destino. De una forma u otra tienen alguna relación con el Principio.

Y la razón por la cual el hombre puede trastocar este orden querido por Dios en la creación, la centra Agustín en la libertad humana. La capacidad que posee el hombre en la línea de transformar esta realidad en bien del hombre y hacer un mundo más humano en conformidad con esas huellas de Dios en la creación, es precisamente fruto de la libertad ⁴⁸. Pero también es cierto, que es la libertad la que hace que el hombre separándose de su principio, llegue después a separarse de sus semejantes y del mundo, en el sentido de abusar del hombre y del mundo, convirtiéndolos en puro objeto de sus caprichos y deseos ⁴⁹.

Éste será el proceso de conversión al cual está invitado el hombre al encuentro de esa unidad con su Principio, del cual se había alejado debido al pecado ⁵⁰. Y se concreta en la actitud de aversión del orden que surge del acto creador, a la actitud de conversión al orden primigenio o información de todos los seres, como repetirá Agustín ⁵¹. De la escisión interior, a la afirmación de la interioridad trascendente. Al hombre que ha reencontrado su itinerario y su centro.

44. *De Musica* VI, 14,46 PL 32,1187; *De vera religione* 31,57 PL 34,147.

45. *Ibid.*

46. *De vera religione* 18,35 PL 34,137.

47. *De quant. animae* 33,76 PL 32,1076-1077.

48. *De duabus animabus* 8,10 PL 42,101-102.

49. *Contra Faustum manich.* 22,15 PL 42,408.

50. *De vera religione* 21,41 PL 34,139-140: «Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit et mutabili veritate multiplicavit eius affectum...».

51. *De duabus animabus* 8,10 PL 42,102.

Podríamos decir que en este momento de análisis de la actitud de conversión, en la cual el hombre ha de colocarse como existencial en su vida, ha plasmado Agustín su propia vivencia personal, pasándola a principio aplicable a todo hombre ⁵².

El carácter de este proceso hay que colocarlo en el orden metafísico, pasándolo posteriormente al orden gonoseológico y ético. Es el tema del «minus esse», cuando el hombre olvida su origen.

En esta línea ya se puede entender mejor la aplicación que realiza del método de interioridad trascendente, al proceso de gradual ascensión en un proceso de purificación, haciendo una síntesis maravillosa del método plotiniano, en una dinámica cristiana ⁵³.

El tema de la imagen de Dios en el hombre como base de su antropología, lo centrará Agustín en la capacidad de ser, amar y conocer: *esse, velle, nosse*. Lo explicitará en *Las Confesiones* y los desarrollará más ampliamente en el *De Trinitate*, con todas esas connotaciones a las que ya hemos hecho alusión y que parten siempre de la necesidad de llegar a encontrar a Dios en el hombre.

Podríamos concluir este apartado, con un texto que sintetiza lo expuesto hasta aquí sobre el método agustiniano que ha dejado su impronta en el pensamiento humano y en los métodos espirituales de la experiencia de Dios en el hombre:

«En gran estima suele tener el humano linaje la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados, los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento. Más digna de alabanza es el alma conocedora de su debilidad, que la de aquel que, desconociendo su condición enfermiza, avizora el curso de los astros en afanes de nuevos conocimientos con el fin de contrastar nuevas teorías, pero ignora la senda de su salvación y de su eterna felicidad. El que movido por el fervor del Espíritu Santo, despertó ya al Señor, y en su amor conoce la propia vileza, y suspirando por la proximidad de Dios, experimenta su impotencia, e iluminado por el esplendor divino entra en sí y se encuentra a sí mismo, éste estará cierto de que su inteligencia no puede atemperarse a la pureza de Dios» ⁵⁴.

¿Filosofía de la religión o teología natural?

Toda la trayectoria ideológica agustiniana va dirigida a la búsqueda de fundamentos. Es cierto que Agustín se confiesa cristiano. Pero es consciente

52. *Confes.* VII, 10,16 PL 32,742.

53. *Op. cit.* VII, 17,25 PL 32,745: «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum... et pervenit ad id, quod est in ictu trepidanti aspectus».

54. *Op. cit.* IV, Proemium PL 42,885-886.

de que también el creyente debe justificar frente a la razón, su actitud religiosa y hasta sus opciones religiosas en una religión concreta. Todo su itinerario religioso ha estado marcado por esta preocupación de no dar su asentimiento a cualquier sistema filosófico o religioso, sin antes intentar hallar una fundamentación que le oriente a la opción definitiva.

El «cree para poder entender», ha de tener su correspondencia normal en el «entiende para que puedas seguir creyendo». Ha sido mucho el precio pagado desde todos los frentes hasta llegar a la fe. De aquí que no sea difícil el poder darse cuenta que, no es su fe la del hombre «inculto», sino que desea colocarse del lado de aquellos que se preocupan por justificar a los ojos de la razón su adhesión de fe, que no es anular la fe por la visión. Por esto es difícil enmarcar su sistema de pensamiento religioso en exclusividad: o filosofía o teología natural. Quizás fuera mejor hablar de filosofía de la religión y teología natural, ya que su filosofía de lo religioso en el hombre le lleva a un descubrimiento del Principio y Fundamento, por lo cual ha estado luchando siempre⁵⁵.

Decididamente hemos querido no entrar en la descripción de su itinerario hacia la fe, tema por otra parte tratado frecuentemente en escritos sobre Agustín. Nos ha parecido más oportuno, partir de planteamientos formales y por consiguiente damos por supuesto su experiencia personal, tanto ideológica como religiosa. Por otra parte, de una u otra forma tenemos que ir haciendo alusión constantemente a esa misma experiencia.

Ya las anotaciones presentadas nos han introducido en esa dinámica de búsqueda de lo definitivo. Sabe que Dios en la existencia humana no es una conclusión lógica de un razonamiento deductivo, sino presupuesto en el cual y desde el cual pueden proyectarse posteriores afirmaciones y deducciones. Pero Dios no es algo evidente de por sí y se presenta al hombre cuestionando su propia realidad. Y es consciente también de que lo que puede conocer de Dios, es porque antes Dios mismo se lo ha iluminado en su interior. Hay una revelación natural, que surge precisamente a partir del mismo acontecimiento creador.

También dijimos cómo cuando se decide a comenzar su investigación, su pretensión no es otra sino el llegar a conocer a Dios y al alma. Y ésta su preocupación es la que le va a llevar a encontrar precisamente a Dios en el alma, partiendo de la búsqueda de fundamentos.

55. *De vera religione* 5,8 PL 34,126. Hay que decir que no entiende Agustín el binomio filosofía de la religión-teología. Sabe que la filosofía es camino hacia la religión. No identifica religión y cultura, pero se complementa: «...quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium et aliam religionem». Przywara dirá que la filosofía de Agustín es ya una teología especulativa, *Op. cit.* p. 100.

Ha ido ya despejando su camino, dejando a un lado todos aquellos sistemas filosóficos, que no le dan explicación satisfactoria a sus interrogantes. Todos los sistemas materialistas que ponen su explicación de la realidad o en el agua, o en el fuego, en el aire o en otros elementos de la naturaleza. Tampoco le convencen aquellos que vuelven al hombre, pero optan por no dar su asentimiento a nada, ya que no hay algo definitivo sobre lo cual estructurar juicios o fundamentos sobre la realidad ⁵⁶. Le convencen más los platónicos, ya que hablan de un principio transcendente, pero aunque opta por su sistema, no obstante transforma su pensamiento, desde la visión cristiana de la creación. Por otra parte, nos dirá, éstos vieron la patria, pero no el camino que conduce hacia ella ⁵⁷.

También nos va indicando que no puede aceptar la filosofía poética y política o lo que Varrón llamará la teología poética y política, ya que sería quedarnos en los elementos de este mundo y no trascenderse. Ni los dioses del Olimpo solucionan los interrogantes del hombre, ni las autoridades de este mundo, aunque pretendan pasar por dioses, dan respuesta al cuestionamiento humano, según nos narra en *La ciudad de Dios* VI y VII. Prefiere centrarse en la teología natural, y esto lo hace en el libro VIII. De ahí podrá extraer conclusiones que respondan de forma más clara a la concepción del hombre y de Dios que le presenta el mundo bíblico.

El platonismo le abre caminos esperanzadores, pero al mismo tiempo limitan bastante la andadura. Agustín es cristiano. Sabe y así lo ha aprendido en la escuela de Ambrosio, que hay dos concepciones muy diferentes sobre el Principio y Fundamento, si se habla desde Grecia o si se habla desde Israel. Hay un emanatismo panteísta y se da un creacionismo monoteísta. Desde ahí los planteamientos deben cambiar, aunque Agustín intente conjugarlos. Esto es lo que hace el que se hable justamente de un platonismo cristiano, que ya tuvo sus intérpretes en la mayor parte de los autores cristianos de Oriente y en Occidente tiene su exponente más cualificado inicialmente en Ambrosio, del cual recoge Agustín algunas de sus tesis ⁵⁸.

Siguiendo esta perspectiva del judeo-cristianismo con influencias formales de filosofía platónica y neoplatónica, podríamos y deberíamos colocar a Agustín entre los iniciadores de la vuelta a la subjetividad, como piedra de toque en la comprensión de la realidad del mundo, de la realidad humana y de Dios como principio de todas ellas.

Su reacción frente a los sistemas gnósticos, maniqueísmo en este caso, y

56. *De civ. Dei* VIII, 5 PL 41,230.

57. *Op. cit.* X, 29,1 PL 41,307: «Videtur utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caliginante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est non tenetis».

58. COUCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950, 151-153.

frente al neoplatonismo en algunas de sus afirmaciones, le ha llevado definitivamente por la opción cristiana y de esta forma le queda abierto el camino para la justificación racional de lo religioso en el hombre, adentrándose en el estudio sobre el Principio y Fundamento de toda la realidad. Es éste el contexto en el que realiza su esfuerzo filosófico en la comprensión del hombre abierto a la Transcendencia, como su lugar de origen y patria definitiva.

La razón de ser del mundo y del hombre

Ahora se trata de comenzar la reflexión analizando el mundo en relación con el espíritu del hombre, que es quien se enfrenta con él en la búsqueda de la explicación de su fundamento ⁵⁹. Ya nos había indicado en otro lugar, cómo en la línea de la realización concreta del existir, nos encontramos con múltiples realidades de las cuales el hombre se siente necesitado para su subsistencia y autorealización. Y la pregunta salta de inmediato: ¿tiene el mundo una explicación en sí mismo o permanece abierto a una respuesta? La contestación nos la da Agustín rápidamente: «*Cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum*» ⁶⁰.

Esta exigencia de respuesta de toda la realidad la constata analizando principios presentes en la misma y que la hacen tener consistencia y ser origen de posteriores relaciones en la explicación de sí misma y del sujeto a la que está referida ⁶¹. La propia estructura interna de la realidad mundana le lleva a encontrar de un principio que realiza esta organización. Comenta Agustín, siguiendo el relato bíblico, cómo Dios enseña al alma, que la realidad antes de ser creada ni tenía forma, ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu. Era materia informe y por tanto «era cierta informidad sin ninguna apariencia, ni especificación alguna» ⁶².

Pero esta materia informe en virtud y bajo la acción divina en el Verbo llega a poseer forma, estructura, principios ⁶³. Es así como ese universo llega a poseer caracteres ya cósmicos, en el sentido de orden, número, razón de ser fundamental y sin lo cual no se podría pensar la multitud de posibilidades y de formas que la estructuran ⁶⁴.

Constata la presencia de esta forma inicial en el mundo a través de análi-

59. *Confes.* X, 6,9 PL 32,783: «Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum».

60. *De civ. Dei* VIII, 6 PL 41,231.

61. *En. in Ps.* 41,2 PL 36,465.

62. *Confes.* XII, 3,3-4 PL 32,827: «Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie».

63. *Op. cit.* XII, 20,29 PL 32,836.

64. *De civ. Dei* VIII, 6 PL 41,231.

sis del mismo, donde se ofrece al espectador el orden en las líneas que configuran la belleza, leyes dirá Agustín, la unidad, el ritmo, etc., etc.⁶⁵. Todo este universo con sus leyes internas cuestiona al espíritu humano.

Estas afirmaciones que encontramos repetidamente en los escritos de Agustín, nos llevan a insistir en el significado del mundo o de la realidad en general en el pensamiento agustiniano. Ya es un tópico y hemos hecho alusión a él, cómo cuando se habla del tema, se habla siempre del pesimismo típico de Agustín. Precisamente si Agustín está preocupado de la búsqueda de fundamentos, él ha optado por el creacionismo⁶⁶. También sabemos cuál ha sido la trayectoria de su pensamiento en torno a las respuestas que ofrece al maniqueísmo, al platonismo y posteriormente al pelagianismo, más desde el ámbito antropológico. Los frentes tan contradictorios a los que debe responder, le han hecho acreedor de afirmaciones que, por principio, no podía realizar. Por otra parte sabemos y debemos colocarnos en el contexto en el cual escribe y recoge sus afirmaciones desde esa misma situación.

Pero sigamos el razonamiento agustiniano. La constatación de estas leyes generales en la realidad del mundo, no son otra cosa que las huellas del creador en su creación. El hombre se siente religado a ellas y en ellas al Principio y Fundamento. En multitud de ocasiones insiste Agustín, en que el hombre necesita de esta realidad para llegar a sí mismo y desde ahí trascenderse⁶⁷.

Aparece así el mundo como lo que es, revelación del Principio a través de sus huellas⁶⁸. Esto le orienta a ser consciente de que no es el hombre quien impone a la realidad su consistencia y sus leyes internas, ella las posee y no da razón de sí misma, ¿no será que está pidiendo una explicación de sí misma?⁶⁹.

Los vestigios presentes en ella le invitan al hombre a ser sincero consigo mismo y a ser sincero con la realidad. Hay que dar una salida. El negarse a la explicación del fundamento de lo real, es ilógico e incongruente. Sería caer en el absurdo y sin sentido. Se le exige mantenerse fiel a la misma, ya que desde ella y en ella será como pueda explicar su propia vocación en el mundo.

El hombre sin duda se siente atraído por la belleza de este mundo, pero

65. *Confes.* XII, 6,6 PL 32,827-828.

66. *Op. cit.* XII, 2,2 PL 32,826-827. Así dice Cilleruelo comentando el tema de la causalidad: «La causalidad helenista y la causalidad bíblica son diferentes: se comete falacia cuando se habla de causalidad sin hacer distinciones, jugando con la ambigüedad. En Grecia, el principio de causalidad es formal: generación, evolución, naturaleza, emanación; en Palestina, el principio de causalidad es trascendente: creación, causalidad eficiente, libre, personal». *«Deum videre» en S. Agustín*, 266.

67. *De libero arbitrio* II, 16,41 PL 32,1263: «Quoque enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabantem, ipsis exteriorum formis intro revocat».

68. *De Trinit.* XV, 4,6 PL 42,1061.

69. *Confes.* X, 6,8 PL 32,782-783.

aunque llegue a conseguirla, sigue inquieto ⁷⁰. Es de nuevo una llamada a la propia conciencia a superarse ⁷¹.

Esta primera experiencia del hombre frente a la realidad, será la etapa inicial del proceso de ascensión, que recuerda la dialéctica de los grados plotiniana, pero con caracteres cristianos. Esto lo podemos constatar en las afirmaciones que hace sobre el «ánima sentiente» ⁷².

Es cierto que en este momento el hombre se da cuenta de que no todos son capaces de llegar a este Principio y Fundamento de la realidad y se dedican a la «fruición» de la misma, cuando debería ser consciente de que ella es un medio en el camino y no un fin ⁷³. Nos encontramos aquí con el tema ya clásico en el pensamiento espiritual agustiniano sobre el «uti» y el «frui», enmarcados en el principio áureo explicado por el santo del «utendis uti et fruendis frui», que tanta tinta ha hecho correr en la línea de la espiritualidad cristiana ⁷⁴.

Esta desorientación del hombre en relación con la ordenada disposición de la realidad, radica, según Agustín, en el abuso del hombre de su libertad y que tiene su expresión en el tema cristiano del pecado original y sus consecuencias. El rechazo del Creador, supone desorientación en sus relaciones con el mundo y con los otros hombres ⁷⁵.

De lo expuesto hasta el presente en este apartado podemos extraer la siguiente conclusión: Agustín está elaborando una filosofía en el análisis que hace de la realidad del mundo, pero se ve inmerso en la orientación religiosa cristiana. Analiza la realidad y se da cuenta de que sólo el hombre puede hacerse preguntas sobre la misma, ya que es él quien supera el ámbito de lo biológico, a través de esta capacidad de cuestionamiento en radicalidad.

Acepta lo positivo de la misma y halla una razón interna que condiciona el acceso a ella. Es el hombre quien ha de atenerse a esa misma razón también ⁷⁶. La realidad participa del ser, pero al mismo tiempo es inconsistente, exige explicación de sí misma y de sus fundamentos ⁷⁷. Participa de la belle-

70. *En. in Ps.* 41,7 PL 36,468: «Est magna pulchritudo terrarum... Mira sunt haec, laudanda sunt haec, vel etiam stupenda sunt haec... haec miror, haec laudo, sed eum qui fecit haec sitio».

71. *De vera religione* 39,72 PL 34,154.

72. *Confes.* VII, 17,23 PL 32,745: «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiore vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret...».

73. *Op. cit.* X, 22,32 PL 32,793.

74. *De doctr. christiana* I, 3,3 PL 34,20; I, 4,4 PL 34,20-21.

75. *Confes.* X, 23,33 PL 32,793.

76. *En. in Ps.* 145,5 PL 37,1887: «Revocat se (ánima) ab exterioribus ad interiora; ab inferioribus a superiora, et dicit: lauda anima mea Dominum... Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctori sui».

77. *De civ. Dei* XII, 2 PL 41,350: «...et aliis dedit esse amplius, alius minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit».

za, de la verdad y de la bondad, pero ni es toda la belleza, ni toda la verdad, ni toda la bondad ⁷⁸. Lo que podemos llamar religación a esos principios, a los cuales el hombre está siempre referido, constituiría la base de la actitud religiosa, tras un proceso de objetivación de los mismos en una realidad de tipo trascendente y personal, abocando de aquí a confesar su actitud religiosa como lo más coherente con su ser en presencia del mundo y de su fundamento.

Podemos decir que en esta línea de la explicación de la realidad, llega a convertir su reflexión filosófica, en lo que llamaríamos teología natural o explicación de la «mostración» de la presencia de un Principio y Fundamento.

Es cierto que Agustín objetiva este Principio y Fundamento en el Dios de los cristianos. Pero hay que afirmar que lo puede hacer por dos motivos: Primero, desde su convencimiento de que el ser de la realidad posee su consistencia en el mismo acontecimiento creador. Segundo, desde la aceptación de los datos de la fe, que le muestran al Dios de los cristianos como el que supera toda la realidad, es el totalmente otro, diferente por tanto de la misma realidad mundana, aunque sea su fundamento.

Nos hallamos lejos, confiesa Agustín, de una visión panteísta y emanantista en la comprensión de la misma realidad y partimos de un monoteísmo cristiano.

Lo que hoy llamamos la secularización de la realidad del mundo y que justamente encuentra su fundamento en la visión judeo-cristiana, no es obstáculo alguno para poder analizarla desde la perspectiva cristiana, ya que es precisamente el hombre quien se constituye en juez de la misma, pero un juez que a su vez es juzgado por otra realidad superior, cuyas huellas se encuentran también en su misma persona ⁷⁹.

Pero Agustín sigue su andadura filosófica a través de investigaciones en torno a ciertos aspectos de la propia realidad personal. Ha sido mucho el cuestionamiento que surge de la experiencia de la realidad del mundo, para que el espíritu del hombre permanezca tranquilo, sin seguir cuestionándose sobre él mismo. Dirá que, precisamente porque es el espíritu humano quien es el intermediario entre la realidad y el Principio, que él mismo necesitará también darse una explicación: «*interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum...*» ⁸⁰.

Es en este momento cuando comienza el estudio del ser del hombre en su realidad más profunda. El método lo vimos ya en el apartado dedicado a la in-

78. *Confes.* X, 6,8 PL 32,781-782.

79. *Op. cit.* X, 6,10 PL 32,782: «...immo vero omnibus loquitur, sed illi intelligunt qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt».

80. *Op. cit.* X, 6,9 PL 32,783.

terioridad transcendente: «Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda...»⁸¹.

Constatará que su espíritu es básicamente memoria⁸², con las connotaciones que hicimos, donde se presentan principios que no han sido elaborados por él a través de un proceso lógico o psicológico, sino que le han venido dados de antemano, serán las «*regulae et lumina virtutum*»⁸³, condiciones de posibilidad de todo conocimiento y actuación en el ámbito de lo humano.

Los comentaristas nos hablan de la imposibilidad de poder centrar en este momento de la síntesis agustiniana tales principios, con los cuales el hombre nace, en una facultad concreta, ya que suponen un cierto conocimiento de la realidad en general, aunque de forma inconsciente (*nosse*) y que se explicarán posteriormente en el *cogitare*⁸⁴. Habría que colocarlos en el campo de la metafísica del conocimiento. No otra cosa nos quiere decir Agustín cuando sigue la descripción de su proceso: «De aquí pasé nuevamente a la potencia racionante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia y apartó el pensamiento de la costumbre...»⁸⁵.

Se da cuenta también que el espíritu humano con ese bagaje de principios y nociones, está sujeto a la variabilidad de su propia esencia y de aquello que le rodea, constatando así su propia inconsistencia: «No es tal el espíritu del hombre: de hecho retrocede y avanza; unas veces conoce y otra ignora; se acuerda y se olvida; ahora desea algo y poco después ya no lo desea. Esta mutabilidad no se da en Dios»⁸⁶.

La constatación de esta inconsistencia del espíritu del hombre con esa capacidad de acercamiento a toda la realidad que le envuelve, le va creando una inquietud radical como existencial propio. Es el tema famoso de la inquietud agustiniana, que no es propiamente de Agustín como persona, sino que lo encuentra presente en todo hombre, como presupuesto de aspiraciones mayores a mundos donde encontrará su quietud definitiva⁸⁷.

Es en este momento cuando las preguntas asaltan ininterrumpidamente al hombre: ¿por qué en todo hombre se experimenta en lo más profundo de su ser una tendencia radical a la verdad y no se contenta con una u otra, que pudiera adquirir al contacto con la realidad humana y mundana, sino que aspira

81. *Op. cit.* VII, 10,16 PL 32,742.

82. *Op. cit.* X, 14,21 PL 32,788: «...cum animus sit ipsa memoria».

83. *De Trinit.* XIV, 15,21 PL 42,1052.

84. *De vera religione* XXXI, 58 PL 34,147-148.

85. *Confes.* VII, 17,23 PL 32,745.

86. *En. in Ps.* 41,7 PL 36,469.

87. *Confes.* I, 1,1 PL 32,661.

a poseerla en plenitud? ⁸⁸; ¿por qué todo hombre, si se le pregunta si desea ser feliz, todos a una responderán afirmativamente y no se hallan satisfechos con el gozo de cualquier felicidad de las cosas de este mundo, sino que postula en su ser más radical una felicidad plena? ⁸⁹; ¿por qué, siendo la unidad el centro hacia donde tiende todo ser humano y mundano, se experimenta una descen-tración en la propia existencia proyectándola después en el mundo que le rodea y sigue inquieto hasta que no dé con la unidad total? ⁹⁰.

Ante este interrogatorio personal el hombre no puede arrojar la toalla y dejar su suerte a la deriva. ¿O es acaso el espíritu del hombre una pasión inútil?; ¿o hay que dar de nuevo la palma al escepticismo o a las filosofías del absurdo y sin sentido de la existencia?; ¿o está el hombre abocado a la nada de su propia existencia y dejarlo anclado en el vacío? ⁹¹.

Las preguntas de Agustín en este momento de su cuestionamiento personal, no son sólo ni metodológicas ni apologéticas, son netamente existencia-les. Es el hombre, ser en el mundo y en su presencia a sí mismo y su ser con los otros, quien está clamando por una respuesta. Es el común de los mortales quien se cuestiona y pide soluciones, si es que las hay.

Es cierto y Agustín lo sabe, que él tiene ya una respuesta. Que el hombre es un ser abierto, diríamos hoy, a un posible mensaje que viene de otro mundo, pero del cual el hombre tiene una memoria, un recuerdo, aunque inconsciente, metafísico. Ya en otra ocasión nos había indicado que no se puede amar o tender hacia aquello que de alguna forma no se conoce previamente. Hay que hacer salir al hombre de su clausura personal y decirle que no es un navegante a la deriva, hay un puerto, hay una patria. Hay que seguir la dura brega del navegante que lleva en su interior el remo de la salvación y tiene que confiar en él, ya que él mismo le llama a descubrir nuevos horizontes donde encontrará su sentido, el Sentido definitivo.

Dios, como Principio y Fundamento

Todo el razonamiento que ha venido presentando Agustín, en torno a la explicación de la necesidad del Principio y Fundamento de toda la realidad, de una forma u otra estaba abocado a concluir en la afirmación del mismo. Tanto desde el punto de vista ontológico, como desde el análisis del cosmos y el hombre en su doble dimensión del conocer y del hacer, la realidad clama por una alternativa: o dejarla a la deriva, al sin sentido de su propia existencia o hay que indicar que el espíritu del hombre, que es hacia donde en última ins-

88. *Op. cit.* X, 23,34 PL 32,791.

89. *Op. cit.* X, 21,31 PL 32,793; *De civ. Dei* IV, 33,3 PL 41,130.

90. *De vera religione* 36,55 PL 34,151-152.

91. Cfr. KOERNER, F., *Das Sein und der Mensch*, Freiburg 1959, 31-35.

tancia lleva toda su argumentación, necesita permanecer abierto hacia la presencia de otra realidad a la cual está referido en última instancia.

¿Se podrá objetivar de alguna forma este Principio en un ser personal, que al mismo tiempo posea caracteres trascendentes y al cual el hombre se pueda referir en un diálogo de tipo interpersonal y como consecuencia se pudiera hablar de actitud religiosa en el hombre?

Entramos aquí en un apartado que en Agustín aparece con una clarividencia suma. No dudará en llamarlo Dios desde la perspectiva cristiana. Pero hay que caminar con cautela e intentar explicarse siguiendo su pensamiento.

Los autores de una u otra forma lo han explicitado en el mensaje de Agustín, en lo que tradicionalmente se han llamado las pruebas de la existencia de Dios y no voy a repetir lo dicho por ellos, sino limitarme a extraer ciertas conclusiones ⁹².

Quisiera detenerme en dejar claras ciertas cuestiones, que Agustín las tenía patentes y como datos adquiridos a través de su esfuerzo laborioso, tanto desde la filosofía como desde la teología, consciente del riesgo de repetirnos.

1. Hemos insistido en la gran influencia que la filosofía platónica y neoplatónica ha ejercido en su pensamiento. Precisamente ella había sido la que en un principio le fue preparando el camino hacia el hallazgo de lo definitivo en el hombre. Inicialmente no distinguió muy bien el terreno de la filosofía y el terreno de la religión. Siempre creyó que tanto el Bien de Platón, como el Uno de Plotino se podían identificar con el Dios de los cristianos ⁹³. Pero progresivamente fue detectando diferencias, haciendo su operación magistral al integrar la filosofía platónica como mediación en la explicación del mensaje del judeo-cristianismo.

Estos filósofos hundían su cosmovisión en una comprensión emanantista de la realidad, lo que de una u otra forma debería llevarles a un panteísmo craso, aunque no lo confiesen. El proceso de ascensión del espíritu hacia la divinidad, se realiza por niveles graduales de catarsis, que surge de una conciencia del alma inmersa en la realidad material de la cual tiene que desentenderse. Las mismas almas son eternas, como eterno es el principio del cual derivan.

La realidad mundana es algo negativo, es un obstáculo, no manifiestan reflejo alguno de lo divino, es un principio del cual hay que huir, si se quiere llegar a la visión en una mística unitiva indiferenciada. No hay posibilidad de

92. Cfr. CAYRE, F., *Op. cit.*; SCIACCA, M.-F., *L'existence de Dieu*, Paris 1955; CILLERUELO, L., «*Deum videre*» en *S. Agustín*, «*Salmanticensis*» (1966) 231-281; MORÁN, J., *Síntesis del pensamiento agustiniano en torno a la existencia de Dios*, en «*Augustinus*» 5 (1960) 228-255; SESTILI, I., *Augustini Philosophia pro existentia Dei*, en «*Misc. Agostiniana*», Roma 1930, II, 765-793.

93. *De vera religione* 3,3 PL 34,123-124; *De civ. Dei* VIII, 6,8 PL 41,231-233.

diálogo real. Es imposible personificar ese principio, ya que las almas forman parte del mismo ⁹⁴.

2. Pero Agustín es cristiano. Su platonismo es un platonismo pura y simplemente metodológico. Es, si queremos hablar así, un platonismo agustiniano o cristiano ⁹⁵. Parte de la afirmación clara de una cosmovisión que surge de un creacionismo. El mundo y el hombre poseen un principio libre. Ni el mundo es eterno, ni el hombre es eterno. Sin embargo participan del tiempo y participan a su vez de la eternidad. Están sujetos a unas leyes que tienen una dimensión histórica, espacio-temporal y a su vez poseen una dimensión eterna, ya que poseen en su interior una nostalgia de su principio, huellas de un principio creador ⁹⁶. Ni son Dios, ni son parte de Dios.

La realidad mundana de esta forma no es obstáculo alguno en el proceso de ascensión. Pueden serlo si el espíritu del hombre trastoca este «orden del amor», estatuido por Dios en la creación ⁹⁷. Nos movemos aquí en un ámbito de libertad, con su consecuente contrapartida de responsabilidad por parte del hombre. El pecado del hombre va a ser precisamente fruto de la libertad, convertir en fin lo que debiera ser medio. Es el famoso tema agustiniano del «uti» y del «frui» ⁹⁸.

Como consecuencia de todo ello, la vocación del hombre en el mundo será el saber responder de su propia realidad y de la realidad del mundo, en ese estar atento a las huellas de Dios en la realidad humana y mundana y siempre en una línea de apertura al fondo de la misma que invitará a trascenderse.

De esta forma la mística de Agustín, mística cristiana, no será una mística de la huida, del ver cara a cara prescindiendo de la propia realidad existencial. Será el saber escuchar el mensaje de las criaturas que le hablan de otro mundo, sin olvidar el presente. Será una mística donde el diálogo sea posible, ya que la creación del hombre en libertad, supone la presencia de un interlocutor válido de la divinidad ⁹⁹. El hombre es imagen de Dios, pero no es Dios. Esa imagen será el principio de personificación más claro que Agustín encuentra en la historia.

3. Sólo desde esta perspectiva y con estos presupuestos es posible hablar de la forma cómo pueda entender Agustín el Principio y Fundamento hacia el

94. Cfr. HOFFMANN, E., *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich 1960.

95. Cfr. HESSEN, J., *Griechische und biblische Theologie*, Leipzig 1956; TRESMONTANT, Cl. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

96. Cfr. GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1953².

97. *De civ. Dei* XV, 22 PL 41,467.

98. Cfr. LORENZ, R., *Fruitio Dei bei Augustinus*, en «Zeitsch. Kirchengeschichte», 63 (1950) 75-132.

99. Cfr. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique* (Saint Gregoire de Nisse), Paris 1944.

cual está abierto el hombre. Es él solo quien puede llegar a captar de alguna forma lo eterno en el mundo.

De entrada podemos afirmar que no será esa realidad trascendente una deducción lógica del pensamiento, que concluya en unas proposiciones o enunciados sobre la misma. Él nos indica claramente: «Tú estabas más interior a mí mismo que yo mismo y más superior que lo más elevado en mí»¹⁰⁰. Por otra parte tampoco renuncia a poder afirmarlo en su aseidad más profunda, correspondiendo con el Dios que se manifiesta en su unidad trinitaria¹⁰¹.

Como consecuencia, tampoco puede ser ese Principio y Fundamento el apurar al máximo las posibilidades humanas y sus aspiraciones. Es algo totalmente otro: «Allí está el domicilio de mi Dios, sobre mi alma»¹⁰². Es consciente también Agustín, que no es un principio que se desentienda de su creación, ya que al igual que está presente en su acción creadora y al final de la misma, se encuentra en el centro mismo del desarrollo humano y mundano apoyándolo desde la base misma¹⁰³.

En esta línea llegará a presentar a Dios como la suma Verdad, la Felicidad plena, el Amor total¹⁰⁴. Desde esta perspectiva podrá entender de una forma clara su concepción de la religión o del hecho religioso, colocándolo no en una línea exclusivamente intelectualista, ni su concepción de Dios desde ahí sólo. Precisamente la inquietud agustiniana hunde sus raíces más profundas en el interior de toda la persona. El corazón humano como expresión de la totalidad de la personalidad humana en todas sus manifestaciones, será colmado en su posesión plena en ese intercambio personal que llevará a través de su conocimiento al amor total¹⁰⁵.

Esta comprensión de Dios con su faceta personalista, le llevará en múltiples ocasiones a dirigirse a Él, en esa oración que surgirá del hombre en actitud de adoración, ante ese Tú del diálogo plenificante y transformador¹⁰⁶.

Es cierto que muchos de nuestros contemporáneos achacarán a Agustín

100. *Confes.* III, 6,11 PL 32,688.

101. *De mor. Eccl. cathol.* I, 14,24 PL 32,1321: «Deum ergo diligere debemus trinam quandam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse».

102. *En. in Ps.* 41,8 PL 36,469: «Ibi enim domus Dei mei super animam meam: ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consulit, inde me excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit».

103. *De vera religione* I, 1 PL 34, 121-122: «Cum omnis vitae bonae ac beata via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur».

104. *De ordine* II, 18,47 PL 32,1017; *Confes.* X, 22,32 PL 32,793; *Dé mor. Eccl. cathol.* I, 8,13 PL 32,1316.

105. Cfr. PEZA, E., de la, *El significado de «cor» en S. Agustín*, Paris 1962.

106. *Confes.* I, 4,4 PL 32,662. Todo el libro de Las Confesiones no es sino el diálogo del hombre Agustín frente a ese Dios personal.

su audacia en identificar a Dios como el «Principio y Fundamento»¹⁰⁷. Pero habría que decir que Agustín sólo puede dar este paso, convencido de que es hacia ese horizonte hacia donde dirige sus investigaciones y en esa dirección cree poder superar todos los escepticismos. Y sólo puede darlo en conformidad con lo que le indica su fe. Hacia ahí va dirigido todo su esfuerzo filosófico, a poder entender y justificar su fe a los ojos de la razón y esto se lo exige su mismo punto de partida, «no te buscaría si no me hubieses ya encontrado»; que repetirá con múltiples expresiones en su obra. Es éste el método teológico agustiniano de la fe que busca inteligencia, racionabilidad, es dar razón de la fe y esperanza que habita en el cristiano.

Podemos añadir que para Agustín esto es una especie de «mayéutica». La realidad de Dios está presente, pero el hombre la va descubriendo progresivamente. Le va dando a luz en su interior a través de ese esfuerzo de estar atento a ella misma. Es recuerdo que se actualiza al contacto con la realidad y con su imagen en el hombre, como «memoria Dei».

Esto nos llevaría también a presentar en Agustín lo que algunos autores han calificado de «teología del signo o del verbo», repetidamente presentada por el santo cuando trata de la problemática de las relaciones del hombre con Dios¹⁰⁸. Nos hará comprender este apartado cómo, a pesar de sus ilusiones iniciales de poder llegar a la visión de Dios cara a cara, su convicción posterior le dirá que en esta vida ello sólo es posible a través y por medio de signos y mediaciones. Sus experiencias místicas, ideal neoplatónico en una primera etapa de su experiencia religiosa, se limitarán posteriormente a rendirse ante su ser de hombre sujeto a las limitaciones espaciotemporales¹⁰⁹. Se percató que en la situación actual sólo en «espejo y enigma» es posible esa visión, como le diría Pablo.

Esto le va modelando su espíritu a ser más humilde, a no adelantar acontecimientos. Y esta situación se potenciará todavía más cuando se encuentra

107. TILICH, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956³, 241.

108. Cfr. HOLL, A., *Die Welt der Zeichen bei Augustinus*, Wien 1963.

109. *En. in Ps.* 41,8 PL 36,469: «Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non invenies quaerens eius substantiam in meipso, quasi aliquid qualis ego sum, neque hoc invenies; aliquid super animam esse sentio Deum meum. Ergo, ut eum tangerem, haec meditatus sum et effudi super animam meam. Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur? Si enim in seipsa remaneret nihil aliud quam se videret; et cum se videret, non utique Deus suum videret; ...meditatus sum tamen inquisitionem Dei mei, et per ea quae facta sunt, invisibilia Dei cupiens intellecta conspiciere... et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum».

110. *De Gen. contra manich.* II, 24,37 PL 34,215: «Ego a Patre exivi et veni in hunc mundum (Jo 16,28) ...apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Jo 1,14). Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem naturae inferioris personae, id est humanae...». Cfr. VAN BAVEL, T., *Recherches sur la Christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954.

con el mensaje cristiano y el significado del Verbo en la historia de la humanidad, como presencia histórica de Dios en medio de los hombres ¹¹⁰.

Este acontecimiento le hará detenerse en el análisis de la dimensión humana llevada a su plenitud en Cristo, donde lo humano y lo divino se unen en íntima relación, sin renunciar a la tierra, pero plenificándose en la condición divina ¹¹¹. Este misterio de la Encarnación le abre perspectivas grandiosas en su búsqueda de certeza y veracidad de la religión cristiana. Cristo es el camino hacia la patria. El enigma de los neoplatónicos, se convierte ahora en paradigma de solución concreta, frente a esos mismos filósofos ¹¹². Cristo es Camino, porque es la Verdad y porque es la Vida ¹¹³.

Ejerce de esta forma la función de Mediador entre Dios y los hombres. En él, el hombre tiene acceso a Dios, ya que se presenta como el sacramento definitivo de la presencia de Dios en medio de los hombres ¹¹⁴. Entra en la historia humana a fin de abrir paso a la humanidad a la historia divina y en Él está invitado todo hombre a encontrar su plenificación definitiva, su salvación ¹¹⁵.

Viene a su vez a remediar la ignorancia en el hombre, es el «Mediator Veritatis». De esta forma ese olvido de Dios en el hombre por la concupiscencia (por el pecado) y sus consecuencias en el hombre, queda solucionada con su presencia en medio de los humanos ¹¹⁶. Todo hombre en Cristo tiene acceso a Dios de forma definitiva, pudiendo dirigirse a Él a través de Cristo, personificando realmente ese Principio y Fundamento ¹¹⁷.

Esta teología de Cristo en Agustín, llegará a sus cotas más elevadas en sus escritos posteriores de madurez, especialmente cuando tenga que contestar a los pelagianos, analizando la obra redentora de Cristo en la obra de santificación del hombre.

111. VAN BAVEL, T., *Op. cit.* 13-53.

112. *Confes.* VII, 21,27 PL 32,748: «Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam...».

113. *Op. cit.* VII, 18,24 PL 32,745: «Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset ideoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer *mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (1Tim 1, 5), vocantem et dicentem: *Ego sum via, veritas et vita* (Jo 1, 14), et cibum...». Cfr. VAN BAVEL, T., *L'Humanité du Christ comme lac parvulorum et comme vie, dans la spiritualité de S. Augustin*, en «Augustiniana» 7 (1957) 245-280.

114. *De mor. Eccles. cathol.* 19,36 PL 32,1326: «Vult autem intelligi, Adam, qui peccavit, veterem hominem: illum autem quod suscepit in sacramento Dei Filius ad nos liberandos, novum».

115. En torno a la solidaridad de toda la humanidad en Cristo. Cfr. VAN BAVEL, T., *Op. cit.* pp. 74-93.

116. *De Trinit.* XIII, 19,24 PL 42,1034: «Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est».

117. *Op. cit.* IV, 7,11 PL 42,895.

No es nada raro por tanto, cómo el encuentro con Cristo supusiera para Agustín un clamar por la opción definitiva de la veracidad de la religión cristiana, frente a otros sistemas filosóficos y religiosos, que vaciaban de contenido tanto la realidad humana como la divina.

Se podría añadir a todo esto el significado de la función de la Iglesia, como casa de Dios y su pueblo, con el rico contenido teológico y pedagógico que le daba el santo, siguiendo una tradición patrística, en la «Ecclesia Mater»¹¹⁸ y su significado de sacramento universal de salvación en el hoy de la historia postpascual y que encuentra su comprensión más plena en el sentido escatológico que mostrará en su obra *La ciudad de Dios*.

Conclusión

Llegados al final de nuestra exposición nos habremos dado cuenta de la gran dificultad de enmarcar a Agustín en un sistema determinado en su reflexión sobre lo religioso en el hombre. Ni él mismo se somete a una sistematización de su pensamiento. Repite continuamente ciertas convicciones en torno al hombre como ser religioso, ya que lo considera como un existencial en su vida y desde ahí realiza sus reflexiones posteriores.

Pero se nos antoja hijo de su época por una parte y al mismo tiempo mensajero de orientaciones para épocas posteriores y en particular para la nuestra. Su llamada a la subjetividad y su atención al ser del mundo y a la realidad humana en su doble perspectiva, individual y comunitaria, lo coloca entre los pensadores que siempre se han preocupado de responder al interrogante humano en sus cuestionamientos más profundos.

Su análisis de lo eterno en el hombre le lleva de la mano a un estudio que lo configura como ser que se cuestiona sobre él mismo, sobre sus semejantes, sobre el mundo del cual se siente hijo y heredero y de la razón de ser de todos estos condicionantes de la existencia humana. No se resigna Agustín a la sin razón y al destino arbitrario. Quiere que su opción existencial corresponda con convicciones que surjen del análisis de la realidad en su totalidad.

Precisamente, a través de estas anotaciones, hemos asistido a la trayectoria de su vida y de su pensamiento, en ese afán de búsqueda para poder encontrar y encontrar para seguir buscando, como repetirá continuamente. No se dejó embaucar ni se resignó ante las soluciones materialistas, ni racionalistas a ultranza. Va a algo más integral, haciendo un esfuerzo titánico en el hallar certezas, razones que sirvan para él y para los demás. Encontrar tierra firme de donde partir en una opción de vida con caracteres universales.

118. Cfr. PALMERO, R., «Ecclesia Mater» en *S. Agustín*, Madrid 1970; DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.

Su teoría de la interioridad trascendente o interioridad objetiva, según ha quedado expuesta, le aleja de todos los espiritualismos idealistas y de los inmamentismos cerrados, al igual que de los escepticismos a ultranza. Su atención al mensaje de las criaturas le colocan entre los pensadores que, fieles a la tierra de donde vienen y en donde se ven inmersos, le hacen al hombre salir de su clausura mecanicista en su comprensión. Pero sólo el hombre puede llegar a explicarla en su dimensión más profunda, porque a él está referida. No abandona por tanto sus posibilidades y la acepta como lo que es, realidad puesta a disposición del hombre, a fin de que éste realice su proceso de humanizarla, teniendo como correlato su propia conciencia, en el respecto a su fundamento y razón de ser.

Toda la realidad mundana clama por una explicación de sí misma. No está arrojada a la deriva de su suerte ni de su destino fatalista y sin sentido. Es el hombre su guardian y protector, como vocación recibida. Pero todo esto lo será en la medida en que tenga la audacia de ver su referibilidad más profunda con esa razón de ser de la misma. Ella le hará tornar hacia sí mismo, para hallar esa misma razón en su interior también. La conciencia de su propia inconsistencia le hará despertar a la presencia de la Verdad en sí mismo, en su interior. Su espíritu le llevará precisamente a sentirse aspirando a algo definitivo, ancla capaz de posibilitarle opciones existenciales, que le hagan caminar con plena clarividencia del por qué y para qué de su existir.

Esta presencia inconsciente de la verdad en su interior, al igual que esa tendencia innata a la felicidad y a la unidad, será el dinamismo que le oriente hacia un vivir en tensión constante, en el superarse de cada día en la vivencia consciente de la misma.

Por esto el hombre interior agustiniano se siente enriquecido con todo este bagaje, que es la condición de posibilidad de su empeño con la realidad mundana y humana. Pero sabe que estos presupuestos no vienen de dentro. Le son dados. Aunque se vea impelido a actuar en conformidad con ellos, es consciente que ellos mismos le invitan a comprometerse en la construcción de su propia realidad.

Sabe que en el fondo de todo es el amor quien se constituye en el motor interior que le impulsa a compartir esta tensión hacia lo definitivo. Y como se da cuenta de que todo este mundo interior no es sólo patrimonio personal, sino que pertenece al ámbito de la humanidad en general, debe extraer las consecuencias de todo ello al hablar de la persona como ser relacional. Confiesa que «la verdad no es tuya ni mía, para que pueda ser tuya y mía». Sabe a su vez, que la aspiración a la felicidad está presente en el común de los mortales y la tendencia hacia la unidad está presente en el corazón común humano. Por esto quiere seguir siendo fiel al fondo de la realidad total, ya que ahí palpita, con ansias de aparecer en su claridad más absoluta la Realidad por antonomasia.

sia, el Principio y Fundamento, que los cristianos le invocan con el nombre de Dios.

La dificultad más grave la llega a encontrar cuando tenga que hacer este proceso de identificación. Indicamos cómo ha de entenderse esto en Agustín. Es cuestión de principios. Nos movemos en otro ámbito. Lo que preocupaba a Agustín en este momento era el presentar al hombre con una exigencia de nuevos horizontes de vida.

Este ámbito nuevo, Agustín sabe que es el de la fe. Y la opción por la fe de los cristianos, no depende sólo del hombre mismo. No es la fe en el Dios de los cristianos conclusión última de un razonamiento lógico. Pero también le dice este mensaje cristiano que la realidad del Verbo que se hace hombre, no viene a algo ajeno a lo divino, a la naturaleza humana, sino a la realidad que posee ciertas predisposiciones para poder conjugar lo humano y lo divino. La naturaleza y la sobrenaturaleza no son tan ajenas la una a la otra, y Agustín lo sabe desde su fe en la creación. Cuando Dios sale de su anonimato para llegar al hombre en la historia de su automanifestación, encuentra a éste no ajeno a la realidad divina. Es cierto que no es parte de ella, pero hay huellas de Dios en el hombre, consecuencias de la misma creación.

Todos los absolutismos caen ante la inconsistencia de la misma realidad total. El Dios de los cristianos no viene a anular al hombre. Está en la base, en el desarrollo y al término de su historia personal y colectiva y de la historia del mundo. Agustín lo decía claramente comentando aquel paso de Pablo a los atenienses cuando les indica que «en Él vivimos, nos movemos y existimos...» (Hech 17, 27-28). En vez de anular el desarrollo personal, lo lleva a su plenitud, dándole posibilidades para el mismo. El diálogo de amor entre Dios y el hombre es un diálogo transformante y plenificador. Lo religioso en el hombre, es algo que corresponde a su ser mismo.

Todo ello lo sigue confirmando y cerciorando Agustín, analizando el acontecimiento Cristo, como sacramento del encuentro del hombre con Dios, desde el misterio de la Encarnación. En Cristo se encuentra todo hombre invitado a esa plenificación progresiva de su propia realidad, ya que lo humano ha encontrado ya en lo divino en la Encarnación su plenitud, recibiendo su fuerza a partir del acontecimiento pascual.

Desde esta perspectiva ahora podríamos también entender, cómo el significado de la salvación como plenitud de la persona en el diálogo con Dios, a través de la obra encarnacional y redentora de Cristo, superación de todas las contradicciones de la historia a través del misterio pascual, se debe extender a toda la humanidad. Agustín lo tendrá en su enseñanza teológica y pastoral como tema adquirido y por el cual trabajará sin descanso. Su visión universalista de la salvación tendrá ahí precisamente su punto de referencia constante. Toda la humanidad en Cristo está invitada a la salvación.

El diálogo de la religión cristiana con todas las demás religiones e ideologías, sólo se podrá entender desde esta base, del hombre, todo hombre, abierto a una posible locución de Dios en todas sus manifestaciones y como invitado también a esa salvación total y definitiva.

Agustín sigue siendo hombre de actualidad, porque su mensaje doctrinal y vivencial es un mensaje de fidelidad al hombre y fidelidad a Dios en el hombre. Su genio le lleva hasta aquí y ahí podríamos encontrar una respuesta clara a todos los nihilismos actuales, a los sin sentido de la vida, al hombre arrojado a la deriva de su existir. Cuando este ser arrojado, es entendido desde la perspectiva cristiana como producto del amor e invitación a una respuesta en amor dialogante, cambia el horizonte humano. Su mensaje es un mensaje universal, porque mensaje universal fue también el del Evangelio, al cual dedicó todo su esfuerzo como filósofo, teólogo y pastor.

CARLOS MORÁN FERNÁNDEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

La lectura de san Agustín en Ortega y Gasset

En este artículo nos proponemos analizar, con detalle, los textos en los que el gran pensador español cita a san Agustín, a lo largo de los 12 volúmenes de su obra publicada, por ahora; se trata de Ortega y Gasset, J., *Obras completas*. Alianza y Revista de Occidente, Madrid 1983. Por esta edición haremos todas nuestras citas de Ortega con indicación de volumen, en números romanos, seguidos de la página y año, en arábigos. En total, Ortega cita a san Agustín más de 40 veces; es uno de los pensadores más citados por Ortega aunque no se puede comparar la calidad y el número de citas con los clásicos de la filosofía estricta como Platón, Kant o Leibniz para poner sólo algunos ejemplos.

En general, se puede afirmar que Ortega maneja de san Agustín como dos interpretaciones. La vulgar, corriente, tópica y pesimista que habla de san Agustín como del maniqueísmo, platonismo, etc., que es la interpretación standard y más socorrida. Pero también conoce Ortega bien los estudios de otros pensadores modernos que conocen mucho mejor a san Agustín y lo entienden de un modo más actual y más optimista. Estos autores son principalmente: Max Scheler, R. Otto, Geysler, Schneider, Mausbach y E. Przywara entre otros ¹. Erich Przywara, por ejemplo, era como una gran antena de la

1. En la Biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset de Madrid encontramos, entre otras, las siguientes obras: PRZYWARA, E., *Gott. Fünf Vorträge über das Religiosphilosophische Problem*, Oratorium Verlag, München 1926. SCHELER, M., *Christentum und Gesellschaft*, Neue Geist, Leipzig 1924. SCHEIDER, R., *Das Wandelbare Sein*. Die Hauptthemen der Ontologie Augustinus, Klostermann, Frankfurt, a.M. 1938. OTTO, R., *Das Heilige*, Trewendt und Granier, Breslau ²1922. OTTO, R., *West-Oestliche Mystik*, Kloz-Gotha 1926. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, Freiburg i.B. 1909. GEYSER, J., *Augustin und die phenomenologische Philosophie der Gegenwart*. Mit besonderer Berücksichtigung Max Scheler, Aschendorfer Verlag, Münster i.W. 1923. Valgan estas pocas obras, junto con el *San Agustín* de Przywara

cultura europea, desde la revista *Stimem der Zeit*, y publica *Debates de actualidad: Ringen der Gegenwart*. Gesammelte Aufsätze 1922-1927, Benno Filser, Ausburg 1929. Poco después publica su *Augustinus*, y la Revista de Occidente se hace traducir importantes escritos de Przywara sobre san Agustín a cargo del antiguo director de *Estudio Agustiniano*, el P. Lope Cilleruelo; esta obra ve su segunda edición en 1984 en otra editorial: Przywara, *San Agustín*. Perfil humano y religioso. Cristiandad, Madrid 1984. La lectura por Ortega de estos autores le permite tener un verdadero conocimiento de la actualidad de san Agustín como primer hombre moderno y genio de Europa. Ortega cita a Przywara junto con Max Scheler y Guardini como ejemplo de la cultura católica que convendría hacer hoy y concretamente en España (III, 565, 1927). Pero vayamos con los textos...

1. *San Agustín entre la cultura que salvará al hombre de hoy*

Dice Ortega así: «Los señores Valle-Inclán y Rubén Darío tienen su puesto asegurado en el cielo, como pueden tenerlo Cajal y D. Eduardo Hinojosa. Los que probablemente se irán al infierno —al infierno de la frivolidad, único que hay— son los jóvenes que, sin ser Valle-Inclán ni Rubén Darío, les imitan malamente en lugar de barajar los archivos y reconstruir la historia de España o comentar a Esquilo o a san Agustín. O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno» (I, 113, 1908).

Habla Ortega de la necesidad que tiene España de verdadera ciencia, pues sin ella no vale decir, como decía Ganivet, que los españoles son *abúlicos* ya que un pueblo que no tiene ideas claras no puede, nos dice Ortega, tener voluntad fuerte de realizar sus ideales por ser éstos vagos. Llama pues Ortega a una cultura profunda como camino de salvación del hombre y del pueblo. Es ahí cuando remata con su famosa frase: 'O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno'. Y entre las cosas precisas que conviene hacer para mejorarse, destaca Ortega el barajar los archivos para hacer una auténtica historia de España o también comentar a Esquilo o a san Agustín. Según Ortega, dejar de lado las ciencias y la auténtica cultura es caer en la pura poesía que es vana e inútil, por eso se ha dicho que cuando Dios quiere destruir a una nación le manda primero una generación de malos poetas. Para Ortega el hombre actual necesita para salvarse del infierno de la frivolidad que él considera como el más peligroso en nuestros días, ya que el frívolo es 'ateo de todo', de una nueva ciencia y de una auténtica cultura. Y piensa Ortega que conocer y comentar a san Agustín forma parte de esta nueva cultura salvadora del hombre

ra, ya citado en el texto pero cuya primera edición llevó a cabo la editorial de la Revista de Occidente, como breve muestra de las lecturas agustinianas de Ortega.

actual. Conviene observar que todo esto ya lo dice Ortega en 1908, y que Gagnivet aplicaría muy pronto a la salvación de España la consigna agustiniana, del hombre interior en el que habita la verdad, en estos términos: *In interiore Hispaniae habitat veritas*. Después de grandes discusiones entre europeístas y africanistas también Ortega aceptará, en parte, este camino. Cuando Ortega se pregunta con angustia sobre el problema español: ¿dónde está España?, responderá sin vacilar: en nosotros mismos, en nuestro trabajo, en nuestra mejora humana y moral. Por su parte Ortega, como veremos, comentará muchas veces el texto agustiniano: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*.

2. San Agustín como teólogo de la Historia

Para Ortega la primera teología como la primera filosofía de la Historia es obra de africanos. Se trata de san Agustín y de Abenjaldún: «Conviene que sigamos más al hilo la obra del marroquí. Cronológicamente es la primera filosofía de la historia que se compone. La que podía aspirar antes que ella a este puesto, parto también de una mente africana —san Agustín—, fue propiamente una teología de la historia» (II, 672, 1927-1928).

Las historias particulares pasan, son pasajeras: 'Bebe del pozo y deja tu puesto a otros', dice el proverbio árabe. En cambio, la historia profunda, las raíces de la historia, como la vida misma, permanecen siempre. San Agustín va a ser un buceador de ese misterio de la historia que es, al fin y al cabo, nuestro propio misterio. En él nos descubre el enigma de la vida, el gran misterio de Dios, que cruza raudo y silente por la gran escena de la barahúnda humana sujetando con firmeza definitiva las riendas siempre enigmáticas de la historia. Es el misterio que transita entre la vida concreta y la vida suprema.

Para Abenjaldún, el secreto de la historia se encuentra en la relación que hay entre el nomadismo y el sedentarismo. Las revoluciones las hacen los nómadas; la cultura y el Estado los crean los sedentarios. Pero éstos se exponen así a su propia corrupción al instalarse en el progreso y el lujo y la comodidad. El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente, se ha dicho después. Entonces, aparecen los nuevos nómadas con una nueva revolución. Hay una lucha y hay, más originariamente, una colaboración de todos los pueblos para hacer la historia (II, 675). Pero la vida sedentaria y el poder los corrompen. Las familias reinantes se corrompen (II, 675). Es un hambre vital, de más vida, lo que lanza al hombre a la conquista; un lujo vital que termina por corromper a los pueblos y que pone de manifiesto la famosa afirmación napoleónica de que las revoluciones las hace la vanidad y la libertad es la disculpa. El estancamiento del poder destruye al hombre y sus civilizaciones. Contra eso obra el citado proverbio árabe-nómada (II, 677), en otro caso el cabilismo individualista se consolida y la marcha del pueblo se rompe.

Es, por tanto, el desierto y su espíritu el que empuja la historia (II, 680). El desierto es monoteísta (II, 683), y desde él Dios empuja la revolución y la utopía. Al nómada la ciudad le huele mal (II, 684). Es el famoso cierto olor a podrido de Ganivet. La ciudad explota al nómada y el nómada asedia, maltrata, sacude y odia la ciudad. Así entre el fatalismo del destino y la libertad presentida el hombre hace la historia. Por su parte, Dios cumple también su tarea...

También san Agustín cree que la historia es peregrinación y es posada. El hombre es peregrino hacia la patria definitiva, hacia otro mundo nuevo, pues, aunque es ciudadano de éste, no tiene aquí su destino permanente. En este mundo el hombre tiende a malearse. Ya la divinidad tuvo que dar un alma al cuerpo para que no se corrompiera. Cuando el hombre se instala y asienta cómodamente, como en el impero romano, también su alma comienza a corromperse. Entonces tienen que surgir los nómadas para barrer la civilización corrompida.

Hoy sabemos, mejor que nunca, que sólo los hombres del desierto pueden construir la ciudad. Sólo el auténtico creyente, el hombre de auténtico desierto, puede construir la verdadera ciudad de Dios que nunca se corrompe ni tiene en esta tierra morada permanente; su morada perpetua es la eternidad.

Finalmente, conviene saber que como Agustín, Ortega fue siempre un nómada de la cultura. Desde Castilla y Andalucía miraba hacia Roma y al África «donde alentó el ímpetu de san Agustín, cuyos rastros iluminan la elocuencia y la curiosidad insaciable por el alma humana de Ortega y Gasset». (Marañón, G., *Acto en memoria del catedrático don José Ortega y Gasset*. Universidad de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras, 18.11.1955, Madrid 1955,64)

3. *El cristianismo vital en san Agustín*

Cuando Ortega describe los diversos momentos del cristianismo en la Historia, se encuentra con un tipo de cristianismo en el cual la vida terrena no vale nada y se ve que lo que realmente importa es Dios y la otra vida. En ese sentido se enfrentan, según Ortega, san Agustín y Nietzsche, como se opone la vida divina que es el supremo valor y la vida humana que es un mal incalculable, puro pecado. Ortega nos refiere así este asunto: «Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien; en el deseo, en el placer va incluida una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía 'quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad', aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia *Nota 2: Habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas* (san Agustín). Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y ad-

vertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la 'otra vida', cobra un carácter altamente estimable» (III, 183-184, 1923).

En este texto pretende Ortega describir un cristianismo cuyas orientaciones no responden ya a las exigencias de la época actual. Se trata de encontrar una religión de la vida y para la vida. Como dice el Evangelio por boca de Jesús: Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundante (*Jn* 10,10). Ortega en este escrito sobre *El tema de nuestro tiempo* intenta reivindicar el valor de la vida, por sí misma, frente a su permanente instrumentalización. Para ello cita textos de Goethe y Eckhart en los que tanto el escritor como el místico afirman que la vida vale por sí misma. Esto, naturalmente, no decide aún si la vida es la realidad más importante de todas o por encima de todas, pero sí que la vida es la realidad radical y «el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces» (II, 357, 1914).

El sentido definitivo de la teoría de Ortega hay que verlo en aquella anécdota de la vida de Nietzsche en que se cuenta que el cielo alemán comparado con el italiano no sirve para nada. A lo que Nietzsche responde: Esa es toda mi filosofía y todo lo que yo quise decir en el *Así habló Zaratustra*. Se trata de que la *vita beata* sea *vida*, no de que esta vida no sea *beata* (III, 185, 1923). Es lo mismo que decía Unamuno, que nunca pudo aceptar la escuálida inmortalidad que le prometía la teología abstracta escolástica. No se trata de despreciar esta vida ni la otra.

En cuanto a la utilización que hace Ortega de san Agustín en este texto, se trata de la forma corriente en que muchos lo han leído. Es el cliché y el tópico sobre san Agustín que Ortega aprovecha para decir, por contraposición, otra cosa que a él le interesa mucho clarificar. Pero ya encontraremos, enseguida, otras citas de Ortega en las que san Agustín defiende la importancia del cuerpo frente al platonismo griego o el valor de la vida natural sin despreciar la sobrenatural.

Veamos entonces cómo san Agustín tiene una importante estimación de la vida natural y cómo utiliza Ortega la interpretación agustiniana del gran moralista Mausbach. Dice Ortega unas páginas más adelante del pasaje antes comentado: «san Agustín, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos de los 'antiguos', no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethicorum splendida vitia* 'Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos'. ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradic-

toria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo» (III, 191, 1923) 'Ortega, después de traducir la frase latina citada, al parecer, de san Agustín, añade en nota: «Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula, desde siempre atribuida a san Agustín, pero toda su producción la parafrasea. Véase Mausbach: *Die Ethik Augustinus*»².

En este texto, lo primero que vemos es que Ortega ha usado la obra de Mausbach sobre san Agustín. Y vemos también cómo a san Agustín se le va el alma hacia esos valores humanos y vitales del paganismo. Aquí san Agustín confirma su honda estimación del hombre natural y su solidaridad con toda la humanidad según el conocido dicho de Terencio tantas veces citado: '*Homo sum, humani nil a me alienum puto*' (Soy hombre y nada humano me es ajeno)³. Para todo ello, no obstante, san Agustín hará intervenir a Dios y esa es su gran diferencia. Pero aun así, el panorama ha cambiado substancialmente, ya que frente a la lectura anterior en que todo es maldad, se admite —paradójicamente— una cara nueva de la realidad, defectuosa por un lado pero espléndida por otro, como nos dice Ortega. Según este autor hay que avanzar decididamente en esta dirección positiva de la vida y del hombre. Esto ocurre claramente en un texto agustiniano citado un poco más adelante. Cuando habla Ortega de 'La deshumanización del arte' actual, de la iconoclastia que se produce en el arte nuevo contra las imágenes y las formas vivas, recuerda Ortega que en determinadas religiones se prohíben las imágenes divinas. A continuación, afirma Ortega que el arte actual siente 'verdadero asco hacia las formas vivas o de los seres vivientes'. Y añade: «Sería más que interesante inves-

2. MAUSBACH, J., *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Herder, Freiburg i.B. 1909. Esta obra fue muy utilizada por Ortega y hay muchas cosas subrayadas en ella cuyo contenido, en substancia o a la letra, aparece en los escritos de Ortega, sobre todo en los problemas de ética. Si el profesor Muñoz Alonso hubiera conocido la biblioteca de Ortega no hubiera cometido la imprudencia de querer enseñarle a Ortega el título y el lugar de edición de esta obra, como intenta hacer en: MUÑOZ ALONSO, A., *San Agustín en la obra de Ortega y Gasset, Augustinus*, 1 (1956) 59, nota (15). Todo este artículo es muy crítico con Ortega según era costumbre por esa época, con pocas excepciones, en España. Es también un escrito limitado a los 6 vols. publicados hasta ese momento. Ortega conocía la teología alemana bastante mejor que sus oponentes, en particular el grupo de Marburgo, y por eso había leído a Bultmann y a K. Barth, cosa que muy pocos españoles habían hecho.

3. TERCENIO, *Heautontimoroumenos*, 1,1, 75-77. Citado por san Agustín en la Carta 155, IV, 14. La frase: *Virtutes ethnicorum splendida vitia*, parece ser una paráfrasis de un autor posterior a san Agustín sobre el pasaje agustiniano de *La Ciudad de Dios*, XIX, 25.

tigar con toda atención las erupciones de iconoclasia que una vez y otra surgen en la religión y en el arte. En el arte nuevo actúa evidentemente este extraño sentimiento iconoclasta y su lema bien podía ser aquel mandamiento de Porfirio, que, adaptado por los maniqueos, tanto combatió san Agustín: *Omne corpus fugiendum est*. Y claro es que se refiere al cuerpo vivo. ¡Curiosa inversión de la cultura griega, que fue en su hora culminante tan amiga de las formas vivientes!» (III, 378, 1925).

Vemos aquí cómo san Agustín aparece liberado del cliché tradicional de oculto maniqueísmo. Tampoco se cita el neoplatonismo como aceptado por él, que es otro tópico muy socorrido y obviado ahora por Ortega. Por el contrario se ve la oposición de san Agustín a Porfirio como transmisor de la cultura neoplatónica griega. Y queda un san Agustín que vemos como defensor de lo vital, de los seres vivientes, del cuerpo vivo que es todo bueno según lo proclama la fe cristiana creacionista. De paso, ofrece también Ortega una reinterpretación de la cultura griega que habría sido en sus mejores momentos cultivadora de lo vital. Y no hay duda de que eso va muy en la dirección de lo dionisiaco en Grecia tan ensalzado por Nietzsche.

Dentro de la fe vital agustiniana no cabe duda que destaca, con singular relieve, el sentido agustiniano del amor. Ortega recurre clamorosamente a la experiencia agustiniana cuando tiene que hablar del amor. Dice así: «San Agustín, uno de los hombres que más hondamente han pensado sobre el amor, tal vez el temperamento más gigantescamente erótico que ha existido, consigue a veces librarse de esta interpretación que hace del amor un deseo o apetito. Así dice en lírica expresión: *Amor meus pondus meum; illo feror quocumque feror*, 'Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy'. Amor es gravitación hacia lo amado» (V, 555, 1926).

El amor, para Ortega, no es principalmente deseo posesivo. El amor lleva, por el contrario, a darse, a entregarse generosamente a la realidad amada. En ese sentido, el amor es una 'divina manía', es la locura de darse. «San Agustín vio sagazmente este ponderar espontáneo hacia un objeto que es característico del amor: *Amor meus, pondus meus: illo feror, quocumque feror*. ('Mi amor es mi peso: por él voy dondequiera que voy')» (V, 580, 1926).

El amor nos saca de quicio, nos hace salir de nosotros mismos y nos traslada a la que juzgamos ser la verdadera realidad, aquella que merece realmente, ahora, la pena. Por el amor llegamos a ella. Y cuando se trata de Dios también nos acercamos a Él, no 'andando sino amando' nos dice san Agustín. Y nos dice Ortega: «No se puede ir al Dios que se ama con las piernas del cuerpo, y, no obstante, amarle es estar yendo hacia Él. En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando» (V, 556, 1926).

Ése es el 'estado de gracia', feliz y encantado, común al enamorado y al

místico. Con el corazón lleno de amor: «Al caminar entre las cosas nos sentimos ingrátidos. Como si hubiese dos mundos de dimensiones distintas, pero compenetrables, el místico vive en el terrenal sólo en apariencia; donde verdaderamente está es en el otro, región aparte que habita él solo con Dios. *Deum et animam. Nihilne plus? Nihil omnino* dice san Agustín. Y lo mismo el enamorado transita entre nosotros, sin que valgamos para otra cosa que para gozar la periferia de su sensibilidad. Él tiene, de antemano y —cree— para siempre, la vida resuelta» (V, 590, 1926).

El corazón agustiniano nos llama hoy de nuevo y nos invita a pensar nuevamente en el amor y, sobre todo, a amar profundamente como lo hizo Agustín. Es él ese corazón gigante que se ofrece como símbolo de amor a toda la humanidad. Cuando Ortega nos habla de lo gigantesco, como lo hace a propósito de san Agustín en (V, 555), se refiere siempre —igual que cuando nos habla de lo gigantesco en el arte de Miguel Ángel o en la filosofía de Giordano Bruno— a algo que es profundamente humano y a la vez oceánicamente divino. Y a eso nos llama hoy san Agustín de nuevo: a ser divinamente humanos y humanamente divinos, es decir, quiere que nos dejemos llevar siempre por un auténtico amor, por el Amor. Como Dios en la plenitud del amor se hizo verdaderamente hombre y como Cristo que amó absolutamente, incondicionalmente, fue a la vez hombre y Dios, a esa misma vida, divina y plenamente humana, estamos llamados todos. Tal es el destino del hombre y el sentido definitivo de todo amor. Así el creyente, recibe de nuevo todas las cosas en plenitud, en la plenitud de Dios, como nos recuerdan Eckhart y san Juan de la Cruz (V, 590, 1926).

En esa dinámica del amor, Ortega entiende la religión como una gran amistad. A Dios, nos advierte Ortega, sólo podemos aproximarnos como nos acercamos a un amigo. Veamos este hermoso texto: «Debe hacernos meditar el hecho de que Dios sea tan silencioso. ¡Qué bien guarda su secreto! Tal vez es tan dramáticamente mudo porque sabe demasiado sobre nuestro interior y una sola palabra reveladora de lo que piensa de nosotros nos aniquilaría. Certísimo es, por otra parte, que no hay otra manera de acercarse a él sino como al amigo, mediante una 'explicación'. Esta consiste en decirse cada cual a sí mismo algo de lo que Dios le diría, pero correcto, calla; confesándonos la verdad sobre nosotros mismos. Símbolo de esto es la confesión, y no sorprende que las 'Confesiones' de san Agustín no sean otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios» (II, 632, 1927).

Advierte Ortega, previamente, que el silencio es la mayor sabiduría, según el proverbio oriental y recuerda que, como decía Nietzsche, la medida del saber de una persona se debe hacer por su capacidad de silencio. Es la vida humana misterio y secreto. A veces secretos a voces... Y por eso los amigos cuando ya no pueden decirse las cosas claramente, en confianza, se van callando

poco a poco y van creciendo en soledad y distancia. Si han de encontrarse de nuevo se deben dar una explicación de su anterior silencio. Según Ortega, Dios calla porque si nos dijera nuestra verdad, ya que él nos conoce a fondo, nos aniquilaría. Ese saber callar tanto, ante la libertad humana, es la gran sabiduría de Dios y su gran secreto sobre el mundo y el destino humano. Cuando el hombre se encuentra con Dios de nuevo necesita darle una explicación de amigo. Mientras, Dios, siempre respetuoso con el hombre, calla misteriosamente. Las *Confesiones* de san Agustín son el ejemplo más fehaciente, para la humanidad, de ese delicado silencio de Dios ante el misterio del hombre y su libertad. Y, a la vez, la explicación entre amigos, Dios y Agustín, más gozosa y profunda que ha dado el hombre ante ese reencuentro ejemplar protagonizado por Dios y san Agustín.

Es tremenda esa frase de Ortega de que a Dios no hay otra manera de acercarse 'sino como al amigo'. Laín Entralgo verá en ella una prueba de que Ortega —pensador no confesional pero también religioso— como Martín Buber y G. Marcel, y otros muchos, «coinciden en considerar a Dios como *Tú* soberano e infinito» (Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, II, Madrid 1968, 2a,219).

4. *San Agustín y el hombre moderno*

Desde que A. Harnack proclamara a san Agustín como el primer hombre moderno, la idea no se ha parado de repetir. Ortega también habla en varias ocasiones de ello, ya con motivo del problema romántico según veremos inmediatamente, o para subrayar el tema de la interioridad, la subjetividad o el yo, como definición básica de la modernidad.

Cuando habla Ortega del talante romántico, que tanto le disgustaba, nos advierte cómo éste no se relaciona propiamente con la realidad y le acusa de carecer plenamente del auténtico deseo de claridad y de objetividad. Incluso cuando se refiere a la Naturaleza y al paisaje, el carácter romántico lo utiliza para abismarse en sí mismo y dirigirse a su ensimismamiento. Dice Ortega así: «Sabido es que fue Petrarca acaso la primera criatura que cultivó el alpinismo con intención contemplativa. Subió, en efecto, al monte Ventoso, y cuando llegó a lo alto su impresión fue tal, que —ingenuamente nos lo refiere— no se le ocurrió sino ponerse a leer las 'Confesiones' de san Agustín, que llevaba en la faltriquera, y caer en profunda meditación sobre su destino. La anécdota es simbólica. El panorama, apenas entrevisto, obtura la visión misma, rechaza al hombre hacia dentro de sí y le incita a sumirse más que nunca en su íntimo elemento. Esto es, en rigor, lo que el romántico busca al rozarse con los paisajes: más que verlos a ellos, contemplar los remolinos que en su alma apasionada y líquida forma la piedra que cae de fuera» (II, 604, 1927).

Este texto nos indica varias cosas. En primer lugar aparece una profunda

relación entre mundo interior y mundo exterior. Nos dice también que, para el hombre romántico, el mundo es como una disculpa de su narcisismo, así que el ecologismo parece muy viejo. Nadie niega hoy algún romanticismo, para bien o para mal, en el ecologismo actual. Por otra parte, vemos que para este gran hombre que fue Petrarca las *Confesiones* de san Agustín eran libro de bolsillo y cabecera. Esta descripción de Ortega también nos lleva a pensar en el final de *Meditaciones Cartesianas* de Husserl. Allí el gran pensador, padre de los existencialistas, nos dice que el hombre actual se ha perdido en el mundo y que hace falta perder de nuevo, en cierta manera, el mundo para recuperar al hombre. En ese pasaje final de su obra cita Husserl la conocida expresión agustiniana: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*. Como es sabido san Agustín intentó las dos cosas: Salvar el hombre y salvar el mundo. Ortega nos invita en este pasaje a recuperar el mundo. Quizá hoy sea más necesario rescatar al hombre perdido en el mundo, pero sin romanticismo ni narcisismo, pues el mundo también tiene sus derechos. Por otra parte, el deseo de objetividad y claridad que tanto amó Ortega en nada se opone a la interioridad, por eso finalmente también Ortega habría aceptado la consigna de inspiración agustiniana lanzada por Ganivet: *In interiore Hispaniae habitat veritas*; pero si queremos descubrirla, nos añadirá Ortega, no nos olvidemos del estudio, del esfuerzo y del trabajo. Ciertamente el hombre, y el pueblo, moderno es el protagonista de su historia pero eso obliga inevitablemente a poner los medios y las costas, como decía A. Brunner.

El hombre moderno padece también el mal del escepticismo. Al analizar Ortega la posición del pensamiento antiguo con respecto al problema de la verdad nos recuerda que la vida en la antigüedad no padeció desencanto hasta bastante tarde. Sólo a la caída de los imperios surge la cultura de la desesperación y la necesidad de buscar una nueva tabla de salvación para paliar la catástrofe. Hasta entonces, el problema del conocimiento no era una cuestión agobiante como hoy. «Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprendible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y san Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad que su problema era el inverso, y se preguntaba una vez y otra: ¿Cómo es posible el error?» (IV, 28, 1924).

En este texto Ortega afirma que Platón, san Agustín y César son los tres hombres más próximos a la modernidad. Más adelante Ortega añadirá que en el caso de san Agustín nos encontramos con el único pensador meridional que no construye el yo y la evidencia como los demás, sino que se adelanta a la modernidad. Esos pensadores construían la evidencia a partir de lo corporal y

desde las cosas externas, es decir, desde la pura exterioridad y las cosas ajenas al hombre, por tanto desde la exterioridad y no desde la interioridad. En este sentido es también san Agustín el primer hombre moderno frente al realismo tradicional. Así nos lo dice Ortega: «Hay una gran excepción; verdad es que se trata de un hombre en todos los sentidos y órdenes excepcional y aún extraño: san Agustín. Es la única mente del mundo antiguo que sabe de la Intimidad característica de la experiencia moderna, esto es, germánica. Durante toda la Edad Media combaten en los claustros los hombres del Norte con los del Sur por libertar el alma de toda corporeidad y hacerla íntima. Hugo de San Víctor, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt, buscarán el intimismo; Tomás de Aquino, buen italiano, renovará la idea aristotélica del alma 'corporal'» (IV, 35 *nota* 1, 1924).

Como se ve, Ortega considera a san Agustín un hombre excepcional en todos los 'órdenes' y 'sentidos'. Además nos dice que san Agustín ha descubierto la forma moderna de alcanzar la realidad que no es pura receptividad, ni pura pasividad. Finalmente nos dice Ortega que san Agustín nos descubre la realidad de la Intimidad humana. Si como ha dicho el crítico neoyorkino G. Steiner: el siglo XX será recordado principalmente como aquél en el que la intimidad humana ha sido avasallada, nos daremos fácilmente cuenta hasta qué punto nuestro tiempo tiene, de nuevo, una necesidad ineludible de redescubrir san Agustín. Si además tenemos en cuenta que en el texto anterior (IV, 28, 1924) nos acaba de decir Ortega, indirectamente, que san Agustín es el primer hombre de la antigüedad que ya no vive en un mundo fundamentalmente oficial del que no se puede dudar, pues san Agustín pasó por una experiencia de profundo escepticismo en el que ni siquiera un sacerdote oficial como Cicerón sabía si había o no había dioses; si a ello añadimos la cultura de la desesperación que envuelve la caída del imperio romano; y si es cierto que hoy, como sentencia Th. Roszak en *Person and Planet*⁴, estamos, se quiera reconocer ya o todavía no, a la puerta de la caída de los nuevos imperios, se comprenderá por qué san Agustín tiene tanto que decirnos hoy: su fe y su obra es una respuesta definitiva a la catástrofe de Roma y a toda caída imperial.

Finalmente, conviene observar que Ortega en el texto IV, 35 *nota* 1 establece una relación Norte-Sur que también hoy, aunque en distinto sentido, ha cobrado actualidad enorme.

La modernidad de san Agustín, según Ortega, se extiende también a la creación literaria. Según Ortega, en san Agustín el escritor deviene por primera vez, auténticamente autor. Así es como, también en la modernidad, el sujeto genérico, abstracto, se convierte en persona, en autor, protagonista de su

4. ROSZAK, Th., *When the Empires Fall*, en *Person and Planet*, The creative disintegration of industrial society, Anchor Press, New York 1979.

vida y de su obra: «Esto es notorio en el caso de san Agustín, que representa evidentemente un brote inesperado de modernidad en las postrimerías del mundo antiguo. San Agustín va a anticipar el gran descubrimiento románico que consiste en hacer coincidir el personaje que se supone hablar con el efectivo hombre que escribe. San Agustín habla desde su yo, y por eso fue un escándalo sin par en el mundo antiguo. No sólo escribe sus confesiones —género literario en el que el punto de ‘hablada’ coincide exactamente con la criatura real que escribe—, sino que toda su obra es, en efecto, confesión, como la de Chateaubriand. Por eso suena a grito. El estilo de san Agustín es un grito pelado, aunque bastante retorcido» (IV, 389, 1932).

San Agustín, para Ortega, se adelanta a la modernidad, como quedó dicho. En él coincide realmente el personaje con el hombre. Así deja de ser un mero ventrílocuo de lo divino o del hado; también se abandona en san Agustín el sentido gremial de la vida que habla en nombre de todos y produce un ‘nosotros’ abstracto que no se sabe muy bien a quién se refiere, pues el mismo gremio no sabe a qué atenerse y qué responsabilidad le compromete en ese genérico colectivo y anónimo ‘nosotros’ del hombre medieval impersonal y sin rostro.

Al hablar, san Agustín desde su yo produce, según Ortega, un escándalo sin par en el mundo antiguo. Crea así el hombre interior y la auténtica personalidad que antes no existía propiamente en el mundo antiguo (profesor Piniillos). No sólo las *Confesiones* poseen ese carácter personalizador, íntimo e intimidante, directo e interpelador, sino que toda su obra se dirige al corazón del hombre porque brota, a su vez, de ese mismo corazón: un abismo llama a otro abismo en el misterio del hombre. Ciertamente el mensaje agustiniano es un grito máximo por la resurrección en la catástrofe y la decadencia máxima de Occidente: La caída de Roma y la aparición salvaje de los nuevos pueblos.

Añade Ortega que el grito de san Agustín es pelado y retorcido, se trata de una experiencia dramática, es difícil remontar la catástrofe que ha inundado todo el mundo occidental. San Agustín asume personalmente esta crisis que le retuerce el corazón: la angustia le rodea por todas partes. Agustín vive él mismo la crisis de valores del imperio occidental, duda él mismo, no hace una comedia de la duda, la duda le retuerce. Su obra es la declaración de un corazón angustiado que se siente muy limitado ante Dios para enfrentar la catástrofe de su mundo y resolverla, el grito dado con todo el poder expresivo de un corazón absolutamente sincero ante el naufragio de la civilización romana que, al fin y al cabo, le había hecho profesor del Imperio. También alude, sin duda, Ortega —al hablar del grito pelado y un tanto retorcido de san Agustín— a los que todavía le usaban para recaer en el tenebrismo romántico y alejar la claridad nueva, colocándose de espaldas a la luz, que es, ciertamente, justo lo contrario de lo que hizo Agustín.

5. *San Agustín, la crisis de fondo y el hombre interior*

Según Ortega, el hombre moderno que atraviesa por una profunda crisis necesita recurrir de verdad a los hombres fundamentales de la historia, a los grandes guías de la humanidad. Éste debe ser el sentido de los centenarios y, en concreto, el verdadero objetivo de un centenario de san Agustín. Pero, con frecuencia, la celebración se queda en meros juegos florales. Dice Ortega así: «En las fiestas del centenario el rico heredero repasa complacido el tesoro que los siglos han ido destilando. Pero es triste, depresivo, repasar un tesoro de monedas depreciadas. No sirve tal ocupación para otra cosa que confirmarnos la insuficiencia de lo clásico. A la luz cruda, exigente, inexorable, de la presente urgencia vital la figura del clásico se descompone en meras frases y aspavientos. En estos últimos meses hemos celebrado los centenarios de dos gigantes —san Agustín, Hegel— y el resultado ha sido deplorable. Ni sobre uno ni sobre otro se ha podido publicar, con tal motivo, una sola página nutritiva y alentadora» (IV, 397, 1932).

Según Ortega, ya en su tiempo, hay una crisis total, también del clasicismo y la herencia europea; el recuerdo de los grandes gigantes de la humanidad se reduce a una retahíla de admiraciones sin provecho para nuestra triste vida inmediata. En realidad la mayoría de los centenarios los celebran los que no los necesitan y por eso se reducen a pura anécdota. Sería necesario ir al fondo de esos grandes hombres y su obra —como hace Ortega con Goethe— para que celebrar centenarios deje de ser un conjunto de vanos divertimientos inútiles. Así ha ocurrido, según Ortega, con los centenarios de san Agustín y Hegel, en su tiempo, porque no se ha querido ir al fondo del hombre que es donde está el problema, como dice muy bien Ortega: «Lo problemático es el fondo, *nuestro* fondo» (IV, 425, 1932).

Es necesario tomar la cuestión desde sus orígenes tal como la plantea Ortega. Ahora, la nueva frontera en Europa es la *libertad*. Todos los grandes hombres nos gritan ‘¡*Libertad!*’ (IV, 424). Y lo que nos señalan, a lo que nos invitan es a la *Liberación*: «*la liberación hacia sí mismo*» (IV, 425). Hay que ser hombres auténticos, que eso es ser un héroe, ser realmente uno mismo, ‘ser sí mismo’; pero nosotros no sabemos bien lo que es uno mismo. Lo decía Plotino: ¿Nosotros? ¿Quién somos nosotros? Es difícil encontrarnos a nosotros mismos, descubrir nuestro hombre auténtico, revelar nuestra verdadera personalidad: «Lo buscamos en torno y no lo hallamos. Penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo. *In interiore homini habitat veritas* había dicho san Agustín. Nos imaginamos nuestro interior como un recinto, una cámara hermética y limitada donde no puede perderse nuestro yo, escabullirse, fugarse. Allí no habrá escape: podemos echarle a nuestro Yo la mano al cuello, como hace el policía con el ladrón acorralado. Y, en efecto, nuestra intimidad tiene sus cuatro paredes bastante definidas. Lo problemático es el fondo,

nuestro fondo. Nos preguntamos: ¿creo yo *en el fondo* eso que parezco creyendo en política, en arte, en ciencia, en amor? Porque el 'mí mismo' consistirá en lo que yo sea en el fondo» (IV, 425, 1932).

Es así como el hombre se convierte en buzo de sus propias y, sin embargo, oceánicas profundidades, un minero de humanidad como dirá, en otro lugar, Ortega. San Agustín nos anima especialmente a avanzar hacia la gran profundidad ⁵, a trascendernos hasta el abismo de Dios al que el hombre invoca, al fin, desde el abismo de su misterio y enigma. Mientras tanto, el hombre, como un arqueólogo infatigable, va descubriendo capas y capas de su vida sin encontrar, tan fácilmente como en su principio parecía, tierra firme y definitiva en su continente. Por eso van los hombres a admirar el mundo y se olvidan de sí mismos, eso es más fácil... El hombre camina con temor y temblor hacia su fondo insobornable, hacia su gran profundidad: «Nuestro fondo es mucho más abismático de lo que suponíamos» (IV, 426).

El hombre tiene que inventarse a sí mismo, —pues se ha hecho cuestión de sí mismo; *quaestio mihi factus sum*, decía san Agustín—, descubrirse y hacerse a sí mismo como un pequeño Dios, como un Dios de ocasión que decía Leibniz, frente a la circunstancia que le solicita y desde el misterio que Dios ha puesto en él. Sólo así puede realizar lo mejor de lo mejor de sí mismo, su auténtica identidad, su personal, única e intransferible vocación, misión y destino.

Con frecuencia el hombre se pierde en las cosas, no se libera de ellas y entonces se hace una vida falsa, se chantajea a sí mismo, en su más íntima personalidad, en su auténtico yo; y así falsifica su vida, se convierte en un suicida en pie, pues ha matado el hombre más auténtico que dentro de sí tenía y no deja ver la luz. Así que el aborto bien entendido comienza por uno mismo. Ortega, como veremos, vuelve sobre este tema de la falsificación de la propia vida con una fuerza tremenda. Decía Nietzsche que nunca acabamos de quitarnos nuestras máscaras; sólo si nos conocemos como Dios nos conoce hasta el fondo abismático de nuestro misterio, nos realizaremos de verdad con autenticidad, en otro caso a cada uno se nos aplica el terrible *larvatus prodeus* que decía Ortega: avanzamos enmascarados. Pero ahora es aún más terrible porque no son ya los demás los que nos enmascaran sino que cada cual se hace máscara de sí mismo. Y a esto se juega constantemente en nuestro siglo. Volvamos, pues, con san Agustín, al hombre interior, al hombre auténtico, no nos falsifiquemos más a nosotros mismos, no nos engañemos más y preguntémonos con Agustín: ¿*Qué hemos hecho de nosotros mismos?* Tal es el drama y la crisis de fondo de nuestro tiempo.

5. CIOLINI, C., *Cristo Maestro interior y camino hacia el Padre*, en *La Búsqueda de Dios*, Publicaciones Agustiniánas, Roma 1981, 153.

6. *San Agustín, Luis Vives, la crisis de Europa y el cristianismo*

Nos refiere Ortega que el humanista Luis Vives representa un momento clave de la crisis general y profunda en las creencias fundamentales de Europa. Está cambiando la forma anterior de vivir la fe y se inventan nuevos modos de ser cristiano. Ortega hace esta descripción como símbolo de un problema que afecta decisivamente a muchas personas, en sus creencias, incluido Ortega mismo. Ante esta situación que recuerda Ortega el hombre actual se hace juntamente con él una serie de preguntas importantes no fáciles de contestar. Dice Ortega así: «Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era santo Tomás de Aquino, ni como lo fue san Agustín, ni siquiera como lo va a ser Ignacio de Loyola» (IX, 524, 1940). Y Ortega exclama: «¡Ha habido tantas maneras profundamente distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma!» (IX, 523-524, 1940).

El cristianismo moderno, por lo regular, es más activo incluso en personajes tan contrapuestos como san Ignacio y Lutero. En Vives rebrota la fe 'con nueva forma', pues el pasado como tal no vuelve nunca. «Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como san Agustín, no cree en Dios en la misma forma precisa en que creía san Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para san Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma textura. Es irremediable que así sea. Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente: hoy es otro que ayer, y el ayer no retorna, no retorna jamás... El hombre va siendo, a lo largo del tiempo, estoico, cristiano como san Agustín, cristiano como santo Tomás, más tarde como san Francisco, y aún más tarde como Erasmo y Vives, o, lejos de ellos, como san Ignacio; y luego deja de ser cristiano y es racionalista, y hoy es voluntarista; y va siendo el hombre todo eso y lo va des-siendo —sustancial peregrino del ser— sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo; sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión...» (IX, 524-525, 1940).

Ortega se ve en Vives y ve que Vives tampoco se ha logrado del todo, ni ha conseguido esa fe en plenitud que respondiera realmente al desafío del nuevo mundo moderno. Pero Vives no fue ateo, porque ateos en aquella época, nos dice Ortega, sólo se declaraban los botarates. Ortega tampoco fue ateo ni antirreligioso. Por eso, como ha dicho Miguel de la Pinta Llorente, en su excelente tratado sobre el proceso de Luis Vives, no hay que ser inquisitoriales. Vives fue un hombre religioso, honrado patriota, y eso es bastante. Y tenemos suficientes datos, hoy, para afirmar que Ortega también lo fue. No hay que confundir la escolástica con el cristianismo. En tiempo de Vives el hombre ac-

túa desde sí mismo, no *desde* Dios como el medieval; por eso Vives ya no es tanto teólogo como filósofo y *praesertim Anthropologo* (IX, 529). Es decir, que la razón radical del ser de su vida habrá de ser el hombre y en él tendrá que presentarse hasta el mismo Dios si se digna revelarse. Para el medieval, toda concepción antropocéntrica era pecado: «No se olvide la taxativa definición del pecado dada por san Agustín y que aún tiene plena vigencia sobre las almas en tiempo de Dante y aun posterior. Pecado —dice san Agustín— es todo aquello que el hombre hace tomándose a sí mismo como principio. Es decir, que afirmarse el hombre a sí mismo, que todo entusiasmo hacia algo humano y de *este* mundo es ya pecado; es lo que san Agustín llamaba ‘concupiscencia’» (IX, 528, 1940).

Dicho llanamente, para el medieval el pecado es el hombre. Porque el medieval tiene una concepción teocéntrica, como el antiguo la tiene cosmocéntrica y el moderno antropocéntrica (IX, 528). Para éste, el hombre no sólo no es pecado sino que, como para los Padres de la Iglesia, la gloria de Dios es el hombre viviente, según decía san Ireneo. Sólo se le pide al hombre que reconozca que Dios debe ser, a su vez, la gloria del hombre. Nada más y nada menos.

Como consecuencia, la fe y la moral cristiana dejan de ser una carga de obligaciones y se transforman en confianza y amistad, esperanza y seguridad en Dios para bien del hombre. Ortega trata este sentido de la *fe como confianza*, en san Agustín, cuando habla de la formación prístina de los pueblos. Al hablar de la fe que los pueblos desarrollan en los momentos de peligro hacia su autoridad más valiosa —que como Ortega advierte, de paso, no hay que confundir con el origen neurótico del Estado hitleriano—, Ortega dice que en estos casos la fe se entiende más bien como confianza y esperanza. Añade Ortega, entonces, que así entiende la fe san Agustín y que esa es la verdadera fe puesto que la mera creencia en que Dios existe la tienen muchos hombres y no por eso son religiosos. El mismo san Agustín decía que también los demonios saben que Dios existe pero que no confían en él y de nada les aprovecha. Ortega lo expone así: «Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza. Esto es también la fe en Dios y no como ordinariamente creen los totalmente remotos de la Teología, que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradójica, que creer en que existe es confiar en Él y tener en Él esperanza; es la diferencia que ya troquelaba san Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes de creer esto, creerle a Él, confiar en Él aun, todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me es-

cucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios» (IX, 104, 1948-1949).

Pero ese Dios de la fe, que por un lado es fascinante y seductor por otro nos pone ante nuestro mal, nos acusa y enfrenta con nosotros mismos. Y san Agustín describe esta situación del hombre perfectamente: «Con su enérgico y torsionado decir, san Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: *Et inhorresco et inardesco*. 'Me espantas y me exaltas'; 'me horrorizas y me hechizas'» (IX, 126, 1948-1949). Esta doble faz de lo divino hace que unos hombres se sientan ante la religión felices y otros se sientan amedrentados, que unos hombres religiosos parezcan acoquinados en su fe y otros se encuentran gozosos, libres y creadores en ella, a pesar del esfuerzo que lleva consigo mantenerse, a la vez, como creyente y auténticamente humano. San Agustín fue uno de esos hombres que estuvo siempre abierto al pensamiento y a la filosofía, a los valores positivos del mundo pagano y a la vez mantuvo su creencia bien alimentada de valores humanos colmados, de ahí su actualidad, hoy, para nosotros que nos encontramos también en la tentación de elegir entre una cosa u otra en un mundo que nos ofrece a la vez tantas cosas buenas y malas y nos atrae con tan diversas, excelentes y falaces, culturas. En efecto, dice Ortega: «san Agustín es el gran ejemplo de un alma sometida sucesivamente a la gravitación hacia heterogéneos centros de atracción. Esto da a su fe el carácter de una nueva adquisición, insuficientemente consolidada, que el individuo necesita reanimar de continuo con su voluntad de creer. La teología cristiana ha entendido siempre por fe esta convicción precaria, sin duda más meritoria, pero más parecida a lo que he llamado adhesión a *ideas verdaderas* que a una creencia» (IX, 334). Esta vivencia agustiniana de la fe en Dios impide que esa fe sea una fe vaga y la obliga a un esfuerzo constante para ganarse la vida y la supervivencia propia con el sudor de su frente; así no puede vivir de prestado, sino que tiene que alimentarse día a día con la oración, el estudio y el trabajo, porque necesita crearse una cultura que es cultivo y vivencia renovada sin cesar de eso que dice creer. Así entendía Vives la cultura y no es por casualidad que este autor da a la imprenta en 1521 sus famosos *Comentarios a la Ciudad de Dios de san Agustín* (IX, 508, 1940).

7. *San Agustín, el cristianismo y la escolástica, la vida de fe y la cultura*

Ortega nos introduce en un determinado momento de su obra en el problema de las relaciones entre la cultura griega y el cristianismo. Según Ortega, como el cristianismo, al principio, no era suficientemente fuerte para dar en serio la batalla al mundo griego, tuvo que integrar la fe con la ciencia aristotélica. Así: «Alberto Magno y santo Tomás adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se

cuenta hasta san Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños. No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega» (V, 91, 1933).

El cristianismo no se identifica con una sola cultura pero tiene que pactar, hasta cierto punto, con cada una si quiere transmitir, sin violencia, la fe. Así lo hacen los grandes escolásticos y también lo hace, a su modo, san Agustín. Pero el espíritu griego y el cristiano son enormemente dispares. El *Logos* griego no es ni mucho menos el *Logos* cristiano. San Agustín adopta, por ejemplo, el platonismo, muy a su manera, según la Biblia cristiana. En cierto sentido se puede decir que el griego es ciego para el trasmundo al menos tanto como lo es el cristiano para la Naturaleza. Ortega recuerda que Jean Guitton ha escrito un libro con el título: *El tiempo y la eternidad en Plotino y san Agustín*, donde se advierte de esa gran diferencia. Allí, las relaciones entre el griego y el cristiano, nos dice Ortega, se parecen al diálogo en el que un ciego pregunta al tullido: ¿cómo anda usted, buen hombre? A lo que el tullido responde: ¡Como usted ve, amigo! (V, 91, 1933).

Ésta ha sido para Ortega la gran tragedia para el cristianismo. Santo Tomás y san Alberto, según Ortega, no habrían tenido más remedio que imponer al espíritu evangélico-cristiano, la tiranía de la 'deformación aristotélica' arrojada por Averroes y Avicena sobre Occidente con el *Corpus* Aristotélico. A eso llamó Gilson, dice Ortega, la filosofía cristiana. Según Ortega eso era un aplastamiento y un acto más en la tragedia del cristianismo. Para Ortega: «La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: san Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano» (V, 92).

Como se ve, Ortega se opone muy claramente a una determinada escolástica y se adscribe a una línea agustiniana del cristianismo que no se contenta con una seguridad naturalista. No obstante Ortega no va a ser duro con Gilson que dice le ha enseñado mucho. Por nuestra cuenta diremos que Ortega podría haber conocido a Gilson en casa del especialista francés, en san Juan de la Cruz, Jean Baruzi según consta en la correspondencia de éste con Ortega en la que le invita a su casa y le dice que podrá encontrar allí a Marcel y Gilson entre otros.

Según Ortega, el cristianismo aparece como una vida que supera la cultura de la desesperación reinante en Grecia y Roma a la llegada del cristianismo. Ya vimos que Cicerón desesperaba de poder alcanzar alguna verdad, ni siquiera en religión. San Agustín mismo pasó dramáticamente por esa experiencia del escepticismo. Muchos desesperados del mundo y de la sociedad, corrompida y deshumanizada, encontraron en el cristianismo la nueva tabla de salvación y el nuevo camino de la vida. Ésa es la razón, según la teoría de E. Meyer,

utilizada por Ortega, por la que las masas acudieron constantemente al cristianismo y a las asambleas cristianas.

Pero, poco a poco, el hombre vuelve a creerse, de nuevo, él mismo, Mesías y Salvador, y ése es el error y el pecado original del hombre según san Agustín. Lo dice así Ortega: «La perspectiva en que solemos movernos nos hace creer que el hombre con la naturaleza en torno se basta para que su vida sea algo positivo. Éste es el error radical de que hay que curarse —la definición misma del pecado que da san Agustín en la *Ciudad de Dios; sibi quodam modo fieri atque esse principium*: creer que es principio de su ser, y de su hacer; en suma, hacerse ilusiones respecto a sí. Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador» (V, 119, 1933). Por eso la soberbia, el creerse inocente es el origen de todos los pecados: *Caput omnium peccatorum superbia est*, dice san Agustín» (IX, 467). En otros casos a esa fuente del pecado se llamará concupiscencia: «Para el cristianismo, desde san Agustín, la fuente del pecado es la concupiscencia» (VII, 509, 1950). Ésta estimula al pecado e intoxica la mente humana (VII, 491, 1950); cfr. *De Civitate Dei*, VI, 11; 16).

Para el cristianismo, es la relación con Dios la que hace realmente al hombre, no su autosuficiencia. «De aquí el desdén de los primeros siglos cristianos a todas las ocupaciones mundanales: a la política, a la economía y a las ciencias. Lo único verdaderamente real es el alma y Dios. El alma es el nombre tradicional con que se designa el yo. San Agustín, prototipo del hombre hecho ya cristiano, del convertido, dirá: *'Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino'* (V, 126, 1933). No obstante, como bien ha observado el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn ⁶, en el monacato agustiniano se da un cierto cultivo de las ciencias y un valor nuevo a los estudios, aunque al servicio de la fe cristiana. No hay incompatibilidad entre ser clérigo o monje y ser hombre de ciencia; todo lo contrario, es una exigencia de la fe conocer la obra de Dios en el mundo por el estudio. San Agustín mismo inició una auténtica filosofía cristiana. Y Ortega lo vio así: «San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana se debe a él. Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó» (V, 126, 1933).

Según Ortega, Platón sedujo hacia su ideología 'archimundanal' a muchos cristianos que pasaron a pensar como los griegos 'con los ojos y las ma-

6. KUHN, Th., *La révolution copernicienne*, Fayard, Paris 1973, 123. Trad. del inglés P.A. Hayli. Esto no quiere decir que san Agustín fuera un científico.

nos'. Era el sensualismo. Como el mismo Platón hablaba de otro mundo, aparentemente se parecía a los cristianos. «El propio Agustín reconocía en el platonismo la mejor introducción a la fe cristiana. Mas sin que yo pueda detenerme ahora a mostrarlo, forzoso es decir, que se trataba de un *quid pro quo*. El platonismo no es en ningún sentido cristianismo» (V, 127, 1933).

Dios es otra cosa; no puede quedarse el cristianismo en un platonismo para el pueblo, como criticaba Nietzsche. Éste no es el sentido ni el conocimiento cristiano de las cosas sino un engaño dramático de toda la civilización occidental al dejarse fuera la mitad del ser humano bajo la capa de espiritualizar. También, en ese sentido, es san Agustín padre de Occidente. Él lo ha sacado del conocimiento oficial y opresor, dominante en esa sociedad, y lo ha conducido al verdadero conocimiento y a la verdadera realidad, a la patria de todos, la que nos enseña la fe, única comprensión verdadera del mundo y de la vida. «Más aún: Para este puro cristiano que es san Agustín, alma tórrida de africano, no hay más conocimiento que ése» (V, 127, 1933). Bien dijo Max Scheler que para san Agustín no conocemos a Dios a la luz del mundo, sino que conocemos el mundo a la luz de Dios ⁷. Para entender hay que creer, es Dios quien nos enseña la verdad: «San Agustín vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos avante, nos encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* —para conocer es preciso antes creer—; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones— por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay. El hombre considerado por sí, no tiene realidad» (V, 128, 1933).

Luego viene la segunda parte: es el hombre quien tiene que entender, recibir esa verdad. Entonces, por muy exclusiva que quiera ser la 'tesis agustiniana', el hombre también debe colaborar con Dios. «San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia. Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena» (V, 128, 1933).

Poco a poco es preciso entenderse con las realidades concretas. El hombre, aunque sea poco, tiene que intervenir, y así deja de ser nada sin más. Esto es ya san Anselmo. «Frente al lema de san Agustín: *Credo ut intelligam*, el de san Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*» (V, 129, 1933). La fe también necesita la inteligencia; no puede vivir como una fe vaga o distraída. Fi-

7. SCHELER, M., *Vom Ewigen im Menschen*, Francke, Bern 41954, 194: Piensa san Agustín «dass wir also Gott als Geist nicht in lumine mundi, sonder umgekehrt die Welt in lumine Dei erkennen».

nalmente, santo Tomás reconoce por completo a la razón, cosa que a los primeros creyentes les parecería escandaloso. Pero las Iglesias, además de hombres fervorosos, necesitan administradores y no es difícil que se caiga en la tentación de preferir excesivamente a éstos sobre aquéllos. Por eso dice en otro lugar, que veremos, Ortega: la Iglesia prefirió a santo Tomás. Aparte que, como todo el mundo sabe, aunque no siempre se reconoce: «santo Tomás fue un tremendo humanista» (V, 130, 1933).

Más tarde y también paso a paso, la fe se convertirá principalmente en emoción y moral, imitación y devoción ejemplar de Cristo, conducta concreta con desinterés del dogma, del ser divino, sus atributos y misterios. «Eso es lo que ha preocupado desde san Agustín hasta el siglo XIV» (V, 147, 1933). A partir de aquí se desprecia la sabiduría y se vive de la simplicidad. Los 'frailes' no se ocupan ya realmente de lo 'divino'. Todo se viene a tierra en este sentido. El hombre de la *devotio moderna*, al ocuparse de Dios, solamente se ocupa de 'sí mismo'. Y Ortega sentencia: «Habría sido para escuchado lo que san Agustín hubiera dicho ante esta *devotio moderna*, él que era una especie de fiera de Dios. Lo más suave habría sido esto: 'Eso es más una moral que una fe'» (V, 149, 1933).

Nueva gran lección de san Agustín para nuestros días: El cristianismo *postmoderno* ha dejado también, al parecer, la moral —la fe ya hacía tiempo que no le interesaba nada— y se queda solo y sólo con «los estados espirituales y aun corporales de sí mismo mientras se ocupa de Dios» (V, 149, 1933). Las emociones mandan y es hora de barrer. Molinet, un cronista más bien piadoso del tiempo de la *devotio* nos trasmite estos versos nada halagüeños:

*Prions Dieu que les Jacobins/Puissent manger les Augustins
Et les Carmes soient pendus/Des cordes des Frères Mineurs.*

(V, 149, 1933).

No obstante, Ortega sabe distinguir perfectamente y admite que ha habido y hay diversas formas de ser cristiano y que sería puro equívoco identificar unas cosas con otras. «Como es parejamente entregarse al equívoco llamar religión a lo que el romano de la primera guerra púnica creía, sentía y hacía en relación con sus dioses, y al Cristianismo, o aun dentro del Cristianismo no advertir la heterogeneidad radical entre el Cristianismo de san Agustín y el de Newman» (V, 540, 1941).

Según Ortega, el catolicismo representa, frente al protestantismo, una viva conciencia histórica en la religión a pesar de la dimensión eterna de ésta. Y por consiguiente el catolicismo comprende también mucho mejor la debilidad humana. Sólo el catolicismo optimista pudo hacer el derroche de religiosidad y folklore o espíritu popular que tanto admiraba Nietzsche cuando criticaba la miopía del protestantismo al respecto. En este sentido también sabemos de la gran humanidad de Agustín como pastor con sus fieles de Hipona. En efecto,

el verdadero cristianismo es lo eterno temporalizado, Dios hecho hombre, Dios en el hombre, lo divino en lo humano, lo eterno en la historia. Al fin y al cabo, todo esto hace aún más verdadero el catolicismo por su derroche de humanidad y porque recoge también mejor el sentido de Dios como supremo Hacedor. El hombre toma ejemplo de este Dios activo, sobre todo en la modernidad. Por eso cuando Ortega vaya a decirnos que el hombre no tiene naturaleza sino que tiene historia, enseguida nos dirá que también en Dios es así como lo afirma san Agustín. Veamos el famoso texto orteguiano: «En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice san Agustín*. Tampoco el hombre tiene ‘otra’ naturaleza que lo que ha hecho (VI, 41, 1935). También nosotros decimos, aún hoy, que cada uno es hijo de sus obras. Pues con su hacer se hace y se des-hace.

8. *San Agustín y el problema de la filosofía cristiana*

Ahora bien, en ese acercamiento del catolicismo a la realidad y a la historia, del que acabamos de hablar, no todo ha sido positivo. A veces se han establecido contubernios lamentables y vergonzosos. Otras se ha caído en manos de un determinado tipo de pensamiento de un modo unilateral. Por supuesto, cada uno aduce excelentes razones para justificar lo que ha hecho. Así Gilson nos explica que los que siguieron a Aristóteles tomaron el camino más difícil; en cambio los que siguieron a Platón cogieron el más fácil. Pero Ortega no está de acuerdo con esto y le duele que las cerrazones mentales de unos y de otros, incluidos los ockamistas, pues todos se proponen como *la verdadera filosofía cristiana*, han producido un daño enorme, y así, según Ortega, «lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la Humanidad una de sus más altas posibilidades» (VIII, 167, 1947).

La razón por la cual Ortega no está de acuerdo con Gilson es porque el *lumen naturale* es en Suárez y en santo Tomás un hecho último y por tanto algo irracional mientras constituye «para san Agustín un problema tremendo, que se ve obligado, como es debido, a enuclear, constituyendo con motivo de él toda una admirable teoría: el ‘iluminismo’». Luego dirá Gilson que santo Tomás tomó el camino más difícil y san Agustín el más fácil. San Agustín fue mucho más filósofo que santo Tomás, como se manifiesta en su resuelto embestir a los problemas últimos. Pero no fue, ni podía ser en su tiempo, un insuperable

* *De Genesi ad litteram*, VI, 13,24; PL 24.

administrador de la herencia filosófica greco-arábiga— gótica, que es lo que fue santo Tomás. En este sentido sí es comprensible que la Iglesia —no el catolicismo— haya preferido a santo Tomás, porque la Iglesia es un Estado, y los Estados han preferido siempre, con cierta razón, los buenos administradores a los genios. Los genios son siempre perturbadores y peligrosos. Toda creación es por su reverso un cataclismo. Prueba de ello la primera creación: la de los ángeles. ¡Buena se armó!» (VIII, 180, *nota* 1, 1947).

Como se ve, Ortega prefiere la genialidad de san Agustín al administrador fiel que es santo Tomás. No obstante la razón que da de la genialidad: el *lumen naturale* en san Agustín, parece que no la había percibido del todo hasta su obra sobre Leibniz en 1947. Pues pocos años antes, todavía en Lisboa, dice lo siguiente: El hecho absoluto y misterioso de que en el mundo exista *sentido, nous*, no es fácil de explicar. «Es la cuestión tremenda de lo que Cicerón, tomándolo de los estoicos, llama *lumen naturale*, idea que por él fue transmitida y que recibió ya de él y de los neoplatónicos, san Agustín. Pero ni los estoicos, ni menos, claro está, Cicerón, ni los neoplatónicos, ni san Agustín, se ocupan en hacernos ver en qué consiste y se limitan —por ejemplo este último— a decir que nos viene de Dios, por el hábito muy respetable, pero muy cómodo, de descargar sobre el hombro de Dios todas las cargas incomprensibles que sobre el hombre caen. Pero dejemos ahora este abismático problema» (XII, 281, 1944). Quizá, por las últimas palabras, podemos deducir que Ortega pensaba volver sobre este asunto más a fondo, como lo hace efectivamente en 1947, en su gran obra sobre Leibniz, donde hay también unos ataques muy definitivos a la ontología griega y en consonancia con ella a la escolástica.

Además explica Ortega que se prefiere a los sistemáticos o filósofos gramáticos porque, en realidad, no interesa propiamente filosofar sino tener una terminología para la teología que es a lo que se reduce, según Ortega, la filosofía en muchos seminarios (VIII, 180-181, *nota* 1). Se prefiere así un Dios lógico y sin paradojas y por tanto, sin problemas, en teología. Pero el verdadero Dios, como la verdadera teología, no es así; como lo dijo muy bien R. Otto, con palabras agustinianas, Dios es «*mysterium fascinans y mysterium tremendum*» (VIII, 212, 1947). Ya lo había señalado el genial obispo de Hipona: «Refiriéndose a Dios dice san Agustín: *Et inhorresco et inardesco*. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum». *Confesiones*, II, 9,1. Otto lo cita en apoyo de su doctrina» (VIII, 212, *nota* 2, 1947). Llama la atención la insistencia de Ortega en citar este texto en el que se apoya R. Otto para describir lo santo. Dice Ortega así en otro lugar: El misterio es *tremendo y fascinante*, «horrorizar y fascinar son lo característico de lo santo en su verdadera acepción. Al aplicarse en los últimos siglos la palabra santo a ciertos hombres virtuosos que la Iglesia ha canonizado, perdió el voca-

blo el esplendor ultraterrestre y terrorífico que tiene en la lengua latina y que pervive en las fórmulas de la Iglesia misma, como en la antifona que dice a Dios: *Tu solus Sanctus, tu solus Altissimus*, o como san Agustín expresaba su sentir cuando se acercaba a Dios: *Et inhorresco et inardesco* —me horrorizas y me hechizas, me espantas y me entusiasmas» (XII, 256-257, 1944).

Así es Dios, así es el hombre también de tremendo y enigmático, pero es más fácil levantar un monumento al principio de no-contradicción y enseñar que la vida no tiene realmente contradicciones. Pero el tiempo —que es el más sabio de todos— se encarga de despertar un buen día, a los más seguros, de la evidencia *per se nota*. Mientras tanto, según S. Vicente de Lerins, hay que procurar que todos creen lo mismo: «*magnopere curandum est, ut id teneatur quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*». Lanza esta fórmula precisamente contra las intervenciones de san Agustín, a quien en efecto para Padre de la Iglesia le sobraba su mucho de filósofo» (VIII, 255-256, 1947). Se ve que no todos creen fácilmente lo que siempre, por todos y en todas partes fue creído; lo que no deja de ser un problema lógico muy parecido a la paradoja de Grelling. Al parecer, la mayoría no cree lo que cree la mayoría.

Parece ser que el Dios lógico de los hombres no se aviene muy bien con la realidad complicada y paradójica del hombre moderno. Por eso la nueva visión de Dios, tal como la comienza a presentar Guillermo de Ockam va a ser mucho menos racionalista, mucho más agustiniana, y con un sentido de la libertad que no se deja domesticar por el hombre y mucho menos por falsos dioses. «Y este Dios, ockamista, más auténticamente cristiano, más pauliniano y más agustiniano que el Dios un poco paganizado, aristotelizado de santo Tomás, era un Ser tremendo, magnífico, fiero, cuyo primer atributo —el más auténtico en Dios cuando es de verdad Dios y no se ha tenido la avilantez de querer domesticarlo como si fuera un león de Libia o un tigre de Hircania— es la arbitrariedad. Dios es voluntad libérrima, *potentia absoluta*, sólo coartada por el principio de contradicción, gracias a un último respeto 'racionalista' que de estos hombres, aun los más decididos, como Ockam, guardaban a la Lógica. Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la Lógica, que viene a ser otra diosa coercitiva de Dios, puesta a su vera con antipático talle de institutriz, para no permitirle contradecirse, con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad» (VIII, 262-263, 1947). El Dios cristiano no deja dormir a los profesores de Lógica y por eso ha habido que quitarla de los planes de estudios. Por lo demás, como no toda teología viene del cielo, cuando el mundo social no quiere cambiar, una teología que se precie, tampoco cambia, y menos de forma escandalosa, porque eso sería perder el buen tono social que tanto ha cultivado cierta teología y sus aledaños eclesiásticos.

9. *San Agustín, Descartes y el hombre moderno*

En varias ocasiones se plantea Ortega la relación entre san Agustín y Descartes. Siempre afirma que alguna coincidencia hay entre ambos pero que esa relación no puede considerarse como una influencia directa. En cada momento aprovecha Ortega para subrayar distintos aspectos que él quiere destacar. En el primer texto que vamos a ver quiere dejar bien claro Ortega su lejanía del idealismo cartesiano. Dice así: «El genial descubrimiento de Descartes —palpado ya por san Agustín y san Anselmo, pero sólo palpado— consiste en haber advertido que ‘hay algo cuya existencia relativa a mí y su existencia absoluta son idénticas, o dicho de otro modo, que hay algo cuya existencia absoluta consiste en existir en mí o en mi creencia de que existe» (XII, 121, 1932-1933). Para Ortega, Descartes dice que ‘existo en absoluto’ y ese absoluto es mi pensamiento (XII, 123). Entonces, dice Ortega, sólo hay pensamiento. Adiós, pues, a todo lo demás. En cambio, para Ortega la realidad es coexistencia, vivir es convivir, y todo conocimiento es una coexistencia entre el yo y la circunstancia (XII, 126).

Ortega quiere detallar en qué consiste realmente el descubrimiento que ha hecho Descartes, apoyado en la tradición cristiana, y que le ha convertido en padre de la modernidad. Para Ortega: «El que crea que Descartes inaugura nada menos que la Edad Moderna, por habérsele ocurrido esa chilindrina de que no podemos dudar de que dudamos, en que también había caído san Agustín, no tiene ni la más ligera sospecha de la enorme innovación que representa el pensamiento cartesiano, y, en consecuencia, ignora de raíz lo que ha sido la modernidad» (VII, 366, 1929).

Por una parte Descartes ve que de la duda no se puede dudar porque si no ya no sería duda. Y por otra parte Descartes ve que el pensamiento no tiene del universo más que el pensamiento mismo. El pensamiento es la realidad y viceversa, y esto separa a la Modernidad de todo el mundo anterior como una gran muralla China universal (VII, 367, 1929). Ahora el pensamiento y la subjetividad humana se tornan en el punto clave del universo por ser lo único que, de verdad, tenemos y sabemos. Así que la Edad Moderna tiene hambre tanto de realidad como de intimidad y de personalidad real.

El hombre, en la Modernidad, se queda solo, no tiene más que soledad. La soledad es la esencia del hombre moderno. De ahí ese hambre de realidad que le lleva a confundir el mundo con Dios, la materia con el espíritu, la economía con la cultura. Desde aquí vuelve Ortega a san Agustín. Porque, según Ortega, sólo bajo la especie de soledad se encuentra el alma, el hombre, con su auténtico ser. Para el cristiano, no para la filosofía, así llamada cristiana, que no pasó de ser una soga triste y estéril del cristianismo, no hay más realidad que Dios y el alma. «No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma— y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el co-

nocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así, san Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*. No es casual que sea san Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristina y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para san Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*. Aquí está también el hombre como absoluto interior, como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. Es curioso que todos los hombres religiosos coincidan en hablarnos de lo que también santa Teresa llama ‘el fondo del alma’; y que sea justamente en ese fondo del alma donde, sin salir de ella encuentran a Dios. El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al ‘fondo del alma’. ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metáfora? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar» (VII, 386, 1929).

Ortega insiste decididamente en precavernos de que sería «injusto y falso afirmar que Descartes está ya en san Agustín» (VII, 386, 1929). Y que las mayores coincidencias no hacen más que señalar aún más las distancias. Para Ortega, en san Agustín, perdura aún —a pesar de que es un hombre moderno— la antigua actitud un tanto caótica; por eso san Agustín es un Padre de la Iglesia, principalmente, y no un clásico de la filosofía, sobre todo. Ortega lo ve así: «San Agustín era un genio de la sensibilidad religiosa; por su intuición religiosa llega san Agustín a descubrir el ser reflexivo— como filósofo procura definir su intuición y situarla en el lugar que le corresponde dentro de la ciencia, pero como no es un gran filósofo, que es lo que era Descartes, le falta del golpe de vista genial que lleva a éste a volver del revés toda la ideología antigua y fundar el idealismo moderno» (VII, 386, 1929).

Ortega admite también que aunque no esté demostrada la influencia directa de san Agustín en Descartes es lo mismo. La idea de conciencia que ‘afloza en san Agustín’ va madurando en la Edad Media aunque en una línea no muy estimada por la escolástica triunfante: «Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde san Agustín hasta Descartes —pasando por san Bernardo de Claraval, por los victorinos, san Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Ockam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de conciencia no ha tenido más que un tropiezo: santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristian-

dad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas!» (VII, 387, 1929).

Por otra parte no hay que tomar a mal la 'desviación' de santo Tomás ya que puede ser hoy provechosa en un sentido ecologista y sanamente naturalista ⁸.

Ortega tiene un gran interés —primero en el caso de san Agustín y Descartes y luego por el mismo caso de Ortega y Dilthey— en que cuando analicemos la influencia de un autor sobre otro no haya precipitación en ver, por todos los lados toda clase de parecidos. Con frecuencia, según Ortega, esa influencia y ese parecido no existe sino únicamente para el que lo ve así que, por consiguiente, tiene un nuevo nivel de experiencia intelectual y humana. Eso es lo que ocurrió con el tema de la evolución y lo que ocurre, según Ortega, en el descubrimiento de la idea de vida y su aplicación al estudio de la historia por Dilthey y por el mismo Ortega. Varios hombres están viviendo en el mismo nivel aproximado de experiencia humana y del mundo. Lo que hay de común entre ellos, sin necesidad de influencia directa de unos sobre otros, es la comunidad «de nivel en la escala de experiencias intelectuales y humanas» (VI, 168, 1933-1934).

Esto es lo que ocurre también, según Ortega, en el descubrimiento del *Cogito*, del yo y de la duda por Descartes con respecto a san Agustín. Para Ortega, lo que influye realmente de uno en el otro es la continuidad del cristianismo y lo que supone en ambos la gran experiencia humana que ese cristianismo es también. «Pero, claro está, (nos dice Ortega) ese cristianismo 'fuente' de Descartes no es san Agustín ni san Anselmo, ni mucho menos esta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia. En cambio, hablar de san Agustín como fuente *sensu stricto del Cogito*, que es una tesis particular, si bien decisiva en el cartesianismo, resulta ridículo, y lo será tanto cuantas mayores coincidencias literales se encuentren. Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de san Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620». (VI, 169, *nota*, 1933-1934).

Añade Ortega, en ese mismo pasaje, que la influencia de Aristarco de Samos en Copérnico y de san Agustín en Descartes y sus descubrimientos son prácticamente nulas. Eso parece algo objetivamente cierto. Pero tampoco deja de ser una casualidad, interesante, que san Agustín dijera lo que dijo, tan parecido a Descartes, y que se le haya nombrado después como el primer hombre moderno, siendo a su vez Descartes el padre de la modernidad según reconoce Ortega. Y, sin embargo, es cierto que distintos autores coinciden en lo

8. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos*. Gracia y Liberación, Cristiandad, Madrid 1982, 172-185; 716-718; 789-798.

mismo sin influencia alguna mutua —y eso beneficia también la imagen de Ortega— como parece que ocurrió en el caso de la aparición de la teoría de la evolución que se descubrió por varios autores a la vez sin una gran influencia directa de unos en otros.

No obstante, el caso de san Agustín y Descartes se ve que le merece a Ortega una atención especial y hace de él una última valoración al final de su obra: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Se trata del pasaje siguiente: (VIII, 319-320, 1947). El resumen del mismo podría declararse así:

—Es incuestionable que algunas ideas fundamentales de Descartes coinciden ‘una a una’ con otras de san Agustín (VIII, 319). Pero no se ha podido demostrar procedencia estricta porque cuando vemos el tramado que cada uno hace, como los mismos mimbres, muchas de las supuestas coincidencias se desvanecen—. No obstante, no hay que escatimar ni las coincidencias ni las divergencias entre ambos pensadores. Por consiguiente hay que ver en cada caso lo que ocurre porque puede haber más o menos coincidencia de lo que parece. —Es también un hecho que la escuela cartesiana se nutrió ampliamente de autores agustinianos—. Coincidencias y divergencias hay en el tema de la iluminación: En san Agustín procede de Dios, en Descartes del *lumen naturale* (VIII, 319, 1947), si bien hay también según Descartes un *nescio quid divini* (VIII, 320, 1947). Y Descartes, a pesar de todo, da a Dios una gran intervención en el hecho (VIII, 320, 1947) lo que introduce, paradójicamente, un elemento de cierta irracionalidad en el sistema del fundador del racionalismo. También ocurre que en ambos además de conciencia hay algo más por lo que toda conciencia es coexistencia y en todo conocimiento parece haber ‘yo y mi circunstancia’. Ofrecemos el texto completo, aunque sea un poco largo, para que el lector juzgue por sí mismo. Dice así: «Es incuestionable que algunas ideas fundamentales de Descartes coinciden, *una a una*, con otras de san Agustín. Pero la verdad es que no ha podido probarse persuasivamente el origen agustiniano de las ideas de Descartes, porque esa palmaria coincidencia, que tomadas una a una manifiestan, se desvanece cuando las tomamos articuladas unas en otras, por tanto, en su intención, movimiento, trama y resultado. Parece, pues, tan infértil escatimar el reconocimiento de la coincidencia como desatender los momentos diferenciales que cada una de esas ideas tiene en ambos pensadores. Más interesante juzgo el intento de definir en qué caracteres el estilo intelectual de uno y otro se asemejan, porque llevaría no sólo a explicar aquellas coincidencias, sino a ampliar mucho más el paralelismo entre ambos, es decir, a mostrar cómo ‘coinciden’ también en no pocas otras cosas en que aparentemente no coinciden y, en fin, a ilustrar el hecho notorio de que la escuela cartesiana resultase nutrida, en las generaciones inmediatas, precisamente por agustinianos. Un ejemplo de eso que he llamado coincidir en lo

incoincidente puede hallarse en este mismo y decisivo punto de la adquisición de la verdad por el hombre. San Agustín y Descartes llaman al hecho en que se adquiere 'iluminación'. Pero en san Agustín la iluminación que es el acto inteligente no procede del hombre, sino que es una operación de Dios en éste (*De Civitate Dei*, VIII, c. 5), al paso que, según Descartes, la iluminación intelectual es una acción del *lumen naturale, si bien a la vez nescio quid divini* *, que el hombre posee, más aún, que es el hombre en su última mismidad. El *lumen naturale* es una expresión transmitida a los modernos por Cicerón y que ése debió encontrar en los estoicos, para los cuales tenía pleno y jugoso sentido, mientras que en Descartes no lo tiene, ya que su mundo mecánico no es propiamente una 'Naturaleza' y además el hombre en cuanto inteligencia no pertenece a aquél. Con la misma idea de alumbramiento enuncian, pues, uno y otro cosas opuestas. Y, sin embargo, en ese mismo punto de la adquisición de la verdad por el hombre vemos que Descartes da a Dios la intervención más radical que puede imaginarse. En efecto, por la iluminación divina ve el hombre la verdad, según san Agustín, pero esa verdad es ya ella por sí verdadera porque es racional *rationes aeternae*. En cambio, para Descartes la verdad no es por sí verdadera, o dicho de otra forma, la verdad no es verdadera porque es racional, sino, al revés, es racional porque Dios ha querido crear esa conexión que es la materia de la verdad, como lo que necesariamente es. De donde resulta que la intervención divina rehusada por Descartes al acto iluminante surge aún más radical en el objeto que esa iluminación hace ver. Nótese de paso lo peregrino del caso: para el iniciador del racionalismo moderno la racionalidad es originariamente irracional, la necesidad misma resulta ser la gran contingencia» (VIII, 319-320, 1947).

10. *San Agustín y Goethe: la vida en forma y el fondo insobornable, vocación y conversión*

Ortega nos dice que al hablar del ser humano podemos verlo desde dos perspectivas distintas. Podemos contemplarlo desde la periferia y decir muchas cosas de él desde fuera o conocerlo desde dentro, desde su realidad fundamental, desde el corazón del hombre mismo. Sólo desde este fondo insobornable se puede llegar realmente a la verdad de cada hombre. Según Ortega, fue san Agustín el que nos enseñó esta forma única de acceder al ser humano. En efecto: «Nada humano se puede ver sino desde su 'dentro', porque lo humano consiste en interioridad. *In interiore hominis habitat veritas* —decía, y con gran razón, san Agustín—» (IX, 596, 1949).

Según Ortega —que ya está en esa época con una idea clara de que la po-

* *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t.X, pág. 373.

blación europea anda buscando dictadores y que alguna nación europea ya ha encontrado el suyo al que las masas ceden su vida, su alma y su responsabilidad— el gran problema de Goethe es que no ha atendido a su vida fundamental, a lo más profundo de sí mismo, por lo cual el gran escritor se falsificó a sí mismo en tareas eruditas, como han hecho también sus biógrafos, y se perdió en el mundo social al aceptar cargos de poder en Weimar (IX, 597, 1949).

Todos los hombres corremos este gran peligro de falsificarnos a nosotros mismos, de olvidarnos de lo principal en nuestra vida, ser fieles a nosotros mismos, a lo mejor que cada cual lleva dentro y que se define por la vocación. Hacer otra cosa que no fuera ser fieles a nosotros mismos, a nuestra vocación, a nuestra misión y destino, sería deshacerse y chantajearse a sí mismo, desviarse, sobornar la propia conciencia vital y no ser el que tenemos que ser y podemos realmente ser. Así el hombre se pierde a sí mismo, pierde su vida, se desfonda y pierde lo más profundo de sí (IV, 422; 425, 1932), falsifica su propia vida y practica un 'suicidio en blanco'. El que no sigue su vocación —nos dice Ortega— no es el que tiene que ser, se deshace de su vida y se convierte en un suicida en pie.

En este terrible peligro, san Pablo, según Ortega, al invitarnos a la conversión —*metanoeite*— nos llama a no abandonarnos, a convertirnos a nosotros mismos, a cada uno le avisa para que vuelva en sí, a su vida mejor y más profunda, a su verdadero ser, y a todo eso llama Ortega *ensimismarse*; por eso, dice él, que san Pablo tiene plena razón: «Y no hay duda que esa voz 'convertíos' o como yo prefiero decir 'ensimismaos', buscad vuestro verdadero yo, es la que hoy otra vez urgiría dar a los hombres— sobre todo a los jóvenes» (V, 116, 1933). Ortega ve venir el problema de Alemania, cómo los hombres entregan su vida, su alma, al gran dictador y avisa a los jóvenes porque hoy todo el mundo quiere que le engañen para falsificar su vida, alterarla, alienarla, y entregarla a un falso ideal. Ante esta manía de las masas Ortega hará un largo silencio porque no está dispuesto a ser el hombre al que las masas, particularmente las juveniles, buscan para que les engañe; y porque además para un intelectual pura sangre como él permitirse el lujo de engañar sería un gran crimen contra sí mismo.

Tal es la situación del hombre actual. Es así cómo el hombre se deforma a sí mismo y destruye su auténtico ser. La conversión es lo único que puede impedir ese trágico destino o tremendo acontecimiento. Sólo, de este modo, puede el hombre dejar de eludir su ser más profundo y convertirse a sí mismo y desde ese ser de sí mismo, encontrar a Dios. Ortega utiliza muy claramente la experiencia agustiniana del 'hombre interior' y de la 'gran profundidad' para hablar del hombre auténtico y de su realización en la vocación personal que encierra también una gran misión social. Ya nos hemos encontrado varias ve-

ces con este fondo insobornable del hombre. Hay que vivir, pues, a fondo para llegar a vivir en plenitud.

En cuanto a la necesidad de una nueva y constante formación humana y de una vida del hombre en plenitud o en plena *forma* también nos habla de ella Ortega de una manera muy clara. Según Ortega, no hay seres nobles y plebeyos que a cada uno se atribuyeran previamente, ni seres selectos u hombres masa que fueran concedidos a unos u a otros seres arbitrariamente, es cada uno el que decide lo que será. Si lucha por una vida en plenitud, en plena forma, será un hombre auténtico, egregio, selecto, será en definitiva él mismo, de lo contrario se dejará arrastrar fácilmente a lo peor. La religión consiste precisamente en *religere* y *eligere* —en religarse y elegir— en vez de ser negligente —*negligere*— de sí mismo y de su propia vida. Ortega dice todo esto en un pasaje que es también decisivo para saber lo que entiende, realmente, Ortega por minorías y por masas. Dice así: «A las minorías selectas no las *elige* nadie. Por la sencilla razón de que la pertenencia a ellas no es premio o una sinecura que se concede a un individuo, sino todo lo contrario, implica tan sólo una carga mayor y más graves compromisos. El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que a los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es entrenamiento, palabra que, como he hecho notar en recientes conferencias, traduce exactamente lo que en griego se decía *ascetismo*. (El *ascetismo*, *áske-sis*, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicios y privaciones constantes para mantenerse *en forma*. Este vocablo tan puramente deportivo es acaparado luego por los cenobitas y monjes y pasa a significar la dieta del hombre religioso, resuelto a mantenerse en estado de gracia, esto es, *en forma*, para lograr el premio de la *beatitud*» (IV, 487-488, 1924).

Sin esta plenitud de forma, el hombre se vuelve canalla, soborna su conciencia vital y destruye su fondo insobornable, deja, finalmente, de ser él mismo y se entrega a la vida de la masa, al encanallamiento y a la vida informe e informal, pierde el sentido y se deshumaniza. Entonces vemos por qué la vida en forma, según la propia misión, vocación y destino es el todo del hombre. De ahí que, nos dice Ortega: «Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido su auténtica vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo, es decir, falsificar su vida. ¿Se tiene noticia de ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, la negación de sí misma, el hueco de sí misma?» (IV, 402, 1932).

La vocación es 'una voz extraña' emergente de no sabemos qué 'íntimo y secreto fondo nuestro', la cual nos llama a lo que tenemos que ser. Y sólo vive de verdad el que vive su vocación y así coincide con su verdadero 'sí mismo'. «Éste es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con carácter de necesidad, como diciéndonos: 'poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser'. Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos 'vocación'. Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una fasta trayectoria vital (V, 138, 1933).

Una vida así es una vida des-nortada, des-orientada, es una vida absolutamente informal, carece de verdadera forma y, por supuesto, de la plenitud de forma que el hombre en el fondo desea y se queda en una vida fundamentalmente deformada. San Agustín nos advierte de esa terrible posibilidad. Pues así el mundo sería una deformidad (*Confesiones*, XII, II, 2; y XII, III, 3; y XII, IV, 4 y XII, VI, 6). Es Dios quien nos llama a dejar esa vida in-forme (*Confesiones*, XIII, II, 2) y si no lo hacemos nos des-atendemos a nosotros mismos y terminamos por deformarnos completamente ⁹.

Según san Agustín, Cristo es nuestra auténtica forma y nos cura de nuestra deformación cuando nos convertimos a Él e imitamos su 'forma sempiterna' (*De Genesi ad litteram*, I, IV, 9). Entonces la imagen de Dios se rehace, por medio de Él, en nosotros. Dios es la forma auténtica, verdadera, original, del hombre (*Confesiones*, XIII, XXII, 32) y a Él debemos conformarnos para re-formar nuestra vida guiados por su Espíritu y por su imagen, puesta por Él en nosotros. Ciertamente nadie puede decir «no puedo», no puedo reformarme (*Confesiones*, X, III, 4). Nadie puede decir que no puede convertirse o que no puede mejorar y ser realmente mejor, pues Dios mismo ha venido en nuestra ayuda para ponernos en forma y rehacer su imagen en nosotros, y así reformar lo que Él mismo había formado: «El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla» ¹⁰.

En fin, valga este rápido apunte sobre vocación y conversión en san Agustín y Ortega por una exposición más amplia que otros harán mejor. Orte-

9. CUÉLLAR BASSOLS, L., *Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes: Ortega y san Agustín, Convivium*, 1 (1956) 55-74.

10. DE TRINITATE, XII, XI, 16: «Honor enim hominis verus est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur». Subrayado nuestro.

ga ha bebido sin duda en profundas fuentes agustinianas a través de algunas obras fundamentales de san Agustín, y de algunos autores fundamentales, particularmente alemanes, como los ya citados Max Scheler, Mausbach, Geyser, Schneider, R. Otto y Przywara, entre otros, y eso se puede notar a lo largo de la Obra de Ortega, como hemos tratado de hacer ver aquí. Parece que el acercamiento de Ortega a san Agustín es mayor a partir de 1930 y particularmente en la parte final de su vida. Don Gregorio Marañón, tan cercano siempre a Ortega, lo recordaba en el homenaje a Ortega, en la Universidad de Madrid, al mes siguiente de su muerte, según hemos dejado dicho. Ortega, dentro de su sentido general de que España era el problema y Europa la solución, ha mirado a san Agustín como genio de Europa y a la herencia agustiniana europea y ha encontrado en ella respuestas fundamentales a los graves problemas del hombre de su tiempo y, al parecer también, a los suyos propios personales. No era en vano que la revista agustiniana *Religión y Cultura* encomiaba, sin reparo alguno, la obra de Ortega con ocasión de publicarse sus *Obras completas* en 1932; volvía a defenderle en 1958 contra la opinión religiosa entonces más generalizada e incluso el director de esa revista agustiniana, antes citada, acudiría a la Nunciatura con un profesor jesuita y un sacerdote universitario para evitar la condena de Ortega y la posibilidad de poner sus escritos en el Índice de libros prohibidos por la Iglesia, cosa que afortunadamente, estos buenos hombres consiguieron evitar ¹¹.

Para terminar recordemos que el hombre actual sigue respirando, en su ser más profundo, por la herida del corazón agustiniano. Es cierto que vivimos, de nuevo, tiempos agustinianos, «tiempos de decadencias imperiales y de desencantos políticos. De dualismos maniqueos y de humanismos pelagianos. De sectarismos donatistas y de escepticismos académicos. Tiempos de muchos ruidos y de poco silencio. De muchas prisas y de poca interioridad. De muchas instancias confusas y de pocas referencias trascendentes» ¹².

En efecto, el hombre de hoy se cree tan autosuficiente como el viejo pelagiano. Es tan dualista como el viejo maniqueo: el malo es siempre el otro, nos dice la Nueva Filosofía cuando describe lo que el hombre actual piensa de sí mismo y de los demás. Los sectarismos han aumentado: la ortodoxia dura y el nuevo mester de progresía se creen dueños absolutos de la verdad, cada uno por su parte. Que falta interioridad e instancias últimas trascendentes lo sabe todo el mundo y resulta casi inútil y antipático repetirlo. Por eso se ha caído

11. Todo este asunto puede verse, con detalle, en la parte final de mi tesis doctoral, de próxima aparición, NATAL, D., *Ortega y la religión*. Nueva Lectura. Durante su elaboración pudimos recoger todos los textos relativos a san Agustín que aquí citamos.

12. RUBIO, P., *Presentación* en SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, BAC, Madrid 1986, 17. Traducción de José Cosgaya García, OSA.

en el escepticismo. Para distraer y despistar el problema, el hombre trata de ensordecirse a sí mismo, como nos decía Ortega. De ahí que haya mucho ruido y pocas nueces.

Paralelamente a esta situación, la experiencia filosófica actual tiene resonancias típicamente agustinianas en sus figuras más señeras. Nos lo dirá perfectamente el gran centinela cultural europeo, el polaco, Erich Przywara, con una descripción amplia pero, todavía hoy, insuperable: «Como se ve, la actualidad es una situación típicamente agustiniana. Lo advertimos con seguridad en las direcciones positivas que surcan el pensamiento fenomenológico y desde ese punto de vista pueden perfectamente calificarse de neoagustinismo. El *pathos* fundamental de la 'verdad' en la 'intuición', propio de Husserl, es uno de los hábitos básicos para Agustín: 'Mira, contempla si puedes: Dios es' (*De Trin* VIII, 2,3). El *pathos* fundamental del valor en el amor, dentro de la sociedad propio de Scheler, deriva de aquello que para Agustín es la faz viva del Dios-Verdad: 'Breve, en una palabra, se expresa la alabanza de Dios nuestro Señor: bueno es el Señor' (*in Ps* 134,3): 'Esto es bueno y aquello es bueno; quita esto y aquello, y verás a Dios, como él es, bien de todo bien' (*De Trin* VIII, 3,4). Finalmente, no cabe duda de que Heidegger pinta tan crudamente la nada y desazón evolutivas de la criatura porque en él alienta el *pathos* fundamental de Agustín: *est... quaero*, 'es decir... yo busco' (*In Ps* 38,7).

En todo esto lo más evidente y profundo agustiniano es el radicalismo con que todo lo apariencial es reducido a lo 'propio'. Husserl adopta una postura agustiniana cuando se retira del mundo exterior de lo sensorial a lo interior del espíritu, y de lo contingente del mundo material a lo eterno y necesario del mundo de las esencias. Eso es lo que siempre repetía Agustín: 'Concéntrate dentro de ti mismo' (*In Job* 23,10), dentro del espíritu hasta llegar a las razones esenciales, pasando de la *mens* a las *rationes rerum*, no es menos agustiniana la actitud de Scheler, cuando con su teoría del valor y de la sociedad trata de reducirlo todo a las últimas dos tendencias del amor, una egoísta y demoleadora, otra social, creadora y benéfica. Precisamente, el tema de *La Ciudad de Dios* aduce esas dos tendencias del amor como razón primordial de las 'dos ciudades'. Es finalmente muy agustiniana la disposición con que Heidegger arranca de la aparentemente firme realidad cotidiana al hombre satisfecho, para lanzarlo a la inquieta preocupación y angustiada inquietud de un secreto y constante desafío con la nada. En efecto, es el pensamiento favorito de Agustín el que recobra vida aquí: 'El ser que propiamente no es, es el ser creado' (*In Ps* 38,7). Es la desazón, la caducidad de la vida como muerte».

Tampoco se ha de pasar por alto que la brusca dinámica que da al radicalismo contemporáneo tan característico ritmo, lleva un evidente sello agustiniano. Bien lo advertimos en esa 'búsqueda del infinito' que marca el horizonte de la fenomenología de Husserl, que lleva a la teoría de la intencionalidad

emocional de Scheler hacia nuevos aspectos fulgurantes, y que en la ontología de Heidegger constituye la esencia de esa caducidad en que consiste el ser, por lo que da pie para una mentalidad aporética. En esa 'búsqueda del infinito' palpita la 'inquietud' *inquietum... cor* (Conf. I, 1,1), 'atormentada' *stimulis internis* (Conf. VII, 8,12) de la 'criatura efímera' de Agustín (*De Trin* II, 6,8). En ella palpita y vibra la creciente ansiedad de la criatura (*In ep. Joh* 4,6) y, por consiguiente, el perpetuo 'buscar para encontrar, pero encontrar para seguir buscando' (*In Joh* 63,1)»¹³. Eso es todo y el todo... agustiniano.

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid 1987

13. PRZYWARA, E., *San Agustín*. Perfil humano y religioso, Cristiandad, Madrid 1984, 86-87. Traducción de Lope Cilleruelo.

La restauración del ser adulto en las Confesiones *

Extracto

Las Confesiones de san Agustín han sido objeto constante de interés en psicología debido en gran parte a la visión profunda y acertada que ofrecen de la experiencia del ser interior, especialmente al tiempo en que éste se enfrenta con una transición existencial compleja. El psicoanálisis ha examinado este texto desde una posición teórica ortodoxa que pone su énfasis en los aspectos conflictivos derivados del complejo edipal. En este trabajo se intenta presentar una perspectiva diferente enfocada sobre la función que asumen las Confesiones como narración temática, paralela a la situación terapéutica, en el proceso hacia la coherencia, restauración y madurez psicológica del ser adulto. Utilizando el esquema de introspección empática de Kohut, podemos observar este proceso desarrollándose a través de tres importantes experiencias: a) la actitud introspectiva en búsqueda del Yo esencial; b) el establecimiento de su continuidad a través del tiempo y las relaciones; y c) la consolidación y madurez del ser adulto medida por la relación especial con el Otro, el ser empático y definitivo. Agustín, al escribir sus Confesiones, no sólo responde a preguntas transcendentales en un período crucial de su vida sino que también ofrece una narrativa en la que se confirma la validez del objetivo central de la psicología moderna; la restauración psicológica y espiritual del ser humano.

* Este trabajo fue presentado originalmente en inglés al Congreso Internacional Agustiniانو, Roma, septiembre de 1986. Como ocurre en todas disciplinas, la traducción de términos cuya forma y contenido han sido objeto de una detallada labor investigadora resulta particularmente difícil. Aquí he decidido traducir el concepto de *self* y *nuclear self* por *Yo* y *Yo esencial*. Para una comprensión más amplia del contenido de estos y otros términos de lo que ha permitido el espacio de este trabajo, el lector se beneficiará de las referencias dadas. Las citas de las Confesiones son traducción de este autor sobre el texto inglés de Pine-Coffin.

En una de las primeras exploraciones psicoanalíticas de las Confesiones, Kligerman (1957) describió esta obra como un «estudio exhaustivo del Yo por uno de los grandes genios de la Historia» (p. 469). Una afirmación que está en consonancia con el interés que el psicoanálisis tuvo desde sus comienzos en las confesiones verbales como parte integral del proceso terapéutico. Sin duda alguna, desde el punto de vista psicoanalítico se encuentran siempre nuevos aspectos en este texto autobiográfico que presenta todas las características de un documento de validez clínica para el entendimiento de la personalidad desarrollándose a través de transiciones en el ciclo vital.

Una revisión de las publicaciones psicológicas en Norteamérica, sobre las Confesiones incluye estudios que han hecho una contribución importante como la serie de artículos editados por Paul Pruysser (1965) que representan una posición de autoridad en el campo del psicoanálisis en esos años. En general puede decirse que éstos son un ejemplo de lo que el mismo Kligerman (1984) ha llamado últimamente el tratamiento configuracional de la autobiografía, un «método que trata de identificar formas de conducta que responden a varias formulaciones psicoanalíticas, como el complejo edipal, la homosexualidad latente y la grandiosidad narcisista» (p. 318). El resultado que de este análisis se obtiene refleja un énfasis característico sobre los conflictos que permanecen sin solución en la persona y la convicción de que éstos de alguna manera afectan con un tono negativo otros aspectos del pensamiento de Agustín y la influencia que ha ejercido en el mundo occidental a través de los siglos.

Este dato ha producido un impacto poco favorable en sectores de otras disciplinas, como la Teología y Filosofía que tradicionalmente han jugado un papel importante en mantener la influencia de la contribución cultural de Agustín. Kohut (1977) ha dicho, en una crítica al trabajo de Freud que «es muy difícil aceptar las limitaciones de personajes por quien sentimos respeto y admiración» (p. 297). Esta apreciación se puede aplicar también a Agustín, también, naturalmente. Es comprensible que, como resultado, los estudios psicológicos no ocupen un lugar destacado, como cabría esperar, en la bibliografía agustiniana. Un hecho que sin duda refleja una desconfianza mutua, característica desde hace tiempo, entre la psicología y la religión. En este sentido Agustín y Freud parece que representan los polos opuestos de un anhelo profundamente humano: uno por la experiencia de Dios que transforma al Yo de un modo que sobrepasa los criterios ordinarios de la observación clínica; el otro, firme en una posición racionalista en la exploración de estados psicológicos. Sobre este fondo de contraste, el análisis que Agustín hace de sí mismo resulta un objetivo un tanto vulnerable para la intervención inquisitiva del psicoanalista ortodoxo, hasta el punto de que, como Paul Rigby (1984) asegura, «su confrontación con Freud se convierte en un desafío personal para el creyente» (p. 95).

Nuevas perspectivas psicoanalíticas

Esta actitud parece asumir que la conversión de Agustín, que es el tema central de la narrativa confesional, pertenece a esa categoría de experiencia religiosa que la metapsicología de Freud considera únicamente como expresión de necesidades y dependencias emocionales del período infantil que aún no se han resuelto. Sin embargo, esta interpretación se concentra exclusivamente en un segmento del proceso de desarrollo, derivada de actitudes idiosincráticas de Freud, su conocimiento insuficiente de la religión y del contexto particular en que surgieron sus teorías. Esto se ha reconocido últimamente con honestidad investigativa y sin mucha oposición. Meissner (1984) ha observado a este respecto que

la discusión de la experiencia religiosa permanece aún atrapada en categorías clásicas... Sin embargo, ya han aparecido otras perspectivas que enriquecen y amplían las observaciones originales de Freud y que consiguientemente prometen un entendimiento mucho más acertado y profundo de la experiencia religiosa (p. 14)... sin ser reduccionista o verse forzado a considerar esa experiencia religiosa desde los confines limitados de la psicopatología (p. 19).

Las nuevas perspectivas a que nos referimos aquí están basadas fundamentalmente en la realización de que lo que hasta ahora se había considerado sin discusión como datos empíricos y técnicas psicoanalíticas se ven ahora como una organización selectiva y temática de *narraciones clínicas* y que como tales son «inseparables de los supuestos precríticos del investigador en lo que se refiere a los orígenes, totalidad e inteligibilidad de la acción personal» (Schafer, 1980, p. 30). Schafer, que es el psicoanalista de mayor influencia entre los que investigan la idea de narración en la situación psicoanalítica (que personalmente considero de una importancia definitiva para una nueva y adecuada discusión de la experiencia de Agustín en las Confesiones), concluye sus observaciones diciendo «él que la bestia y la máquina de Freud son estructuras narrativas y no están basadas en datos empíricos se demuestra por el hecho de que otros psicoanalistas han producido sus propias narrativas, cada cual con un principio, medio y fin diferentes» (p. 35).

Es un hecho conocido el que se ha producido en estos últimos veinte años, un cambio en el pensamiento y teoría psicoanalítica que se aparta de las posiciones originales determinísticas y mecanicistas típicas de un «sistema cerrado» de interpretación. El funcionamiento del ser humano se cualifica ahora como un «sistema abierto» y se caracteriza por una perspectiva relacional que incluye un concepto del Yo orientado hacia el crecimiento y sus derivados de autodeterminación, libertad y responsabilidad y con una capacidad para lo trascendente como parte integrante y esencial de la conducta humana.

Las orientaciones actuales (Reppen, 1985) que integran el progreso sustancial hecho por la teoría relacional y la psicología del Yo, ofrecen una visión

más convincente del funcionamiento de la interioridad humana y son capaces de explicar su experiencia en una forma más amplia y dinámica, que refleja con más fidelidad la complejidad de la vida misma a la que todo ello se refiere ¹.

El paradigma psicoanalítico que quizá resulte más adecuado para el estudio de la narrativa de Agustín lo ofrece Heinz Kohut (1913-1981), cuya influencia se considera ya como la tercera fase de evolución en psicoanálisis. Su contribución (Ornstein, 1978; Muslin, 1985, Baker & Baker, 1987) comienza con una exploración de los aspectos normales del narcisismo y se extiende hasta esas otras experiencias que ocurren en una zona más allá del «principio de placer» en un esfuerzo deliberado «para formular una serie de cuestiones que no pueden responderse con un tipo de investigación que se limita exclusivamente a la observación clínica» (Kohut, 1977, p. 267).

Los temas de su investigación psicológica se refieren a la naturaleza esencial del hombre, la búsqueda de valores e ideales y el significado de la vida y de la muerte (Kohut, 1985, p. 35-36). Kohut expresa una convicción profunda en que el mayor problema psicológico del hombre moderno es «como restaurar su ser que se desmorona» como consecuencia de una experiencia dramática de su «vacío interior, aislamiento y frustración» (1977, p. 291). Es la antigua historia del hombre que se ve bloqueado de obstáculos cuando intenta alcanzar cierta medida de realización personal, sabiendo al mismo tiempo que sería capaz, en circunstancias favorables, de negociar sus talentos y habilidades para ese fin.

Las relaciones humanas son consideradas como la verdadera esencia de la vida psicológica desde que uno nace hasta la muerte porque ofrecen la experiencia crítica de una resonancia empática, que en formas muy diversas mantiene la coherencia y armonía del Yo. La noción de *empatía* se sitúa por tanto en el centro del proceso de restauración psicológica y de la solución que se puede dar a la fragmentación y sentido de dispersión y anomalía que «pone la sobrevivencia psicológica del hombre occidental en el mayor peligro imaginable» (Kohut, 1977, p. 269).

Es dentro de este marco de referencia conceptual donde intento articular una explicación de cómo el Yo adulto de Agustín evoluciona en un proceso

1. Es importante el llamar la atención sobre estos cambios especialmente en este momento en que el mundo académico se hace eco del XVI centenario de la conversión de Agustín. El acontecimiento por sí mismo subraya el impacto de sus Confesiones e invita a los estudiosos a considerar el potencial de enriquecimiento si se trae esta nueva orientación teórica psicoanalítica a un territorio de proximidad más confortable donde, después de abatir «el orgullo de la técnica y el método», se puedan discutir las valiosas observaciones sobre la naturaleza esencial del hombre que han proporcionado documentos inspirados por experiencias religiosas usando un lenguaje común e inclusivo. Las Confesiones son un caso excepcional en la historia que explora a fondo la preocupación crucial del hombre moderno: el Yo y la búsqueda de sentido para la vida.

que va desde una fragmentación espiritual y psicológica hacia una cohesión y crecimiento favorecida por un medio empático y terapéutico creado entre él y Dios. Este ensayo refleja un tratamiento que consideramos más en consonancia con la naturaleza de la experiencia central en las Confesiones y de un hombre con un genio excepcional para el uso del método introspectivo-empático y por otra parte creemos que facilita, como afirma Kligerman (1984) «una apreciación más sensitiva y específica del estado interior de la persona en ciertas encrucijadas de la vida» (p. 318). Estamos seguros de encontrar notables dificultades en la exploración, especialmente cuando se considera la labor de investigación que la psicología del Yo tiene aún que hacer para articular y consolidar su nuevo paradigma psicoanalítico y el correspondiente diálogo entre psicología y religión, por lo que se refiere al presente estudio. Sin embargo estoy de acuerdo con Meissner (1984) cuando insiste que:

En la medida en que el pensamiento psicoanalítico en general ha aceptado cambios conceptuales en su esquema, el tratamiento de la experiencia religiosa tiene que acomodar también su enfoque. El argumento desarrollado por Freud dentro del contexto de su ambiente cultural y científico, tiene que ser re-evaluado y reformulado en términos de perspectivas contemporáneas más amplias y avanzadas (p. 204).

En este trabajo se considera esta cuestión principal: *¿cuáles son los temas de la narración confesional de Agustín que acompañan el enfrentamiento de tareas evolutivas que progresivamente le han de llevar a la conversión religiosa y dan como resultado una restauración y crecimiento de su ser adulto?*

Con el fin de articular una respuesta hacemos enfoque sobre tres experiencias: a) la actitud introspectiva en busca del Yo y su núcleo esencial, b) el establecimiento de una continuidad del Yo a través de las dimensiones de tiempo y relaciones y c) la consolidación y crecimiento del ser adulto por medio de una relación con el Otro, el ser empático definitivo, Dios.

La actitud introspectiva

Las Confesiones son un documento que revisa el pasado personal desde la cima de esos años de madurez —hacia los cuarenta para Agustín— una historia autobiográfica que ofrece una analogía excepcional con el proceso terapéutico como narrativa existencial (Schafer, 1980). Agustín quiere explicar su conversión que, dentro de la *transición*² de su vida adulta, es el acontecimiento

2. Recientemente (Estudio, XXI, I, 1986, 115-147) me he referido a este concepto describiendo el desarrollo adulto como «un proceso generado por intercambios entre la persona y su ambiente sobre los cuales tienen influencia innumerables factores particularmente biológicos, psicosociales y religiosos. En estos intercambios podemos observar a una persona utilizando una amplia gama de recursos y capacidades con la tendencia no sólo hacia una adaptación básica de so-

to central en el que encuentran referencia intencional y significativa todos los otros aspectos de su experiencia y punto de convergencia del pasado y el presente. La historia que él narra es un diálogo, una explicación todavía en marcha y no un elemento más, paralelo o accidental, al resto de su experiencia existencial.

El comienzo se reconoce por esa *urgencia a recobrar el Yo esencial* que aparece como perdido: «¿Quién soy yo? ...¿Qué clase de hombre soy yo?» (IX, 1,181), con el fin de comprenderlo y responder a «las preguntas más acuciantes que un hombre inserta en la historia de su vida y de las vidas de otros» (Schafer, 1980, 35). Y lo que surge de las profundidades de la propia experiencia, sedimentada por el tiempo que se ha vivido, fuerza al individuo que, como en el caso de Agustín, se ve afectado por las presiones de una serie de acontecimientos difíciles, a buscar respuestas con una actitud introspectiva. Agustín necesita volver a su propio Yo: «Guiado por ti entré en la profundidad de mi alma» (VIII, 10,145), pues él está convencido de que «es en mi corazón donde yo soy quienquiera que yo sea» (X, 3,209). Esta urgencia ha sido observada por modernos investigadores de procesos psicológicos evolutivos y nos han ofrecido un acuerdo sorprendente, a pesar de la gran variedad de descripciones del mismo fenómeno, sobre el hecho de que, en este tiempo del ciclo vital, el individuo tiende a hacer una re-evaluación en profundidad de su vida. Neugarten (1968) confirma este dato diciendo:

Los años de hacia la mitad de la vida representan un período crítico caracterizado por una re-estructuración del tiempo y la formulación de diferentes modos de percibir el Yo, el tiempo y la muerte. Es también en este tiempo cuando se observa que la capacidad de introspección se refuerza notablemente y los modos de reflexión y autoevaluación se convierten en características de la vida mental (p. 140).

En términos del esquema de Kohut (1977) este esfuerzo coincide con ciertos momentos del ciclo vital y corresponden a la identificación y realización del Yo esencial. Aunque Kohut nunca ha ofrecido una definición exclusiva de

brevivencia, sino más generalmente orientada hacia la consecución de un nivel satisfactorio de autonomía y expansión de su propio ser.

Como este proceso evolutivo es continuo a través del ciclo vital, por su propia tensión dinámica, facilita la emergencia de situaciones y sucesos que pueden provocar un cambio de perspectiva, ya sea sobre la persona misma o el espacio vital en que se mueve y que consecuentemente requiere también cambios de conducta. Naturalmente, estos cambios van acompañados de reacciones de stress, formas de conflicto e incluso estados de regresión patológicos, pero simultáneamente ofrecen también la intrínseca posibilidad de crecimiento y consolidación de varios aspectos del ser y su funcionamiento psicosocial.

Las transiciones, por tanto, se refieren a ese tiempo y actividad en que la persona negocia las exigencias de esas situaciones dando sentido a los acontecimientos particulares que ocurren, formulando y modificando su respuesta a los mismos e incorporándoles en su estructura vital como una experiencia global unificada».

este término, fundamentalmente lo considera como «esa continuidad en el tiempo, esa configuración cohesiva profunda que experimentamos como el sujeto de nuestras percepciones, pensamientos y acciones... que contiene los valores e ideales más perennes del individuo, juntamente con sus ambiciones, planes y motivaciones más íntimas (1985 b, p. 9,11).

Agustín se envuelve a fondo en esta búsqueda: «El territorio de mi exploración soy yo mismo. Como un área que el campesino trabaja con harta dificultad y a costa de mucho sudor» (X, 16,223). Esta actitud inicial representa algo más que un tono meditativo sobre el pasado o el simple recuento de la vida como observador pasivo. Al contrario, Agustín se dedica a construirlo y crearlo con una disposición totalmente personal. En el curso de la narración nos demostrará una capacidad excepcional de honestidad y convicción aplicada consistentemente a los aspectos más delicados de su mundo psicológico: «Mi deseo es actuar con la verdad, haciendo mi confesión tanto en mi corazón ante ti como en este libro ante todos aquellos que habrán de leerlo» (X, 1,207).

La actitud introspectiva de Agustín se concentra en primer lugar en lo que él considera como una situación crónica de dispersión, discontinuidad y división interna de un Yo empobrecido y quebrado, semejante a lo que Kohut describe como la psique del hombre moderno: «Debilitada, fragmentada y sin armonía» (1984, p. 60). Todos podemos reconocer las realidades psicológicas que acompañan a expresiones como éstas: «Me encontraba en un estado de completo desorden» (IV, 3,73) «...engolfado en el peligro» (VI, 3,113), «...en la miseria», «...en la esclavitud» (VI, 12,129) «...y en la confusión» (VIII, 7,143) «...lleno de miedos y ansiedades» «...como en una embriaguez permanente» (VI, 6,119).

Más importante aún, Agustín hace un esfuerzo por encontrar una explicación de semejante estado y cuestiona lo que al parecer está ausente de su vida. La narrativa del hecho toma una fuerza descriptiva extraordinaria de la progresión climática que introduce la búsqueda inicial de Agustín. Y así vemos cómo este hombre quebrantado se tambalea en la oscuridad, hasta darse cuenta de que se ha extraviado de Dios, su creador y como consecuencia ha perdido su equilibrio interior. Y escribe: «Tú nos hiciste para ti y nuestros corazones no encuentran la paz hasta que no descansan en ti» (I, 1,21). Desde entonces, esta realización se convierte para él en un recurso substancial que ha de asumir un papel crucial en la interpretación de todas las experiencias del futuro. Agustín nos dice:

Tú me alzaste para que me diese cuenta de que había algo que ver... Y lo que vi es que me había extraviado lejos de ti. Me pareció que estaba en la tierra donde todo es diferente de lo de uno mismo y escuché tu voz... como cuando oímos voces que hablan al corazón, y desde ese momento ya no tuve duda al-

guna. Hubiera dudado más bien de que yo estaba vivo que de la existencia de la verdad (VII, 10,147; VIII, 7,169) ...Dondequiera que tenemos una experiencia de la Verdad, allí encontramos a Dios. Él está en lo más profundo de nuestro corazón, pero nuestros corazones se han extraviado de él (IV, 12,82).

En virtud de esto, Agustín llega a entender el origen y significado de sus dificultades presentes en una forma que hace posible otros cambios y decisiones posteriores (Schafer, 1980). También se constituye en el centro de la narrativa alrededor del cual se construye la revisión de su vida. El dato adquiere una importancia extraordinaria en el caso particular de la búsqueda agustiniana, pero lleva consigo unas características fundamentales que de alguna manera se ven proyectadas en la experiencia de otros individuos afectando con signos inequívocos la naturaleza del problema que traen a la situación terapéutica. Y lo que aquí se observa es que responde a cierta preocupación universal con esas preguntas definitivas que, si se formulan adecuadamente y con interés pueden conducir en determinado momento a indagar sobre la realidad del otro a quien se identifica como la Verdad y el origen de una satisfacción profunda del ser, puesto que en él la inquietud de la búsqueda puede encontrar su objetivo único.

¿Cuál sería la razón por la que este aspecto de tantas repercusiones se ignora frecuentemente en el ámbito de las consideraciones clínicas? Personas adultas atravesando fases de transición quizá eviten la formulación de preguntas en este terreno por varias razones. Kohut (1977) tratando de cuestiones relativas a este respecto ofrece su comentario en estos términos:

Es un hecho de gran importancia y sin embargo totalmente inexplorado el que el hombre civilizado se vuelve tímido en relación a los anhelos profundos de su Yo esencial. Yo creo que se debe a la presencia de fuerzas que en esta área ...infunden un temor a desarrollar nuestra capacidad de iniciativa, naturalmente expresiva, y nuestra creatividad. Por esta razón, para muchos de nosotros, la afirmación de nuestro Yo esencial es un asunto que excede a nuestro coraje... Como consecuencia renunciamos a nuestros objetivos e ideales y los adulteramos y falsificamos (p. 39).

En este sentido, el individuo que toma una postura firme y desde el principio acepta los términos de esa búsqueda con todos sus interrogantes es el único que entra en el camino hacia la realización total de su persona haciendo frente a una de las exigencias más acuciantes del período adulto. Es también la característica fundamental del proceso de maduración y la tarea central que requiere mirar al fondo del predicamento existencial propio «en el contexto de esa realidad» (Kohut, 1977, p. 182), reconociendo abiertamente aquellos aspectos de la experiencia personal que consistentemente hemos negado o reprimido hasta el momento presente.

Agustín describe esto como una tarea difícil y exigente, ya que afecta directamente a lo que Parkes (1971) ha llamado el «mundo de los supuestos in-

dividuales» que incluye «todo lo que conocemos o creemos conocer... nuestras interpretaciones del pasado, las expectativas para el futuro, nuestros planes y prejuicios» (p. 103). Es el mundo de sueños, deseos, ideas y ambiciones, todo lo cual forma en las Confesiones un nudo poderoso y complejo que envuelve a Agustín totalmente:

Éramos a un tiempo engañadores y engañados en todos nuestros proyectos y ambiciones, tanto en público cuando alardeábamos de nuestras ideas liberales, como en privado a través de lo que llamábamos religión. En público éramos fanfarrones, en privado supersticiosos y en todas partes vacíos y sin sentido. Por una parte nos afanábamos a la caza de distinciones populares, del aplauso de una audiencia, de un premio en poesía... nos entusiasmaban los pasatiempos superfluos del teatro y no conocíamos freno en nuestras pasiones... Yo me acercaba ya a la edad madura como adulto, pero cuanto más viejo me hacía, más miserable era mi ilusión (IV, 1,71; VII, 1,133).

Algunos lectores de las Confesiones encuentran pesado seguir partes de la narración en las que Agustín da rienda a sus preocupaciones ideológicas sobre la naturaleza del bien y del mal, Dios, el alma y el cuerpo, el tiempo y la muerte. Sin embargo, esto es precisamente lo que constituye la estructura de la vida de una persona y el objetivo de la revisión transicional. Levinson (1978) observa:

Cuando una persona se enfrenta con esta tarea descubre que mucho de esa experiencia existencial se ha vivido en la ilusión y por tanto ahora se tiene que enfrentar con la necesidad de corregir los efectos... El proceso de reducción de ilusiones envolverá necesariamente emociones de frustración, gozo, resentimiento, dolor, sorpresa, liberación y todo ello con posibilidades de resultados diferentes (p. 192-193).

Las implicaciones de este enfrentamiento son enormes pues requiere a veces el dismantelamiento de un complejo de nociones y afectos que regulan aspectos importantes de la conducta humana. En este sentido Agustín hace referencia frecuentemente a la perturbación que experimenta como consecuencia de sus «hábitos» que son fundamentalmente, el resultado del impacto prolongado del «mundo de los supuestos» sobre su propio Yo esencial. Sin embargo nos da prueba al mismo tiempo de una gran capacidad para permanecer abierto a nueva información y nuevas cuestiones, que van surgiendo a medida que progresa su trabajo introspectivo. Es un proceso arduo y a veces atemorizante ya que ataca directamente y altera formas sedimentadas de pensar y sentir y hasta la reacción general de una persona en el mundo total en el que vive.

Pero Agustín es un hombre profundamente inquisitivo y tenaz. Su búsqueda de la Verdad, que ya estaba «sin esperanza de encontrar» (VI, 1,111) y que da ocasión a tantas expresiones profundas, se refuerza con esta radical apertura a las cuestiones y posibilidades que se van descubriendo. Y así vemos a este hombre haciendo, muy gradualmente, un movimiento crucial desde la

postura inicial de vivir guiado por el principio del placer hacia la participación en la dimensión trágica de la vida, a medida que va asimilando la «urgencia a realizar el designio de su Yo esencial» (Kohut, 1985a, p. 38). Esto es lo que se ha llamado una actitud de *autenticidad*, adoptada por uno que es real y genuino con respecto a la tarea más absorbente y decisiva de la vida adulta (Colarusso & Nemiroff, 1983, p. 86). Autenticidad lleva consigo la exploración del espacio interior de uno mismo, la confrontación de fuerzas contradictorias, el desafío a una auto-crítica enfocada hacia lo que antes se consideraba como aceptable incorporando la idea, con su vaguedad inicial, de cómo las cosas deberían ser en el futuro, incluyendo también una evaluación de las implicaciones y otras actividades de tipo conceptual.

Éste es un asunto crítico puesto que, como Schafer (1980) observa, «el desarrollo personal puede decirse que se caracteriza por el cambio que se opera en las preguntas urgentes y esenciales para las que uno tiene que encontrar respuesta» (p. 35), y es también parte del proceso general de restauración porque enfrenta a la persona con la amenaza inevitable de lo desconocido al tiempo que hace un esfuerzo para situarse y afirmarse en un terreno inexplorado. Como consecuencia, la posibilidad de experimentar una gran inestabilidad en este momento es muy real. Sin embargo, esto mismo puede convertirse en una ganancia significativa en el proceso general de maduración e integración (Labouvie-Vief, 1981). Kohut (1985b) establece el paralelo con la situación terapéutica cuando afirma:

La investigación analítica del Yo esencial casi siempre revela inconsistencias entre su propia estructura y el resto de la psique. Aunque estos hallazgos que se producen pueden crear un desasosiego, existe una gran probabilidad de que resulten beneficiosos a largo plazo, puesto que la movilización de actividad psicológica facilita el progreso en la comprensión de esas inconsistencias y conflictos, abre el camino hacia resoluciones creativas, haciendo posible ahora cambios en la personalidad (p. 29-30).

En el caso de Agustín, estos cambios han tomado diez años largos para adquirir cierta consistencia. Ahora, al momento de escribir su historia hace un esfuerzo para describir su ser disperso atravesando una serie de acontecimientos que van reflejando el cambio desde «la incertidumbre fluctuante» hasta «una mayor certeza» afirmando la convicción de que «era posible finalmente llegar a una liberación» (VI, 1,111; VI, 2,113). En estos términos se puede decir que la vida de la persona ha sido sometida a un escrutinio implacable con el fin de clarificar y dar una base firme a la propia identidad. Yo creo que éste es uno de esos puntos de contacto con los lectores de las Confesiones a través de los siglos. Algunos de ellos no las leerán con la motivación que Agustín deseaba ni tampoco estarán dispuestos a aceptar la lógica que impera en el proceso de su conversión, pero seguramente que sienten el impacto del Yo esencial de Agustín, esforzándose por adquirir esa coherencia existencial y poniendo los

fragmentos de su vida en una unidad bien cimentada capaz de dar orientación y significado a todo su ser.

Más aún, el trabajo introspectivo no termina en los límites del mundo interior de Agustín sino que se extiende para alcanzar y compartir experiencias con los otros. La confesión pública es en este sentido *una expansión del ser* que en este caso adquiere una resonancia histórica cuando el autor se dirige «a todos los que me acompañan en este peregrinaje» (X, 4,210). Agustín, en su esfuerzo de realización del Yo esencial necesita la comunicación y respuesta de los otros. Este tipo de dependencia intersubjetiva ha sido explicado por Agosta (1984) en un comentario sobre la fenomenología de Husserl:

Sin la existencia de los otros que sirven como eco a la propia reflexión, no es posible la comprensión del Yo interior... no sólo es uno mismo parte del concepto de «nosotros», sino que a la inversa también, el «nosotros» es parte de uno mismo. No solamente es verdad que el individuo es parte de la comunidad sino que también lo es el que la comunidad es un aspecto del individuo y está funcionalmente representada en él (p. 44).

En el tiempo en que Agustín confronta su transición adulta ya ha conseguido suficiente sentido de coherencia interior para arriesgar el compartir sus experiencias íntimas con otros sin miedo a una retaliación o abandono. Su confesión es pues, un gesto que busca afirmación. El relato audaz tiene el doble propósito de traer a sus lectores a participar en la evaluación de las resoluciones finales de su transición y conversión y el de asegurar que ha hecho un progreso en la restauración personal. De esta manera, Agustín comprueba a un tiempo su identidad como individuo que ha sido objeto de una transformación y la continuidad que ha sido capaz de mantener desde su conversión. Para los lectores, Agustín crea una imagen de su sí mismo de acuerdo con una representación no solamente de lo que él ha sido sino también de la persona que es y lo que intenta ser hacia el futuro (X, 3,209).

Esta actitud es algo más que una simple anotación detallada de acontecimientos o la revelación de algunos secretos, puesto que emerge de un esquema más amplio de tareas evolutivas que se están enfrentando en el período de la vida adulta como culminación de un proceso de reconstrucción de identidad personal y de mantenimiento de una imagen congruente de uno mismo. En esta forma la preocupación normal narcisista entra en una dimensión de interpersonalidad, como resultado del gesto confesional.

La continuidad del Yo

Algunos investigadores han coincidido en la importante observación de que la evolución del ser adulto es un proceso dinámico, parte del largo proceso de afirmación de la identidad personal a través de una reorganización psicológica.

La actitud introspectiva, como vemos, facilita el desarrollo del sentido de «uno mismo» capaz de percibir «diferentes e incluso contradictorias representaciones de esa realidad en la persona con varios grados de estabilidad y de importancia» (Kohut, 1985b, p. 9). El Yo está necesariamente «en el centro del mundo psicológico», y como «centro de iniciativa» (Kohut, 1981, 234), pero no es inmutable ya que está expuesto a situaciones que ponen en cuestión la capacidad de esa persona para superar cambios inevitables y mantener el sentido de ser «uno mismo» a través de los distintos períodos de la vida.

Para Agustín, la centralidad de este hecho aparece con tanta fuerza que se ve obligado a hacer una pausa y reflexionar: «¿Cuál es mi naturaleza? Una vida que está en perpetuo movimiento, llena de cambios» (X, 17,224). Y también: «El hombre es un gran misterio... los cabellos de su cabeza podrían contarse más fácilmente que los sentimientos y emociones de su corazón» (IV, 14,84). Agustín se da cuenta de que su espacio vital se ha alterado en forma drástica y con efectos un tanto sorprendentes e irreversibles. Los viejos temas aparecen una y otra vez subrayando la desigualdad y las limitaciones del desarrollo normal del adulto.

El sentido de continuidad en la experiencia de ser «uno mismo» se consigue en dos dimensiones, una de temporalidad y otra que se refiere a las relaciones con otros.

Con respecto al *tiempo*, el Yo esencial adulto tiene un pasado histórico. La memoria es el instrumento que permite hacer contacto con él convirtiéndose en un factor que organiza y asocia los sucesos de las diferentes épocas, «al servicio de un objetivo de recuperación de las penosas discontinuidades que afectan al Yo esencial» (Kohut, 1977, p. 130), permitiendo que el individuo «se reconozca a sí mismo en el pasado» (ibid., p. 130). Agustín escribe:

El poder de la memoria es inmenso... realmente fascinante en su profunda e incalculable complejidad... En ella me encuentro a mí mismo también. Puedo allí recordarme a mí mismo, lo que he hecho, cuándo y dónde lo hice e incluso el estado emocional en que entonces me encontraba (X, 17,223; 8,215).

Con todo esto, Agustín no se entretiene en un mero pasatiempo de recolección. Al contrario, está reflexionando en cómo usar este poder con el propósito de hacer un recuento organizado de los acontecimientos asociados con su conversión religiosa. A medida que esos acontecimientos emergen, les va dando una unidad y coherencia que los transforma en un todo estructurado y estético. Este propósito temático ofrece un esquema bien trabado donde él puede experimentar la continuidad de sí mismo.

El adulto que ha adquirido cierto grado de madurez, afirma Colarusso (1983, p. 97), puede contemplar esos acontecimientos con un mínimo de negación o distorsión. Naturalmente tal disposición requiere un esfuerzo consciente que en la situación analítica tradicional tendría que «confrontarse con mé-

todos racionales con el fin de darse cuenta del grado de negación que aún persiste en el inconsciente» (Erikson, 1982, p. 86), pero que aquí está orientado, como hemos visto, hacia la realización de las aspiraciones del Yo esencial (Kohut, 1977, p. 136) con el fin de reforzar su coherencia. Pero esto nos obliga a preguntarnos: ¿Es posible llegar a un nivel razonable en la comprensión realista del propio mundo psicológico fuera de la situación terapéutica? Kohut (1985c) implica que esto es posible sin duda alguna y aduce el ejemplo de la búsqueda proustiana del Yo. La anotación que hace es importante por su valor comparativo con las Confesiones:

Proust había estado ausente de París y cuando regresa encuentra que todo había sido objeto de cambios sutiles... y se siente totalmente como un extraño. En este momento es cuando él decide escribir la historia completa de su vida, no precisamente para identificar e interpretar ese pasado en el subconsciente sino para restablecer la continuidad consigo mismo (p. 235).

En otro lugar, en el que Kohut vuelve a comentar sobre este tema, hace notar sobre sus resultados lo siguiente:

En realidad, la reconsolidación conseguida por Proust... hay que entenderla como un cambio formidable de foco desde sí mismo, como un ser humano vivo y capaz de interacción, hacia el objeto de su creación estética... El resultado terapéutico conseguido es producto de una intensa labor psicológica que puede darse tanto en la situación analítica siendo el producto de la exploración de transferencias relacionales como en otras situaciones en que viene a ser producto del trabajo realizado por un genio artístico (p. 181-182).

La diferencia más notable entre el ejemplo de Proust y las Confesiones es que la restauración que se efectúa a través de éstas no ocurre en el contexto de un confinamiento del ser en el solipsismo, sino que por el contrario ocurre en la fluidez de un diálogo. El gesto confesional hay que entenderlo como una apertura y confianza radical, con el valor de una cierta experiencia de la verdad que se filtra a través de la comunicación interior intensa entre Agustín y Dios. Agustín nos dice: «Mi corazón y mi memoria... las profundidades de la conciencia de un hombre están sin encubrimiento ante tus ojos» (V, 6,98; X, 1,207). «Te suplico, Dios mío, que me descubras ante mis propios ojos» (X, 37,247).

Aunque la narrativa agustiniana se coloca en el pasado, en realidad es una historia creada en el momento presente. Y este presente adquiere una intensidad extraordinaria describiendo la proximidad de Dios ante el cual ese pasado se trae a la memoria: «Tú has caminado a todas partes a mi lado» (X, 40,248). En esta forma, el pasado se hace accesible más fácilmente, sin distorsión y acentuando la convicción de que en realidad no hay razón para evadirse.

La narrativa confesional no se orienta sin más hacia el rescate de un bloque de acontecimientos del pasado, sino que es un continuo movimiento entre

pasado y presente, acarreado nuevas preguntas, interpretaciones e inferencias. Algunas de éstas reflejan claramente el impacto de una dedicación sin reservas, característica de nuevo converso a los valores y ética del cristianismo. Otras permanecen en su formulación original intacta y aun otras aparecen bajo una fusión conceptual del pasado y del presente, que proporciona veracidad y fuerza al ritmo circular de su historia en la que trata de clarificar para sus lectores quién es él y cómo ha llegado a ser esto que es ahora y hacia qué objetivos se orienta en el futuro.

Las Confesiones traen también el pasado y el presente en una visión esperanzada del futuro que encierra en sí la posibilidad de restauración psicológica y espiritual. «A través de la confesión, abrimos nuestros corazones a ti, para que tú nos liberes y restaures totalmente, como ya has comenzado a hacerlo» (XI, 1,253). Esta afirmación confiada se balancea con un sentido realista del grado de coherencia que uno puede alcanzar (X, 40,249).

Por tanto, a medida que el Yo adulto recobra su pasado sin distorsión y lo integra en la dimensión presente-futuro, enfrentando las cuestiones que surgen de los cambios experimentados durante la transición, Agustín adquiere un sentido más profundo de su identidad y continuidad personal. La narrativa confesional es sin duda un *continuum* en el tiempo. Y cabe apuntar aquí que así como se puede observar una condición patológica del ser en la repetición de una historia traumática o en un modo de existencia mal adaptada, el ser cohesivo y restaurado puede reconocerse en la fluidez de los factores que dominan esta dimensión temporal.

La dimensión *relacional* se refiere al papel que juegan otras personas en nuestra vida. El 'Yo-objeto' (Kohut, 1984) da a entender la utilización de otra persona como elemento vivificador del propio Yo. Una de las convicciones de Kohut es que «las relaciones de este tipo —que son una dimensión de nuestra experiencia de otra persona asociada con la forma que provee sostenimiento al propio Yo forma la esencia de la vida psicológica desde el nacimiento hasta la muerte» (p. 49,47). El Yo esencial por tanto se desarrolla a través de esas relaciones con los otros, no simplemente por encuentros transitorios sino más bien por medio de intercambios mantenidos en el tiempo.

Kohut (1984) dice:

A través de la vida una persona adquiere la experiencia de sí misma como unidad firme en tiempo y espacio, conectada con el pasado y orientándose con sentido hacia un futuro creativo y eficiente... en la medida en que, en cada época de su vida, tenga también la experiencia de algunos seres humanos de entre su ambiente que respondan a su realidad personal, y se hagan accesibles como recurso de energía y satisfacción (p. 52).

La edad madura como se suele llamar, y en la que Agustín se encuentra al escribir, es quizá el momento crítico del ciclo vital en el cual se puede observar

más fácilmente la importancia e impacto de esas relaciones, principalmente porque es entonces cuando «las experiencias 'Yo-objeto' acumuladas de los períodos anteriores parecen resonar de nuevo en el subconsciente» (ibid., p. 50), y también porque existe ahora una capacidad óptima para la introspección, que es la que facilita el que una persona haga frente al hecho de que, por ejemplo, las uniones afectivas de la niñez normalmente cambian en varias formas o desaparecen totalmente a través de los años. Una tarea evolutiva importante para el adulto es reconciliarse con hechos como éste, y disponerse a negociar los problemas de tipo narcisista de desilusión y frustración que de ordinario suelen acompañar estos fenómenos frecuentes de cambios y pérdidas emocionales.

Agustín nos describe en detalle el impacto que han hecho en su vida fusiones emocionales con ciertas personas, especialmente su madre, su concubina, y algunos amigos, confirmando el que esta dimensión relacional ha asumido una función decisiva en el proceso de su madurez adulta. Y éste es otro aspecto del proceso de restauración del Yo esencial con características de universalidad que sitúa a Agustín muy cerca de la experiencia del hombre moderno. En una de sus profundas expresiones cualifica su experiencia total diciendo: «Lo único importante para mí era amar y ser amado» (II, 2,43; III, 1,55).

Hay un eco de esta vivencia en el énfasis que Kohut pone, explicando el proceso terapéutico psicoanalítico:

El hombre moderno anhela profundamente la presencia, la respuesta, la accesibilidad del Yo-objeto que mantiene la cohesión del propio Yo esencial... La autonomía del Yo es solamente relativa... fundamentalmente hay que decir que el Yo no puede existir fuera de una matriz de Yo-objetos (1984, 61).

Para el tiempo en que escribe sus Confesiones, Agustín se encuentra ya al final de un proceso moratorio normal después de la pérdida de las más críticas relaciones que acabamos de mencionar. La selección que hace de sus recuerdos a este respecto son ejemplos que condensan y acentúan las fases del proceso de crecimiento en la continuidad del Yo interior. Esto incluye varias tareas que se suceden gradualmente: a) un distanciamiento afectivo del Yo-objeto, con el cual ha precedido una intensa identificación y fusión, con el fin de hacer progreso hacia mayor individualidad e independencia; b) un reajustamiento de la respuesta emocional a medida que los cambios efectuados y la inestabilidad de esos Yo-objetos llega a hacerse una indiscutible realidad; c) y una restructuración del Yo, de acuerdo con nuevas direcciones en la vida hacia la madurez y que se han de manifestar después en ese «cambio en la naturaleza de las relaciones entre el Yo y sus Yo-objetos» (Kohut, 1984, p. 52).

Comentamos brevemente a este respecto sobre los ejemplos que nos da Agustín en sus Confesiones.

En cuanto a su madre, él reconoce el hecho de que ha tenido una gran in-

fluencia en ciertos períodos de su vida y de que quería naturalmente tenerlo siempre alrededor, «como todas las madres desean y ella más aún que otras» (V, 8,101), lo que, como es de esperar, provoca una batalla interna hacia la separación con la consiguiente furia y sufrimiento (V, 8,102; VI, 2,113). Todo es parte de ese esfuerzo común para asegurar un cierto grado de independencia personal tan necesaria a la evolución del Yo adulto. Aquí es donde observamos cómo la interferencia parental (Kohut, 1977, p. 237-239) ocasiona reacciones de conducta con un signo marcado de dependencia, al mismo tiempo que también se produce un distanciamiento progresivo, asumiendo responsabilidades sobre el destino personal, como un factor de contrapeso que ayuda a afirmar la propia identidad.

Hay un elemento de reconocimiento que surge a medida que Agustín llega a entender mejor el sentido que tiene la presencia de su madre en su vida y lo integra en el proceso de realización de su Yo. La fusión inicial y dependencia característica se va transformando en una interdependencia. Al fin de su narrativa, las figuras parentales llegan a un nivel de aceptación paralela, cuando Agustín reconoce valores positivos en cada uno y agradece la contribución que a su modo han hecho a su madurez. Finalmente, el tono meditativo de algunos pasajes de la narración que se refieren a la pérdida de las figuras parentales como Yo-objeto, particularmente de su madre, reflejan una intensificación del sentimiento que acompaña el reconocimiento de la vulnerabilidad y finitud del ser humano. El proceso moratorio culmina con una plegaria en la que se clarifican los residuos emocionales de esa relación especial y su integración definitiva en el Yo de Agustín (IX, 13,204).

Sobre la vida íntima de Agustín, por lo que aparece en las Confesiones, podemos observar una capacidad notable para establecer una relación profunda y dedicada a una mujer, en contraste con el tono dramático de dispersión e inquietud dominante en otros temas personales. La innominada concubina representa un ejemplo convincente de fusión afectiva normal entre una persona adulta y su Yo-objeto mantenida por el largo espacio de dieciséis años. Los dos breves pasajes que se refieren a ella constituyen un comentario de sorprendente autenticidad:

La mujer con quien yo había vivido fue arrancada de mi lado por ser un obstáculo a mi proyectado matrimonio y esto fue un golpe que quebrantó mi corazón y lo hizo sangrar ya que yo la amaba intensamente. Ella regresó a África, prometiendo que nunca más volvería a entregarse a otro hombre y dejando conmigo el hijo que ella me dio... Yo estaba entonces demasiado deprimido y débil para imitar su ejemplo... Por otra parte, la herida que me causaron cuando la arrebataron de mi lado no daba señales aún de curación. Al principio el dolor fue muy agudo y desgarrador, pero después esa herida comenzó a infestarse y aunque el dolor inicial fue suavizándose, nunca tuve esperanza de una curación total (VI, 15,131; IV, 2,72).

Aquí podemos observar cómo lo que comienza como un gesto impulsivo en busca de una gratificación elemental —«una conveniencia pasional» (IV, 2,72)— se convierte en una fusión afectiva con la rara cualidad de un alto grado de dedicación en tiempo e intensidad. No cabe duda de que proveyó a Agustín de una gratificación adecuada y, consolidación de su identidad sexual en la experiencia de paternidad. La relación entre Yo y su objeto ha cambiado también en este caso. La pasión se ha transformado en amor.

Esta 'Yo-Tú' experiencia (Kohut, 1984, p. 53) de tan gran impacto y sentido termina solamente, y en cierto modo, bajo presiones externas. El moratorio que sigue aparece realmente sin terminar, en una fase difícil para la cual la revisión transicional no encuentra una resolución adecuada. Sin embargo, la reestructuración del Yo conseguida en otras áreas se proyecta beneficiosamente sobre esta experiencia, a un tiempo en que los distintos y contradictorios aspectos del Yo se van unificando bajo una dirección dominante para la vida entera.

Debemos anotar también, en este mismo contexto, los efectos de una amistad con una prominencia especial en la narrativa de Agustín y que ilustra con un marcado acento el módulo consistente del proceso de crecimiento adulto a que nos hemos referido. El lector observará que en este caso Agustín hace énfasis en el factor tiempo con lo cual establece un punto de convergencia para las dos dimensiones a través de las cuales va tomando solidez la continuidad del Yo. En la muerte de su «amigo muy querido», Agustín escribe:

Mi corazón se tornó sombrío con el dolor. Lloré amargamente porque me sentía desfallecido de pena por haber perdido el gozo que él me proporcionaba... Ahora ya todo aquello pasó y el tiempo ha curado la herida... El tiempo nunca se detiene ni pasa inútilmente, sin hacer huella en nuestros sentimientos o sin causar sorpresas en nuestra mente. El tiempo llegó y se fue, día tras día, y con su paso me fue llenando con nueva esperanza y nuevos pensamientos para recordar (IV, 4,76; 8,78).

Con la muerte de su hijo Adeodato, el período de madurez de Agustín llega al final de una encrucijada caracterizada por pérdidas emocionales que representan un serio desafío a su capacidad para mantener su cohesividad interna y un grado razonable de satisfacción interna... Con todo ello, a medida que los Yo-objetos se eclipsan en su función de recursos humanos de gratificación emocional, Agustín se va acercando más y más a Dios que por largo tiempo no ha sido más que «una noción vacía» (IV, 7,78) pero que ahora se va transformando en un empático y unificante Yo-objeto que responde a sus necesidades e inspira una visión nueva del futuro. Más aún, a través de esta experiencia empática, Agustín va a ser capaz de mantener a sí mismo y a otros en una comunión de valores perennes: «Afortunados son aquellos que te aman, oh Dios, y aman a sus amigos en ti. Ellos son los únicos que nunca perderán a los que aman, puesto que los aman en uno a quien nunca perdemos» (IV, 9,79).

El otro, como ser empático y definitivo

Kohut, al final de toda una vida dedicada a la investigación y trabajo clínico, hace esta pregunta: ¿Cuál es en realidad lo que hace que el tratamiento psicoanalítico sea efectivo? A juzgar por el énfasis que recibe en su trabajo, su posición ha sido categórica: La respuesta empática recibida de un Yo-objeto, el terapeuta internalizado en uno mismo. Esto se basa en una de sus observaciones fundamentales: «La primera configuración psicológica es la relación entre el Yo y su empático Yo-objeto» (Kohut, 1977, p. 269). El Yo esencial se mantiene por una sucesión de Yo-objetos empáticos que reviven la experiencia original primera (entre el infante y su madre) que ofrecen un recurso de estima propia, confianza y soporte. Kohut también afirma que «cualquier persona psicológicamente sana tiene necesidad de soporte que proveen estos Yo-objetos durante toda la vida. Nadie puede sobrevivir sin una matriz de respuestas de idealización y reflexión de alter-ego» (1984, p. 61).

Por desgracia, estos Yo-objetos no están siempre allí dónde y cuándo se les necesita o su respuesta es con frecuencia inadecuada incluso perjudicial para la persona. Esta realidad confirma el hecho de «la vulnerabilidad narcisista es un lastre constante para todos y parte de la condición humana de la cual nadie se libra» (1977, p. 292). Por esta razón la *búsqueda de un «otro empático»* se sitúa en el centro de nuestra vida psicológica y es un elemento principal de esa continuidad que intentamos mantener a través de todos los períodos de desarrollo, hasta el punto de convertirse en el catalizador de nuestros estados de cohesión y salud, restauración o desintegración.

Muchos personajes que emergen de la literatura universal, particularmente diarios autobiográficos, novelas y piezas de teatro, aparecen radicalmente envueltos en la recuperación de su Yo fragmentado y disperso por medio de la narración. En ella se puede ver cómo éstos seres crecen y decrecen bajo el impacto de acontecimientos, imágenes y palabras en busca de algo que escucha, algo más allá de ellos mismos y de las palabras, con la esperanza de ser liberados de su Yo inestable en la vastedad acogedora de otro más firme y duradero. El proyecto es siempre re-crear el Yo y encontrar una fuente de energía y salvación.

Sin embargo, para muchos de ellos que se ven sumergidos en un mundo sin una dimensión de trascendencia, el esfuerzo para mantenerse por medio de actos de imaginación creativa está condenado al fracaso. Las producciones de Samuel Beckett, por ejemplo, constituyen un intento penoso de rescatar ese Yo que en el contexto de una vida absurda agoniza por la ausencia del otro de quien se espera una clarificación significativa y total. En «*Esperando a Godot*», su trabajo más representativo, la narración pierde su ritmo progresivo y dirección, y las palabras su sentido, mientras los personajes se estancan y deterioran existencialmente. El único poder que parece quedar en el individuo es el

de crear barreras de silencio y actividades sin objetivo alguno —simple sobrevivencia— durante la larga espera por el otro que nunca llega.

Cuando enfocamos sobre la experiencia que refleja la narrativa de las Confesiones tenemos en cuenta que el Yo adulto, dentro de un «sistema abierto» integra una capacidad para la experiencia interior de Dios como ser supremo, el Otro definitivo, uno que se sitúa más allá de esa sucesión de Yo-objetos humanos. Este dato podemos considerarlo por lo menos como uno de los fenómenos basados en creencias y valores tradicionales universalmente aceptados por la comunidad y que para Agustín adquiere una cualidad relacional extraordinaria. Pero sin duda alguna que también participa de la importancia y relieve de esas otras experiencias que son propias a la condición humana y objeto legítimo de investigación psicológica (Kohut, 1977, p. 242).

En consonancia con la idea de la narrativa confesional como un paralelo a la situación terapéutica es la convicción de que su efecto curativo puede explicarse por la dinámica del proceso de empatía. Al usar este concepto, fundamental del paradigma de Kohut y la psicología del Yo en el análisis de la experiencia religiosa de Agustín nos encontramos con dificultades de sentido y precisión semejantes a las que aún acosan al psicoanálisis después de tomar ese término del campo de la apreciación artística. El término '*empatía*', para alcanzar una claridad y utilidad más amplia, debe ser liberado de la trama conceptual en la que se encuentra con respecto a su naturaleza y la forma en que se experimenta, especialmente en estos dos polos: a) como un modo activo, que implica una posición científica de observación orientada hacia la comprensión y la interpretación, y b) como un modo pasivo, que acentúa estados de resonancia, difusión del Yo, unificación, inmersión. Kohut y otros encuentran muy difícil el reconciliar estos dos significados antitéticos (Reed, 1984, p. 18). En nuestro caso y tratándose de una narración escrita, el énfasis se pone sobre el milieu creado por la actitud confesional y el tipo de comunicación que surge allí, con características de apertura, aceptación e inmersión entre Dios y Agustín.

Observamos aquí, en primer lugar, *una necesidad de efectuar un cambio radical* que viene acompañada de una progresión en el conocimiento de uno mismo y del Otro. Esto es ya conversión cuyo principio puede encontrarse en las formulaciones iniciales de la actitud introspectiva. Lejos de ser una reacción espontánea o impulsiva es un proceso largo que sigue a una serie de intervenciones por parte de Dios. La revisión realista de la vida ha llegado a un punto de suficiente preparación para acometer las cuestiones más decisivas y en tal forma que a pesar de los obstáculos y presiones, tanto internos como del mundo exterior (VIII, 10,173), el individuo, por simple honestidad personal, no puede abandonar la búsqueda y la confrontación. Kohut (1985b) en su bien articulada discusión del *coraje* como característica de héroes y santos, dice

que «estos individuos literalmente no tienen más remedio que «identificar» su Yo esencial, resistiendo la tendencia a ignorarlo y decidiendo en último término a moldear sus actitudes y acciones de acuerdo con el designio que en él se halla contra toda clase de incertidumbre interna o amenazas y seducciones externas» (p. 15).

Ciertamente que Agustín es uno de los que hacen su jornada lenta y difícil de la transición aceptando el desafío con «esa capacidad para no retroceder del conflicto interior de extraordinarias proporciones» que hace posible «el permanecer fiel al Yo esencial» (ibid., p. 17).

Hay un momento determinado en la narrativa, que Agustín mismo identifica como una experiencia excepcional, en el que finalmente se decide a acometer «el acto de coraje» que tan profundamente va a cambiar su mundo interior y su futuro.

La escena del jardín (VIII, 7-12, pp. 169-179) es en realidad un resumen de los factores que precipitan la resolución de la transición evolutiva. Pero nada de lo que allí se describe ha ocurrido casualmente. Agustín afirma a este respecto: «En lo más profundo de mi ser, yo sabía que eso era lo que yo tenía que hacer» (VIII, 8,171). Y en otro momento del desarrollo de estos acontecimientos, el lector puede seguir los detalles que acompañan el punto álgido de la situación y que incluyen tensiones dramáticas internas y externas, voces y otras manifestaciones de tipo arcaico que, a pesar de la apariencia de regresión con posibilidad de contaminar la cualidad de la experiencia que se describe, no proceden, sin embargo, de deficiencias psicológicas o psicosis (Kohut, 1985b, p. 15).

En segundo lugar, una vez que se ha tomado la decisión, el proceso sigue hacia una *liberación gradual del Yo* en la confianza. Con su gesto confesional, Agustín se hace a sí mismo accesible a Dios de un modo que facilita una comunicación genuina y una inmersión, básico para el establecimiento de un ambiente favorable en el que la cohesividad del Yo puede tener lugar.

Agustín habla de sí mismo como pasado de una existencia convencional a un mundo trascendente del Otro empático, el Dios silencioso que es accesible a la experiencia interior y mantiene un contexto intersubjetivo único con la persona. Agustín llega a decir: «Yo hablaba contigo como suelen hablar los amigos» (IX, 1,181). Este tipo de mutuo acercamiento, que es una de las características más impresionantes de las Confesiones, implica una receptividad y armonía bien cultivada en el ámbito de una memoria activa sobre sus recuerdos. El diálogo escrito tiene una gran semejanza con notas personales tomadas en una serie de encuentros terapéuticos en los cuales varios aspectos fundamentales de la experiencia humana han sido explorados y tratados con el fin de descubrir, clarificar y restaurar.

Sharon Hymer (1982) en su análisis del papel que juegan las confesiones verbales en el contexto clínico dice:

A medida que el analista muestra un interés empático hacia la confesión que se hace, el paciente se libera del aislamiento anterior para establecer un sentido de comunión con el analista ...el aspecto de visión no directa que impone el canapé, permite al paciente sumergirse en el horizonte infinito de un mundo imaginativo con infinitas posibilidades, incluyendo redención y transformación a través de la confesión (p. 138).

En tercer lugar, Dios es percibido como curador (V, 10,103; VI, 6,118) de todo lo que está «contrahecho» en mí, dice Agustín. Y añade: «Con el toque especial de tu mano la hinchazón de mi orgullo disminuyó y día tras día, el dolor sufrido fue produciendo su saludable efecto, como un ungüento que escocía pero fue capaz de disipar la confusión y oscuridad de los ojos de mi mente» (VII, 8,144). El curador empático está siempre presente, pues, «el corazón humano puede apartarse, pero no puede esconderse de ti» (V, 1,91), forzando una confrontación con el Yo disperso: «Tú me pusiste frente a mí mismo» (VIII, 7,169). Él también escucha su historia tal como va apareciendo, guiando (VI, 10,146), sosteniendo (X, 40,249), proveyendo oportunidades para corrección (IV, 15,86; VI, 6,118; VII, 8,144) e inspirando (X, 40,248), hasta el punto en que Agustín puede decir: «En ti somos creados y fortalecidos de nuevo» (V, 1,91). Agustín se siente comprendido en sus ansiedades y aspiraciones íntimas, haciéndose gradualmente una persona mejor integrada y con una visión más clara de las cosas. Todo esto, que ejemplariza el contenido del proceso terapéutico, indica que la *experiencia de unificación* que se va operando no crea un sentido de estancamiento o de fusión pasiva, como una especie de abandono del Yo en un término oscuro, sino un sentido de autenticidad y madurez. Kohut (1970) explica que

Quando un individuo ha decidido con una resolución firme vivir de acuerdo con los objetivos fundamentales del Yo y en armonía con sus ideales más elevados y aún es capaz de mantener un grado de modestia y sentido de la proporción, entonces puede decirse que ha adquirido un alto grado de dominio sobre el sector narcisista de su personalidad (p. 17).

Desde este momento y en adelante la resolución principal de la transición se verá acompañada de una calma interior y un gozo especial (VIII, 12,178) que Kohut considera como «sentimientos y manifestaciones del equilibrio narcisista entre el Yo esencial y el resto de la personalidad» (p. 19).

Diez años han pasado entre los sucesos principales que rodearon la conversión de Agustín y el principio de la narrativa confesional. Un tiempo durante el cual la comunicación con el Dios empático ha seguido creciendo, facilitando el paso de esa frontera del Yo en una relación de amor. No cabe duda de que esta posibilidad causaba en Agustín harta sorpresa, pues insiste: «Mi

amor por ti no es un sentimiento vago, indefinido sino positivo y cierto» (X, 6,211). Y ésta es en realidad la razón última para escribir el libro, como deja bien claro al final: «Ya dije entonces y vuelvo a decirlo ahora otra vez, que si escribo esto es solamente por amor de tu amor» (XI, 1,253). Y ahora es cuando Agustín deja su vena poética fluir con unos recuerdos de inigualada profundidad:

Tarde aprendí a amarte ¡oh Belleza siempre antigua y siempre nueva! ¡Tarde te amé! Tú estabas dentro de mí y yo te buscaba fuera... Tú me llamaste, me gritaste y quebrantaste la defensa de mi sordera. Brillaste sobre mí... Tuve oportunidad de conocerte y ahora siento hambre y sed de ti. Tú me tocaste y me inflamé de amor por tu paz (X, 27,231-232).

Y a medida que nosotros, los lectores de ayer y de hoy, pasamos las páginas de su historia, nos vamos convenciendo de que hay señales inequívocas de que la experiencia de Agustín en este paso de la frontera del Yo en un movimiento trascendente es semejante al efecto de fusión que, según Kemberg (1977) está en el núcleo mismo de una relación de amor humana en la cual «existe una fundamental creación de sentido, de ordenación subjetiva del mundo fuera del Yo, que moviliza la posibilidad de estructurar la experiencia humana en términos de un sistema armónico de valores, biológico e interpersonal» (p. 95).

La realización de la contingencia y finitud de la existencia propia engendra también el deseo de un retorno al Otro definitivo, Dios que cura y salva, que no solamente está presente sino que también aguarda el encuentro con el hombre más allá de la muerte. El concepto de «participación en una existencia supra-individual e intemporal» (Kohut, 1985a, p. 119) cobra un realismo inusitado en las Confesiones: «Me siento necesitado como un mendigo y sólo cambia mi fortuna cuando ...yo busco tu misericordia, hasta que todo lo que en mí es defectuoso se enmienda y finalmente pueda entrar en ese estado de paz que los ojos del hombre altivo no alcanzan a ver» (X, 38,247; X, 28,232).

La tarea de restauración, a través de esa comunicación ininterrumpida con el Otro definitivo, apunta hacia este nivel más profundo y duradero de cohesividad y transformación. Así la relación con Dios se integra en el «continuum temporal», en el Yo, y progresa decididamente hacia un encuentro, más allá de la desilusión y las limitaciones, que afirmara el lazo de unidad entre el Yo y su Yo-objeto, Dios. La psicología del Yo reconoce esto como *sabiduría*, una condición estable que caracteriza al Yo adulto y maduro, resultado del esfuerzo de toda la personalidad en su vida entera» (Kohut, 1985a, p. 122).

Agustín termina su historia personal en el capítulo décimo del libro, diciendo: «Esto es lo que yo soy». La revisión de la edad madura está hecha, la relación con Dios se ha establecido ya como una prioridad y el acto de coraje de su conversión permanece con una influencia profunda y orientadora. Tam-

bién parece estar convencido de las limitaciones de la restauración efectuada en él. Se da cuenta «de hasta qué punto tu rayo inicial me ha iluminado; pero mi densa tiniebla permanece aún y permanecerá hasta que mi debilidad desaparezca en el abismo de tu fuerza» (XI, 2,254). Sin duda, el crecimiento del adulto es un proceso dinámico sin fin. En los últimos párrafos de la narrativa abundan las preocupaciones con asuntos que aún no se han tratado y conflictos que quedan sin resolver, particularmente en el área de la sexualidad que Agustín encuentra difícil de sosegar (X, 30,233). Es de la esencia de la condición humana que todo esto permanezca activamente en una forma u otra. Kohut en una reflexión sobre este aspecto concluye que «es muy posible que una armonía interna consistente de la personalidad no se consiga nunca y que por tanto ciertas brechas profundas en la estructura psíquica permanezcan sin reparo» (1970, p. 3).

Las soluciones o respuestas que se dieron al tiempo de la conversión pueden que no sean suficientes para hacer frente a las nuevas cuestiones y problemas que a varios niveles de reflexión y conocimiento de uno mismo van a surgir años más tarde. Ésta es la otra dimensión del «hombre trágico», que intenta, sin conseguirlo nunca, realizar el designio que se encuentra en su Yo esencial a través del ciclo vital (Kohut, 1982, p. 402). Sin embargo, en ese momento de su vida, y en esa enrucijada transicional en la cual se escriben las Confesiones, Agustín ha conseguido, gracias a una «lealtad hacia la continuidad del Yo y sus ideales» (Kohut, 1970, p. 5), un sentido de dirección y relevancia. Las exigencias han podido ser grandes y difíciles de integrar, pero han traído consigo beneficios que permiten mantenerse a sí mismo envuelto en la tarea de vivir como un individuo responsable y creador, evidenciando que el proceso de restauración ha alcanzado un punto álgido.

Una de las conclusiones más ponderadas que uno puede sacar de la narrativa es que definitivamente ha habido un cambio y un progreso; que el hombre que nos ha contado su historia ha conseguido un grado de autenticidad que no tenía antes y consecuentemente tiene la convicción de que Dios es quien puede salvar al hombre de su fragmentación.

En una interesante discusión de trabajos literarios que «nos hablan en términos inteligibles», Kohut (1977) anota lo siguiente de una obra teatral de Eugene O'Neill, *The Great God Brown*:

Éstas son las palabras de Brown al final de su larga jornada a través de la noche, después de una vida quebrantada por la incertidumbre sobre la substancia de su Yo: «El hombre nace fragmentado y vive de remiendos. La gracia de Dios es la materia que repara». ¿Es posible expresar la esencia de la patología del Yo del hombre moderno en términos más convincentes? (p. 287).

Si nos basamos en la conclusión de la narrativa de Agustín y las historias personales de un número sin fin de gente, hay que decir que no es posible. Y lo

curioso es que al tiempo que hacemos esta afirmación nos damos cuenta de que la narrativa ha conseguido envolverle también a uno mismo, el lector, en una experiencia comunicativa. El proceso de curación puede hacer su impacto a medida que se deja llevar por el dinamismo empático-introspectivo dominante en las Confesiones. Este hecho que no se ha tomado como dato empírico, se ha visto confirmado de otra forma a través de los siglos y puede por sí mismo validar la convicción de Kohut de que la experiencia de la empatía, en las muchas formas que puede adoptar fuera de la situación clínica, sigue siendo crucial para la restauración psicológica y espiritual de la persona.

-
- Agosta, L. Empathy and intersubjectivity. In J. Lichtenberg, M. Bornstein & D. Silver, *Empathy*. Vol. I. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press 1984.
- Baker, H.S. & Baker, M.N. Heinz Kohut's self-psychology: An Overview. *American Journal of Psychiatry*, 1987, 144, 1, 1-9.
- Colarusso, C. and Nemiroff, R. *Adult Development. A new dimension in psychodynamic theory and practice*. New York: Plenum Press 1983.
- Erikson, E.H. *The life cycle completed*. New York: Norton & Co., 1982.
- Hymer, S. The therapeutic nature of confessions. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 1982, 18, 129-143.
- Kernberg, O. Mature love: Prerequisites and characteristics. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1974, 22, 743-768.
- Kligerman, C.A. Psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1957, 5, 469-484.
- , Empathic approach to biography. In J. Lichtenberg, 11. Bornstein & D. Silver (Eds.), *Empathy* (Vol. I), New York: The Analytic Press, 1984, 317-330.
- Kohut, H. *The restoration of the self*. New York: International Universities Press, 1977.
- , Introspection, empathy, and the semi-circle of mental health. *International Journal of Psychoanalysis*, 1982, 63, 395-407.
- , Selected problems of self-psychological theory. In J. Lichtenberg & S. Kaplan (Eds.). *Reflections on self psychology*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1983.
- , *How does analysis cure?* (A. Goldberg & P.E. Stepansky, (Eds.) Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- , Forms and transformations of narcissism. In C. Strozier (Ed.) *Self psychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985a (original work published in 1966).
- , On courage. In C. Strozier (Ed.) *Self psychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985b (original work dated early 1970's).
- , On the continuity of the self and cultural selfobjects. In C. Strozier (Ed.) *Self psychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985c (recorded conversation, February 26, 1981).
- Kohut, H. & Wolf, E.S. The disorders of the self and their treatment: An outline. *International Journal of Psychoanalysis*, 1973, 59, 413-425.
- Labouvie-Vief, G. Proactive and reactive aspects of constructivism; Growth aging in life-span perspective. In R. Lerner & N. Busch-Rossnagel (Eds.), *Individuals as producers of their own development*. New York: Academic Press, 1981.
- Lichtenberg, J. Bornstein, M. and Silver, D. (Eds.) *Empathy* (Vol. II). Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1984.
- Meissner, W.W. *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven: Yale University Press, 1984.

- Muslin, H. Kohut. In J. Reppen (Ed.) *Beyond Freud*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1985.
- Ornstein, P.H. *The search for the self. Selected writings of Heinz Kohut*. (2 vols.) New York: International Universities Press, 1978.
- Parkes, C.M. Psychosocial transitions: A field for study. *Social Science and Medicine*, 1971, 5, 101-115.
- Pruysson, P. St. Augustine's Confessions: Perspectives and inquiries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Fall and Spring issues, 5, 1965-1966.
- Reed, Gail D. The antithetical meaning of the term «empathy» in psychoanalytic discourse. In J. Lichtenberg, M. Bornstein & Silver. *Empathy* Vol. I. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1984.
- Reppen, J. (Ed.) *Beyond Freud*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1985.
- Rigby, P. Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions. *Journal of the American Academy of Religion*, LIII, 1, 1984, 93-114.
- Schafer, R. Narrative in the psychoanalytic dialogue. *Critical Inquiry*, 7, 1980, 29-53.
- Spence, D.P. Narrative persuasion. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 1983, 6, 3, 457-481.
- St. Augustine. *Confessions*. (R.S. Pine-Coffin, Trans.). New York: Penguin, 1961. Twenty-third reprint, 1986.

ANDRÉS G. NIÑO

Oxford, 1986

El catecumenado en «De catechizandis rudibus»

La presente contribución al hecho de conmemorar el acontecimiento de la conversión de S. Agustín, se convierte en la oportunidad de reflexionar sobre uno de sus tratados más conocidos, y que ha tenido gran resonancia en numerosas ocasiones en la catequética. Ciertamente el hecho de que Agustín escribiera el tratado *De catechizandis rudibus* al filo del año 400, con aproximadamente 46 años de edad, tras 13 años de converso, hace que tal escrito recoja una parte notable de sus experiencias en orden al tratamiento adecuado que ha de proporcionarse a los nuevos conversos con los que el diácono Deogracias, destinatario primero del escrito, tiene que tratar habitualmente.

Sabemos perfectamente de la práctica común de la Iglesia del siglo IV respecto al catecumenado de adultos, como forma más extendida de aproximación al cristianismo y de acceso al bautismo. De ahí las nuevas resonancias que esta obra produce en momentos de la vida actual de la Iglesia en que la implantación de un catecumenado de adultos de nuevo cuño comienza a ser una tendencia común, fruto de las nuevas necesidades. Echar la vista atrás para conocer el funcionamiento, los aciertos y dificultades del catecumenado del que Agustín participó como catecúmeno y como pastor de la Iglesia, ayuda a situar en una relativización fecunda los actuales esfuerzos.

Por ello, vamos a detenernos menos en el enfoque metodológico, desde el que ha sido más frecuentemente contemplado el *De catechizandis rudibus* y vamos a procurar resaltar los acentos catecumenales contenidos en dicha obra.

1. CONCEPTO DE CATECÚMENO

El catecumenado estaba estructurado en tres etapas, dos previas al bautismo, y una posterior a él. La primera es la de preparación remota, a la que tienen acceso los *catechoumenoi* (en Oriente) o los *audientes* (en Occidente); a

ésta sigue la de preparación próxima para el bautismo, seguida por los que Oriente denomina como *photizomenoi*, y Occidente como *electi*. Y tras el bautismo tienen lugar las catequesis mistagógicas, más breves, que completan la instrucción del sacramento que acaban de recibir los neófitos. A la primera de las etapas mencionadas precedía otro período de aproximación al cristianismo¹, de somera información (especialmente en las épocas en que ésta no era de dominio público), de sintonía inicial y que en la terminología actual se calificaría como de *estado de misión*, designando a los que se aproximaban pero aún no se habían decidido a ingresar en el catecumenado con la expresión *accedentes*, de empleo occidental, y en el caso concreto de S. Agustín, con la equivalente de *rudēs*².

El hecho de la institucionalización del catecumenado con anterioridad a S. Agustín, había contribuido a dotar al catecúmeno de una cierta estabilidad, no definitiva, sin embargo. La estabilidad estaba justificada por el hecho de respetar los pasos o etapas establecidos en el proceso de iniciación cristiana, de manera que no se improvisara precipitadamente el acceso a la fe, máxime a la vista de la situación de los «lapsi» que durante la persecución de Decio inquietaron a la comunidad cristiana, especialmente la norteafricana, acerca de las verdaderas exigencias que proporcionaran a un nivel humano la garantía de la fe. Por otro lado, provisionalidad, pues no se trata de un estadio definitivo, sino de iniciación y acceso a la plena condición de bautizado. De ahí que una de las causas de la decadencia del catecumenado fue la tendencia, mitad pereza, mitad comodidad, de prolongar indefinidamente la situación de catecúmeno, estabilizándose en este estadio menos comprometido que el del fiel bautizado.

De ahí que nada tenga de particular la consideración que incluso en el seno de la Iglesia tenga la condición de catecúmeno, distinta ciertamente de la del fiel bautizado, pero aceptado ya como miembro de la comunidad:

«Pregunta a un hombre: ¿Eres cristiano? Te responde que no. ¿Eres pagano

1. Las etapas del catecumenado están descritas en J. DANIELOU, -R. DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Studium 1975, 37-42. Ver también: D. BOROBIO, *Catecumenado*, en C. FLORISTAN, -J.J. TAMAYO, (Ed.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad 1983, 99-120; G. GROppo, *Catecumenato antico*, en J. GEVAERT, (ed.), *Dizionario di Catechetica*, Leumann-Torino, LDC 1986, 133-136; I. RODRÍGUEZ, *El catecumenado en la disciplina de África según san Agustín*. Contribución española a una Misionología Agustiniana, Burgos 1955; y en general toda la abundante bibliografía actual sobre el catecumenado, vgr. G. GROppo, *Catecumenado antiguo*, en J. GEVAERT (ed.) *Diccionario de catética*, Madrid, CCS 1987, 146-149.

2. «Rudo» no es el inculco, sino el que ignora el contenido de la fe: F. CAMPO, *La Catequesis Pastoral en el «De Catechizandis rudibus»*, en «Estudio Agustiniano» 7 (1972) 111; son aquellos a los que hay que dar los rudimentos de la fe; aquellos cuya iniciación está enteramente por comenzarse (J. DANIELOU..., *o.c.*, 218), «los que empiezan» (A. ETCHEGARAY, *De catechizandis rudibus*, en «Helmantica» 22 [1977] 27).

o judío? Si te contesta que no, le vuelves a preguntar: ¿Eres catecúmeno o fiel? Si te dice que es catecúmeno, está untado, aún no está lavado»³.

De ahí que sea aceptado, sin rechazo, aunque ciertamente en un estadio aún imperfecto de la fe, pues no sólo no ha llegado todavía a la plena recepción de los sacramentos, ni a la consiguiente integración en la Iglesia, sino que aún le resta mucho por aprender respecto a las afirmaciones últimas y al sentido pleno que tiene el dogma cristiano:

«Los catecúmenos son así; ellos ya creen en el nombre de Jesucristo; pero Jesús no se les confía (...). Se dice al catecúmeno: ¿Crees en Cristo? Y él contesta: Sí, creo, y se hace la señal de la cruz; lleva ya en la frente la cruz de Cristo y no se ruboriza de la cruz de su Señor. Ésta es la señal de que creyó en su nombre. Hagámosle otra pregunta: ¿Comes la carne y bebes la sangre del Hijo del hombre? No entiende lo que le decimos: es que Jesús aún no se ha confiado o entregado a él»⁴.

Tal distinción establece no tanto una diferencia jerárquica u organizativa en la Iglesia, sino principalmente una diferencia cualitativa, ya que el catecúmeno se encuentra todavía incapacitado para una plena inteligencia de cuanto constituye el pensamiento y la praxis de la Iglesia. Con mayor razón aún, los simpatizantes todavía no iniciados, los «rudes»: hablando a propósito de la eucaristía, como ocurría en el texto anteriormente citado, dice S. Agustín:

«Quienes oisteis esto, no todos conseguisteis entenderlo. Los que estáis bautizados y sois fieles, sabéis perfectamente lo que dice. Los que entre vosotros os llamáis catecúmenos o audientes, podéis ser oyentes a medida que se lee, pero ¿acaso podéis entenderlo»⁵.

Ahora bien, con enorme cordura, tal diferencia cualitativa es para Agustín únicamente la que marca el haber accedido a la plena posición de la fe, o estar en trance de conseguirlo en lo que se refiere a la fe sabida o poseída, pero no en lo que mira a la fe vivida, a la puesta en práctica y, en definitiva, a la calidad o condición moral de la que Dios va a ser único juez, y que le lleva a preferir en ocasiones al catecúmeno que al mal cristiano o al hereje:

«En esta cuestión, no dudo ni por un momento en anteponer un catecúmeno católico imbuido de la caridad divina a un hereje bautizado; e incluso en el seno mismo de la Iglesia, anteponemos un buen catecúmeno a un mal bautizado...»⁶.

Con lo que antecede hemos podido apreciar tanto los mecanismos previstos para formar parte de la comunidad cristiana, como la acogida dispensada

3. *In Joa. ev.*, 44,2.

4. *In Joa. ev.*, 11,3.

5. *Sermón* 132, 1,1.

6. *De bap.*, IV, 21,28.

a quienes están próximos a serlo; y no obstante el grado de pertenencia sociológica, prevalece el grado de pertenencia cordial y vital, mensurable únicamente por Dios, pero perceptible por la Iglesia y por la aguda visión de Agustín.

Cuando Agustín escribe cualquiera de los párrafos que anteceden, lo hace desde su perspectiva de pastor y de obispo, preocupado de la edificación de su iglesia, para la que desea las mejores condiciones posibles para el crecimiento de la fe. Pero es imposible olvidar que habla desde su propia y personal experiencia, ya que también él ha pasado por el catecumenado que le ha dado acceso a la plenitud de la fe. Su conversión no es únicamente la decisión firmemente tomada de emprender el camino cristiano: es también el fruto de una larga inquietud no saciada en otras fuentes y que le llevó a dar el paso de abrazar la fe de la Iglesia católica, llegando a ella a través del catecumenado.

«Agustín buscó la verdad con inquietud. La buscó en la soledad de sus reflexiones, en la conversación con sus amigos cristianos, en la lectura de la Sagrada Escritura, en la escuela de la predicación del obispo de Milán, san Ambrosio, y en una progresiva aproximación a la Iglesia de Cristo, la comunidad en la que únicamente se puede profesar la fe auténtica en el Dios vivo. Agustín recuerda con emoción en sus escritos las oraciones de su madre santa Mónica, que pidió a Dios con perseverancia la conversión de su hijo, y reconoce que ella, una sencilla mujer sin letras —pero cristiana— había alcanzado la cumbre más alta de la sabiduría. Agustín, convertido en el otoño del 386, recibió el bautismo en la Pascua del año siguiente, el 25 de abril, después de seguir el proceso catecumenal. Quien, más adelante va a ser modelo de catequistas, comienza siendo ejemplo de catecúmenos»⁷.

Él tuvo también la oportunidad de aproximarse a las verdades de la fe cristiana, de llegar a depurar su estilo de vida de los resabios del pasado, de gustar la novedad del planteamiento que reclamaba su íntimo descubrimiento de Cristo, de dejarse guiar de la mano de quienes le fueron clarificando los misterios de la fe, y de acompañar y dejarse acompañar por quienes accedie-

7. J.M. ESTEPA, *Conmemoración de veinte años de renovación catequética en España a la Luz del Concilio Vaticano II*, en «Actualidad Catequética» 26 (1986) 358.

Llama la atención la brevedad del período de catecumenado seguido por san Agustín, sobre todo a la luz de la recomendación de HIPÓLITO, (*Traditio Apostolica*, 17): «Los catecúmenos serán instruidos oralmente durante tres años». Pero a continuación, se advierte que «Si alguno fuera celoso y aplicado en el cumplimiento de sus obligaciones, no se juzgará el tiempo, sino solamente la conducta» (Edición de Salamanca, Sígueme 1985, 73). Hay que tener presente que tan largo tiempo estaba justificado en el siglo III por las numerosas defecciones habidas en las persecuciones, lo que obligaba a elevar las exigencias para el bautismo (J. DANIELOU-R. DU CHARLAT, *o.c.*, 43). Y ya no son las circunstancias en que se mueve Agustín, tras la publicación del Edicto de Milán (313). De manera que el propio Agustín recomienda para las personas cultas en *De catechizandis rudibus* (8,12) que «con éstos se ha de obrar con brevedad, y no inculcando odiosamente lo que ya conocen» lo que supone un catecumenado más breve que el que resultaba habitual hasta poco tiempo antes.

ron conjuntamente con él a las aguas bautismales. Puede, pues, aconsejar a los catecúmenos pues ha descubierto el valor del recorrido de las etapas catecúmenales, del progresar en la sabiduría cristiana, hasta llegar a hacer suya la fe de la Iglesia.

2. LA CONVERSIÓN

Importa centrarse en este punto de la reflexión que Agustín ofrece al diácono Deogracias, para ilustrarle acerca de lo que debe perseguir prioritariamente de cara a la relación que tiene con los catecúmenos que aspiran a la militancia en el seno de la Iglesia. Hacerlo en el centenario de la «conversión» del propio Agustín sirve como motivo adicional para traer a la memoria que él no habla desde la teoría de lo que se debería hacer, sino de los pasos posibles que hay que realizar y llevar a cabo en orden al cambio interior y profundo de la persona, vuelta hacia Cristo. Y sabiendo por personal experiencia lo que supone ese paso («¡Qué tarde te conocí!»), se siente en condiciones de aconsejar a otro sobre las cautelas a evitar, los acentos que pone y el punto central de la conversión.

De ahí que apunte al centro mismo del problema de la conversión cuando la plantea en términos de interiorización, de lo más profundo y singular de la persona, y no queda reducida a la pura apariencia o a los gestos vacíos de sentido:

«La fe no es el hecho de un cuerpo que se postra, sino de un alma que cree»⁸.

Como es lógico, no hay que tratar de ver en la expresión citada la dicotomía cuerpo-alma, como si la esencia irreductible de la persona estuviera constituida por lo anímico y espiritual, mientras que lo corporal resultara un mero accidente. Ahora bien, la vaciedad de lo superfluo podría llevar a la mera valoración de los gestos externos que ciertamente no sostienen si no es en conexión con los sentimientos profundos: la verdadera conversión es la conversión del corazón. Y los gestos, los signos, «el cuerpo que se postra» terminan por ser la exteriorización «del alma que cree». Unidos ambos aspectos, adquieren toda su verdadera dimensión; disociados, terminan por ser ficticios. Y Agustín señala a Deogracias de qué debe huir para acertar con la verdadera conversión. Ahora bien, el catequista no se encuentra en condiciones de juzgar con evidencia absoluta cuándo se produce tal conversión, sino que debe posibilitar que ésta tenga lugar, desempeñando un lugar importante, secundario —pero necesario— en el proceso y en la decisión última del converso:

«Desconocemos cuándo se rinde interiormente aquel a quien vemos ya exte-

8. *De catechizandis rudibus*, 5,9.

riormente presente; pero sin embargo debemos portarnos con él de forma que, aunque no haya voluntad de aceptación, se produzca»⁹.

Es el juego de la acción eficaz de la gracia de Dios, que quiere contar con la limitada pero eficiente colaboración humana, que pese a todo, sigue siendo secundaria. De ahí el desconocimiento de la profunda y fundamental rendición interior, que es en último término la que cuenta: es éste un definitivo gesto de aceptación perceptible únicamente para Dios en el momento de producirse, y de que los hombres podemos percibir, juzgar y evaluar su existencia por el signo evangélico de los frutos que testimonian el cambio que se ha producido en lo íntimo del corazón (Mt 7, 16-17). Pero además de apreciar la existencia de la conversión, el catequista está llamado a crear las condiciones en las que ésta sea posible, facilitando la rendición interior.

En esa línea se sitúa la recomendación de conectar con los intereses personales de los catecúmenos¹⁰, de manera que

«no será inútil el preguntarle por qué motivo se vio impelido a querer ser cristiano»¹¹.

pues ello va a proporcionar las pistas que hagan posible el paso de la conversión. El conocimiento de la trayectoria humana hace que la actuación del catequista no resulte anónima y despersonalizada, sino adaptada y singular para las condiciones y los motivos concretos que han impulsado a cada persona a una inicial aproximación a la fe. Sólo así será «eficaz» con la eficacia de los medios humanos al servicio de la conversión.

Agustín recomienda también la prudencia pedagógica de escuchar y tener en cuenta los motivos iniciales, que no siempre han de ser los más válidos si se consideran desde la óptica ideal de la fe, pero que son subjetivamente importantes hasta que son puestos en contraste con los verdaderos motivos, frente a los cuales, otros se desvanecen o pasan a un lugar absolutamente secundarios:

«Y si acaso dijese [el catecúmeno] que él por inspiración divina estaba advertido o amedrentado para hacerse cristiano, nos ofrece, en cuán grande es el cuidado de Dios por nosotros, un acceso sumamente consolador para el comienzo de la instrucción. Razonablemente su solicitud ha de ser conducida, de milagros y ensueños de esta clase, al camino más sólido y a los oráculos más ciertos de la Escritura...»¹².

de forma que sin despreciar los motivos iniciales, éstos puedan ser purifica-

9. *Id.*, 5,9.

10. San Agustín habla concretamente en esta ocasión de los motivos que pueden tener los catecúmenos dotados de cultura profana. Como es obvio, tal indicación tiene únicamente el valor de un ejemplo de lo que procede realizar en cada caso según la situación y posibilidades peculiares de cada catequizando.

11. *De catechizandis rudibus*, 8,12.

12. *Id.*, 6,10.

dos, confrontados con otros y, en definitiva, suave y prudentemente substituidos por los más centrales en la dinámica de la fe, como son «los oráculos más ciertos de la Escritura».

Esto nos lleva de la mano a la enumeración de una serie de motivos que, con vistas a la verdadera conversión han de ser acogidos pero depurados puesto que no resultan válidos ni dignos de ser tenidos en cuenta como únicos para la aceptación de una persona en el catecumenado y posteriormente en la comunidad. En primer lugar, y en atención al cambio de situación producido en el disfrute de la paz constantiniana y la afluencia masiva de conversiones, Agustín previene contra el atractivo de que pueda estar de moda hacerse cristiano como hace la mayoría, así como conformarse con una medianía poco exigente en cuanto a la calidad y más preocupada de guardar las apariencias:

«Advirtamos a quien es adoctrinado que se aleje de imitar a los que son cristianos, no de verdad, sino de sólo nombre; que se abstenga de seguirlos, arrastrado por su número...»¹³.

Arropados, sin duda, por el número creciente de cristianos, se ha producido una degradación de la vida cristiana, que parece tentar a muchos paganos a abrazar una nueva fe poco consecuente en la vida práctica y que dista mucho de ser la ideal, pero que es la que en gran manera están viendo reflejada en un cristianismo decadente. Apetecer la vida cristiana devaluada ya en la intención de los catecúmenos es otra preocupación de Agustín:

«Pero especialmente se habrá uno de guardar de ser tentado y de ser embaucado por los que están dentro de la Iglesia católica; éstos son los que se mantienen en su seno al modo de la paja hasta el día de ser aventada (...). Te encontrarás a muchos hombres dados a la bebida, avarientos, defraudadores, enviados en el juego, adúlteros, lujuriosos, personas que se entregan a soluciones sacrílegas, que se fian completamente de encantadores, astrólogos y visionarios de cualquier otro género blasfemo. También te podrás percatar de que aquellas masas de personas que llenan los templos los días festivos del Cristianismo son los mismos que ocupan al completo los teatros en los días de fiestas paganas. Y este espectáculo te arrastrará a imitarlos»¹⁴.

Hablando sin rodeos a la hora de señalar las lacras de un cristianismo poco exigente consigo mismo, Agustín lamenta una situación tal que ejerce en el ánimo del pagano una fuerte seducción por cuanto se adhiere a la nueva religión oficialmente constituida, pero haciéndola compatible con una vida prác-

13. *De catechizandis rudibus*, 14,21. El fin de la persecución se constata de la siguiente forma: «Ante la muerte en número incontable de estos [mártires] por todas las naciones en testimonio de la verdad de la fe, inclusive los mismos poderes que les perseguían cayeron y se convirtieron, abatida su cabeza orgullosa, al conocimiento y la veneración de Cristo» (*Id.*, 24,44; expresiones paralelas también en *Id.*, 27, 53).

14. *Id.*, 25,48.

ticamente pagana, lo que inutiliza la verdadera conversión en cuanto cambio de corazón expresado en cambio de conducta.

Otro falso motivo que ha de ser eliminado es la existencia de intereses inconfesables al solicitar el ingreso en la Iglesia, intereses que, sin duda, tienen que ser rechazados por lo que implican de búsqueda de motivos humanos, aunque estén revestidos de una cierta religiosidad:

«Hay quienes quieren ser cristianos para ganarse la confianza de los hombres de los que esperan unas ventajas temporales, o porque no quieren ofender a quienes temen. Pero éstos han de ser objeto de reproche (...). Otros, con una mejor esperanza, pero con no menos peligro, temen, desde luego, a Dios, no se burlan del nombre de cristianos, entran en la Iglesia de Dios con un corazón sincero, pero esperan la felicidad en esta vida; han de ser más felices en las cosas terrenas que los que no aceptan a Dios»¹⁵.

Resulta obvio comprobar que tales motivos sean absolutamente incompatibles con el hecho de ser cristianos, y hayan de ser rechazados de plano, pues difícilmente pueden ser modificados o alterados. Con planteamientos semejantes, resulta imposible la conversión sincera. Por ello, inmediatamente antes ha manifestado que, como modelo de una posible catequesis, se le diga al catecúmeno:

«Tú no viniste a unirse a la Iglesia de Dios para buscar en ella alguna utilidad temporal»¹⁶.

Y en ese mismo lugar se explaya en una serie de aspectos y conductas que resultan incompatibles con el ser cristiano como es la vida licenciosa, la pasión por el espectáculo de los gladiadores en el circo, las francachelas, las batallas de los teatros, la podredumbre de las fornicaciones, etc..., de manera que la verdadera conversión pasa por el planteamiento de abandono de la vida anterior, como el propio Agustín hubo de hacer con ocasión de la lectura de la carta a los Romanos. De manera que como conclusión de todos estos falsos motivos que pueden impulsar a una aparente conversión, afirma con enorme cordura que es preciso establecer la diferencia entre la pertenencia sociológica, visible, y la pertenencia cordial, invisible, pero eficaz al grupo de los salvados:

«Y sobre los perversos, aunque estén dentro del recinto de un templo, no pienses que por ello habrán de estar dentro del recinto del reino de los cielos»¹⁷.

15. *De catechizandis rudibus*, 17,26. Algo semejante dice en *Id.*, 5,9: «...pues si quiere hacerse cristiano para esperar alguna ventaja de parte de los hombres, a los que, piensa, no puede agradar de otra manera, o para evitar algún perjuicio de quienes teme la enemistad o la injuria, no es que quiera serlo [cristiano] realmente, sino simularlo».

16. *Id.*, 16,25.

17. *Id.*, 27,55. Un pensamiento similar fue manifestado por Agustín en otros lugares: «Son numerosos los hombres que Dios reconoce como suyos, pero no la Iglesia; son también numerosos los hombres que la Iglesia los reconoce, pero no Dios».

En consecuencia, advierte al catequista que en determinadas ocasiones los motivos de un catecúmeno en su acceso a la religión han de ser suficientemente atendidos y canalizados de manera que puedan ser modificados en verdaderos y suficientes como para sustentar una sincera conversión:

«Mas si él dice, en efecto, con una intención digna de elogio, bien diga la verdad, bien mienta, mediante la aprobación y la alabanza de la determinación con que él dice haber venido, hagamos que se deleite en ser tal cual desea ser considerado. Pero si hace alguna afirmación que choca con los sentimientos que debe tener en el alma un candidato, que ha de ser iniciado en la fe cristiana, habrá de ser reprendido con toda delicadeza, como inculto y falto de conocimientos y demostrar con brevedad y seriedad, en su total verdad, el fin de la doctrina cristiana»¹⁸.

Hay, pues, unas situaciones de los catecúmenos que pueden y deben ser reconducidas hacia la verdadera fe, pues presentan motivos no plenamente válidos, pero que pueden llegar a serlo, por ser susceptibles de una educación, fruto de la catequesis; por el contrario, otros motivos, resultan inaceptables, y la única respuesta coherente es la negativa. Pero incluso en el caso de sentir una cosa y manifestar unos falsos motivos que propiciaran su ingreso en la Iglesia, hace una clara llamada a la cordura evangélica evitando identificar la pertenencia externa a la Iglesia con la inclusión en el reino de los cielos. Todo ello conduce a ver en Agustín los derroteros por donde ha de discurrir una sincera conversión que pueda ser llamada con el nombre de tal, dejando de lado las falsas y aparentes conversiones. Él mismo tuvo personal experiencia de tal cambio interior.

3. EL CONTENIDO DE LA CATEQUESIS

Como es natural, Agustín no se preocupa únicamente de proporcionar consejos a Deogracias sobre las intenciones de los catecúmenos y las posibilidades pastorales que ellas ofrecen. Otro motivo de preocupación, básica para todo catequista, es la cuestión de los contenidos a transmitir, de manera que Agustín no constituye una excepción a la regla y suministra una serie de ideas importantes.

Con todo, es preciso advertir que tanto en *De catechizandis rudibus* como en otros tratados de corte catequético anteriores y posteriores a éste (*De agone christiano*, del año 396; *De doctrina christiana*, del mismo año; *Enchiridion ad Laurentium*, del 423) no trata de confeccionar un catecismo, en el sentido en que hoy entendemos el término, como una exposición breve, sistemática y completa de la fe cristiana. De ahí las lógicas diferencias de planteamiento y las consiguientes «deficiencias» en cuanto a ciertas omisiones o lagunas en sus

18. *De catechizandis rudibus*, 5,9.

escritos catequéticos, justificadas plenamente en el sentido de que o bien responde a una visión no total de la fe, o bien hace referencia directa a las cuestiones debatidas y de más estricta actualidad en su momento, lo que obliga a remarcar ciertos acentos que resultan entonces particularmente urgentes. Pero es claro que tales omisiones o silencios no equivalen a negaciones.

De ahí que la primera observación que Agustín realiza sobre el contenido de la catequesis sea el de insistir en la historia de la salvación, es decir, ir haciendo una catequesis de la acción de Dios desplegada en la historia para ir aprendiendo de ella el modo de conducta de Dios para con los hombres y la respuesta que éstos han de darle por esa actuación. Desde el capítulo 18 hasta el 25 del *De catechizandis rudibus*, hace un desarrollo de este modelo de explicación histórica, siguiendo paso a paso los principales momentos de la relación de Dios con los hombres. Con mayor brevedad, propone a Deogracias otro modelo de explicación más breve (capítulo 26-27) en que se ciñe más sintéticamente a lo substancial de los hechos presentados, pero manteniendo siempre el principio de la panorámica de la historia de la salvación.

Se trata, pues de una explicación o catequesis fundamentalmente bíblica, pero no desprovista de ribetes teológicos, que suponen la lectura creyente realizada en sensibilidad o conexión con la Iglesia, a diferencia de la otra lectura bíblica suministrada por el pensamiento maniqueo, del que Agustín se ha ido distanciando desde el momento de su conversión. Pero tal lectura bíblica está reforzada por unas pinceladas de honda reflexión que el propio Agustín proporciona en cuanto al contenido de la fe, ya que recomienda no una avalancha de narraciones o datos bíblicos, como si estuviera adecuadamente presentada la fe por el hecho de acudir a la Biblia, sino que la matización va por otra vía:

«Tenemos una explicación completa si la catequesis comienza por aquello que está escrito 'Al principio creó Dios el cielo y la tierra' y continúa hasta los momentos presentes de la Iglesia. Mas no por eso debemos recitar de memoria, aunque lo hubiéramos aprendido palabra por palabra, ni explicar detalladamente con nuestro léxico, todo lo que se contiene en los Libros Sagrados (...); más bien hay que recoger todos los datos en compendio y de modo general, de forma que se elijan los hechos más admirables (quaedam mirabiliora)...»¹⁹.

Por consiguiente, la primera labor del catequista al presentar la materia de la fe es la de una cuidadosa selección de los hechos más admirables, más importantes o nucleares, en torno a los cuales gravitan las claves de la historia de la salvación. Todo no tiene idéntica importancia y es preciso destacar algunos hechos que ocupan un lugar preponderante: creación, alianza, pascua, promesa, destierro, liberación..., constituyen —en nuestra terminología actual—

19. *De catechizandis rudibus*, 3,5.

los hitos que Agustín señala como destacables. Pero junto a la selección, se impone al catequista una segunda y no menos importante tarea, la de la contemplación, pues resulta totalmente ineficaz una catequesis que se reduzca a un mero suceder de hechos y narraciones en las que no se ahonda. Éstas son sus palabras:

«...de ahí que no se deben presentar estos hechos como superficialmente y retirarlos al instante de la consideración, sino detenerse un poco en desenredarlos y extenderlos, por así decir, y ofrecerlos a la admiración de los oyentes para su examen y consideración. De este modo aquellos datos, que queremos sean especialmente atendidos, sobresaldrán más ante la atenuación de éstos...»²⁰.

La mera presentación de los datos más importantes de la fe es insuficiente si no se resaltan adecuadamente los momentos cruciales, y ésa es labor del catequista al transmitir el contenido de la fe. Preciosa recomendación que en nuestros días tiene plena vigencia por la enorme superficialidad con que vive el hombre audiovisual acostumbrado a disponer de un ingente volumen de información de fácil acceso, pero en la que ahonda y profundiza poco. Y la fe no es el barniz último que recubre a la persona, sino la actitud que brota del corazón, de lo íntimo: he aquí la necesidad de profundización.

A la hora de seleccionar un acontecimiento central que articula, explica y da sentido a los demás, Agustín no encuentra otro que la presencia de Cristo en medio de los hombres, como culminación del amor divino:

«Resulta que Cristo vino especialmente para que el hombre conociera cuán grande es el amor de Dios para con él...
...El mismo Señor Jesucristo, Dios encarnado, es la señal del amor de Dios para con nosotros y es el modelo de la humildad humana entre nosotros...»²¹.

Es claro que la idea de cristocentrismo de que habla la catequesis moderna como una reacción contra una excesiva proliferación de datos que no permitía distinguir lo fundamental de lo accesorio, ha sido adecuadamente percibida por Agustín y recomendada al catequista Deogracias. Por eso mismo insiste en la recomendación —enormemente actual— de leer el Antiguo Testamento desde el Nuevo, a la luz de Cristo:

«Según esto, en el Antiguo Testamento está la velación del Nuevo y la clave del Antiguo se halla en el Nuevo»²².

Con ello percibimos el lugar central que la Escritura ocupa en la mente de Agustín, como módulo central de la catequesis específicamente cristiana, que

20. *De catechizandis rudibus*, ibid.

21. *Id.*, 4,8.

22. *Id.*, ibid.

se nutre constante y habitualmente del alimento de la palabra de Dios. Ello no es obstáculo para abordar una serie de cuestiones que resultan especialmente necesarias en el momento en que Agustín escribe, precisamente por la atención a las carencias o dificultades sentidas o expresadas por los candidatos al catecumenado, o percibidas por el ojo clínico del catequista. Por eso recomienda que a los más torpes,

después de un breve recorrido por las demás cuestiones, se le han de inculcar las que son especialmente necesarias: la unidad católica, las tentaciones, la conversión cristiana motivada por el temor al juicio futuro»²³.

Como ya hemos indicado, tales cuestiones «especialmente necesarias» lo son para el momento y las circunstancias en que Agustín escribe, pero no han de entenderse en términos absolutos. De ahí que no se haga ni siquiera referencia implícita a la afirmación de Hb 11,6: «El que se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensa a quienes lo buscan». Y también el hecho de que en algunos comentarios al *De catechizandis rudibus* se hayan señalado algunas carencias con relación al contenido de la fe que Agustín presenta, no tienen más trascendencia que el comprobar que no ha pretendido realizar una presentación absoluta de la fe cristiana²⁴.

Pero en cambio, Agustín sí que ha pretendido manifestar expresamente al catequista Deogracias —y a todos los demás— que hay algo que tener en cuenta en la catequesis, y que afecta no tanto al contenido, sino a la esencia misma de la transmisión de la fe y, consecuentemente, ha de hacerse extensiva a la catequesis dirigida a hombres torpes así como a personas cultas. Se trata de que el catequista tome conciencia clara de que es mero transmisor de una creencia y una vida que le trasciende y que apuntan a su verdadera fuente, a Dios. Por lo cual no es ociosa la recomendación:

«habrán de explicarse muchas cosas, más a Dios en favor de él [el catecúmeno], que a él acerca de Dios»²⁵.

Prima el sentido de la oración, de la súplica a Dios, que es en definitiva

23. *De catechizandis rudibus*, 13,18. Sobre la unidad de la Iglesia el propio Agustín se vio en la necesidad de escribir un tratado; acerca de las tentaciones, ya hemos tenido oportunidad de ver algunas de las que pueden asaltar al catecúmeno a la vista del deficiente ejemplo de los cristianos, y sobre la conversión movida por un motivo poco convincente, también hemos visto el pensamiento de Agustín (*Id.*, 17,26).

24. Hace una presentación más sistemática de la fe en *Enchiridion ad Laurentium*, sobre el esquema de articular ésta en torno a la fe, esperanza y caridad, afirmando que el Símbolo y el Padrenuestro contienen y expresan todo ello. Semejante contenido, articulado también en torno a las tres virtudes aparece en *De agone christiano*, así como en *De doctrina christiana*. No obstante, todos ellos responden a las necesidades de su época.

25. *De catechizandis rudibus*, 13,18. Algo semejante afirma en *De doctrina christiana*, 1,4, c. 30, n. 63 al decir: «Cuando un orador tenga que hablar al pueblo o a un grupo más reducido (...) ore para que Dios ponga en sus labios palabras propicias».

quien habla al corazón del hombre y hace oír su voz, antes que el disponer de una teoría bien construida pero fría acerca de Dios. El lenguaje religioso más que hablar sobre Dios habla con Dios, y el catequista no se siente en modo alguno «propietario» de una doctrina, sino mero intermediario para que Dios y el hombre se pongan en contacto ²⁶.

Finalmente hemos de incluir en el presente apartado una breve, pero substancial recomendación que Agustín dirige a Deogracias a través de la cual pide el que la catequesis busque el asentimiento de los catecúmenos, pero en modo alguno el asentimiento obsequioso pero inconsciente, poco reflexivo o adocenado, sino muy al contrario, al asentimiento consciente, fruto del doble mutuo esfuerzo de explicación y aceptación, el asentimiento sincero, que responde al desarrollo de la fe y a la maduración en la misma fe; sus mismas palabras resultan suficientemente elocuentes:

«El pueblo ha de decir ‘Amén’ a lo que entiende plenamente» ²⁷.

De tal manera que ese «Amén» es la culminación de todo un proceso de aprendizaje, maduración y puesta en práctica de la vida cristiana, que ha sido suficientemente presentada y explicada como para que el catecúmeno pueda hacerla suya y expresarlo con tal fórmula consagrada: el «amén» de la catequesis, como el «amén» de la celebración litúrgica ²⁸, son la expresión consciente de madurez y de apropiación del contenido de la catequesis.

4. EL CATEQUISTA

Si hemos tenido oportunidad de ver cómo Agustín perfila unas condiciones que han de marcar la imagen del catecúmeno que accede a la Iglesia, también vuelve sus ojos al catequista, precisamente porque él ha sido catequista y desde su conocimiento práctico y experiencial ha visto cómo se ha de actuar a la hora de proceder a la educación de la fe. Su *De catechizandis rudibus*, sin ser un tratado sistemático de formación de catequistas, contiene algunos elementos que vamos a destacar, dejando para otro apartado el relativo al modo

26. *Evangelii nuntiandi*, 60 expresa esta misma idea: «Ningún evangelizador es dueño absoluto de su acción evangelizadora, con un poder discrecional para cumplirla según los criterios y perspectivas individualistas...»; y *Catechesi tradendae*, 30 lo ratifica: «A ningún verdadero catequista le es lícito hacer por cuenta propia una selección en el depósito de la fe».

27. *De catechizandis rudibus*, 9,13.

28. Con referencia al uso litúrgico del «Amén», Agustín dice: «Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos, y lo que recibís es vuestro mismo emblema. Vosotros mismos lo refrendáis al responder: ‘Amén’. Se os dice: ‘He aquí el cuerpo de Cristo’, y vosotros contestáis: ‘Amén’; Así es. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: ‘Amén’» (*Sermón 272*). «...Quita la palabra, únicamente hay pan y vino; añade la palabra, y se realiza el sacramento. A esto decís ‘Amén’. Decir ‘amén’ equivale a subscribir algo. En latín ‘Amén’ se traduce como ‘es verdadero’» (*Sermón 6,3* [Denis]).

de hacer o a la metodología que el catequista puede emplear. Ahora vamos a centrarnos en la persona misma del catequista, su papel eclesial, su talante.

Sin lugar a dudas es preciso destacar como la más importante afirmación que realiza en esta materia, la de considerar al catequista como un mero «instrumento» en manos de Dios, en la más pura conexión con la teología paulina de los servidores del evangelio con arreglo a la cual «el que planta no significa nada ni el que riega tampoco; cuenta el que hace crecer, o sea, Dios (...). Nosotros somos colaboradores de Dios» (1Cor 3, 8-9). Y la primacía de la acción de Dios deja en la penumbra la acción necesaria pero secundaria del hombre. De ahí que en esta materia se manifieste así:

«La misericordia de Dios se manifiesta muchas veces por medio del ministerio del catequista (per ministerium catechizantis)»²⁹.

«...quien escucha a Dios por medio nuestro no se atreva a atribuirlo ni a nosotros ni a sí mismo»³⁰.

Una fina observación por parte de Agustín respecto a los catequistas que ha visto actuar, así como respecto a sí mismo le lleva a señalar también en lo referente a la actuación del catequista que

«es inevitable... que la explicación lleve, por así decirlo, un cierto cuño de su autor»³¹.

de manera que no hay dos explicaciones similares, y cada catequista adopta un determinado estilo en función de las peculiaridades que conforman su diferente personalidad. Ello no resulta obstáculo para aceptar de entrada la explicación del catequista, pues ese cierto cuño particular no es tan fuerte como para que llegue a desvirtuar la auténtica enseñanza cristiana, sino únicamente a matizarlo con las peculiaridades propias del catequista. Por otra parte, tampoco ha de desanimar esta circunstancia al propio catequista, quien ha de desechar el temor de estar «adulterando» el mensaje cristiano a través de su filtro personal: su condición de «autor» es, como ya hemos visto, meramente alegórica, y se inscribe más en la línea de «transmisor», que en la de «autor» propiamente dicho.

Como en la parte de transmisión humana no se pueden evitar las ventajas y limitaciones del catequista, éste puede ser presa del abatimiento o la desganancia, por la sensación percibida en su auditorio de un escaso eco a sus palabras; por lo cual, en esas circunstancias no reúne las condiciones más favorables pa-

29. *De catechizandis rudibus*, 5,9.

30. *Id.*, 7,11.

31. *Id.*, 15,23.

ra realizar la catequesis y va a traslucir su decaimiento; con ello mismo ya está señalando el remedio adecuado:

«...y si nos sucede así, nos disgustamos, nos debilitamos y nos abatimos en la misma tarea como si perdiéramos el tiempo trabajando en vano...
 ...Tal vez sucede que el abatimiento del interior proviene de algún escándalo y entonces se nos dice: 'Ven, háblale a éste; quiere hacerse cristiano'. Lo dicen quienes ignoran qué nos recomen por nuestro oculto interior, y... cumplimos de mala gana lo que desean...
 ...y nos acercamos ya perturbados a la labor, para la que es indispensable una gran tranquilidad»³².

Si resulta importante la observación psicológica anterior, por lo mucho que influye el estado de ánimo en la labor a realizar, no menos aguda es la que ofrecemos a continuación, que está revestida, en nuestros días de una evidente actualidad, al haberse ido acentuando en los países europeos la diferencia más nítida entre catequesis de la comunidad y enseñanza religiosa escolar. Es la siguiente:

«No es necesario adoptar el tono autoritario del profesor»³³.

Habría que hacer la salvedad de que la fórmula «no es necesario...» no sería adecuadamente entendida si se la interpretara en el sentido de «no es necesario, pero es conveniente». Se trata más bien de desaconsejar en términos absolutos que el catequista se dirija a los catequizandos como si sentara cátedra y no se tratara preferentemente de ir presentando y compartiendo la fe a la que procura iniciar. De ello se deduce que un cierto estilo magisterial no es el propio de la catequesis. A la fuerza tenemos que preguntarnos si tal afirmación la han hecho suya los muchos catequistas de nuestros días.

Abordando un problema específico de su momento, el del acceso al catecumenado de personas doctas en otros saberes («gramáticos y oradores»), Agustín advierte a Deogracias para que no cometa el error de minusvalorarlos, mezclándolos con los hombres incultos (¡bien lo sabía él, que también ejerció la docencia!). Ahora bien, como una segunda advertencia que parece inicialmente dirigida a tales catecúmenos cultos, Agustín precisa que

«no se atrean a comparar la destreza en la locución con el corazón puro, cuando antes estaban acostumbrados a preferirla»³⁴.

32. *Id.*, 10,14. En este pasaje analiza Agustín las posibles razones del tedio y desánimo del catequista, señalando a continuación los remedios que estima más oportunos.

33. *De catechizandis rudibus*, 8,12. Sobre la distinción entre catequesis de la comunidad y enseñanza religiosa escolar, puede consultarse COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La enseñanza religiosa escolar* (11 de junio 1979), en VARIOS, *Documentos colectivos del Espiscopado Español sobre formación religiosa y educación, 1969-1980*, Madrid, Edice 1981, 543-589, especialmente 564-566.

34. *De catechizandis rudibus*, 9,13.

Ahora bien, lo cierto es que aunque los destinatarios directos de tal recomendación sean los catecúmenos cultos, no se puede olvidar que indirectamente se está dirigiendo a los propios catequistas, pues a éstos advierte el peligro de no caer en la trampa de querer transformar su catequesis en una clase de retórica, pues entonces no sólo algunos de los oyentes estarán más preparados profesionalmente que los propios catequistas, sino que —lo que es mucho más grave— se estaría desvirtuando el mensaje cristiano: se estaría cumpliendo al pie de la letra lo formulado por Pablo: «Ya podría yo hablar las lenguas de los hombres y de los ángeles; si no tengo amor no soy más que un metal que resuena o unos platillos que aturden» (1Cor 13,1).

Finalmente, la última recomendación de Agustín a Deogracias en la que vamos a centrar nuestra atención está formulada en un contexto en que habla de los perversos, englobando en dicha categoría los que aparentemente están en la Iglesia aunque cordialmente no lo estén precisamente por su actitud y su conducta. Con referencia a ellos, Agustín dice:

«Sin duda no habrás de amar su injusticia, pero sí a ellos mismos a fin de que encuentren la justicia»³⁵.

La distinción es clara y ningún catequista ha de tener temor en procurar ponerla en práctica, pues se trata de modificar las actitudes del corazón de las personas, transformando sus obras para que practiquen la justicia quienes la desconocían o la vulneraban; es preciso combatir al mal, pero no a quienes lo practican, aunque se perciba con claridad que no existe el mal más que en la medida en que es practicado por los perversos. Combatir la injusticia en sus mismas raíces es la mejor forma de erradicarla.

5. METODOLOGÍA

Los aspectos de metodología catequética han sido tratado lo bastante en otra serie de comentarios al *De catechizandis rudibus* como para evitar ahora la repetición, de manera que únicamente vamos a centrarnos en unos pocos que han sido menos resaltados en ocasiones o comentarios anteriores.

En tal sentido, la primera nota que llama la atención al lector del tratado de Agustín es la respuesta que da al diácono Deogracias por la aridez que percibe en sus explicaciones y que le producen un hastío esterilizante en su actividad catequética. Agustín, conocedor de la materia, detecta una serie de remedios, el primero de los cuales es

«mis palabras no son tan frías como a mí me parecen»³⁶,

35. *De catechizandis rudibus*, 27,55.

36. *Id.*, 2,4.

es decir, no se trata de buscar consuelo en una fácil y cómoda autoestimación que lleve al convencimiento de la perfección de la labor realizada; pero tampoco hay que ir al extremo contrario con la repulsa de todo lo dicho como si nunca se pudiera acertar. El convencimiento de la labor cuidadosamente realizada puede aportar la seguridad de que se dan unas ciertas garantía de éxito, sin tener que ser tan perfeccionistas como para aspirar al éxito total. Y lo subjetivo de la percepción de las propias palabras se tiene que equilibrar con lo objetivo de lo que otros percibieron en ellas.

Por ello, si en toda explicación influyen los elementos subjetivo y objetivo, tampoco aboga Agustín por la postura de la máxima comodidad invitando a creer que objetivamente siempre habrá habido elementos válidos, lo que salvaría toda explicación. Él mismo se vuelve exigente respecto a sus propias explicaciones y le pide a Deogracias que haga lo propio con relación a las que da a sus catecúmenos, en una verdadera revisión que conduzca a un mejoramiento:

«Muchas veces, al repasar nosotros mismos las cosas explicadas nos encontramos con errores y desconocemos la forma en que serían aceptados al pronunciarlos, y más nos preocupamos con dolor ante el hecho de que haya sido el error recibido con agrado...

A veces, inclusive, aun diciendo todas las cosas recta y acertadamente, desconcierta y extraña al oyente, bien alguna idea no captada, bien alguna idea lanzada contra la opinión corriente de un viejo error...

Pensando todo esto e invocando al Señor en nuestro corazón, tememos menos las imprevisibles consecuencias de nuestras palabras...»³⁷.

Sin la obsesión de controlar las últimas e imprevisibles consecuencias de las palabras pronunciadas, que pueden suscitar reacciones diversas en el ánimo de los oyentes, se trata, ciertamente, de realizar un esfuerzo para conseguir la calidad de las explicaciones presentadas en la catequesis, aun a sabidas de que resultará imposible predecir el eco que tales palabras van a suscitar en otros; la única solución posible es transmitir explicaciones de probada calidad, que eviten los riesgos de ser mal interpretadas.

Pero si es difícil prever los resultados, otra causa de desaliento, o por decirlo de otra manera, un resultado inmediato y claramente negativo es la falta de reacción de los oyentes:

«ese hastío se lo produce a quien habla el mismo oyente inmóvil, bien porque su sensibilidad no se inmuta, bien porque no indica con ningún gesto corporal que ha comprendido o que le agradan las cosas que se dicen»³⁸.

En esta situación ya no es tanto la calidad de la enseñanza el centro de las

37. *De catechizandis rudibus*, 11,16.

38. *Id.*, 10,14.

preocupaciones de Agustín, sino la inexistente reacción de los catecúmenos que dejan desconcertado al catequista, sin saber si ha sido bien o mal recibida su explicación. Ciertamente en ocasiones es preferible la repulsa explícita que la ausencia de reacción, porque al menos la primera da a entender a las claras que ha sido captada, pero se está en desacuerdo con ella, mientras que la segunda no se significa en ningún sentido e incluso resulta difícil tratar de interpretarla.

Más adelante, Agustín propone el remedio a tal situación apuntando al catequista que lo que debe hacer es provocar el diálogo con el oyente de manera que por medio de él aparezca el nivel de aceptación, rechazo o entendimiento que el catequista ha suscitado ³⁹.

Otra de las cualidades que el catequista debe poseer es un dominio seguro de la materia que va a presentar, hasta el punto de que sea capaz de hacerla llegar al catecúmeno de la forma que éste mejor lo perciba, o según marquen las circunstancias. No es ocioso, pues el ejemplo que el mismo Agustín propone a Deogracias de una explicación más amplia de la fe (cap. 18-25), y, por contraste, un modelo más breve de instrucción (cap. 26,51 y 27): el catequista es capaz de detectar la situación y, seguro de lo que dice, saber responder a las necesidades que tiene presentes; en esta línea hay que situar el consejo de Agustín:

«cuando la rapidez (= brevedad) se imponga necesariamente, observa qué fácilmente se puede explicar la totalidad de la materia» ⁴⁰,

de manera que presentando en cada caso lo fundamental de la fe, se puede acomodar a las disponibilidades de tiempo o a las necesidades del catequizando.

6. LA ADAPTACIÓN

Lo anteriormente señalado apunta a una de las cualidades básicas de que todo catequista debe estar dotado, porque no es mejor catequista quien repite con más fidelidad una doctrina preestablecida, sino quien es capaz de descubrir los medios o procedimientos para que la fe eclesial pueda ser entendida, captada y asumida por el sujeto a quien se dirige: es el principio de adaptación, que rige en gran medida toda la actuación del catequista y le obliga a ser permanente flexible, acomodándose al paso ágil o vacilante de quien va haciendo el camino con él. Ésta es la razón de que a continuación fijemos nuestra atención en una serie de advertencias o recomendaciones de índole pedagó-

39. *Id.*, 13,18.

40. *Id.*, 26,51.

gica que tienen mucho que ver con la adaptación que el catequista está obligado a realizar.

Ya hemos visto cómo Agustín advierte que conviene enterarse indirecta y también directamente de las intenciones del catequizando, porque ello va a ser la clave de todo el esfuerzo de adaptación que el catequista realice. Pero enseñada introduce una modificación no despreciable, pues uno de los motivos de adaptación es precisamente la diferencia cultural de las personas, ya que ella va a marcar el estilo de hablar y actuar del catequista: es, por tanto, una exigencia fundamental a tener presente. Refiriéndose a los catecúmenos cultos, en primer lugar, aconseja conectar con sus intereses personales:

«...ciertamente no será inútil el preguntarle por qué motivos se vio impelido a querer ser cristiano...

...Convendrá el enterarse qué autor ha leído especialmente y a qué obras más íntimamente se ha aficionado.

Después de que lo haya especificado, aprobémosle con alegría si conocemos esos libros, o, si, al menos, sabemos por las noticias de las Iglesias que han sido escritos por algún católico (...). Si por el contrario ha tropezado con los libros de algún hereje (...) francamente se le ha de decir la verdad»⁴¹.

Además del público culto, considera en segundo término a los hombres de escasa cultura, para los cuales la práctica de la adaptación ha de seguir forzosamente otros derroteros:

«mas con los más torpes hay que detenerse un poco más, ayudado de muchas palabras y comparaciones, para que no desprecien lo que sus sentidos no perciben»⁴².

Los párrafos aludidos son de por sí suficientemente expresivos de la forma de comportarse que el catequista ha de tener con aquellos a quienes destina su acción eclesial. Pero aún resulta más contundente en sus expresiones precavido al catequista de que huya de la alta especulación pues la catequesis no tiene esa finalidad; por lo cual,

«tenemos la obligación de descender, de la manera que sea, de las cimas de este pensamiento»⁴³.

Y para reforzarlo, alude tres motivos en orden decreciente de importancia: 1.º Jesús se abajó hasta el aniquilamiento por los hombres; 2.º la madre está dispuesta a hacerse pequeña por sus hijos; 3.º la gallina cobija a sus pollos ante las aves de presa.

A lo largo de los capítulos 10 al 15, aparecen numerosas oportunidades de realizar una adaptación práctica a la situación de los catecúmenos, pero al

41. *De catechizandis rudibus*, 8,12.

42. *Id.*, 9,13.

43. *Id.*, 10,15.

final del capítulo 15 aborda esta cuestión con mayor claridad y extensión como una necesidad ineludible. Su pensamiento va discurriendo sobre las diversas posibilidades de comunicación con los destinatarios, pues asegura que no es lo mismo dirigirse por escrito que de palabra, ni hacerlo en plan individual y secreto que en público, o dirigirse a uno o a muchos, ni adoptar el estilo coloquial de una charla que el más solemne de una plática... Todo ello exige unas respuestas concretas a unas determinadas situaciones. Aún resulta más explícito en los párrafos siguientes:

«Es muy importante al tomar la palabra, el ver si están presentes muchos o pocos, si son cultos o ignorantes, o mezclados de ambas categorías, de la ciudad o pueblerinos o ambos a la vez, por fin, si el auditorio está compuesto de toda clase de gentes».

«Te hablaré de mi personal experiencia: soy impresionado de forma muy diversa, según vea ante mí, para ser instruido, un hombre culto, un infeliz, un hombre libre, un caminante, un rico, un pobre, un simple ciudadano, una persona de respeto, al que ostenta un cargo público, de una familia o de otra, de esta o de aquella edad y sexo, de esta o de las otras ideas, formado en ese o aquel error popular. Y según la diversidad de mis impresiones, mis palabras mismas empiezan, continúan y terminan»⁴⁴.

Es claro el esfuerzo que el catequista ha de hacer en cada caso para responder a las necesidades de sus oyentes, pues no se trata irresponsablemente de manipular a su antojo el depósito transmitido de la fe, sino de buscar la forma de hacerlo asequible a las condiciones peculiares en que cada destinatario concreto se mueve.

Para terminar esta reflexión sobre algunos puntos capitales del *De catechizandis rudibus*, entiendo que no hay que hacer tampoco una lectura forzada del texto para convertirlo en un tratado sistemático de catequética y menos aún de los problemas que la catequética moderna se plantea en relación con las circunstancias del hombre de hoy. Hay, sí, un ingente esfuerzo para dar cumplida respuesta a las necesidades percibidas en su momento por Deogracias; y hay también una serie de principios y afirmaciones que fueron válidas entonces y lo seguirán siendo siempre, pues están conectadas con la esencia misma de la fe cristiana y con los principios pedagógicos elementales. Por ello sigue teniendo valor este escrito de san Agustín, percibido como una honda reflexión suficientemente respaldada por su experiencia.

Entre esos principios eternos de la acción pastoral y catequética, vamos a destacar el principio que posiblemente ha sido más repetido a lo largo de las

44. *De catechizandis rudibus*, 15,23.

reflexiones catequéticas de todos los tiempos, y que resume como ninguno las preocupaciones y consejos de Agustín:

«Teniendo, pues, ante tus ojos este amor [de Dios] aquello que expliques hazlo de forma que tu oyente oyendo crea, creyendo espere y esperando ame»⁴⁵.

LUIS RESINES
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

45. *Id.*

TEXTOS Y GLOSAS

CRÓNICAS DE UN CENTENARIO

El pensamiento filosófico de san Agustín **II encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa**

En los días 11-14 de noviembre tuvo lugar este encuentro filosófico sobre doctrina agustiniana en Salamanca en la Sala U del I.C.C. del paseo de Canalejas, 169, 1.º. El desarrollo doctrinal que se ha seguido lo forma la síntesis que hemos elaborado de este Encuentro. Si se me perdona, quiero omitir alguna ponencia, que no reflejaba el pensamiento agustiniano neto. Pero alabo a estos ponentes su colaboración; y sé que en comunicaciones siguientes sobre san Agustín darán una visión más completa. Vuelvo a pedir perdón por esta evaluación mía.

LA FILOSOFÍA QUE PUDO CONOCER SAN AGUSTÍN EN CARTAGO, ROMA Y MILÁN

Por Miguel Cruz Hernández

A pesar de la ingente bibliografía sobre san Agustín, existe un grave problema sobre las fuentes del pensamiento agustiniano. San Agustín cita sus fuentes, pero éstas, salvo excepciones, se han perdido, y se ha sentado el principio de que las versiones perdidas coinciden punto por punto con otras conservadas.

Para la determinación de dichas fuentes, parto de dos tablas iniciales: una muy corta del parámetro cronológico y otra reducida de los textos explícitos de las *Confesiones*. Apoyándome en una y otra haré un análisis crítico del significado de las expresiones.

El resultado de este análisis puede resumirse en los siguientes términos: san Agustín pudo conocer la metafísica de la luz irania de su época maniquea y leerla en sentido platónico. Por medio del *Hortensio* de Cicerón conoce a los estoicos académicos (Posidonio), algo del escepticismo académico y de Epicuro. Lo que leyó de Aristóteles, que no puede negarse, no deja huella en su

obra. Debió leer el *Timeo*, pero los textos al estar cristianizados no son fácilmente reconocibles. Leyó a Mario Victorino, pero no sabemos cuántas *Ennéadas* y si estaban o no «bautizadas». Posiblemente no, pero Plotino sí que lo está en el *Sobre la generación del Verbo divino*. Platón había escrito: «¿Qué es lo que siempre es ser y no tiene generación?, ¿qué es lo que siendo siempre engendrado nunca es ser?» (*Timeo* 27 d). El arriano Cándido había sacado mucho partido a su análisis; Mario Victorino se las ve y se las desea para responderle. Puede ser que su texto esté mal conservado, pero es oscuro, y el reiterado uso de términos griegos en el texto latino no lo aclara más. Lo único evidente es el recurso al auténtico Plotino: «Antes de todo cuanto en verdad es, existió el Uno [...]. El Uno es antes que el ser»; y para designar al ser escribe *on* transliteración correcta del τὸ ὄν plotiniano. Resultaría probablemente iluminador comparar estos textos con los paralelos del *Corpus dionisiacum*.

Excursus sobre la «Teología» del Pseudo-Aristóteles.

En general, puede decirse que la *Teología* es una traducción fragmentaria, parafrástica y un tanto libre de las tres últimas *Ennéadas* de Plotino. Las libertades de los trozos parafrásticos son las habituales en estos casos. El autor puede ser Porfirio, pues lo dice el texto árabe. Pero me pregunto: ¿qué buscaba Porfirio con esta paráfrasis tras haber editado completas las *Ennéadas*? ¿Cabe una reconstrucción del modo como se llegó al texto actual de la *Teología*? Tras un análisis de los elementos que la conforman, me atrevo a sugerir la siguiente hipótesis: alguien, que no debe ser Porfirio, (salvo que éste hubiese intentado una introducción a las *Ennéadas* del tipo de la *Isagoge* respecto de las *Categorías*) pudo hacer una paráfrasis de las *Ennéadas* IV, V y VI al modo de la que siglos después haría Averroes de una parte de los libros de la *República* de Platón. Se atribuye a Porfirio, porque éste es el gran discípulo, el biógrafo y el editor de Plotino. ¿Pudo hacerlo Mario Victorino? *Ignoramus et ignorabimus*. En cambio sería más fácil suponer que acaso lo traducido al latín por el referido neoplatónico fuese dicha paráfrasis. Los trozos más conflictivos para un cristiano y un musulmán han sido omitidos o suavizados, y el tratado más polémicamente anticristiano, donde habla de que no hay mayor impiedad que creer en un solo Dios, no fue traducido. Si se comparan los textos platonizantes de san Agustín con los de la *Teología* las coincidencias son muy numerosas; esto no constituye una prueba, pero apuntado queda para quien pueda hacer una comparación detallada.

EL NEOPLATONISMO DE LA «TEOLOGÍA» DEL PSEUDO-ARISTÓTELES Y SU PROYECCIÓN EN LA EDAD MEDIA

Por Luciano Rubio

Este artículo comprende dos partes: 1. *Preliminares* y 2. *Cuerpo del artículo*.

1. En los *Preliminares* se define la *Teología* del Pseudo-Aristóteles como una selección de textos de las enseñanzas de Plotino parafraseados y ordenados en un orden distinto del que se dio a las enseñanzas de Plotino en las *Enéadas* en el cual ha llegado a nosotros. La *Teología* llevaba dentro de sí ideas plotinianas, es decir, neoplatónicas, en particular el esquema de que todas las cosas descendían por emanación del Uno y debían retornar al uno. También llevaba dentro de sí la doctrina de que el alma del hombre es una parte del Alma universal del mundo que había descendido hasta encarnarse en un cuerpo. Por lo tanto, el hombre es un alma que hace uso de su cuerpo.

Seguidamente se dice que la *Teología* nos ha sido transmitida en dos redacciones distintas que difieren bastante entre sí. Fue escrita originalmente en Griego y traducida del Griego al Árabe a mediados del siglo IX. Su autor probable fue Porfirio de Tiro, discípulo de Plotino.

Se sospecha, sólo se sospecha, que haya sido ésta la obra en que san Agustín leyó las enseñanzas platónicas, es decir, neoplatónicas, antes de su conversión. Aquí terminan los *preliminares*.

2. El cuerpo del artículo se subdivide, a su vez, en otras dos partes generales: 2a) Proyección de la *Teología* sobre un amplio grupo de filósofos particulares, y 2b) Proyección del esquema del descenso de todas las cosas a partir del Uno y retorno de las mismas al Uno en distintas manifestaciones del pensamiento.

2a) La *Teología* se proyectó sobre los llamados filósofos árabes orientales: Alkindi, Alfarabi y Avicena y sobre otros pensadores como los *Hermanos de la Pureza*. Penetró también en el occidente musulmán y hay pruebas de su presencia en Moisés Ibn Ezra, en Ibn Gabirol, judíos que escribieron en lengua árabe y en Ibn Sab in de Murcia, etc.

2b) El esquema del descenso de todas las cosas desde el uno y del retorno de las mismas al Uno fue utilizado por los filósofos árabes orientales y por los sufíes o místicos musulmanes. De los filósofos árabes orientales pasó a los occidentales y se muestra la presencia del mismo en Ibn al-Sîd de Badajoz, en Avempace y en el *Filósofo Autodidacto* de Abentofail, aunque con matices distintos. Pasó también a Occidente el esquema y se encuentra presente en los sufíes occidentales como Abenmassarra, en Aben al-Arif de Almería e Ibn al-

Arabi y llega incluso hasta Ibn al-Jatib de Lija, el famoso político y escritor del Reino granadino. Se encuentra incluso presente en la *Qabbala* judía y en el libro de *Zohar*.

Los filósofos árabes orientales, sobre todo Alfarabi y Avicena, neoplatonizaron el sistema aristotélico con las ideas neoplatónicas de la *Teología* y como sus obras filosóficas fueron traducidas al latín incluso antes de que fuera traducido el *Corpus Aristotelicum*, en tales obras las leyeron los escolásticos. Cuando se tradujeron los *Comentarios* de Averroes al *Corpus Aristotelicum* se pudo comprobar que el Aristóteles recibido anteriormente estaba neoplatonizado, pero para entonces ya habían surgido corrientes filosóficas entre los Escolásticos inspiradas en el neoplatonismo, como el *Agustinismo* inspirado en san Agustín, asociado después al *Avicenismo*, cuando se conocieron las obras de Avicena: *Agustinismo-Avicenante*. Si se confirma la sospecha de que los escritos de los neoplatónicos que leyó san Agustín antes de su conversión era ya la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, aunque este nombre lo recibiera más tarde, dos corrientes procedentes de la misma fuente habrían venido a confluír en un mismo punto, al *Agustinismo-Avicenante*, después de haber recorrido distintos territorios.

SOBRE LOS MÉTODOS RETÓRICO Y FILOSÓFICO EN LOS ESCRITOS AGUSTINIANOS DE CASICIACO

Por S. Álvarez Turienzo

El título menciona la retórica y la filosofía. El desarrollo no tratará ni del estilo literario ni de los contenidos de la filosofía agustinianos. Retórica y filosofía se toman como modos de conocimiento y métodos educativos. La cuestión se sitúa en el contexto de la «vieja querella entre poesía y filosofía» de que hablara Platón.

Se tienen presentes en particular los primeros escritos de Agustín, que redacta en su retiro de Casiciaco por las fechas de su conversión. De este modo se toma de alguna forma en cuenta la razón del centenario que ahora se celebra (386-1986). No obstante, también habrá que tener presentes obras más tardías, en especial las *Confesiones*, donde, por lo demás, se habla por extenso del período de la vida del santo que corresponde a la redacción de aquellos escritos.

Las obras de Casiciaco se conocen como «diálogos filosóficos». Interesa saber qué entiende san Agustín por «filosofía» (y no sólo en esas obras). Máxime teniendo en cuenta que su formación escolar no fue propiamente filosófica, sino retórica, que era la forma de educación dominante en el mundo ro-

mano. Entre sus maestros indiscutibles ha de ponerse a Cicerón, insigne exponente de la *educatio* por la retórica o *eloquentia*.

En los indicados escritos de Agustín repite que se ve cautivado por la *Philosophia*, que él identifica con la búsqueda y posesión de la verdad.

Ahora bien, ¿qué práctica es esa? ¿Continúa el aprendizaje recibido en su formación de *rétor*, o lo que llama filosofía rompe con ese aprendizaje? En el supuesto de que su dedicación a la filosofía sea algo distinto de la retórica, ¿de qué filosofía se trata? ¿Es el tipo de educación que Platón contraponía a la educación por la poesía y la retórica?

En la exposición se verá que, en efecto, Agustín se desolidariza de la poesía como forma soberana de sabiduría. Consecuentemente, también de la retórica y la elocuencia. En su lugar profesará, en efecto, lo que Platón entendía por filosofía. Ulteriormente habrá que preguntarse si queda contento con el modo de conocer filosófico al estilo de Platón (o los neoplatónicos). O si su modo de filosofar supone algo nuevo. Finalmente será preciso volver sobre el tema de si, con todo, poesía y retórica tienen algún papel en ese nuevo modo de saber.

Como conclusión podrá apreciarse el sentido en que Agustín ocupa un puesto importante en la susodicha querrela de modelos educativos. Así como la importancia que ello tiene para el pensamiento cristiano posterior, incluso para todo el pensamiento occidental.

EL LENGUAJE EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE SAN AGUSTÍN

José Oroz Reta

Razón del título. Algunos discuten sobre si tienen o no fondo doctrinal cristiano los *Diálogos de Casiciaco*, como primeros escritos de Agustín. Y también si son verdaderos diálogos o sólo una forma literaria. Para descifrar esto tenemos que hablar de Agustín como *rétor* y como filósofo. Se pueden conjugar las dos cosas, usando la retórica para exponer su filosofía. Porque —para Oroz— la dialéctica es un género literario para convencer al adversario. La dialéctica nos da un método para enseñar y para aprender. Pero es necesaria para convencer a los retraídos de la verdad. En su libro *De duabus animabus*, 11, dice Agustín cómo usaba la dialéctica.

En estos primeros escritos se muestra Agustín como maestro de la dialéctica con exposiciones, divisiones, clasificaciones; y hasta anima al interlocutor a seguir este razonamiento; todo confirmado en otro libro: *De magistro*. Emplea la *exercitatio animae*, como una seguridad de la argumentación, por ejemplo, contra los maniqueos. En los *Soliloquios* dice: *Non igitur amas amicos tuos* (I, 2,7), usando juego de palabras. En el *De quantitate animae* habla

de los grados de ascensión, siete en total. En el *De magistro* felicita a su hijo Adeodato las clasificaciones-divisiones por su claridad de contenido.

El diálogo. Agustín en el año 386 —fecha de redacción de estos escritos— posee la plenitud de la oratoria retórica; y el diálogo le sirve a las mil maravillas. En el *Contra academicos*, dice: *Al verlos yo en expectativa, y entrando en un exordio nuevo, les dije: os daré gusto...»* (*Contra acad.* III, 7,15). Con lo que indica que Agustín enmarca el diálogo en el clima natural. Comienza por pedir a sus amigos una definición cualquiera sobre el tema a tratar, y en el diálogo se va perfilando la verdadera. Por ejemplo cuando se trata de definir al hombre animal cuadrúpedo... En el *De quantitatae animae* va de digresión en digresión hasta llegar a una verdadera definición de la sensación.

Los soliloquios. Es una persona la que habla: el mismo Agustín y su consciencia-razón. Pero para Agustín es un verdadero diálogo, porque son dos los interlocutores. A pesar de todo, lo titula *Soliloquios*, porque es él el que consigo mismo está hablando. Se pregunta y se responde, y se explican las preguntas y las respuestas. Algo precioso y preciso en su desarrollo.

También el Dr. Oroz nos habla de algunas figuras literarias, que usa Agustín, principalmente la *metáfora*. Con ella presenta una idea chocante con otra menos chocante, con términos antitéticos, que casi se sinonimizan. Y nos da la definición: *de re propria ad rem non propriam usurpata translatio*. Es el más hermoso artificio del lenguaje sin destruir los objetos empleados: el nombre el verbo, el adverbio pueden servir para dar fuerza a la metáfora. Pero la metáfora tiene que ser: verdadera, justa, noble, luminosa y coherente. Oroz da algunos ejemplos de metáforas en san Agustín: el *puerto* de la filosofía; la conversación es un *tribunal* de litigios; trascender esta *mole* que se pone a los que se acercan a la filosofía; *molem atque machinam*; *fuentes* de la verdad; *región* de la verdad, de la felicidad...; *doble camino* cuando nos cubre la *oscuridad de lo sensible*; las cosas sensibles nos *enciscan* con la *liga de cazar pájaros*...

Fuentes de la metáfora. Para Agustín cualquier cosa le sirve para esta figura literaria: el mar, el alimento, la medicina, las ocupaciones humanas... Pasa siempre del buen gusto al buen decir. También la rivalidad entre los distintos filósofos le sirve para usar la metáfora. Su espíritu de observación le sirve para usar y multiplicar a cada paso la metáfora en sus escritos.

Empleo de la metáfora. Está en armonía con su prosa artística. Hay siempre en ella serenidad y dignidad en su empleo. En las *cartas* la emplea casi en la misma proporción que en los *Diálogos* y *Soliloquios* en su estancia en Casiciaco. También en los sermones, pero con mayor sencillez, para que todos lo entiendan.

A continuación hubo una comunicación de Juan Carlos Zaballos sobre la *Conversión*, dando diversas opiniones: sobre la historicidad de las Confessio-

nes y diversas teorías sobre la conversión: a la filosofía, al maniqueísmo, al neoplatonismo y al catolicismo en san Agustín. Hubo muchas y muy curiosas intervenciones, casi todas ellas periféricas, sin llegar al meollo sobre la conversión de san Agustín.

VIGENCIA MEDIEVAL DE SAN AGUSTÍN

Agustín Uña Juárez

Comienza el Dr. Uña su exposición dividiéndola en cuatro puntos.

Punto primero. Uña nos dio un planteamiento que han hecho varios autores en este tema: Portalié, Marroux, Morán, Zunkeller, entre otros.

Es un hecho que Agustín está presente en la Edad Media, convirtiéndose en un clásico —*auctoritas*— para los medievales. ¿Por qué? Porque marca directrices con su pensamiento; por el significado de la cultura antigua; porque es el representante de la cultura grecolatina; por la trayectoria histórica de su pensamiento.

Punto segundo. Perduración medieval de san Agustín. La presencia de san Agustín en la Edad Media es como una prolongación de sí mismo... El hombre es heredero (Ortega y Gasset) y tiende a recoger lo pasado. Hemos heredado todos los esfuerzos... Tener consciencia de que se es heredero es tener consciencia histórica. ¿Tuvo san Agustín *una segunda vida*, como un clásico? Él domina el inicio, desarrollo y fin de la Edad Media.

Uña anuncia una obra suya: *Augustinus medievalis*, porque todos los medievales invocan a san Agustín, y Uña quiere decir por qué.

Cuando, en el siglo XII, entra Aristóteles en el pensamiento medieval, parece que la influencia de Agustín decrece. Pero se queda en la tradición platónica en contraposición a la aristotélica. Y así, en el siglo XIV, se revive la presencia acentuada de san Agustín. Pero, ya al final del siglo XIII con Sto. Tomás, entra paliadamente en el escolasticismo cristiano, no así en el hebreo y árabe, más proclives a Aristóteles. El siglo XIV es el siglo de san Agustín, apuntando ya a una modernidad con Luis Vives, y Agustín se constituye en uno de los clásicos a donde mira el Renacimiento.

Punto tercero. Imitación a san Agustín. Schiller es un ejemplo de imitación. Si el Renacimiento tiende su mirada a los clásicos de la Antigüedad, lógico es que se mirara también hacia san Agustín. Y, ¿por qué se vuelve hacia san Agustín? Por su poder de penetración en modelos conceptuales, como *retro*, *intra*, *supra*, etc... Por los temas que Agustín trata: sentido de la historia, teoría del conocimiento, interioridad de la verdad, ignorados por la escuela franciscana, que se denominaba a sí misma agustiniana. Pero hay agustinismos que no son *agustinianos*, como el agustinismo político.

El *género literario* agustiniano es un recurso al que vuelven los medievales: *confessio, retractatio, soliloquia, meditatio*.

Uña insinúa que se debe realizar un trabajo de investigación sobre este género literario agustiniano, ya que es un clásico para el Medioevo... ¿Y qué es un clásico? Alguien que irrumpe y rompe en la historia a fuerza de su energía intelectual, tanto con el pensamiento como con el sentimiento...

Punto cuarto. Recreador de la tradición griega. San Agustín siente una gran admiración por los platónicos y otros filósofos. Y eso mismo hacen los medievales con él. El medieval filsofa siempre desde una tradición. Y Uña dice: se es filósofo cuando se tiene en cuenta a los griegos.

Por fundamentar el pensamiento en la posibilidad de pensar, es Agustín un buen modelo de filosofar y reflexionar para los medievales, que piensan con la tradición —*auctoritas*—, a la que invocan con frecuencia —*ut ait divus Augustinus*—, como lo hacen Pedro Lombardo, san Anselmo, san Buenaventura y Sto. Tomás de Aquino.

Opción helénica en san Agustín. Dentro de este punto cuarto Uña trató sobre el modo cómo se suele tocar este tema en san Agustín, casi siempre mal entendido; y se dan sólo algunos autores griegos en san Agustín para aparecer —quien lo cite— como un erudito agustiniano: esto no es racional. Porque — pese al conocimiento rudimentario del griego en san Agustín— Agustín se coloca siempre frente a los griegos en una postura prudente y científica. Y cuando Agustín se coloca frente al hombre, está haciendo siempre una invocación del helenismo, apoyándose en su cultura romano-helénica muy grande y ponderada. Y esto lo hace por *exigencia personal* hacia los platónicos-neoplatónicos. Y esto se comprueba por el libro VII de sus *Confessiones*. Aquí le brindan los griegos la limitación personal de sí mismo ante la explanada infinita de la Verdad inmutable. Entonces, ¡fuera el escepticismo, tan decantado para san Agustín! Con Agustín comienza la *philosophia perennis*, que perdura hasta hoy, pasando por la Edad Media, Renacimiento, Romanticismo y todos los sistemas de pensamientos contemporáneos. Los neoplatónicos le muestran una segunda exigencia: la colectiva, la universal que discurre en *La Ciudad de Dios*. Si personalmente se siente en la exigencia helénica, esto mismo acontece con el mundo-humanidad, para buscar y dar sentido a la historia... Hay un encuentro doble en Agustín: Grecia y Roma. Grecia le descubre la *ratio-philosophia*, lo superior en el hombre, y Roma le hace ver lo personal de sí mismo y lo universal, que él aplicará a la Iglesia Católica. Por eso mismo, es Agustín el primero que vio una interpretación humano-cristiana de la historia.

LA IDENTIFICACIÓN AGUSTINIANA DE VERDAD Y EXISTENCIA: UNA DEFENSA FILOSÓFICA

Lorenzo Peña (Universidad de León)

Es Agustín acaso el único filósofo que consecuentemente haya propuesto la identificación de existencia y verdad. Sin embargo, tal identificación tiene un claro origen platónico —y cuenta con una amplia base lingüística en los modos usuales de entender diversas expresiones tanto en griego como en latín. (En cambio Aristóteles, aun haciendo un pequeño hueco en su sistema al ser veritativo, sepáralo estrictamente del ser ontológico). En Platón, aunque no sin inconsecuencias, esa identidad entre ser y ser-verdadero se articula en una concepción que hace estribar la corrección de las oraciones —verdad en sentido semántico, derivado— en la existencia de los estados de cosas por ellas representados, de tal modo que, al surgir con ello el problema de la falsedad, que en ese marco aparece como no-ser, tiene que hacerse un sitio en la ontología platónica a una cierta existencia del no-ser y una participación mutua entre ser y no-ser; ello resulta factible por la teoría platónica de grados de existencia o verdad. Retoma Agustín tales consideraciones platónicas reelaborándolas en el marco de su metafísica creacionista. Dios es el Ser y, por tanto, la Verdad; sólo Él es Verdad a secas, es decir, Ser pleno, total, absoluto. Los demás entes (son y) no son, por cuanto, comparados con la plenitud de Ser verdadero, que es Dios, están afectados por un parcial no-ser; dentro del mundo creado sucedense en orden los diversos grados de verdad o ser y, en orden inverso, sus correlativos grados de falsedad o no-ser. La prueba agustiniana de la existencia de Dios por las verdades eternas es de hecho idéntica a la prueba por los grados de ser o verdad: hay en lo real diferentes grados de ser, es decir, de ser verdadero; ellos, por el orden mismo que los aúna —y que supone jerarquía convergente— remiten a un grado supremo, a un grado que ya no es grado propiamente dicho, sino superlatividad absoluta de ser o verdad; no hay, en efecto, verdades (parcialmente verdaderas y parcialmente falsas) sin Verdad plena e imparticipada; las verdades eternas de la matemática no nos hacen descubrir la existencia de una Verdad absoluta, sino que meramente la revelan y confirman, remitiendo de nuevo, a su vez, a la Verdad misma, como tal, de la que son momentos o expresiones. Por otro lado, de no haber una Verdad suprema y absoluta, todo sería falso, todo inexistente (en uno u otro grado y, por ende, a secas) y, por consiguiente, no habría verdad ni siquiera en eso mismo que la hipótesis quería establecer. Ahora bien, al excluir como absurda tal hipótesis de carencia de Verdad absoluta —o sea, de inexistencia de Dios— no está excluyendo Agustín una cierta realidad del no-ser, de la nada, es decir, de la falsedad. Todo lo contrario: cuanto dice sobre el mal lleva a reasumir de al-

gún modo el reconocimiento platónico de una cierta realidad de lo falso, del no-ser, así sea con un grado ínfimo de realidad, al menos *simpliciter*. Si en algunos escritos pseudoagustinianos se recalca eso con expresiones más fuertes que las que hubiera usado el propio Agustín, indica eso tan sólo que ese reconocimiento de una cierta realidad del no-ser no deja de plantear un problema agudo en su metafísica. De un lado, el reducir el mal a una falsedad, a un no-ser, viene requerido por su teodicea, frente al maniqueísmo; de otro, al aceptar así una cierta existencia del no-ser, parece darse de nuevo pábulo a la reaparición del dualismo —como sucederá en efecto con la explotación de esos textos por Bartolomé de Carasona en el siglo XII.

Tales dificultades son innegables, pero creo que la teoría agustiniana de la identidad entre Ser y Verdad, su reconocimiento de los grados de verdad o existencia, su concepción de Dios como Verdad plena y absoluta y su hacer estribar el mal en no-ser, al cual por ende habrá que reconocer alguna realidad en algún grado, por ínfimo que sea, todo ello constituye un cuerpo de doctrina filosófica que puede ser sólidamente defendido y reincorporado a una ontología articulada con el más riguroso instrumental lógico hoy disponible y que parece mejor equipada que otras alternativas que se han brindado para habérselas con una dilucidación de los transcendentales en su mutua conversión.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA EN EL NEOPLATONISMO

Por Pablo García Castillo

La trayectoria biográfica e intelectual de Porfirio es probablemente el mejor marco para conocer el desarrollo de la filosofía neoplatónica y sus estrechas relaciones con la retórica helenística. En dicha biografía podemos distinguir tres momentos: sus estudios en la escuela de Longino en Atenas, sus estudios con Plotino en Roma y su posterior dirección de esta escuela. Los dos primeros momentos marcan dos estilos de entender la filosofía y la filología, que serán recogidos por Porfirio en su programa filosófico-retórico al frente de la Escuela de Roma, tras la muerte de Plotino.

La escuela de Atenas

En una apretada síntesis de la enseñanza en esta escuela, dirigida por Longino, podemos decir que en ella se formaban excelentes maestros de retórica, que comprendía tres cursos fundamentales:

- a. Historia de la literatura griega, con especial atención a la mitología.
- b. Doxografía. Análisis y comentarios alegóricos de textos filosóficos.
- c. Gramática y retórica. Con duros ejercicios, cuya finalidad era la adquisición de armas para la polémica.

La escuela de Plotino

Por la biografía del maestro, escrita por Porfirio, conocemos con precisión la enseñanza de los primeros años de la escuela de Roma. En ella, con una casi total ausencia de conocimientos de Lógica y Retórica, se practicaba una estricta hermenéutica de los textos clásicos. Se leían las antologías, que por esta época comienzan a tener gran difusión, y se acompañaban de los Comentarios más conocidos. A continuación tenía lugar un diálogo entre algunos sobre el sentido de los textos leídos y finalmente Plotino daba su propia y particular interpretación, en un estilo siempre conciso y exento de erudición. La filosofía de Plotino se presenta, a los ojos de Porfirio, como el contrapunto de la retórica de Longino, «parco en palabras, pero rico en ideas».

La escuela de Porfirio

Tras la muerte de Plotino, Porfirio, como director de la escuela, establece un programa de enseñanza en el que se recogen elementos de las dos escuelas a las que asistió. Hay una síntesis de retórica y filosofía, que está más próxima a su primer maestro y que utiliza al servicio de su propia «teología» y como arma contra el cristianismo.

La enseñanza porfiriana comprende tres ciclos:

- a. Introducción a la Filosofía: enseñar al alumno a leer un texto filosófico.
- b. Comentarios a Aristóteles y Platón. En la lectura de Aristóteles destaca el comentario a la Lógica y el orden de lectura de sus obras: lógica, ética, física, matemáticas y teología. En cuanto a Platón destaca la lectura de los principales mitos y su interpretación alegórica.
- c. Epóptica. Comentario de los *Oráculos caldeos* y *Poesías órficas*. La filosofía es entendida como salvación.

En consecuencia, Porfirio concluye en una reducción de la filosofía a filología y retórica al servicio de una determinada «teología».

La influencia de Plotino y Porfirio en la trayectoria intelectual de san Agustín es importante, pero será el objeto de otras ponencias.

EVALUACIÓN PERSONAL

En cuanto a la asistencia ha sido numerosa la participación, especialmente del elemento joven. Supongo que sea de estudiantes de las Universidades de Salamanca. Cosa ésta muy buena, porque indica una inquietud por saber, comprender y asimilar la doctrina agustiniana.

Por lo que se refiere a los profesores tengo que decir lo siguiente. Felicito a la Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía y a su Junta de Castilla y León

por este magno esfuerzo en cooperar a la celebración del XVI Centenario de la Conversión de san Agustín. Y en lo que se refiere a los profesores de las ponencias —perdón por mis expresiones—, creo que no han estado al alcance que yo me había figurado. Han sido un tanto deficientes en hondura en lo que se refiere a la exposición de su pensamiento; pero el valor técnico de cada ponencia suplió las deficiencias doctrinales. Y así lo comprendimos todos los que intervinimos en los diálogos que siguieron a cada ponencia. Y por parte de los oyentes, vi una gran ilusión en querer meterse en el pensamiento de san Agustín.

Por la transcripción

MOISÉS M.^a CAMPELO, OSA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

Celebración del centenario de la conversión de San Agustín en el Estudio Teológico Agustiniiano

Con motivo del XVI centenario de la conversión de San Agustín, el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid organizó unas conferencias, en ocasión de la celebración de Santo Tomás de Villanueva patrono de los estudios de la Orden Agustiniiana. Dieron estas conferencias los profesores Ramiro Flórez de la Universidad Autónoma de Madrid, José Luis Pinillos, premio Príncipe de Asturias 1986, y Saturnino Álvarez Turienzo de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Al profesor Ramiro Flórez lo presentó el Dr. Gaspar García-Abril de la universidad de Valladolid. Dijo que era bien conocida la afición de Flórez al estudio de san Agustín al haber publicado *Presencia de la verdad* que es una obra enteramente dedicada a San Agustín. También es conocido que Ramiro hizo su tesis sobre *Las dos dimensiones del hombre agustiniiano* con el profesor M. F. Sciacca. Es Flórez buen conocedor también de Hegel, siendo asiduo a los congresos sobre Hegel en Europa. También conoce profundamente a los pensadores españoles Unamuno y Ortega, de modo que ha dado sobre ellos cursos en Alemania. Sobre Hegel ha publicado un excelente libro, *La dialéctica de la Historia en Hegel*, y es uno de sus mejores conocedores en España.

El tema de fondo de las conferencias era: *La conversión de San Agustín, ayer y hoy*.

Para Flórez la conversión de san Agustín es fundamentalmente una recuperación de la identidad y de la vida, perdidas, y ésta es una experiencia que el hombre actual necesita renovar, pues este hombre se encuentra perdido en su mundo, en la externalidad. El hombre ha perdido su razón, su razón de ser también, y necesita urgentemente recuperar el sentido para encontrar de nuevo al mundo como había dicho Husserl al final de *Meditaciones cartesianas*, cuando termina por citar el agustiniiano: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in in-*

teriore hominis habitat veritas: No vayas afuera sino vuélvete a ti mismo porque en el interior del hombre habita la verdad. La experiencia de la conversión debe recuperar al hombre del nihilismo actual.

Sobre la conversión de san Agustín hay muchas interpretaciones pero todas deben tener un sentido vital. Es lo que decía san Agustín a los Académicos: Se trata de la vida, de la vida misma, vamos a hablar de la vida. Es más, cuanto trae a colación a Cicerón, San Agustín dice: Tullio, no olvides que estamos hablando de la vida. Es la vida de san Agustín la que nos habla desde el ayer para el hoy y para el mañana.

Agustín hace un largo camino hacia sí mismo a través del escepticismo y el nihilismo para recuperar al hombre en su gran profundidad y hacerle vivir de nuevo, más allá de las palabras, y para que deje de vivir alienado, fuera de sí, puesto que eso ni es vida ni es nada. Como Agustín en su tiempo, el hombre de hoy está disipado, es un extraño de sí mismo, vive desorientado, errante de Dios, alejado de sí mismo es incapaz de encontrarse, anda huido de sí mismo, se hunde en la realidad. Queda así el hombre en pura exterioridad y gravita hacia la mortalidad sin sentido de lo divino ni de lo humano y pierde su razón de ser. El hombre de hoy, necesita, como Agustín, encontrar el camino de retorno, tiene que volver en sí y volverse hacia sí mismo, para superarse y encontrarse, trascenderse y llegar al sentido último de su vida, a su razón definitiva y concreta de vivir. De este modo se creará una nueva dialéctica entre interioridad y exterioridad que haga más verdaderas y auténticas a ambas dando al hombre un rostro propio, una nueva identidad y al mundo nuevos horizontes. Esa dialéctica de la identidad no huye, sino que mejora y acepta las circunstancias en las que estamos instalados por el destino personal y humanitario. Sin esa aceptación primera no hay identidad posible y se vive fuera de sí, como hace el hombre actual.

Agustín nunca vivió sin identidad. Tras la lectura del Hortensio hay un profundo deseo de buscar esa identidad, de hacerse realmente a sí mismo, pues la identidad nunca es una identidad hecha sino *in fieri*. Pero, como hace el hombre de hoy, Agustín, por mucho tiempo se elude y se soslaya a sí mismo, chantajea con su vida, se hurta su propia realidad y por tanto su compromiso con la historia y el mundo que le toca vivir. Vive sólo para sí y nada para los demás, está ensimismado pero perdido en sí mismo, carece propiamente de mismidad en el sentido de identidad auténtica según la entenderán después Marcel, Heidegger y Ortega.

Perdido de esta manera, Agustín es amonestado a volverse a sí mismo, a entrar en su intimidad guiado por una luz divina que no es ésta que ilumina los ojos externos sino una luz interior que está sobre mí, dice Agustín, pero dentro de mí. Aunque estaba yo bajo ella, nos dice Agustín, pues era yo hechura suya. Para Agustín el que conoce la verdad conoce esta luz y el que la ve se ha-

ce eterno. Ante esta experiencia, Agustín se estremece de amor y de horror. Es el Dios, terrible y fascinante, que nos seduce y horripila, del que hablará en términos tan modernos y, a la vez, tan agustinianos Rudolf Otto en *Lo santo*, cuando habla de Dios como el ser misterioso, fascinante: la divinidad, la belleza, la bondad. Pero al mismo tiempo el hombre se siente como rechazado por esa inmensa pureza radiante y trascendente. El hombre de hoy necesita también llamarse a sí mismo a claridad. Dios mismo nos llama por medio de nosotros mismos para que cada cual sea fiel a sí mismo y entre a vivir su verdad. La experiencia de la conversión es este paso, este tránsito, de la vida inauténtica a la vida auténtica. Guardini al describir la conversión de san Agustín, afirma que éste es el momento clave de la conversión agustiniana.

Después, Agustín narra aspectos particulares de esa conversión fundamental, como son la conversión moral, la conversión de lo inmediato, al catolicismo y al monacato, que nos muestran solamente la dificultad para responder a esa llamada más fundamental ya descrita. Agustín describe su miedo a dar el paso definitivo y como buen retórico prepara el acontecimiento final del *Toma y Lee* y lo convierte en un momento decisivo, crucial, definitivo. Ese proceso descrito del libro VII al VIII de las *Confesiones* resalta lo que le costó el cambio a Agustín. Se ve ahí cómo él quería y no quería convertirse. Decía una vez ¡hágase! luego decía: ¡mañana, mañana! Estaba decidido pero nunca decidido del todo, convertido de una vez pero nunca convertido del todo. Quería la vida nueva pero le tiraban los viejos hábitos.

Por fin el encuentro con la verdad, su verdad y la de Dios, le hace pasar a una vida nueva. Antes tenía miedo Agustín de ir hacia el que le llamaba. Es la llamada definitiva de la gran profundidad, que se dirige a sí mismo, viene de mí mismo y sin embargo de por encima de mí. Es el Dios, de la creación y de la gracia, que llama por una y otra pero desde la experiencia humana de la voz de la conciencia. Esa llamada es de mí yo a mí mismo. Y dice Agustín que él era uno y otro. Es el hombre dividido que ya quiere recomponerse pero no acaba de querer del todo. Así dice Agustín que estaba más en el yo de su futuro que en el de su pasado aún no presente. El hombre actual, aunque parezca muy destruido tiene también esa posibilidad de reconstruirse y rehacerse. Esa primera esperanza es ya un paso decisivo. Dios mismo ayuda al hombre actual a volverse a sí mismo.

Hoy el hombre tiene que enfrentarse consigo mismo. Todos sabemos que Dios es amigo del hombre y que desde el abismático fondo de éste, Dios le llama constantemente sin cesar a no destruirnos. Todos sabemos ya muy bien que es inútil que nos hurtemos nuestra vida esencial, pues ese robo permanece en nuestras manos y a nuestro alcance. El hombre actual, como Agustín, sabe que ya no tiene adónde huir. Debe enfrentarse con su propia realidad. Hoy ya no es posible engañarse con un mínimo de buena fe. Lo sabemos muy bien to-

dos. Y hay que regresar de este mundo, fugitivo de la libertad, irresponsable, en fuga permanente. El hombre actual sabe que no tiene otra salida que encontrarse a sí mismo pues nadie está, de buena fe, lejos de sí mismo. Ya no es posible escapar más de sí mismo. Hay que escuchar la llamada que todos tenemos pendiente y pasar a la vida nueva.

Así, ahora, vemos que el escepticismo actual, como el de san Agustín —según solía decir el P. Lope Cilleruelo— tiene un carácter soteriológico. El Espíritu Santo es un gran perturbador, como dice la nueva filosofía, que nos obliga a arrojar nuestras falsas credulidades y nuestras incredulidades. El escepticismo es así, una bendición de Dios para ir a una creencia nueva. Como dice Agustín a Romaniano: Felizmente el hombre ha sido arrojado a esta tempestad. Y como diría más tarde Simone Weil: la vocación del hombre es caminar entre las tempestades. También Dios está en la tempestad. ¡Así la sabiduría nos llama al puerto de la interioridad!, desde el escepticismo vital, para profundas transformaciones y conversiones. Hoy suspiramos más que nunca por la verdad puesto que se nos ha puesto más difícil que nunca. Vivimos también hoy en plena propaganda maniquea incluida la fe en la razón que luego nos decepciona. Así nos hemos vuelto más cautos y la duda nos corroe. Hemos caído en la desesperación de encontrar la verdad. Ya no volveremos a ser fideístas de nada. Como Agustín nos preguntamos, por tanto, por el origen de la vida, su sentido y su fin, Dios y el mal, pues no se entiende ya nada. De hecho, los jefes de la creencia tampoco creen, los augures se ríen de los dioses; Cicerón que era pontífice no sabía si había Dios o no. Es algo tremendo, se duda de encontrar la verdad y ya no se sabe siquiera si vale la pena buscarla.

Esto es Agustín, éstos son nuestros tiempos, tiempos agustinianos de nuevo. Es la hora del nihilismo. La terminología surge en Kant pero el que la acuña definitivamente es Nietzsche. Su loco nos dice que «Dios ha muerto», es decir, que «nosotros lo hemos matado». Lo hemos hecho inútil, no sabemos dónde está, se nos ha escapado porque no quiere vivir más entre asesinos violentos, entre criminales de la inercia y asesinos de la justicia; así en todos los templos se canta: «*Requiem aeternam Deo*». Así en todo los templos y en todas las ciudades del mundo.

Esto no puede finalizar con una simple teología americana de la muerte de Dios pues el dolor humano es mucho más profundo. Por eso en la cuarta parte de los inéditos del *Zarathustra* dice el anciano: Todos los arroyos de mis lágrimas corren hacia ti, y la llama de mi corazón se enciende para ti, *a ti Dios desconocido*, dolor mío, suprema dicha. Dios ha perdido el rostro porque el hombre actual ya no tiene figura, es desechado y desecho de la humanidad dominante.

Dios ha sido destruido al ser convertido en objeto, en criada para todo. Pero Dios nunca puede ser objeto de los intereses del hombre pues así queda-

ría esclavizado en su servicio, reducido al ridículo y arrojado al basurero. Dios, es por el contrario, presencia incondicional, amor invencible, misterio inefable para el hombre, más claro que la luz pero el máximo secreto. No se le puede traer y llevar a nuestro antojo. No se le puede usar para nuestras conveniencias egoístas, pues entonces desaparece. Ésta es la gran crisis religiosa actual. Hoy hay que sacar a Dios de las categorías y de las cajas de intereses tradicionales, que le han inutilizado, y en las que le hemos enterrado.

Así el lenguaje actual sobre Dios está, por completo, contaminado. Pero no podemos dejar de hablar de Dios. ¡Ay de los que callan!, dice san Agustín. Necesitamos nuevos horizontes. Hay que estribar en el hombre nuevo para encontrar a Dios: «No quieras derramarte fuera, vuélvete a ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad, y si te encuentras limitado trasciéndete a ti mismo». No podemos encerrar a Dios en nuestras limitaciones, ni reducirlo a nuestra razón instrumental interesada, ni a nuestros ilustres egoísmos. Tenemos que contrastar nuestras verdades, demasiado humanas, con la Verdad. Necesitamos ponernos en cuestión a nosotros mismos, dudar de nuestros dogmatismos particularistas para captar la verdad universal, católica. No debemos crear la verdad a nuestra imagen y semejanza, sino descubrirla en la vida auténtica. Como dice Leopoldo Panero, hay que «inventar» a Dios, no captarlo ni reducirlo a nuestras necesidades. Dios es siempre mayor que nosotros, siempre misterio, nadie lo puede reducir a su propiedad particular. Dios es el infinito, el divino descontento del hombre, como un amor sin amado, como un dolor infinito que sentimos en lo que nos falta. Dios nos sobrepasa, no lo podemos reducir a nuestras propiedades. Hay que buscarlo de nuevo con un corazón nuevo, con una nueva inquietud por algo fundamental que nos falta. «¡Dios nos falta!», decía Ortega.

Si queremos buscar al hombre y encontrarle de nuevo hay que buscar de nuevo a Dios y viceversa. Dios y el hombre son inseparables. Sciacca decía que hay que hacer un antropocentrismo crítico o un teocentrismo humanista: *Noverim me, noverim te*. Si no me encuentro a mí mismo no puedo encontrar a Dios y viceversa. Cuando Agustín comunica a Romaniano que se ha convertido le dice así: Me he encontrado a mí mismo, y pido a Dios que «te tibi redat», que, «te vuelva a ti mismo».

Si no volvemos a nosotros mismos no podemos superar el escepticismo actual. Los griegos no nos van a salvar. Sin convertirse, san Agustín, el clásico, es un charlatán. Hoy padecemos el mismo mal, hay que ir más allá de las palabras. Como dice Heidegger en su último escrito sobre san Agustín: es que el neoplatonismo le impidió a Agustín romper fácilmente con la cultura de la desesperación. Decía Zubiri: vivimos en una oleada de sofismas y de propaganda. Agustín, engañador y engañado, nos pone en guardia contra la propaganda actual. Hay que dejar las palabras e ir a la realidad de las cosas y de la

vida. Ante la actual descomposición de la Historia hay que reaccionar con unas nuevas categorías para hacer un mundo nuevo. La historia como historia de un error (Nietzsche) o como olvido del ser (Heidegger) nos obliga a buscar eso que nos falta, ese mundo nuevo y esa tierra justa, los cielos nuevos y la tierra nueva. Necesitamos la *res*, no *verba*: Dios, el ser, la vida, no palabras. Eso es el reto de la historia y del mundo actual. En Agustín, como dice su amigo Alipio, tenemos un buen guía que nos lleve a los caminos arcanos de la Verdad.

En el diálogo, el profesor Flórez, dijo que hay que apelar a una experiencia profunda, nueva, seria y humana de verdad. Una nueva razón de ser, de vivir y de creer. Puesto que la razón, el hombre pagado de sí mismo, ha sustituido la realidad. Hay que superar el yoísmo y la dogmática individualista.

El profesor José Luis Pinillos habló en el Estudio Agustiniiano sobre san Agustín y la psicología. Acababa de recibir el premio Príncipe de Asturias por sus investigaciones en psicología sociológica. El profesor Pinillos ha contribuido enormemente a que la psicología española haya dejado de ser un cuento para convertirse en una ciencia estricta. Ha desarrollado actividades de asesoramiento en momentos delicados de la vida española. Y es conocido que una encuesta suya, durante el anterior régimen, demostró paladinamente que la mayoría no creía lo que creía la mayoría. Es decir, que la mayoría de la gente no aceptaba prácticamente nada de lo que se le decía oficialmente. Esto le llevó a tener que vivir en Venezuela, fuera de su patria. Por lo demás es conocido que el Príncipe de Asturias es un premio que sólo se concede a los más importantes personajes de la ciencias y las letras hispánicas. Para sus alumnos, el profesor Pinillos, además de un gran profesor e investigador es un gran hombre que conoce perfectamente las actuales escuelas psicológicas de Europa y América.

En su charla, el profesor Pinillos afirmó que san Agustín es un hombre plenamente moderno. Aunque desde el siglo V hasta hoy ha llovido algo, en el pensamiento de san Agustín hay una serie de anticipaciones y problemas sobre los cuales sería posible dialogar hoy y ahora con san Agustín si elegimos términos apropiados. San Agustín, como fue el primer hombre moderno, fue también el primer psicólogo moderno. Sus teorías podemos ponerlas a prueba haciéndolas funcionar por medio de la simulación de un diálogo con san Agustín acerca de los problemas actuales muchos de los cuales planteó ya san Agustín hace quince siglos.

En realidad no somos tan dispares pues en san Agustín termina una época, un imperio y un mundo, y hoy estamos también en el fin de un tiempo, unos imperios y en el fin de la modernidad. San Agustín se anticipa a Descartes y plantea una psicología moderna con páginas muy lúcidas. En las *Confesiones* —que por cierto, dijo el Dr. Pinillos, el primer trabajo que hice en la

universidad como estudiante fue sobre el tiempo en este libro— aparecen muchas cosas interesantes al respecto. Y en primer lugar, san Agustín se anticipa más de mil años a Descartes en el concepto moderno de conciencia. El concepto autobiográfico de conciencia no ha existido siempre, como a veces se cree, sino que es una construcción de siglos. Y en san Agustín culmina un proceso de una conciencia personal que comienza en Grecia y en el judaísmo. Con el concepto de hombre interior creado por san Agustín, después de Plotino, se anticipa san Agustín al concepto de conciencia desarrollado después por el idealismo alemán. San Agustín podría dialogar con la psicología de estos últimos años, 10 ó 15 últimos años, después que la psicología había sufrido un eclipse del método introspectivo, de la experiencia interior, del hombre interior que no está refinado con la psicología científica: al contrario, ésta es impensable sin una referencia centralísima al hombre interior, a la conciencia y a la exploración de ese mundo extraordinario.

Es sorprendente cómo san Agustín en la decadencia del imperio romano plantea un tema que es hoy de absoluta vigencia. Pero esto es rigurosamente cierto y hay que decirlo así. Pues sin él la psicología actual sería superficial, alienada y meramente animal. Esto hay que decirlo claramente al celebrar este centenario en reconocimiento a san Agustín. A la psicología le conviene saber esta historia suya para retomar los problemas desde sus orígenes. La psicología del próximo milenio va a tener una gran deuda con san Agustín. Para las personas especialistas en psicología, sería ya suficiente con lo que he dicho. Pero veamos las cosas con más detalle.

En efecto, para el que no sea psicólogo hay otros aspectos más expresivos. Por ejemplo, el problema del sensismo que tanto combate san Agustín es hoy también un defecto grave que la psicología ha arrastrado por mucho tiempo, y está vivo hoy en nuestra cultura. Ahora se comienzan a descubrir sus limitaciones. San Agustín sabe que el hombre pone sentido a lo que le entra por los sentidos. Éstos están bien para lo que son pero no dan más de sí para poner conexión entre las cosas distintas y distantes que conocemos y experimentamos. Por tanto el sensismo es insuficiente sin un sentido interior que da sentido a lo que entra por los sentidos. La psicología cognitiva lo sabe ahora muy bien pero san Agustín ya lo dice hace 1500 años. Es sorprendente, san Agustín conoce como Platón y Aristóteles el *asociacionismo* mental, por semejanzas y desemejanzas y lo dice extraordinariamente bien. Esto es fundamental; gran parte de la vigencia de Freud, aunque muchos no lo crean, se debe a que era un gran escritor, san Agustín también lo era. Bien, san Agustín analiza muy bien los modos de recordar; como se sabe, la memoria es fundamental en san Agustín, y no sólo para san Agustín: no habría identidad personal, ni conciencia de sí mismo sin memoria, que es un proceso capital. Pues bien recordar, dice san Agustín, es por *semejanza*, por *contraste* y *proximidad*; y la razón de

proximidad puede ser contigüidad en el espacio o en el tiempo, etc... Aristóteles dijo ya mucho de esto pero, en honor a la verdad, hay que decir que san Agustín lo dice con mucha mayor claridad. Toda esta experiencia agustiniana es hoy fundamental. En Madrid estuvo el único premio Nobel de psicología, cognitiva: Simón. Pinillos habló del problema del sensismo que necesita de lo intelectual tal como lo dijo ya san Agustín. Pues bien, el premio Nobel de psicología le dijo al profesor Pinillos: le agradezco que haya hablado de esto porque yo no lo sabía.

Para Pinillos es cristalinamente claro que debe haber una conexión no sensitiva de la experiencia: El *sentido interior*, no reducible a los otros sentidos externos y que san Agustín descubrió y lo expresó muy bien: a los hombres los podemos ver, ver lo que hacen, lo que dicen, etc., pero ¿quién sabe lo que piensan?, lo que realmente quieren decir en sus corazones, en sus intenciones. Es el misterio del hombre interior. El sentido interno que recoge Kant y que tiene por función la presencia de la persona a sí misma: sus fantasías, estados, imaginaciones proyectos, pensamientos. Es el reducto inexpugnable de la conciencia, del sentido interno, y sólo él sabe estas cosas que regulan la conducta que se ve. Es la psicología del hombre interior del que dependen: la libertad, la responsabilidad, el tener mundo privado, huésped interior, como comunicación con Dios, un reducto definitivo de libertad.

Sin hombre interior no hay libertad, la conversión supone una libertad inexpugnable. Son los grandes atisbos agustinianos, descubrimientos de primera magnitud, que la psicología actual reconoce abiertamente como tales.

Otra cuestión importante es el problema de las imágenes y la memoria, un problema capital también hoy. En el paradigma de la psicología cognitiva, el tema de la *memoria* es clave. El conductismo excluía: la imaginación, el sujeto, la temporalidad, y ha habido que cantar la gallina y volver a estos temas agustinianos de nuevo. En los años de 1950 se recupera el tema de la imaginación, pues de otra manera como suele decir el profesor Alarcos para otras cosas: «eso no puede ser y además es imposible». Sin la imaginación no hay psicología, la imaginación pertenece a la esencia anímica del hombre.

Koffka decía que si la conducta fuera sólo lo que se puede observar, desde fuera, el hombre exterior sólo, nadie podría observar nada, pues la observación es un acto interior que no se puede observar desde fuera. Las imaginaciones, las intenciones, los proyectos internos de cada uno, no pueden ser registrados. Sólo el sentido interno los ve pues no están ni en el espacio ni en el tiempo. El conductismo ha tenido también que recuperar estos temas agustinianos incluido el del tiempo, pues según es el hombre es el tiempo, al fin y al cabo, el tiempo somos nosotros como dice san Agustín. Yo no puedo ver lo que piensan los demás, eso no es espacial como no lo es el sentido interno que da sentido. Éste no lo descubrió Platón ni Plotino sino san Agustín. Y esto tiene concomitancias actualísimas en la psicología de hoy.

En relación al tema actual de psicoanálisis, san Agustín se refiere mucho a los sueños, vgr., en las *Confesiones*. Dice san Agustín: nada hay más cerca de mí que yo mismo y sin embargo *qué difícil soy de conocer*. Qué grande es mi misterio. San Agustín se pregunta por lo que no está presente a mi conciencia y esto lleva en sí una proximidad con Freud. Cuando el hombre duerme, los monstruos aparecen y el sueño de la razón produce monstruos. Las pulsiones sexuales le preocupan a san Agustín. Él inconsciente es una problemática absolutamente presente en san Agustín, vgr., se pregunta por qué queremos ver lo repelente por ejemplo, un hombre despedazado. Es como una *vis a tergo*, algo que me coge por la espalda a la razón. San Agustín va revelando las razones ocultas de su conducta, es una especie de espeleología psicológica que ilumina la luz del alma que es el alma de las almas, la vida de la vida, es Dios vida del alma. La *vis a tergo* de Freud es en san Agustín luz *a tergo*. Hay grandes paralelismos entre ambos, y un caldo común de cultivo. La psicología tomista no tiene drama, es técnicamente interesantísima, pero sólo la psicología de san Agustín tiene drama y recoge realmente el conflicto de la existencia humana: La lucha del hombre inferior y el superior, el drama de la responsabilidad humana, los mecanismos de defensa están insinuados en san Agustín. Y no es una exageración decir que se adelanta san Agustín varios siglos.

¿Cómo ha sido esto posible? Es un largo proceso el que culmina en san Agustín, siempre es así. La conciencia refleja o el estar advertido de sí el hombre, que culmina en el Renacimiento, se inicia en Platón y sigue en Plotino, pero es en el hombre interior de san Agustín cuando se personaliza la conciencia. Antes esta conciencia personal propiamente no la hay. Una monografía reciente de la Sorbona titulada: *La génesis de la conciencia moderna*, advierte, con acuerdo general, que sólo en las tragedias de Sófocles y Eurípides se insinúa el tema de la conciencia como realidad no meramente colectiva. Tampoco en la filosofía griega hay una conciencia personal auténtica, en el *Alcibíades* de Platón parece que se insinúa pero si uno continúa leyendo se ve que no es así. Sólo con el cristianismo y san Agustín, la conciencia biográfica personal, responsable y singular surge propiamente, no en Grecia. Y no hay libertad sin conciencia biográfica, responsable, personal, por eso en Grecia no hay hombre libre propiamente. No basta que haya una universalidad mostrenca como en el ser impersonal aristotélico. El Dios de san Agustín es paterno filial que deja libertad; esa relación personal, en responsabilidad, es lo que hace del concepto de conciencia personalizada en san Agustín, la identidad personal. Y eso da paso a la conciencia cartesiana y a Kant.

Kant especialmente dice: La conciencia personal no está en ninguna parte, ni en el cerebro con sus trasmisores, ni en las neuronas, etc. Pero sin la conciencia nada existiría para mí. Eso es la base del idealismo alemán. También insiste en la responsabilidad individual. Aunque con puntos de vista diferen-

tes, la subjetividad moderna es preparada por san Agustín. En efecto, él vive en un mundo en estertores, es el mundo clásico que agoniza y se viene abajo, inseguro ya de todo. Esa inseguridad provoca la necesidad de seguridad interior del hombre que se refugia en una seguridad interior inaccesible a las tensiones exteriores, inexpugnable a las agresiones del medio hostil externo y, en el caso de san Agustín, basándose en el máximo garante de la seguridad que es Dios. Así san Agustín se encuentra con la máxima seguridad inexpugnable de Dios. Su conversión, pues, la provoca ese mundo exterior del mal, inseguro en una situación *castastrófica*. Hipona como Roma va a ser cercada, en todo el Imperio la catástrofe es inminente, entonces como hoy, se bambolean las columnas del templo. Aquel mundo se viene abajo, es nuestro fantasma nuclear. El fin de la civilización. La espada de Damocles es la corrupción, la violencia, el desorden, y se busca una salida a la catástrofe amenazadora. Ante esta situación, como dice René Thom, que desborda el sistema, éste o se destruye o se readapta en un nivel superior con un salto cualitativo como hacen los seres vivos. Y ésa es la gran maniobra ejemplar de san Agustín con la experiencia del hombre interior y la conciencia personal abierta a la trascendencia. Eso es la conversión. Cuando todo parece destrucción se responde creativamente con la nueva dimensión del hombre interior y éste es el que nos salva de la catástrofe al crear un nuevo mundo. San Agustín vive unas tensiones inmensas, son los grandes acontecimientos que le llevan a un giro y reconversión de su vida desde el paganismo —Roma y Grecia— al judaísmo-cristianismo de su mundo familiar cristiano. El es el héroe que hace lo que suelen hacer los genios: integrar lo que destruye al hombre, lo que destruye al hombre normal, vulgar, se asume en un plano creador y de nueva conversión. Es el hombre que soñó de niño que estaba en la playa y tenía que meter el océano en sí. Así descubre a Dios en la *scintilla animae*, y humanamente descubre al hombre que está alienado, fuera de sí, una nueva vida: lo interioriza, lo vuelve de nuevo en sí, le da la libertad, la dignidad. Ésa es la mayor contribución de san Agustín al futuro del hombre, al presente del hombre, a la dignidad humana.

—En el diálogo el profesor Pinillos dijo que aunque el personalismo judeo-cristiano es cierto que ya había iniciado el tema de la personalidad, sin embargo es san Agustín el que le da realmente forma y actualidad al problema como realidad autobiográfica y personal en el sentido moderno. —En cuanto al llamado pesimismo de san Agustín, afirmó que no es algo que se invente él, el problema está ahí, en Platón, en los gnósticos, en todos. Precisamente san Agustín no era un misógino, sino que él refleja un conflicto, un dramatismo de la vida humana porque no existe el hombre máquina como tal. En Aristóteles también hay un gran problema entre inteligencia y sensibilidad. En la vida humana hay un dramatismo en lo sexual como hay un dramatismo en la violencia. Es un problema del hombre, no es que se lo invente san Agustín, él lo

vive y describe. La psicología escolástica es mucho menos dramática, pero la vida es drama y no sistema. Incluso se podría decir que san Agustín es muy moderado. Lo que pasa es que molesta a los que conciben al hombre sin tensión, pero ese hombre no existe, en la realidad, eso es una falsificación del hombre. Eso lo vio san Agustín mejor que Descartes pero los que no conocen a san Agustín hablan sólo de Descartes. Pero en realidad se refieren a san Agustín.

El profesor Álvarez Turienzo, agustino, de la Universidad pontificia de Salamanca, uno de los cuatro o cinco grandes en España en los temas agustinianos, nos visitó para hablar sobre la religión política y san Agustín. Ha escrito últimamente un buen libro sobre ética. Y es un profesor bien conocido entre nosotros y en la Universidad Pontificia de Salamanca donde ha sido decano de filosofía durante varios años. Tiene muchas publicaciones y es un autor muy fundamentado con un conocimiento muy bueno de los pensadores y del pensamiento más reciente en Europa.

El título de *religión política* quiere decir que la cultura en tiempo de san Agustín tiene su última justificación en la religión; la cultura abarca todas las realidades humanas, incluida la política, y esa justificación de la política por la religión es lo que llamamos religión política. San Agustín es un intelectual crítico de la cultura de su tiempo y su crítica se concreta en la crítica de la religión política de los romanos.

Lo que desea san Agustín es encontrar la verdadera sabiduría, la auténtica cultura, la verdadera filosofía: saber dar sentido a la vida, para gobernarse y encontrar el propio fin. La filosofía está ordenada a la felicidad. Los paganos y sus pensadores parece que ya no dan garantías de conseguir la felicidad. Su filosofía, su cultura y sus instituciones fallan en ese cometido, pues no dan ni la felicidad ni razón de la vida del hombre. Por felicidad se entiende *hacer lo que se quiere, queriendo lo bueno*, vivir a voluntad, no vivir a desgana ni a contratiempo.

Vemos que hoy hay un malestar en la cultura (Freud), no vemos que nos lleve a buen fin, se percibe el malestar en la cultura, en cada cual, el hombre está inquieto, duda de su cultura. Se suele decir: este tiempo no me va, vamos pues a hacer otro, otra cultura. En Roma, el Estado es el resumen de todos los valores, en ética como en estética. Y el Estado se apoya en los dioses de la ciudad. San Agustín critica ese apoyo último y definitivo del Estado, de la cultura de su tiempo.

Lo vamos a ver en *La ciudad de Dios*. Los diez primeros libros son una crítica del paganismo y sus legitimaciones. Para san Agustín la buena cultura es *La ciudad de Dios* frente a los dioses del paganismo que no sirven. En los cinco primeros libros se demuestra que los dioses paganos no nos llevan a la felicidad. Y sin ésta, la vida no vale la pena. Por tanto, los cristianos no tienen

la culpa de nada. Es más, los romanos se refugiaron en los templos cristianos y así salvaron su vida.

En los libros que van del VI al X de *La ciudad de Dios*, se hace crítica directa a los dioses paganos y se dice que sólo el Dios cristiano da al hombre la vida verdadera, aquí y en el más allá. Un pontífice y un polígrafo, Scévola y Varrón, defiende a los dioses paganos. San Agustín desbarata su cultura y establece que de ahora en adelante, el cristianismo es la nueva cultura y es la revolución de las importancias en las vidas humanas como dice Marx.

Según Scévola hay tres teologías: 1.^a La mítica propia de los poetas, Hesíodo, Virgilio, que fundamentan así el mundo en los dioses. Platón dice de ellos que hay que ponerlos a raya. La sociedad, en gran parte, se fundamenta en los poetas y sus simbolismos. 2.^a Teología de los filósofos, teología natural. Pero los dioses con garantía son los dioses civiles y a ellos tienen que ceder los dioses de los poetas y de los filósofos. Según Scévola no hay que dejar a los filósofos intervenir porque son perjudiciales, dan en pensar y dicen que los dioses son divinizaciones humanas. Al dar en pensar se cae el Estado. Por eso se elimina a Sócrates. Son cuestiones de vida o muerte. Según Scévola los dioses de los filósofos son peligrosos porque no guardan el orden de la ciudad. 3.^a Teología de los sacerdotes y cultos públicos que se practican en la religión civil de la ciudad y la protegen con su orden.

En Varrón, según san Agustín, se ve que hay una lucha de dioses, de teologías, de filosofías o ciencias, en especial entre la teología fabulosa de los mitos, con la teología natural y física de los filósofos y la religión civil que utiliza el pueblo. Varrón hace lo mismo que Scévola. Piensa que las fantasías no son buenas para el gobierno. No hay tampoco que fiarse de los filósofos. Y se inclina por la religión civil tan provechosa para la ciudad. Séneca criticó esta religión de la sociedad y no es casual cómo le fue. No fue ortodoxo y decía: Por encima de los dioses civiles y míticos está el Dios verdadero más allá de la ciudad.

Varrón cree en los dioses naturales pero se ve obligado a dar culto a los civiles. Lo lógico era haber elegido los dioses que admiten la razón, la religión del Dios único, le dice san Agustín pero los romanos eran así. Según san Agustín, los poetas no son buenos educadores y confunden las cosas. No nos sirven para la vida, pues a los dioses les atribuyen mayores felonías e inmoralidades que a los hombres y eso no lleva a la felicidad que es querer lo bueno.

Sobre los dioses civiles san Agustín dice que sus liturgias no son cultos porque no son dioses, son hombres divinizados. La ciudad debe estar por encima de esos dioses, criaturas suyas, artificios de dioses. En cuanto a los dioses de los filósofos, san Agustín los critica en el libro VIII de la *Ciudad de Dios*, sobre todo por Platón. Sócrates suprimió todos los dioses menos el único verdadero. Se necesita una vida sin otra cosa que no sea vida. Hay muchos

filósofos que nos dan muchos dioses y muchos programas, pero no un Dios de la vida. La multitud de sectas las invalida. Y esa religión no nos soluciona nada, pues no afecta a la vida. La religión romana no sirve realmente para nada según san Agustín, no ampara realmente la vida ciudadana, de hecho no ha amparado la ciudad de Roma ni a los romanos.

Agustín busca una *via universalis animae liberandi*. Según Agustín hay que pasar de la religión civil pagana, a la de los filósofos y de ahí a la cultura espiritual cristiana. En un texto del año 390, Agustín denuncia el escándalo de que en los templos paganos se veneren unos valores y fuera de ellos los filósofos dicen todo lo contrario. Es la escisión de las culturas... Los filósofos no podían discutir en los templos porque arruinaban la religión. Entonces Agustín busca una religión con capacidad para la filosofía. Y en el capítulo V del *De vera religione* dice: La filosofía y la religión verdaderas son lo mismo pero hay que cristianizar la filosofía y razonar la religión. Superada la religión cósmica se supera la teología pagana. San Agustín nos dice que el hombre se convierte y se acerca a Dios. El conocido texto *Noli foras ire...* significa: No vayas a la religión cósmica y poética, *vuélvete a ti mismo*. También los filósofos dicen eso y lo siguen. Y lo siguiente también: *En el interior del hombre habita la verdad*. Ni los académicos renunciaban a buscar la verdad que era una cuestión acuciante. Y continúa san Agustín: *Si encuentras tu naturaleza mudable, trasciéndete a ti mismo*. Es decir, si hasta donde llega la filosofía te parece cósmico, simple naturaleza, *trasciéndete*. (Palabra nueva para la filosofía). Se trata de un más allá del mundo, Dios es algo mejor que lo mejor del mundo. Hay algo más allá que lo mudable-cósmico. Y acuérdate que la luz del alma se enciende en la luz divina, dice san Agustín, en Dios. En el *De beata vita*, desde el principio de sus escritos, Agustín se refiere a Dios como distinto de toda las cosas del mundo y de las religiones y realidades terrenas. Así san Agustín inaugura una nueva era, una nueva cultura superando el paganismo y así anima la historia humana por muchos siglos.

En san Agustín hay un proceso de conversión que es el trasfondo de todo lo demás. La historia se explica por procesos, hoy, vgr., el proceso de producción en Marx... En Max Weber el proceso de racionalidad explica toda la historia de Occidente. Para san Agustín, la conversión a Dios es un proceso fundamental. Y ese esquema de san Agustín después cada uno lo llena a su manera pero siempre se trata de una *via universalis animae liberandi*. Las teologías se superan pero los procesos permanecen. Tal es el origen, proceso y fin de la *Ciudad de Dios*.

Es preciso señalar otras cuestiones. Por ejemplo que san Agustín hace unos planteamientos muy profundos que aún nos llegan. Marx habla de una manera parecida a san Agustín, en cuanto al proceso, pero *des-convierte* al mundo: —crítica del cielo, de la religión, es la izquierda hegeliana. —crítica

de la tierra, de los dioses, que se refugian en la política. —nos quedamos con que no hay religión. Ésta es el opio del pueblo. Marx no habla de teología, pero con otros nombres, es un teólogo como otro cualquiera. También Max Weber es parecido aunque menos radical.

Dos preguntas finales. *¿Dónde estamos?* En un mundo que se parece mucho al de san Agustín, en un tiempo de malestar en la cultura. La filosofía actual es crítica de la cultura. Vemos hoy cosas parecidas a las que vio Agustín: promesas falaces, órdenes civiles falsos, manipulaciones o filosofías teóricas. *¿Qué hacer, o adónde vamos?* Hay un pluralismo de ofertas o de caminos de salvación. Ante ellos sentimos perplejidad y nos preguntamos si hay alguna palabra verdadera que decir y si puede decirla san Agustín. Para el profesor Turienzo, o se sigue el camino agustiniano o no hay respuesta. Valga como ejemplo la crítica de Marcuse, que hace una crítica de la sociedad que al fin me deja sin nada... Necesitamos una crítica que se sostenga, que se apoye en algo y no se nos caiga encima. Tenemos hoy el caso de un biólogo como Ayala que después de haber explicado todo, genética, ética y religiosamente, llega a las mismas conclusiones que el *De vera religione* de san Agustín, a saber:

—El hombre desarrolla su capacidad interior (es capaz de autocomprenderse: hombre interior).

—Autoconociéndose es consciente de su mortalidad (si te consideras mudable).

—En la consideración de lo mortal se impone la apertura a lo religioso (hay que trascenderse).

Hay un libro hoy bien recomendable sobre la dimensión religiosa: ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*. La dinámica de acercamiento a Dios en la *religación* es igual que la de san Agustín.

—En el diálogo final se habló sobre lo religioso y la política integradas en libertad independiente; eso son los Padres no teocráticos, pero en el agustinismo político que es una cosa del siglo XIV, la religión es arrollada por la política. —Sobre la religión política Turienzo dijo que no es bueno repolitizar, pues eso es como rejudaizar, aunque la religión debe ser comprometida.

N.B. Todos estos resúmenes son de la exclusiva responsabilidad de su redactor.

SAN AGUSTÍN EN LAS ÚLTIMAS PREGUNTAS DE TVE.

El programa de Televisión Española, «Últimas preguntas», emitió un especial dedicado a San Agustín en el centenario de su conversión. Intervinieron sor Angélica Pastor, presidenta de la Conferencia Femenina Española, Pedro Langa, Octavio Uña, agustinos, además de los profesores Aranguren y Ramiro Flórez.

El presentador destacó el papel de santa Mónica y la amistad, oraciones y cariño, en la conversión de san Agustín.

El profesor Ramiro Flórez compara la situación de san Agustín y la del mundo actual en cuanto al escepticismo. En ese sentido san Agustín puede ser un buen guía para el hombre actual ya que también él pasa por el escepticismo. La conversión de san Agustín es precisamente una superación de la cultura de la desesperación y la posibilidad de llegar a alcanzar la verdad. Por eso san Agustín, primero se convierte a la sabiduría, quiere encontrar esa sabiduría que prometen los platónicos y que es la belleza suma. Más tarde se convierte al maniqueísmo porque cree que los maniqueos son los que realmente poseen la verdad. Finalmente, decepcionado del mundo maniqueo se convierte al catolicismo y encuentra la verdad plena que es Dios, plenamente divino y plenamente humano, como lo predica la Iglesia católica.

Pedro Langa, profesor del *Augustinianum* de Roma, dijo que san Agustín fue un gran teólogo en el que la teología es fundamentalmente un medio de cultivar la fe al servicio de los fieles y de la Iglesia. San Agustín fue un gran pastor de su pueblo, pastor de almas, en la Iglesia y para la Iglesia. Fue un hombre que vivió profundamente el misterio de Dios y se aproximó también, en toda su hondura, al misterio del hombre; su fe fue caridad en acción, de ahí su resonancia a través de los siglos como hombre de Dios, de Iglesia y de la humanidad en la caridad.

Octavio Uña, profesor en el Escorial y la Universidad de Madrid se internó por el tema de la historia y su sentido. Es el tema de la *Ciudad de Dios* en san Agustín. La historia camina hacia el fin sin fin, hacia el sábado eterno, hacia la felicidad y la paz suprema. Es la historia y el mundo entre lo temporal y lo eterno. Se trata de una búsqueda constante de la felicidad, de la belleza, de la unidad y de la paz. La historia es así un *carmen pulchrum*, un canto precioso que discurre, guiado por Dios, entre el tiempo y la eternidad, es la marcha de la ciudad del hombre a la *ciudad de Dios*.

Sor Angélica Pastor, agustina Misionera, dijo que la conversión de san Agustín nos llama a todos a convertirnos. Celebrar la conversión es principalmente convertirse cada uno de verdad. Para ello es necesario tener una auténtica humildad que es la capacidad de reconocer la necesidad que tenemos de ser mejores y de recibir a Dios en nuestra vida. Eso sólo es posible si vemos

que Dios también tuvo la humildad de acercarse al hombre, hasta lo profundo del mal, del misterio del hombre, para que este hombre pueda salvarse.

También destacó la presidente de la Conferencia femenina la enorme influencia del apoyo familiar en la conversión de san Agustín para que éste se reencontrara a sí mismo y, en sí mismo, a Dios.

Insistió igualmente en la necesidad de poner un especial empeño personal en la conversión puesto que como dice san Agustín: Dios que te creó sin ti no te salvará sin ti. Es posible y necesario convertirse. Finalmente dijo que si queremos encontrar la felicidad es necesario que nos convirtamos puesto que buscar la felicidad es buscar a Dios y encontrar a Dios es la felicidad plena como dice también san Agustín...

El profesor Aranguren comenzó diciendo que san Agustín había sido el primer hombre moderno al descubrir por primera vez el sentido profundamente humano de la interioridad, de la intimidad, de la autorreflexión que es la forma de volverse a sí mismo, de volver en sí, como quiso hacer el hombre moderno y san Agustín relata en sus *Confesiones*. También destacó en san Agustín el sentido histórico que le hizo vivir realmente en el tiempo, en su tiempo, de una forma personal y social. Igualmente, san Agustín, nos enseña a detectar el mal para que el hombre pueda hacerse profundamente mejor. En ese sentido san Agustín es un gran optimista, cree firmemente en la amistad y en el sentido de la historia que camina hacia la ciudad de Dios. Finalmente, como hombre de frontera, san Agustín nos puede guiar también hoy, ya que vivimos tiempos fronterizos.

DOMINGO NATAL

Jornadas agustinianas en Madrid

(22-24 de abril del 87)

Con motivo también del XVI centenario de la Conversión de San Agustín se celebraron en Madrid unas jornadas agustinianas que tuvieron por título EL PENSAMIENTO ANTIGUO EN SAN AGUSTÍN.

Abrió las sesiones el P. M. Larrínaga Presidente de la comisión pro centenario que, en presencia del Nuncio de SS. en España, dijo que debíamos pedir para que estas jornadas nos sirvieran de guía en nuestra vida y no fueran sermón perdido. Afirmó que el XVI centenario es una llamada a la coherencia y la verdad para que como amigos busquemos la verdad para convivirla y ser así más amigos. Recordó que Pablo VI elogió a san Agustín como pastor y místico, un hombre que miró a Dios y sirvió a los hombres, y así nos llama a redescubrir la imagen de Dios en el hombre y reformar esa imagen de Dios en nosotros siendo Dios mismo su primer formador. Es también el Dios médico y orientador-maestro de nuestra vida en el fondo de nosotros mismos. Conversión es puesta en forma, vida en plenitud. Redescubrir a san Agustín supone interiorización y renovación, ponernos acordes con Dios como se pusieron Dios y Agustín. Ellos nos iluminan en la vida y apagan nuestra sed de eternidad y felicidad.

Este buscar en concordia de almas y corazones debe ser motivo de esperanza. Como dice Posidio: elija cada cual lo que más pueda conocer y comuníquelo a los demás. Hay que crear un ámbito agustiniano de pensamiento y renovación desde el corazón de Agustín: «Prepárate el recipiente tú que has de ir a la fuente». Aunque haya distintas conferencias, en él está nuestra puesta a punto y el auténtico vigor. Así surgirá una nueva primavera agustiniana si sabemos buscar para encontrar y hallar para seguir buscando. Es la movida de Dios en el hombre, es el hombre interior. El reto es actualizar creativamente el impacto agustiniano sin olvidar nunca que cada uno es lo que es su amor.

A continuación el Sr. Nuncio expresó su satisfacción por inaugurar estas

jornadas y dijo que en san Agustín confluye toda la antigüedad clásica y la patristica cristiana. Él es un faro de luz para el hombre especialmente hoy que por el escepticismo hay mayor necesidad de la luz. Esta tarea es difícil pero hay que reconocer que si renunciamos a la verdad renunciaríamos a nosotros mismos. Al final de esa búsqueda siempre está Dios que es también el suscitador del deseo de verdad. Nuestra mirada debe ser amplia sin detenerse hasta llegar a Dios mismo. Pues como él hizo todo es más que todo: más bello, más fuerte, más grande, el amor más verdadero y definitivo. Así el hombre no debe esclavizarse a lo que Dios hizo para que no pierda al Hacedor. Dios se muestra en Agustín como cercano al hombre de todos los tiempos, excepcional compañero de camino, capaz de conmocionar felizmente la vida de los hombres. Agustín es un gran don del Señor a su pueblo en doctrina filosófica, teológica y espiritual. En él se difunde Cristo y su Amor. Finalmente el Sr. Nuncio deseó que estas celebraciones sean para todos fuente de un conocimiento y una vivencia más profunda de Dios, verdad siempre antigua y siempre nueva que es el único que nos puede llenar.

P. Langa, profesor del Augustinianum y del teologado de la provincia Agustiniense de España dijo que la fecha definitiva de la conversión es la Pascua del 387 y por tanto ahí hay que centrar el tema. Es cierto que el *tolle lege* ocurre en agosto del 386, que Agustín se da de baja de clase ese mismo año y se retira a Casiciaco donde escribe los *Diálogos*. El año siguiente es cuando recibe la catequesis bautismal, se alista para el bautismo y en la noche pascual del 24 al 25 de abril del año 387 es cuando su conversión se hace definitiva al recibir el bautismo. Después recibe información sobre la vida religiosa y antes del 8-9-387 abandona Milán. Pero en Ostia Tiberina muere su madre Mónica y Agustín permanece en Roma desde el otoño del 387 hasta principios del 388. Agustín nos cuenta con gran lirismo todo esto en las *Confesiones*. Su vida ha quedado cambiada por la fe y los sacramentos de Dios. Y se dirige al África. Ya nunca más volverá a Italia.

La conversión de Agustín es psicológica, moral, pero sobre todo es religiosa. Se trata de su donación total a Dios, una solución religiosa a la crisis total que padecía. Deja todo, incluida su dedicación a la retórica. Como su cambio es total, su conversión es intelectual, cordial y religiosa. Por el bautismo, el perdón y la eucaristía, la vida divina se hace presente en Agustín. Como en el caso de Mario Victorino su conversión es fuga del mundo. Y en el caso de Agustín esa fuga es tan completa que llega a convertirse en monje. Aquella fue para Agustín una verdadera Pascua, un paso definitivo de la muerte a la vida, un revestirse de Cristo, una voluntad plena de ser para Dios como dice Rom 13,13-14, que Agustín relata en el pasaje del *Tolle lege*. Es la fiesta de la Luz y Agustín será en el futuro Luz de doctores. Esa Pascua es la eclosión del Espíritu en Agustín. Es el bautismo y el misterio del arcano, por eso Agustín no rela-

ta la ceremonia. Los competentes se preparan durante la cuaresma para el bautismo, san Ambrosio es uno de los catequistas y despierta en Agustín la dulzura de lo sobrenatural. La *traditio symboli* se hacía la semana anterior a la Pascua y los bautizandos tenían que aprender de memoria el *credo* para la *redditio symboli*. Había una o dos instrucciones diarias. El bautismo se hacía en la Vigilia de Pascua, se hacía también la ceremonia del *Ephetá* y la unción que era total como la de los atletas, también se hacían las renunciaciones y la bendición de las aguas. El bautismo lo hacía el obispo. El bautizando se sumergía en el agua y decía tres veces *creo, creo, creo*, se le daba la túnica blanca y se le ungía en la cabeza (no era la confirmación). El vestido blanco era la candidez a conservar. Se hacía el lavatorio de los pies frente a la concupiscencia. Se hacía la procesión hacia el altar para la misa y comulgar en dos especies. Dios es el Dios que alegra la juventud y el Dios médico. Después de Pascua se daba la catequesis de los misterios. Era la nueva vida; superar dificultades. La eucaristía se entendía, entre otras cosas, como medicación diaria del pecado diario.

Después se pasaba a pertenecer a los fieles (fideles). La conversión es una conversión que se presenta como fiesta, como Pascua, paso de la aversión a la conversión a la Luz. Era el ir con ansia a las aguas frescas de la vida como el ciervo a la fuente. Era morir y resucitar con Cristo (Rom 6,4). Es Cristo, bautismo y eucaristía, unión de fe-fides e Iglesia. Es trascenderse hacia Dios, hacia el Dios de la salud, hacia la Luz. Entonces huyó, dice Agustín, de cada uno de nosotros el cuidado por la vida pasada. Lo que antes era catástrofe es ahora salvación (Pinillos), feliz culpa que mereció tal redentor. Se produce una resolución de la crisis, donde antes se estaba suspirando ahora se vive respirando en ti, Dios, nueva Luz y nueva vida revestidos de Jesucristo (Rom 13,13-14) y la Luz de Dios ilumina la nueva Ciudad (Isaías).

El bautismo es el sacramento de la humildad del Verbo. Los bautizados quedan imbuidos de él. En otro caso se convierten en sordos y muertos. Es una nueva juventud, nueva dulzura de lo divino, son las lágrimas dichosas, es el pregón Pascual de la feliz culpa de Adán. Es la fiesta de la Luz, evocación y gratitud. Es el agonismo vital de Agustín que acaba en fe fecunda, vida de su vida, humildad de la humildad de Dios. El libro IX de las *Confesiones* relata el gozo de la Iglesia al recibir a su antiguo contestador. De esa conversión arranca verdaderamente el Nacer de la Familia Agustiniana. Es la luz sobre nuestro camino, es Agustín de Hipona inmortal y vivo para siempre entre nosotros.

El profesor Th. G. Sinnige de Holanda habló sobre el maniqueísmo en san Agustín. Utilizó para ello un códice maniqueo recientemente encontrado en Colonia. Ya Courcelle había hecho notar que san Agustín no habla bastante del maniqueísmo; sólo hace de él juicios teológicos y se escandaliza mucho. Es un relato condenatorio de doctrinas pero no una referencia serena y cientí-

fica. Pero su adhesión durante nueve años al maniqueísmo no podemos considerarla como una tontería. Lo que fue la conversión para san Agustín podemos verlo en el libro *De utilitate credenti* escrito por Agustín en el año 392. Los maniqueos no eran racionalistas como parece pretender Agustín. Si nos fijamos en la plegaria de Agustín en los Soliloquios, para él la religión era metafísica. La polémica maniquea de Agustín es muy encendida y argumentativa. En el 386 vemos la personalidad de Agustín y su filosofía. Transforma el maniqueísmo en una filosofía y lo refuta, pero ya dijo Wiedengren que el maniqueísmo no es una filosofía.

Si vemos los salmos maniqueos en copto y el codex de Colonia en griego, de 1975-1978, encontramos que Jesús es Luz, esplendor, y Dios Padre de las Luces. Es una religiosidad fundada en Jesucristo: El espíritu de Luz que emana de Cristo amado es una carta de paz que él dio a su Iglesia. La segunda fuerza es el Espíritu de luz y es Padre de todas las Iglesias. En realidad, Agustín se sentía en casa en la comunidad maniquea africana. La fuerza del maniqueísmo estaba en su lirismo cristocéntrico. De ello dan fe los salmos maniqueos y es imposible que no los conociera Agustín que fue maniqueo durante nueve años. Estos textos dicen así: Ven hacia mí, mi salvador, no me abandones porque a ti he dado mi alma y me has puesto a salvo del mundo. Y también: Yo estoy presente, soy el fundamento que apuntala la tierra, Cristo cósmico presente en los fieles. Y además: Consuélate porque la Roca es Cristo y has encendido tu lámpara en la fe y Dios nos ayudará.

Se trata de una fe personal, de una presencia íntima de Jesús en los fieles: Su dulzura me hace acordarme de la patria, apacigua el miedo y el temor de la muerte y nos dice: recibe ¡oh! alma la corona inmarcesible y hagamos fiesta que el Señor nos encanta el corazón.

Sabemos que los maniqueos eran aficionados a los libros. En el siglo V, circula una autobiografía de Manes. El Códice de Colonia o *Codex manichaeus Colomemosis* es un importante texto griego sobre el maniqueísmo. En él queda, fuera de toda duda, el carácter cristiano del maniqueísmo original y la inspiración religiosa profunda del maniqueísmo en la que participa san Agustín. Agustín no quiere mencionar la inspiración religiosa maniquea y arremete contra su mitología sin pararse a reconocer su religiosidad. Así cree destruir el maniqueísmo teológico con su filosofía, pero esto no es un método correcto. Sólo una vez cita que los maniqueos *cantaban carmina*.

El Códice de Colonia es como un catecismo maniqueo. Se explica en él la revelación de Manes que era similar a la de san Pablo y los Apóstoles. Y así cada uno es testigo de la revelación. Así se explica a san Pablo que alega la revelación de Cristo mismo para su apostolado. Lo mismo hacen los maniqueos. San Agustín, a su vez, utiliza mucho a san Pablo. Se cita 1Cor 11 y Gal 1, en las páginas 66-68 del Códice de Colonia. Ese pasaje es parte del

evangelio auténtico de Manes y es un mensaje de esperanza. Es además importante porque está enraizado en la Biblia y no presenta carácter alguno de orígenes iraníes.

Así san Agustín encontró en los maniqueos una tradición cristiana según una versión católica. Lo que dice san Agustín en las *Confesiones* es un relato a posteriori, una historiografía desde una perspectiva concreta y no biografía exacta; se trata de un juicio teológico sobre el pasado. Se reconocen en la crítica de Agustín cosas muy posteriores al año 386 especialmente una excesiva moralización del problema. También una divergencia profunda con las fuentes del maniqueísmo que era una experiencia religiosa y no una dialéctica de argumentos. En el 386, no se trata sólo de problemas filosóficos, hay también problemas religiosos. No es sólo que Agustín se sienta alejado de la tradición cristiana sino que hay también vivencias personales, procesos de individuación, realización de la propia personalidad, él mismo se encuentra dividido consigo mismo. Engaña a su madre y la deja como Eneas deja a Dido. Además Agustín en la secta maniquea no es de los *electi* sino oyente. Agustín quiere empezar a convertirse luego de vivir el platonismo. Pero tiene una crisis o momento crítico para encontrarse consigo mismo. Agustín se considera enfermo, en crisis de parto, es un dar a luz una nueva personalidad; está enfrentado a sí mismo; se resiste a curarse. La enfermedad se defiende. Al fin se agotan las resistencias y después de la tormenta viene la lluvia de lágrimas tras el *tolle lege*. Es la vuelta a casa, a Mónica, como el pajarito que retorna al nido.

Pero el maniqueísmo y Agustín maniqueo son más cristianos de lo que parece. Esto hace necesario leer de nuevo las *Confesiones* y la conversión del 386 que es una crisis aguda.

El P. Tirso Alesanco, del colegio de santo Tomás de Villanueva de Salamanca, habló de la conversión de san Agustín como conversión a la unidad. El que Agustín se haga neoplatónico no es que se convirtiera a Plotino como afirma Alfari. El esquema es plotiniano pero es también de san Juan.

Para Plotino la unidad es la perfección superior del ser. Lo que engendra el Uno es el Nous que el es alma del mundo y contiene todo. Al alejarse de la unidad hacia la dispersión se va hacia la imperfección. El alma del hombre si quiere ser perfecta tiene que volver al uno. Por su propia gravedad todas las cosas irían hacia la nada, pero para que no se disipe su ser las socorre la fuerza del Uno-Dios unidad perfecta. El pecado original es disipación, multiplicidad y ahora el hombre necesita la catarsis, de la contemplación, hacia la unidad de las realidades inteligibles. Al reintegrarse al Uno, el alma pierde su individualidad en el éxtasis. En Plotino el hombre es degenerativo, Dios es la unidad suprema. En san Agustín Dios es la suprema unidad en la Trinidad. En cuanto a la creación, en Plotino procede por emanación de la misma sustancia divina, en san Agustín no. La creación, en Agustín, es a imagen de Dios, no una parte

de Dios. Eso sí, todo es trino y uno a la vez según medida, número, peso y orden. La materia es el máximo de la multiplicidad y el mundo es un gran poema, un *carmen universale*.

El hombre cae en sí mismo y se aleja de la unidad (*De Trinitate*). Cae así de lo común a lo privado, por la concupiscencia cae en la dispersión, en la desemejanza, por la vana curiosidad y el ansia de dominar se llena de errores y llega a pensar que la verdad no existe. La avaricia, el deseo de poseer en exclusiva, le lleva a la dispersión y a la multiplicidad. El avaro incluso llega a no gastar las riquezas para no perderlas. Por la lujuria se derrama el alma, tanto por los espectáculos como por lo cálido y agradable, y de repente se encuentra el alma en la región de la desemejanza, se desorienta como el hijo pródigo del Evangelio y apacienta su cuerpo como los esclavos. Es la caída en la materia informe y la región de la desemejanza. Así el hombre rompe su propia unidad y su unidad propia con Dios.

El hombre necesita volver en sí, *se avertere*, apartarse de la multiplicidad para reconquistar su propia unidad e ir hacia el Uno. El mal es la ruptura de la unidad, la pérdida del ser, así el alma deja de ser sal del cuerpo para que no se corrompa y los cristianos ya no son sal de la tierra y todo el mundo se corrompe. Hay que volver a Dios; soltarse de Dios es la soberbia y eso no tiene retorno. El hombre no puede volver en sí, ni a Dios, por sí mismo, sin la ayuda de Dios se extenúa, se anonada y se destruye a sí mismo. Sin la gracia de Dios, el hombre se esclaviza a sí mismo y se empobrece del todo. Pero sólo por la gracia de Dios y de su Cristo, el hombre puede mirar de nuevo a Dios y a sí mismo. Lo primero es volver sobre sí mismo y desde sí mismo se mirará a Dios por la gracia de Cristo su mediador. Sólo por la soberbia el hombre quiere estar fuera de sí, enajenado y alienado, plenamente desvalido; pero si quiere volver, Dios le recibe y le abraza. Cuando no se adhiere a Dios el hombre no es fiel a sí mismo y se pierde a sí mismo y su búsqueda será larga. La humildad es la base de retorno que nos enseña la fe y la Biblia. En ellas se une el género humano, sin ellas los caballos de la guerra, la división y el odio, rondan los arrabales.

El hombre no debe descansar en las cosas sino en Dios. Debe liberar su corazón para llegar a la vida común como nos dicen los Hechos de los Apóstoles. Y el que quiera ser rico que lo sea por Dios, pues únicamente así su tesoro no será falso. Por la contemplación el hombre se recoge en Dios.

En el diálogo del fin de este día primero se abordó el problema de la actualidad del lenguaje de san Agustín. La distinción del Dios del amor y el de la conceptualización. De cómo nuestros conceptos apenas pueden acercarse a Dios, según ya dijera Occam (Sinnige). De la necesidad de buscar a Dios en nosotros mismos pero sin confundirnos con él. De cómo Agustín es el primer hombre moderno, nos descubre sus propios sentimientos, su lirismo interior

que en parte ha aprendido de los maniqueos (Sinnige). Ello nos debe impulsar a buscar tanto al Dios verdadero como al Dios vivo, pues la lógica, fría con frecuencia, pasa por alto la experiencia religiosa. Pío de Luis, director del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, se ocupó del primer encuentro de Agustín con la Escritura, un momento importante en su historia personal, puesto que, como resultado, abandonó las filas católicas y se alistó en las maniqueas. ¿Qué fue lo que le desagradó en las Escrituras y lo que provocó el mencionado paso? La frase agustiniana *sed visa est mihi indigna, quam tullianae dignitati compararem* (*Conf.* III, 5,9) representa la clave del problema. De forma unánime se ha entendido esa *dignitas* como valor literario, pero dicha interpretación puede ponerse por lo menos en duda. La razón es clara: considerando que los maniqueos no tenían «edición» propia de la Escritura, en concreto del Nuevo Testamento, sino que utilizaban la misma que los católicos, aunque la expurgasen de cuanto les parecía interpolado, Agustín no pudo abandonar el catolicismo y abrazar el maniqueísmo, apoyándose en esas razones, porque en la nueva religión se iba a encontrar con el mismo texto y las mismas deficiencias literarias. De haber tenido tanta fuerza, como se supone, los criterios literarios, éstos le hubiesen impedido también hacerse maniqueo que, como religión cristiana, hacía amplio uso del Nuevo Testamento.

Por otra parte, Agustín relaciona de forma explícita su paso al maniqueísmo con la decepción que le produjo la lectura de las Escrituras, justo como consecuencia de la falta de *dignitas*, que sin embargo había hallado en Cicerón. Se impone, pues, el averiguar el significado de *dignitas* en el texto agustiniano. El camino nos lo abre el mismo texto. En él nos dice Agustín que, después de haber leído el Hortensio, se dirigió a las Escrituras para ver *quales essent*. ¿A qué se refiere ese *quales*? Dada la formación retórica de Agustín, cabe interpretarlo desde la retórica, y en concreto, desde los *genera questionum*, que en *Conf.* X 10,17, recuerda que son tres: *an sit, quid sit, quale sit*. Este *quale* nos lo explicita Agustín en un contexto idéntico en *De diversis quaestionibus* 83,18. La *qualitas* de algo se define por un *suis partibus sibimet congruere, un sibi amica esse* y en última instancia pregunta por el juicio de valor: *utrum adprobandum improbandumve sit*. En consecuencia, Agustín no fue a leer las Escrituras, sino a juzgarlas, a investigar su *qualitas*, su armonía interna y su coherencia íntima. El resultado fue negativo, como lo testimonia en *Conf.* VII 21,27 por contraste, al hablar del segundo encuentro con las Escrituras.

Es desde aquí desde donde hay que comprender el significado de la *dignitas*, que Agustín encontró en el libro de Cicerón y no en las Escrituras. Ahora bien, lo que Agustín percibió entonces como un valor en el Hortensio no fue el aspecto literario, sino el contenido (*neque mihi locutionem sed quod loquebatur persuaserat*). Con otras palabras, el libro de Cicerón no fue para él una

autoridad literaria, sino de contenidos. «Autoridad» que está expresada en el término *persuaserat*, conforme a la praxis agustiniana. En Cicerón encontró un contenido que le persuadió, que fue para él una *auctoritas*. Tal será, pues, el significado de la *dignitas* de que carecía, a su vez, la Escritura.

Lo dicho tiene apoyo desde otra perspectiva. En *de inventione* II, 54-55 Cicerón clasifica las virtudes: unas deben buscarse sólo por sí mismas y otras también por la utilidad que aportan. Entre éstas está la *dignitas*, que define como *alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*. El texto es bien conocido por Agustín que lo cita ampliamente en *De diversis quaestionibus* 83, 31. Más aún, esta definición se percibe como subyacente en *Conf.* VI, 5,8, donde Agustín habla de la nueva visión de la Escritura que le llega de las palabras de S. Ambrosio. Gracias a él percibe la *venerabilior et sacrosanta fide dignior... auctoritas*, y que su *dignitas* está en su significado profundo (*dignitas secreti sui*), que es donde se anulan las contradicciones que había detectado al examinar *quales* eran.

Si esto es así, se puede comprender mejor todo. Agustín se adhirió a los maniqueos porque tras su examen de las Escrituras católicas (*sanctae*) no encontró que su contenido (*quod loquebatur*, por comparación con lo que dice del Hortensio) fuese capaz de persuadirle; las encontró sin *auctoritas*. De esta manera se relativiza hasta cierto punto el influjo del Hortensio en el despertar religioso de Agustín. Si después de la lectura de la obra de Cicerón se acerca a juzgar las Escrituras, eso no se puede deber sino a algo exterior y sin duda anterior a ella, es decir, a la propaganda maniquea, que Agustín debió oír ya desde su llegada a Cartago, dos años antes. No es necesario buscar, como hace Testard (*Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958), posibles coincidencias entre el Hortensio y la doctrina cristiana. No es el Hortensio el que le lleva a leer las *Escrituras cristianas*, sino que con ocasión de la invitación que le dirige dicha obra a buscar la sabiduría, Agustín se ve llevado por la anterior propaganda maniquea a juzgar las *Escrituras católicas*, y como no las encuentra con la *qualitas* oportuna, es decir, *congruentes sibi met suis partibus, amicae sibi* las rechaza y acepta la Escritura tal como la presentan los maniqueos y por tanto el Cristo maniqueo. Con otras palabras, se hace maniqueo.

El Dr. Forment Giralt, de la Universidad de Barcelona, habló sobre el maniqueísmo y la escatología en san Agustín. Dijo de entrada que san Agustín no es un pesimista y que tampoco el tema de las dos Ciudades procede del maniqueísmo. También afirmó que san Agustín no deja a un lado la Historia; como se puede ver por la Carta 138, san Agustín afirma que los hombres, como los quiere Cristo, siempre hacen verdadera república. En cambio el maniqueo aspira sobre todo al más allá pues en este mundo solamente hay tribulaciones.

Para el prof. Giralt el pesimismo maniqueo es un gnosticismo, una sabiduría tal como lo vemos en los siglos II y III. Lo que salva propiamente no es

Cristo sino la sabiduría. Por eso el gnosticismo no proviene del cristianismo, como pensaba Harnack, aunque el gnosticismo cite textos bíblicos. Ya decía san Ireneo que el gnosticismo no es una herejía interior al cristianismo ni una racionalización del mismo, ni una filosofía cristiana sino que son corrientes espirituales de procedencias orientales.

Para el gnosticismo el hombre es un fragmento de la divinidad. Además Cristo no tiene propiamente corporalidad. Así la gnosis salva del cuerpo, de la ley y del mundo. Para Valentín todo se compone de dualidades antitéticas. Para Marción el mundo fue creado por el Dios belicoso del A.T. y no por el Dios de Jesús que es un Dios libre, bueno y enfrentado al Antiguo Testamento. Así no hay Dios creador ni ley. No hay ley natural y ni lo humano ni el mundo ni la ley son cosas buenas como dice el A.T. Al rechazar la ley natural aparecen en los cultos gnósticos la adoración y el culto a Caín, a Esaú, a la serpiente (ofitas), a Sodoma y la sodomía, la prostitución sagrada, la espermatofagia y en general todo lo que se oponga a la ley natural normal.

El maniqueísmo sería una secta gnóstica de ese estilo; de ahí las invectivas contra él de san Agustín. Los maniqueos eran proselitistas y misioneros. Admitían un gran sincretismo pero todos los grupos tienen como referencia común a Manes. Siempre se adaptaban al medio y a la cultura donde vivían y eso les daba un gran prestigio y una gran sabiduría. El maniqueísmo presentaba un carácter científico por el que pretendía tener en sí la verdad total y enciclopédica. Manes era la encarnación del Espíritu Santo enviado por el Padre de la Luz. El maniqueísmo decía que llevaba a Dios por la vía racional y que la religión del A.T. era mala. —Los maniqueos eran totalmente materialistas. Dios era para ellos La Luz frente al Príncipe de las tinieblas. Ninguno de los dos eran propiamente espíritu. La Luz era la luz física. Y lo mismo la salvación es para ellos un proceso mecánico por obra de la luz.

El hombre como cuerpo viene del malo pero su alma viene de Dios. El demonio masculino y femenino engendra en su unión a Adán y Eva; por eso se maldice de la generación de los cuerpos. La salvación viene por el propio hombre, por el conocimiento suscitado por los apóstoles que son Manes y sus discípulos. Los maniqueos predicaban a Jesús como un profeta más en el mundo. Al comer, la luz se reintegra a lo divino, a Dios. En ese sentido los maniqueos tienen la teoría de los tres sellos:

- la *boca* que prohíbe comer seres vivos corporales
- las *manos* que prohíben la violencia y el trabajo
- el *seno* que prohíbe la lujuria que no es el ejercicio de la sexualidad sino solamente la procreación.

San Agustín no va contra la sexualidad. Los maniqueos prohibían las nupcias pero no a todos sino solamente a los elegidos. Pero el tener hijos es pecado grave porque engendra nuevos cuerpos y evita que venga el fin del

mundo. Los maniqueos inducían a la sexualidad en los tiempos no fértiles de la mujer. Así el maniqueísmo es un *ideal de muerte*, es un negarse a moverse, a desarrollarse, a vivir.

San Ireneo les atribuye a los maniqueos las siguientes herejías: No creen en la resurrección; dicen que todos los hombres se salvan. No tienen esperanza alguna de mejorar el mundo. Dicen que al final arderá como una gran bola de fuego. Y tampoco creían en la resurrección de Jesús. Aunque pensaban que el Reino se comenzaría ya aquí no creían que este mundo fuera mejorable como pensaba san Justino y el cristianismo en general. Además los ebionitas querían rejudaizar el cristianismo y se oponían a san Pablo que había atacado la ley judía; además pensaban que se salvarían por ser amigos de Jesús, de la Virgen de algún pariente de Jesús y despreciaban a los gentiles. Negaban también la divinidad de Cristo que era solamente un hombre perfecto. Despreciaban la religiosidad y optaban por lo secular. Según ellos los pobres recibirían justicia y dominarían en este mundo y tendrían todo el poder, la riqueza, y la dominación. Eran milenaristas. Los buenos triunfarían aquí mil años, es decir, por tiempo indefinido. Entonces vendría Jesucristo a Reinar y no habría ley natural.

San Ireneo no se opone al triunfo de la Iglesia aquí pero eso, según él, no ha de entenderse lujuriosamente, pues tal comprensión conduciría a una manera falsa de entender la historia de la salvación. San Agustín al abandonar el maniqueísmo defiende el mundo natural frente a sus antiguos correligionarios. Ni en su conversión hay maniqueísmo alguno ni después Agustín sigue maniqueo como parecen afirmar algunos. Tampoco es cierto que san Agustín no defienda una historia humana auténtica, hasta que la restituye el socialismo, como se ha dicho. No es cierto que san Agustín no se interese por la historia del mundo actual. De hecho en el sermón 259 del año 392, san Agustín correlaciona los 7 días de la creación con las 7 épocas de la historia humana. En el octavo día tendría lugar el reino de Dios y en el séptimo día los santos reinarían en esta tierra en la Iglesia. En el último libro de la *Ciudad de Dios* y en el tratado IX del Evangelio de san Juan ya no hay séptima edad. En el libro XX de la *Ciudad de Dios* san Agustín afirma que el séptimo día seremos nosotros. Desde Jesucristo al fin de los tiempos son las almas que están esperando la resurrección de los cuerpos. Al fin hay un descanso de los cuerpos: Descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos... No es que san Agustín rechace la esperanza histórica, lo que pasa es que siempre conviene recordar el sentido espiritual del Reino, aunque se aceptara el milenarismo, para no confundir las cosas.

En conclusión, se podría decir, que para no dar lugar a un falso milenarismo se insiste en la dimensión espiritual, pero no quiere decir que no haya una escatología intehistórica ni una nueva esperanza y un nuevo futuro. San

Agustín, ciertamente, no cae en un nuevo maniqueísmo como tanto se ha proclamado, sin duda, apresuradamente.

El profesor A. Turienzo, de la Universidad Pontificia de Salamanca, habló del problema del mal tal como lo entendió y trató de solucionar san Agustín. Este problema ocupó constantemente a san Agustín. Ya en el escrito *De Ordine* se preocupa por el mal físico y la providencia. Explica, el mal físico, como privación del bien y el mal como privación de bien no como un principio separado. La época de san Agustín es muy sensible al problema del mal. Se discuten dos problemas fundamentales: el origen del mal y la naturaleza del mal. El mal es una privación (*Confesiones*), hasta abocar a la nada. Las cosas son buenas pero no tan buenas que ningún mal les afecte. Las cosas son buenas pero se corrompen, si no fueran buenas no tendrían nada que corromper, pero si fuesen muy buenas no se corromperían.

Para Dios no existe el mal en el sentido de que no hay un principio malo separado. No hay, pues, un mal absoluto sino que todo mal es relativo; y vamos a ver a quién es relativo. En el libro *De libero arbitrio*, Agustín se pregunta por lo que es y de dónde viene el mal. Y contesta que el mal moral viene del hombre y su voluntad. Dios crea la voluntad humana con posibilidad de bien y también de mal, pues la presciencia divina no elimina la voluntad humana ni su libertad para bien o para mal.

En general, se pueden distinguir como dos tipos de culturas del mal: las culturas de vergüenza y las culturas de culpa. Las culturas de *vergüenza* ven el mal como algo que produce desdoro público y falta de estimación; en ellas no hay alma ni responsabilidad. Los dioses, en estas culturas juegan con los hombres sin que éstos participen con responsabilidad en la faena. Así Nietzsche nos vuelve a una cultura lúdica y de vergüenza. Las culturas de *culpa* hay responsabilidad personal, los actos de este mundo se someten a un juicio del más allá. Es la conciencia dividida y desgraciada. Cada uno es responsable de lo que hace y hay un tribunal y una conciencia que es conciencia de injusticia y de mancha o pecado personal. San Agustín sigue este esquema de culpa y desde él se pregunta por el problema del mal. Entonces se dan como tres esquemas: el cosmológico, el gnoseológico y el ético-histórico. Según el paradigma *cosmológico*, el mal es cósmico, está ahí siempre, es el maniqueísmo, se trata de un juego en el que somos partícipes, queramos o no. En el paradigma *gnoseológico*, el mal propiamente no existe. Es lo que dice Sócrates. El Logos es todo conocimiento. El mal es la ignorancia, la falta de conocimiento, la sinrazón. El obscurecimiento del conocimiento es el mal moral. No hay una voluntad origen del mal moral. El pecado es la ignorancia y la virtud es el conocimiento. Desaparece así el mal moral propiamente. Así desde una cultura de vergüenza, como la griega, se inicia una cultura de culpa que incide decididamente en el cristianismo. Es un paradigma, el del cristianismo, monista de prin-

cipio y dualista de resultado. Es san Agustín que no es una cosa ni otra: Un monista con un solo Dios. El monismo radical es cristiano, el mal proviene de la voluntad.

—El caso de san Agustín es una respuesta histórica muy significativa. Es una ética del conocimiento. San Agustín se acerca a los socráticos contra los maniqueos. Ésa es la respuesta socrática pelagiana de la época. Después se acerca san Agustín, es decir, se le acusa de acercarse a los maniqueos. En su momento junta las dos corrientes pero se conecta con los pelagianos que a su vez le acusan de acercarse a los maniqueos.

En pleno dominio de su doctrina, san Agustín se escapa tanto del esquema pelagiano como del maniqueo. El paradigma católico anima lo positivo de ambos, sea el monismo pelagiano o el dualismo maniqueo. Pero según san Agustín, ambas son respuestas injustificadas y con fallos graves. Los maniqueos no ven que el pecado viene del libre albedrío, y hacen del mal algo cósmico. Por su parte los pelagianos hacen inservible el libre albedrío al no querer ver el mal. Hay que liberar el libre albedrío (maniqueos) porque no está libre (pelagianos). Para el pelagiano no hay pecado y Dios no es salvador del pecado. Los maniqueos dan la naturaleza como mal. San Agustín frente a los maniqueos y los pelagianos afirma: —la excelencia de la criatura, del matrimonio, de la ley, del libre albedrío, de los santos y los sabios, mientras los maniqueos le contradicen. Para san Agustín el esquema de los tres paradigmas: cósmico gnoseológico, e histórico, lo mismo que el maniqueo y el pelagiano es un marco de referencia en el que Agustín trabaja afanosamente y responde al problema del mal.

A. M.^a Vannier, habló sobre el maniqueísmo y el pensamiento agustiniano de la creación. El esquema conversión-creación-formación es fundamental en san Agustín. Tanto en el problema de la creación como en el maniqueísmo se trata de dar una explicación del mundo y del problema del mal. El dualismo es una concepción antropológica y una manera de entender la creación. En el corazón de la creación busca Agustín el sentido místico del universo para los elegidos de la secta y su secreto del universo. San Agustín observa la diferencia entre Dios y la creación frente a las emanaciones de la creación maniquea. En la idea de creación sólo Dios lleva la iniciativa. Ya en el *Génesis contra los maniqueos* san Agustín afirma positivamente la valoración de la creación. La diferencia entre el bien y el mal que obra por la voluntad del hombre; no es algo, el mal, que exista desde el principio.

Agustín, al abandonar el maniqueísmo pasa de la religión a la fe, de la razón a la fe. Así surge la experiencia de la conversión a Dios y la aversión al mal y la protección de la creación por el Dios íntimo en toda intimidad. Así se va realizando en el hombre y en las cosas la imagen y semejanza de Dios en las criaturas, en especial en el hombre. Eso se hace tanto por la fe como la dimen-

sión creatural ampliamente aceptada por el cristianismo tan humano. Tal es la conversión, del hombre y la creación, a su creador por la imagen y semejanza de Dios. —En conclusión: Agustín asume el riesgo de la creación y la diferencia entre la criatura y el creador y la necesidad de la reintegración de la criatura a su Creador. Todo el problema de la creación lo examina Agustín a la luz del problema del mal y la creación sin cuya corrección y reforma todas las cosas pierden su ser.

Tras esta conferencia se estableció un diálogo en el que se dijo fundamentalmente que a san Agustín el Hortensio le impresiona por su contenido no principalmente por su estilo externo. También se afirmó claramente que san Agustín no desprecia la sexualidad sino la concupiscencia y el hombre egoísta. —También se estableció que no hay que entender la teología de la liberación como ebionismo, ni lo sobrenatural como mera secularización. Además el profesor Forment Giral añadió que la esperanza cristiana no se da necesariamente en un mundo en el que el cristianismo triunfa socialmente.

El profesor Olegario García de la Fuente, de la universidad de Málaga, habló sobre la interpretación y el sentido de las *Confesiones*.

Recordó el ponente la personalidad de san Jerónimo y san Agustín. El magisterio espiritual de san Agustín sobre la edad Media y sus 8.000 páginas a dos columnas del Migne que son las obras escritas de san Agustín. También hizo memoria del genial psicólogo que fue san Agustín y su genio literario como escritor que crea un sistema nuevo de antropología y una autobiografía maestra en la psicología occidental. Se trata de una vida que no es la historia de un héroe o un santo sino la vida de un pobre hombre cualquiera; y no su vida pública sino la vida en su cotidianeidad. Se trata también de un nuevo género literario. Es la historia de un alma, que eso es lo nuevo, la profundidad psicológica, vgr., en la descripción de la envidia, un dolor de muelas, la sangre que embriaga, la felicidad de un borracho. Es la investigación del yo en profundidad, no se trata de una vida sino de una aguda selección de episodios, vgr., el robo de las peras. Los trece libros de las *Confesiones* no son una marcha autobiográfica sino una oración largísima que descubre la profundidad del pecado y de la gracia hasta el fondo. Por ello, quizá, las *Confesiones* sean el libro más leído de toda la literatura cristiana después del Evangelio.

Para Agustín, a sus 19 años, la Biblia le fue fatal. Este libro no estaba hecho para los soberbios sino para los humildes, como Agustín dirá después. Indigno de Tullio Cicerón pero manjar supremo para los humildes. Las *Confesiones*, según el profesor G. de la Fuente, son una imitación de la *Vetus Latina*. Las *Confesiones* tienen 136 citas de la *Vetus Latina* mientras que sólo citan 42 veces a autores paganos. Tienen además, las *Confesiones*, 1781 alusiones a la Biblia. San Agustín casi se sabía de memoria los salmos. Así nos encontramos que algunas de sus frases, en las *Confesiones*, tienen palabras de 4 salmos.

En cuanto el término *confesión* el conferenciante dijo que aparece en el libro de las *Confesiones* 87, y tiene 63 veces sentido típico. Agustín se dirige a Dios o a los otros y es una oración continua su confesión. El comienzo de las *Confesiones* ‘Grande eres Señor’, etc., es un salmo personalizado. Y las mismas *Confesiones* terminan con palabras del N.T.: sólo llamando a Dios él nos escucha, abre, etc... En ocasiones el término ‘confesar’, *confiteor*, significa hablar a Dios con un conocimiento cierto, otras el hombre se reconoce ignorante o pecador. Otras veces se alaba a Dios por ser bueno y misericordioso. También se usa el término ‘confesar’ como confesión de los pecados o de la fe.

El término *confesar* tiene con frecuencia el sentido de alabar o celebrar a Dios como en Mt 11,25. Jesucristo no tiene pecado sino que alaba a Dios. Agustín cita en las *Confesiones* 121 de los 150 salmos.

Finalmente, se puede decir que la Vulgata Latina y la Ciudad de Dios son con las *Confesiones* las obras más leídas en 1300 años.

M. Carol Harrison, de la universidad de Oxford, habló sobre la belleza perdida y la belleza recuperada en san Agustín; dijo que la belleza en san Agustín no hay que entenderla solamente en sentido espiritual ni únicamente en sentido material. Al formar Dios al hombre le da una forma a su imagen y semejanza. Y el hombre adquiere la plena forma por la conversión y la redención del hombre por Dios. Así el hombre se re-forma por Dios, se rehace en su espíritu y en su vida a imagen y semejanza de Dios, y adquiere una vida vital, una plenitud de forma. Es la hermosura profunda, forma plena de la creación del hombre convertido a Dios, a su creador y fundamento. Así al descubrir la belleza de las cosas el hombre se va con-formando a Dios, al convertirse al amor de la belleza siempre antigua y siempre nueva. En otro caso el hombre se deforma profundamente. La belleza es la congregación del hombre que así camina en la armonía. De lo contrario el hombre se queda con su figura de esclavo, sin rostro, sin nombre ni figura. La deformación del hombre proviene de la formación-deformación del pecado. Cristo al tomar la figura de siervo re-forma al hombre y lo lleva a su prístino esplendor. El futuro del hombre radica en esta hechura divina y su perfección por obra de Dios que es la plenitud de la belleza de la forma divina que devuelve el rostro humano-divino al hombre con toda su belleza y esplendor. Los textos claves del tema son el libro XIII de las *Confesiones* y el *De Genesi ad litteram*. Al final de esta comunicación, que fue leída en inglés, el P. Pedro Rubio hizo un resumen en consideración a los que no han tenido la oportunidad de estar en países de habla inglesa.

El profesor Marceliano Arranz, de la Universidad Pontificia de Salamanca expuso el tema de los inteligibles seminales en san Agustín. Afirmó que el problema del origen del universo siempre ha sido una gran pregunta para el hombre y san Agustín también se hizo esta pregunta tanto desde el texto bibli-

co del *Génesis* como desde el mundo clásico. Así a los griegos se les aparece el mundo como determinación progresiva de una indeterminación primordial sea mítica o conceptual, vgr. agua, etc. En definitiva de la *Fisis* proviene todo en el tiempo aunque ella está más allá siempre. Por lo general, en los mitos se parte de antropomorfismos. Anaximandro y Anaxímenes, entre otros se refieren a la sustancia primordial. El universo se hace y se des-hace, es como un ciclo parecido al de las estaciones. En Parménides no se ve cómo se da el cambio y trata de explicarlo. Pues otros autores aceptan el cambio a pesar de que contradice la lógica. Empédocles explica el cambio por combinación de sustancias mecánicamente activadas. El ser propiamente no cambia pero hay una continua recombinación de elementos. En los atomistas, sin proyecto final, el azar es como el origen de todas las cosas. Anaxágoras admite como una panespermia universal: todo está presente en todas las cosas, en todo, pero germinalmente. No hay razón para que las semillas no se multipliquen indefinidamente aunque no se perciba el cambio por los sentidos.

Ya en los estoicos se admite un determinismo y un retorno cíclico. No hay nada imprevisto, todo lo dirige una razón perfectamente mecanicista. El fuego es el origen fontal de todo y todo vuelve a él. Todo procede racionalmente. La razón se sirve de la concatenación causal de los acontecimientos. Para los estoicos todo está determinado. El azar es la ignorancia nuestra, no la realidad de las cosas.

La metáfora de las semillas es para el estoico la mejor para explicar el origen de la formación del mundo, y manifiesta la razón universal. Esta teoría de las semillas inteligibles en los estoicos explica que la Historia se compone de ciclos temporales semejantes. Al menos al principio de la Historia primitiva existen los mismos seres y acontecimientos. Cada ciclo o gran año concluye en la conflagración universal por el fuego. Pero todos los seres continúan, de alguna manera, en el fuego, y el ciclo se renueva y recomienza una y otra vez, como una cosecha de trigo repite a otra. Por tanto el futuro se halla en el presente, todo se relaciona con todo y con su fundamento último que es el Logos.

Plotino, más próximo a san Agustín en cierta manera, nos habla del Logos espermaticós. El alma cósmica es el lugar propio de los inteligibles seminales. Y es semejante al demiurgo platónico que ordena la materia caótica. El orden cósmico depende de un alma universal que a su vez remite al mundo inteligible. El alma es también vivificante. Todo está, en definitiva vivo, vgr., la tierra del suelo, las rocas, etc. tienen potencia vegetativa, universal. Todo se conduce según la Razón universal que contiene todas las cosas providencialmente. Así las semillas inteligibles en el Alma son como potencia realizadora —ley— de cada ser en la Naturaleza y en la Historia. El alma es una, a pesar de la multiplicidad de las semillas y esto es un misterio. Desde la eternidad existen el ser inteligible de cada cosa que es la ley del ser y del desarrollo de cada ser.

San Agustín, hereda, hasta cierto punto, los planteamientos de los estoicos y neoplatónicos y también de Anaxágoras, entre otros. En los estoicos la realidad seminal inicial no es física pero sí algo cuyo desarrollo lleva a las cosas concretas. San Agustín toma el asunto éste de Cicerón o de colecciones sobre filósofos o de alguna obra estoica en latín. En cuanto a los neoplatónicos la influencia es más directa. San Agustín se inspira en una u otra escuela o en ambas a la vez. Ese influjo es más bien una sugerencia ya que difiere mucho de sus inspiradores, como veremos enseguida.

En efecto, en san Agustín no hay eternidad del mundo ni determinismo. Y el origen de la teoría de Agustín también es diversa comparado con los estoicos. San Agustín se distancia de Plotino también porque en éste el ser de las cosas es una frágil mentira sobre otra mentira más alta que se presenta en la mente como en un espejo. —En san Agustín si consideramos la mente divina y la materia, la presencia de las semillas es real y física en cuanto representan potencialidades en desarrollo. Además no hay en san Agustín materia eterna.

San Agustín cuando habla de la creación virtual no cita a los estoicos ni a los neoplatónicos. Se remite más bien a su experiencia cotidiana, vgr., la germinación del trigo. Así en el *De Genesi ad Litteram* explica que las cosas están, antes de realizarse, en la mente divina. En la semilla están originalmente las cosas y al mezclarse con la tierra dan lugar al árbol, etc... Es la experiencia de la generación y las semillas lo que san Agustín utiliza. En conclusión podría decirse lo siguiente:

—La metáfora de las semillas proviene de la cultura griega desde Anaxágoras.

—Estoicos y neoplatónicos la usan para clarificar sus genealogías.

—San Agustín conoce estas teorías antes de convertirse.

—Pudo inspirarse en ellas para su teoría de la creación virtual.

—San Agustín modifica esas tradiciones filosóficas.

—San Agustín nunca cita esas escuelas filosóficas sino la experiencia de la vida que es una fuente de inspiración tan importante como las escuelas filosóficas.

El Dr. Jesús Álvarez, de Ciencias de la Información, habló sobre la teoría del *quaerere veritatem* agustiniana y la ciencia actual en las ciencias sociales de hoy.

Este conferenciante expuso la actual caída de los modelos científicos y el pesimismo que hoy reina sobre la ciencia en las grandes discusiones sobre el método y la lógica. También describió el fracaso del modelo científico unívoco y la llegada de la vorágine tecnológica. Después insistió en la vivencia actual del librecambismo epistemológico y el escepticismo en el que 'todo sirve' como diría Feyerabend. Entonces nos encontramos con la huida hacia las genialidades sin sistema alguno, el neopositivismo enumerativo, los argumentos

autojustificativos, la prepotencia de la actividad docente sobre la vida y el abuso del mecanicismo formativo sin el correspondiente *gaudium de veritate* vital.

Entonces conviene proponer alternativas de riesgo y apuesta. Por ejemplo: 1) ver que la historia no es inalterable ni determinada, como por ejemplo decía Marx, y donde el negocio de las leyes del mercado son los temas claves de referencia. 2) estamos en una sociedad de la información frente a la antigua sociedad de producción. Hoy se anima la política, la economía y la tecnología, sobre todo, pero el punto de conexión entre las tres es la información que ocupa un alto porcentaje de la fuerza laboral y monetaria. Todo ello está movido por las internacionales de la información que serían como las antiguas internacionales del suministro eléctrico. En esa sociedad informática hay que distinguir: información acumulada, codificación y transmisión de los saberes para mejorar la vida del hombre.

Hoy la vanguardia es el mercado, la empresa. El pasado se investiga desde el presente. El pasado se investiga para el presente, no para repetirlo. La historia debe ser como un archivo de modelos de conductas concretas que utilizan muchas variables. Los estudios sociales, a su vez, son para organizar la vida social actual y su futuro: prospectiva. La historia nos refiere también a códigos de moral pública, vgr., al analizar los nazismos o los fascismos, o los marxismos o los esclavismos.

Hoy la guía es el futuro, no el pasado. El final es el que atrae. En el caso de san Agustín y su *quarere veritatem* tiene una gran coincidencia con Feyerabend —que cita a san Agustín— según ha expuesto el autor en su tesis doctoral.

En el diálogo final del día se planteó por qué el profesor Sinnige decía que la conversión fue una gran crisis psicológica en san Agustín y el profesor Langa defendía que era sobre todo un hecho teológico, pero como el profesor Sinnige ya se había tenido que ausentar, no se pudo tratar este problema.

En cuanto al problema de la evolución y de la historia, san Agustín es modelo del camino hacia el futuro. Hay que ir a Dios que hace del mono al hombre y del hombre, el hombre ante Dios. El factor final atrae al hombre presente. Así se encarga futuro y se desarrolla la Ciudad de Dios.

En san Agustín buscar la verdad supone un concepto de verdad que hay que alcanzar mientras en Feyerabend para algunos eso no estaría tan claro y para otros sí. —En cuanto al tema del pecado en san Agustín, se explica que en el paganismo el concubinato era una realidad jurídica normal entre los romanos y su imperio.

En cuanto al tema de las *rationes seminales* esa terminología no la utiliza con frecuencia san Agustín pero la idea es ésa fundamentalmente. En cuanto a san Agustín y Teilhard el profesor Arranz dijo que ciertamente Teilhard no se

inspira en san Agustín. Pero san Agustín no tendría dificultad en admitir un paso de lo mineral a lo animal y al hombre. Es el problema de la encina y la bellota. El cuerpo del hombre aparece como lo demás. El alma es otra cosa. En Teilhard la cuestión es distinta. Para san Agustín lo inanimado y lo animado no es distinto, por tanto podría decirse que el que puede admitir lo más no tendría dificultad en admitir lo menos. Aparte de que san Agustín dice es expresamente: hay hombres que saben cómo seres vivos surgen de humores. El mundo de san Agustín, por fin, es un mundo abierto, nadie puede decir si algo en él no es posible. Él, en definitiva, nos diría: Dios creó todo al mismo tiempo pero no de igual manera.

El profesor Basave de la universidad de Monterrey (Méjico) habló sobre la antropología de san Agustín. Para el conferenciante san Agustín, a semejanza de Kierkegaard, presenta una antropología dialéctica que encuentra lo positivo en lo negativo, en la que las dos dimensiones del hombre, a saber, Dios y el pecado, son fundamentales. Se trata del hombre esperanzado que intenta conocer a Dios y el alma por la interioridad del hombre hacia Dios. Hay todo un proceso que pasa por el *Hortensio*, por la búsqueda de la sabiduría, la lectura de Plotino y el ansia de la Verdad, la profesión de retórica y la dedicación a la filosofía, y en definitiva el descubrimiento de la vocación de Agustín por el que se supera el desconocimiento que el hombre tiene de sí mismo y Agustín encuentra su plenitud existencial en un camino largo que va desde el hombre, y comienza por el hombre, y termina en Dios.

La vuelta a casa, el encuentro consigo mismo, el *in te ipsum redi*, son momentos clave pero no es sólo un antropocentrismo sino también un camino hacia Dios. Es el diálogo Dios-hombre y hombre-Dios que luego Ricardo Hugo de san Víctor tomarán definitivamente de san Agustín. Se trata de un teocentrismo antropológico por el que se busca a Dios que es el fundamento del ser fundamental. Agustín había desertado de sí mismo, por eso, como él dice, no podía encontrar a Dios, ya que Dios estaba en Agustín mismo. Es la historia humana más corriente, la historia ejemplar del hombre, pues como dice el mismo Agustín en el *De Trinitate*: ¿qué es mi corazón sino un corazón humano?

El hombre, desde lo humano, nos remite a lo metahumano. La vocación es una relación llamada-respuesta y misión del ser humano. Es una vida mortal o una muerte vital, es un misterio. La de-formidad del hombre pide a gritos re-forma. Hay que ser fieles a Dios para que así seamos realmente fieles a nosotros mismos. Esa fidelidad es la que nos llevará a la felicidad. Es el amor peso gravitante del hombre, la inquietud, el eterno descontento de no ser aún mejores; lo mismo que amamos para sentir nuestro ser en el ser amado.

El hombre se convierte con frecuencia para sí mismo en tierra de dificultad y sudor. Y mientras tanto van los hombres a admirar las cosas de fuera, el

mundo exterior y se olvidan de sí mismos y del mundo interior. Especialmente se olvida el hombre de su fondo insobornable y así se desconoce a sí mismo y a Dios que es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad.

La presencia vital de Dios en el hombre es el origen mismo del ser del hombre y su mejor cuidador (*De Trinitate*). Todos vemos que el hombre es un ser inquieto en el mundo. Pero qué buscamos. Es la deficiencia del hombre en busca de plenitud, desde nuestra no plena forma. Es el descubrimiento de la caída ontológica del ser humano, el vacío de Dios. San Agustín ha develado el ser humano vital, por eso es siempre actual. Es el amor y es la sabiduría. Es el conocido: nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti.

Sin esta orientación el hombre mismo lucha contra el hombre. Y sin embargo, san Agustín, no desespera; hay que enfrentarse consigo mismo y darse la batalla a sí mismo, para superar el nihilismo. La vida es lucha y es experiencia paradójica: et inhorresco et inardesco: me horrorizo y me fascino: en cuanto no soy semejante a Dios me da horror y en cuanto sí lo soy me fascina la vida, las cosas, Dios mismo. Dios vivifica al hombre, de lo contrario su vida está alienada y dis-locada. El hombre cuerpo y alma, caído pero esperanzado por Dios, pues hay en él una semilla de plenitud y de futuro a pesar de ser un problema para sí mismo. En efecto, somos para ser más que lo que somos. Por eso hay que volver en sí y volver hacia sí mismo: *noli foras ire...* sino que hay que buscar dónde enciende la luz de la razón, es la búsqueda del Infinito que no concluye nunca. Dios dentro de nosotros nos ayuda y rompe nuestra ceguera. A Dios se le ama sabiéndolo o ignorándolo: *vere philosophari est Deum amare*. Nuestro estado actual es insatisfactorio. Sólo Dios basta, su verdad, su filosofía, su orden y camino de paz para la felicidad. Sólo en Dios puede descansar nuestra peregrinación: en ti, por ti, para ti, dirá san Agustín. Él, que dice: me he hecho cuestión de mí mismo. Es la búsqueda de los *vestigia Dei*. Y por fin no olvidar la recomendación Agustiniiana: lo que amas eso eres tú, amas la tierra eres tierra, amas el cielo eres cielo...

El profesor Folgueras, de la universidad de Málaga, habló sobre la conversión de san Agustín como restauración de la filosofía. Para el ponente no son los contenidos sino el modo de pensar lo que hace realmente a la filosofía; ése es el caso de san Agustín. Se trata de la búsqueda incansable de la verdad, ya sea ésta teológica, filosófica, política o descubierta en la maraña mitológica. San Agustín no reduce el cristianismo a filosofía. Como se puede ver en la *Carta 120*, el santo establece unas relaciones adecuadas entre la razón y la fe. Para san Agustín lo importante es buscar la verdad. La filosofía pagana es verdadera pero debe ser mejorada. Al convertirse al cristianismo, san Agustín, abandona la dogmática de las sectas pero no la filosofía. Agustín es el caso típico de un filósofo convertido. En el *De Trinitatae* Agustín se tiene por fi-

lósofo o amante de la sabiduría. No busca la discusión sino la verdad y su decirse a ella.

La salvación cristiana incluye la fe y la razón, la fe sola no basta ni la razón sola tampoco. La razón puede conocer a Dios pero no puede llegar a él. Así san Agustín establece el *crede ut intelligas* y el *intellige ut credas*. Una filosofía sin fe no sería cristianismo, una fe sin filosofía sería una fe vaga, sin conocimiento vital. Recusar la razón es recusar la filosofía. La filosofía es un recurso natural para librarnos de las miserias de esta vida. La teología natural es compatible y buena para la fe: *Sermón 43*. Agustín tiene siempre en cuenta a los pensadores paganos. Su filosofía no es mera fe.

La singularidad de Agustín es la unión de la razón, la fe y la filosofía. Lo más corriente es el fideísmo o el racionalismo. Pero para Agustín primero hay que entender, todo parte del amor a la verdad. Pero debe haber una colaboración entre la fe y la razón. El amor a la verdad exige el entendimiento, la comprensión de la fe, porque el *intellectum valde amat*; eso significa preferir la verdad a sí mismo y de ese modo nos encaminaremos a la fe arrastrados por la verdad. El término de la búsqueda debe ser de nuevo buscado, se busca para encontrar y amar lo encontrado y así progresar en la búsqueda que nos supera a nosotros mismos hacia la verdad suprema, el misterio, que nos supera. Esto es paragójico pero es el todo del pensamiento agustiniano. Esta paradoja es la unidad de la razón y la fe que no elimina ninguna de las dos.

La fe impide que la razón caiga en lo verdadero-dogmático y así no vea el misterio y confunda lo finito y lo Infinito. En la unión de fe y razón crecen las dos a la vez sin mengua ni detrimento alguno de una u otra. Agustín supera así a los pensadores antiguos y modernos. Si nos fijamos en la relación fe-razón veremos lo siguiente ¿quién mide, en definitiva, una u otra?: si decide la razón, ésta cae en sí misma; si la fe guía, la razón es llamada a más. Por eso se aplica a esta relación el conocido texto agustiniano: soy alimento de mayores, cómeme y te transformarás en mí: como el hombre se transforma en lo divino la fe transfigura la razón. Con la fe se mejoran incluso las verdades naturales, gana también la razón. Ambas crecen juntas más y más, crece la filosofía y crece la teología, y sobre todo crece el hombre. Así en Agustín y en los medievales, teología y filosofía crecen juntas para desconcierto de los modernos, vgr., la *Summa teologica* es también filosofía y la *Summa contra Gentiles* es también teología. Pero ambas no se confunden, es un nuevo método.

Así la filosofía cristiana comunica razón y fe, pero no se confunden una con otra como tampoco hay que confundir la fe con la teología. Sólo hay un Dios verdadero, no hay Dios de los filósofos. Tampoco existe filosofía especulativa sin razón filosofante previa. San Anselmo siguió a san Agustín. La modernidad divide las cosas. Hoy no hay tampoco filosofía especulativa, los filósofos someten la fe a la filosofía. Eso no es san Agustín. La filosofía de san

Agustín es la más alta prosecución del socratismo. San Agustín recupera el ¡conócete a ti mismo! socrático. San Agustín es socrático porque demuestra su ignorancia a los que creen saber algo no sabiendo nada; y descubre las huellas del misterio. La filosofía y la fe agustinianas son realidades vitales no abstracciones inútiles y evasivas. Así san Agustín es modelo para la ciencia y la filosofía de todos los tiempos.

El profesor Octavio Uña, de la universidad Complutense, trató sobre san Agustín y Jaspers. Jaspers ha sido un filósofo muy desatendido especialmente en relación con san Agustín de modo que en el anterior centenario agustiniano apenas si se le alude. Pero san Agustín influye de una manera íntima y subterránea en los pensadores modernos y concretamente en Jaspers. Así san Agustín se halla en la modernidad implícitamente. Además de Jaspers se puede citar *Sociedad y Comunidad* de Tönnies que pone a san Agustín por mentor. Y también en el tema de la Historia, la historia de la humanidad es para san Agustín, como para la actual interpretación morfológica de la historia, como la historia de un solo hombre. Está también san Agustín en los filósofos de la vida como Max Scheler, y misteriosamente en Nietzsche que para Jaspers es como un *Augustinus redivivus*. También Agustín está en Heidegger que comienza su gran obra como san Agustín: me he convertido para mí mismo en tierra de dificultad. Hanna Arendt apadrina también su obra con san Agustín, como amante de la libertad más profunda y de la intimidad inalienable del sujeto humano. Jaspers apadrina también su fe filosófica con la vuelta a la interioridad definitiva de la experiencia agustiniana.

En la interpretación marxista, E. Bloch pone al inicio de su obra más importante una glosa de san Agustín. Se vuelve también a san Agustín en relación con autores tan importantes como Wittgenstein, Ricoeur y otros. Ya Dilthey había dicho: san Agustín fue uno de los más grandes escritores y pensadores de todos los tiempos.

Jaspers ordena toda su filosofía agustinianamente: Va del mundo al sujeto y del sujeto a Dios. Las viejas ideas kantianas: mundo, alma, Dios, son también ideas agustinianas; hombre exterior y hombre interior (Dios y el alma). Es una sabiduría de salvación: *Deum et animam scire cupio...* Por lo demás no hay otra.

Jaspers se pregunta si el hombre es objeto, como las demás cosas, o es algo más como propiamente sujeto. Y trata, como Agustín, de aclararse sobre quién soy yo y la gran profundidad del abismo humano. Finalmente pretende entrar como Agustín en el misterio de la trascendencia. Según Jaspers el ser no es alcanzable aunque lo buscamos. El ser también es objeto, en cierto modo, nunca encontramos del todo la totalidad, la armonía plena y definitiva del ser. Vivimos en una tierra quebrantada. El esquema de Jaspers es también agustiniano y dice: No sea solamente objeto, no renuncies a ti mismo, a tu vida, asume tu libertad y tu creación divina.

La situación límite de Jaspers también tiene resonancias agustinianas. Son las de san Agustín y son las del ser humano: finitud, muerte, menesterosidad, no somos dioses, no vivimos en la consumación sino en la consumición. Es el desgarrón del ser humano y su dolor inalienable. La trascendencia no puede ser captada y menos capturada nunca del todo. Es una realidad cifrada y difícil de descifrar. La cifra nos da la trascendencia pero en enigma, sin objetivizar. Todo el lenguaje sobre la trascendencia y lo religioso es deficiente mental. Toda trascendencia es inasequible, apenas intuible y casi nada conceptualizable, sólo tenemos balbuceos sobre ella. Así Jaspers es el último kantiano.

En cuanto al tema de la Historia, también tiene en Jaspers amplias referencias a la Ciudad de Dios agustiniana. En *Origen y meta de las Historias* señala Jaspers el *tiempo eje* como clave del proceso histórico. También Jaspers nos habla del presente del presente, del presente del pretérito y del presente del futuro como lo había hecho tan magistralmente Agustín. Para éste Cristo es el eje de la historia. Para Jaspers se trata de un tiempo que se sitúa convencionalmente hacia el año 500 a.C. para redondear fechas. Es cuando se produce el pensamiento griego, las grandes religiones orientales y la religión profética de Israel. Allí descubre, por primera vez el hombre su libertad y su profunda razón de ser. En efecto, la meta de la historia es la libertad. El mundo es una historia salvadora con sus difíciles quebradas como ocurre en san Agustín. Es la marcha de los siglos como revelación del ser, como sujeto, y la apropiación de la existencia del hombre por la libertad. La historia es la historia de la libertad (Hegel); y a pesar del mal y otros descalabros, la historia va siempre a más. Esta idea progresista ilustrada no es extraña a la esperanza agustiniana que hace así de san Agustín, el primer teórico del progreso.

Finalmente, a sus ochenta años, Jaspers, en *La fe filosófica ante la revelación*, restablece de nuevo las relaciones fe-razón en el sentido agustiniano. También Jaspers habla de la remitificación frente a los excesos exegéticos de Bultmann.

En cuanto a los que dice Jaspers directamente sobre san Agustín en su gran obra sobre los grandes pensadores de la humanidad, puede decirse que para él, san Agustín pertenece a los fundadores del filosofar, a los que descubrieron el gran poder del pensar, han abierto nuevos mundos. Agustín es para Jaspers la figura más original del pensamiento cristiano, y su gravitación en occidente lo abarca todo. Pero Jaspers también dice cosas duras sobre san Agustín, sobre todo desde su punto de vista de psiquiatra. San Agustín sería entonces un hombre enigmático. Impelido por una pasión sin fin se iluminaría a sí mismo. Pero a la vez que es grande también sería vulgar en otros casos. Su dialéctica es a la vez su vida personal. Se cobija demasiado en la verdad. Sacudido profundamente en su ser se entrega a Dios ilimitadamente, pero su pen-

samiento es iluminación existencial. Es contradictorio este Agustín, se diría que gracias a Dios. El lado más sombrío de Agustín para Jaspers es su entrega incondicional a una comunidad, a la Iglesia, así ya no es tan libre (según Jaspers). San Agustín ante el caos recurre a la autoridad, y a falta de un vínculo afectivo se vincula a Dios absolutamente. Se ve cómo Jaspers no entiende la amistad en san Agustín. Piensa que éste es apropiativo y que considera la sexualidad como mala cosa. Cree que Agustín no ve la grandeza humana sino solamente la sobrehumana. Sería así fanático y autoritario. Desatendería lo humanamente posible por lo humanamente imposible. Y pasaría de la libre predicación a la coacción. No hay en él, según Jaspers, nobleza de alma.

La conversión de san Agustín es para Jaspers el repudio de la vida anterior. No se trataría de un cambio lento, meditado, sino que sería una victoria de la tergiversación: un instante que derrumba para siempre una vida. El que vivía en la dispersión vuelve a lo santo, a su madre, a la Iglesia, y ya no será nunca un ciudadano libre sino un hombre del estado o de Dios.

Además san Agustín reduce el Logos a Cristo. En vez de un filósofo sería simplemente un creyente. No tendría así, Agustín, propiamente autonomía. Su conversión sería cómo la apropiación de algo extraño que condiciona su pensamiento. Ya no hay solución entre fe y razón, sino que hay razón en la fe y fe en la razón. Pero esto para un protestante como Jaspers no es bueno. La programación vital de Agustín decidiría su vida y eso no se lo perdona Jaspers porque él querría un Agustín como gran pensador, no-católico, a imagen y semejanza de Jaspers.

En cuanto al tema del *signum* y el *símbolo* en san Agustín, es una constante llamada a ser más, a profundizar en el misterio del ser, de Dios y de la vida. Hay que recuperar esas enseñanzas agustinianas. Son las relaciones, hoy ya más estudiadas, entre san Agustín y Wittgenstein, Ricoeur y la semiótica actual.

El profesor Luigi Alici, de la Universidad de Perugia, habló sobre fe e historia en la *Ciudad de Dios*: la civitas peregrina. Según Gadamer, el pensamiento de Occidente ha visto siempre el problema del tiempo como algo irrenunciable y no fácil de definir, como no es fácil de definir la identidad humana. San Agustín reconoce en esta tentativa del hombre una gran tarea humana del ser peregrino en el mundo que se puede encontrar misteriosamente escondido en la dialéctica del amor, conversión y gracia. Así la búsqueda de la verdad y de la felicidad y de la fe se influyen mutuamente. Lo que se busca es la vida de la vida, el alma del alma, lo divino en lo humano, lo eterno en el hombre temporal. Este gran misterio del hombre se nos escapa constantemente como el agua acude al barco que navega resquebrajado entre las tormentas de la vida.

Con san Agustín, lo divino y lo humano, lo temporal y lo eterno, Dios y

el hombre se dan alcance de nuevo en el reconocimiento de la historia salvífica de la humanidad según la proclama el cristianismo. Quiere lo humano inmortalidad y libertad, divinidad y perennidad, sus posibilidades no están cegadas del todo. También la justicia social recobra ya un nuevo impulso con la *socialis vita sanctorum* (*De Civ. Dei*, XIX, 5). El Espíritu de Jesús promueve constantemente esa justicia mientras el hombre la vulnera incansablemente por la *libido dominandi*. Por tanto la ciudad terrena necesita del estímulo permanente de la ciudad del cielo, del cielo nuevo y la tierra nueva donde habita la justicia. El hombre exterior y el hombre interior han de apoyarse mutuamente. La ciudad de Dios, peregrina, necesita de la fidelidad de Dios para avanzar en su construcción a pesar de la mezcla del trigo y la cizaña hasta que pueda llegar la paz sin fin de la convivencia definitiva y perfecta de todos en Dios. Entre tanto caminamos de Babilonia a Jerusalén y fácilmente caemos en manos de ladrones, así como en la confusión de lenguajes y en la falta de entendimiento hasta que lleguemos a la clarividencia definitiva que es la ciudad celeste de la *visio pacis*. Tal es la ambivalencia de lo humano y de la Iglesia peregrina. Se necesita paciencia y humildad, con una gran humanidad, para construir la ciudad terrena peregrina como signo real de la ciudad celeste en la concordia final universal. Entre tanto, hemos de mirar a Dios y ser solidarios con los hermanos como buenos peregrinos que ni se olvidan de la patria ni de sus compañeros de camino. La conversión de san Agustín nos habla del difícil retorno hacia la patria futura de todos los hombres conciudadanos de esta tierra, confiados todos en la fe de Jesucristo, que nos llama a la resurrección de la justicia como el grano de trigo que cae en la tierra y muere pero da mucho fruto y germina en la tierra nueva fecunda donde habita la justicia.

El P. Gabriel del Estal Gutiérrez habló de 'construir la paz con la paz, no con la guerra' que es una recomendación que nos hace san Agustín en una de sus cartas escritas en el año 429 y que por tanto podemos considerar entre sus últimas voluntades. El conferenciante, profesor del real colegio María Cristina del Escorial, dijo que Agustín es un romano que vive en los estertores de la Pax romana. Hoy vivimos también, no sabemos si en el final de la pax americana y la pax soviética, entre un vértigo de terror con muchas posibilidades de aniquilación. La paz es la enseña de todos pero en una atmósfera de guerra e intereses explosivos. San Agustín, en el cruce bélico de dos edades, nos enseña hoy sobre la paz y sus bienes y sobre los males de la guerra.

San Agustín, padre de Occidente que es poder creador expresado también en el cristianismo, la libertad y la justicia cuya encarnación es la convivencia de la paz justa y la salvación para los hombres. En la *Ciudad de Dios*, XIX, 13, nos dice Agustín: La paz es la ordenada concordia, la obediencia a Dios, la paz de la ciudad y entre los ciudadanos, en esta ciudad y en la celeste, la paz es la tranquilidad en el orden de cada cosa en su lugar. La paz es un concierto en-

tre iguales que por la violencia se convierte en discordia y desorden. La violencia y la guerra es el desorden, lo humano es la paz. Y cada uno es el origen de la paz o de la violencia.

La violencia es la deshumanización suprema. El mundo vive en tensión constante. Dios marcha sobre la historia gobernada por la providencia y las causas humanas. Sto. Tomás, Vitoria, etc., basados en san Agustín encauzan la guerra como pueden. Sólo la legítima defensa es la causa justa de la guerra. San Agustín dice que el soldado que mata en combate cumple con la ley. Pero las guerras ofensivas son, de suyo, injustas como vgr., las nuevas conquistas, someter otros pueblos por la *libido dominandi* es un inmenso latrocinio. San Agustín parece que ése estuviera dirigiendo al imperialismo actual y a sus promotores de todos los tiempos. La paz es para él lo definitivo, la guerra nunca es la última palabra; puede existir cierta paz sin la guerra, pero jamás la guerra sin la paz. San Agustín juzga lícita la defensa del Estado por las armas pero no el exceso armamentístico.

Hoy estamos en la pesadilla atómica; es alarmante decir que una bomba nuclear tiene más fuerza que todos los explosivos hasta ahora utilizados. Que la fuerza bélica actual es cinco mil veces mayor que todo el arsenal de la segunda guerra mundial y equivale a un billón de Hirosimas. Una gran carrera de rearme culminó en la segunda guerra mundial ¿Se prepara la tercera? Juan Pablo II afirmó en la ONU que estar preparados para la guerra es aceptar que se puede disparar el mecanismo de destrucción general. Einstein decía que no sabía con qué armas se lucharía en la tercera guerra mundial pero que estaba seguro que la cuarta se haría sólo con piedras.

Hoy se habla de guerra que es la lucha abierta, de disuasión que es la intimidación: *si vis pacem para bellum* y también de paz como concierto negociado. A la primera se aplica el *¡Vae victis!*, a la segunda el *si vis pacem...* y a la tercera el *pax hominum ordinata concordia*. Ésta es la fórmula que nos recomienda san Agustín, y su fundamento es el amor. En cuanto al actual pacifismo podemos distinguir como tres sentidos de la palabra: *Pacifismo utópico*: es el propio del corazón simplista, ecologista, eclesiásticos angelicales. *El pacifismo manipulado*: es el de los espíritus ardientes instrumentados por una u otra potencia belicista y trata de sorprender a los demás cuando no están preparados con las armas. Finalmente el *Pacifismo realista*: asume la guerra para defender la paz. Es el propio de san Agustín. No se busca la paz para promover la guerra sino que se va a la guerra para y por la paz. La guerra es una consecuencia del pecado humano. Y el diálogo es la mejor arma de la paz. En la carta al conde Darío, cuando estaba asediada ya Hipona, y la paz romana agonizaba san Agustín dice: Es más glorioso dar muerte a las guerras con la palabra que matar a los hombres con las armas. El bien supremo del hombre es para san Agustín la paz. Hoy o construimos una nueva concordia o nos es-

pera el apocalipsis final. El nuevo realismo es construir la paz con la paz como dice san Agustín o volveremos a comenzar con el mono y las cavernas. Por tanto con san Agustín hay que construir la paz con la paz y no con la guerra.

Antonio Sánchez Carazo, profesor del Estudio Teológico de los Agustinos Recoletos de Marcilla habló sobre la fórmula de las *Confesiones*: Da lo que mandas y manda lo que quieras (*Ib.* 10, 20, 40). Este texto concentra la doctrina de san Agustín sobre la gracia y su experiencia de la misma. Se trata del contexto de la conversión pero en el momento de escribir su obra: Es un peregrinaje hacia la unión con Dios, la esperanza y la misericordia hasta alcanzar la paz perfecta. Aún no sabe qué tentaciones podrá superar o no pero sabe Agustín que Dios es fiel y no permitirá que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas. Y ahí aparece la fórmula citada que es la aplicación del esquema —conversión-misericordia-esperanza— realizado en la vida cotidiana. Se parte de que la vida humana sobre la tierra es tentación y de que «toda mi esperanza está depositada en tu misericordia, da lo que mandas y manda lo que quieras». Se refiere a la continencia y su don por Dios y a todos los otros dones de Dios. Aquí el significado de continencia es el de desapego y vuelta a la unidad después de la dispersión y la disipación de su vida anterior. Es amor de verdad y amar lo que debe ser amado. La continencia es lo contrario de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida, de la que nos habla la carta joánica. Se trata de toda la sensualidad. Las sensaciones placenteras, unas ya superadas y otras todavía no; la curiosidad es muy peligrosa también, pues se escuda en la ciencia; y se trata también de la ambición y el orgullo. Éste es muy sutil, se trata de un terreno muy resbaladizo ya que aquí el objeto es el bien y se presenta como un bien. La conclusión general de san Agustín es: todo lo que él ha superado se debe a Dios y lo demás, aún imperfecto, conseguirá superarlo con la gracia de Dios también.

Muchas cosas de concupiscencia, gula, curiosidad, etc., han de ser superadas todavía. Y ahí cobra realce la fórmula que nos ocupa. La intemperancia será poco a poco alejada por la misericordia y la gracia divina: da lo que mandas y manda lo que quieras. En las tentaciones de las alabanzas también es necesaria la moderación para no sucumbir a ellas, por eso da lo que mandas y manda lo que quieras, repite san Agustín. Nuestros bienes, por tanto, son de Dios. San Agustín ha experimentado la misericordia que le ha devuelto la esperanza. Sin esta confianza en Dios nadie puede estar seguro de que no volverá a caer en peores cosas de las que antes hizo. Dios es el que inició la obra de la conversión y él el que la llevará a término. La continencia no depende de las propias fuerzas, lo dice la misma Biblia. En los *Soliloquios* Agustín también insiste: Manda lo que quieras pero sáname para que haga lo que mandas. La conversión está en la trama de ese texto: Da lo que mandas... Pelagio se puso furioso cuando le oyó a Agustín esta fórmula en Roma. Para Agustín las oraciones y las lágrimas de Mónica están en el origen de su cambio.

Con *Sabiduría* 8,21, San Agustín explica la radical deficiencia del hombre y su curación por obra de Cristo. Nadie puede ser continente si Dios no se lo concede. El placer y el dolor son las causas del pecado, sólo en Dios se ha de poner la esperanza de salvación. Dios manda la continencia y la da. La manda por la Ley y la da por la Gracia. Ese binomio explica el texto de *Confesiones* 10, 20, 40. Y así justifica también Agustín la necesidad de la oración que era rechazada por los pelagianos. Cuando decimos a Dios: conviértenos, sólo repetimos eso: Da lo que mandas...

En conclusión la expresión: 'Da lo que mandas'... representa la trama de la conversión y de la vida del santo y es un lugar teológico fundamental de su doctrina y de la experiencia básica que él nos ha transmitido y todos deseamos tener en nuestra vida.

El profesor Alberto Viciano, de la Universidad de Navarra, expuso el tema de la solidaridad con Cristo en los Sermones de san Agustín. Recordó que Cristo, nos reconcilia con Dios por el sacrificio del Calvario a la vez que nos rescata y libera del pecado. Así todos con él nos ofrecemos en sacrificio. Es la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,9), como nos dice san Pablo. Ése es también el núcleo central del pensamiento soteriológico en Tertuliano pero no el de otros Padres que sólo nos hablan de restauración del hombre o de restaurar la amistad entre los hombres y los ángeles. Pero las ideas de san Pablo de solidaridad con Cristo, en la Encarnación, surgen de nuevo en el ideal del *Christus Totus* de san Agustín y en la teoría del Cuerpo Místico. La teoría de la *Gratia Christi* es el concepto clave en san Agustín. Cristo posee la gracia esencial, lleno de gracia, la derrama sobre nosotros por su unión hipostática. Así Cristo ejercita su función de Cabeza de la salvación. Como estamos unidos en Adán por la Naturaleza y el pecado estamos unidos en Cristo, por la Gracia. En Adán se condena, en Cristo se salva. En la Encarnación se da la unidad de la Humanidad con Cristo. Solidaridad y salvación es aquí lo mismo. Es necesario aceptar esa gracia también personalmente. Por la solidaridad de la Cruz contenía Cristo a los hombres como Adán en el pecado. La redención de la Encarnación se completa en la Cruz y se constituye así el Cristo Total. De la misma sangre y agua del cuerpo del Señor nace la Iglesia.

En conclusión: hay como dos momentos del Cristo Total. Se constituye en la Encarnación ya la Iglesia: *Ecclesia ab Abel*; y en el segundo momento, en la Cruz, se constituye definitivamente el Cuerpo Místico, el cuerpo Total de Cristo. El primero es el momento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. El segundo es la plenitud visible de la salvación-redención.

El profesor J. A. Galindo de la facultad de Teología de Torrente (Valencia) habló sobre el san Agustín de las *Confesiones* y la teología fundamental actual. Para el ponente, san Agustín es muy influyente en la teología fundamental que dialoga con el pensamiento actual. Ambos se orientan a la vida y al

sujeto y permiten por ello un diálogo abierto del cristianismo con el hombre actual.

El hombre ha sido creado por Dios con una disposición para encontrar a su Creador. Es el dinamismo del hombre hacia el misterio por el corazón inquieto. Así la inmanencia llama a la trascendencia, el abismo invoca al Abismo. El hombre supera así infinitamente al hombre (Pascal). Y ese es su misterio y admirabilidad suprema. El hombre es, de este modo, *memoria sui* y *memoria Dei*. Agustín relata su caso como ejemplo de la total pertenencia del hombre a Dios y su gran alejamiento de él. Es la historia del corazón inquieto y la historia de todo gran amor humano. Por el corazón desde su amor propio llega el hombre al amor supremo. Es la experiencia de la vida donde Dios le nos sale al encuentro. Dios nos grita y rompe nuestra ceguera. Él es nuestra absoluta verdad y nuestra verdadera felicidad. El bien definitivo que nos induce, desde lejanas tierras, a la vida bienaventurada. Es la comunicación incondicional de Dios al hombre. No hay aquí ningún sometimiento, ninguna humillación, por el contrario el hombre accede por esta experiencia a sus propias dimensiones absolutas. El abismo de su misterio propio le lleva al abismo del misterio infinito de Dios en el que aquél recibe respuesta y sentido. Este nuevo sentido orientador y esclarecedor son especialmente de agradecer hoy cuando el hombre ha perdido su norte y su sentido y su inquietud de dimensiones cósmicas le llaman al nihilismo y parece carecer de respuesta digna de crédito en nuestro mundo.

Teófilo Viñas, del colegio san Agustín de Salamanca, que es ya bien conocido por sus escritos sobre el tema de *la amistad* en san Agustín inició plenamente en el corazón de este gran tema agustiniano. Unió bien el problema agustiniano con el tema evangélico. Para Viñas la teología de la vida religiosa actual expresa con el término neotestamentario de *koinonía* el proyecto de vida en común, la comunión de bienes y la comunión de vida. Es la comunión cristiana, la Iglesia real y concreta. Según J. Dupont, *koinonía*, traduce en san Lucas el tema helenístico de la amistad. Sería la comunión de bienes materiales y espirituales con el presupuesto de tener un solo corazón y una sola alma (*Hechos 4,32*). La comunión de bienes es por el Evangelio. La comunión con Cristo en el Espíritu lleva a compartir todo desde el bautismo y la eucaristía.

Según la utopía de los orígenes todos los hombres al principio tenían todo en común. Esto lo asumió el Ditagonismo y también los esenios, entre otros grupos. Séneca nos dice que la mayor riqueza de un pueblo es que no haya en él necesitados. Eso dice san Lucas en los *Hechos 4,4*: «no había entre ellos ningún necesitado...». 'A los amigos todas las cosas les son comunes' decían los griegos pues tienen un alma sola (*Hechos 4,32*). Tener un solo corazón y una sola alma indica: calor, unidad, y significa lo que dice Plutarco: los amigos son un alma sola en dos cuerpos. Como la única alma del mundo une a to-

dos los hombres en una humanidad, y sobre todo une a los amigos; a los cristianos los une su único Señor. Eso exige igualdad en la unidad de corazón.

San Agustín crea un monacato en clave de amistad. Entre amigos todo es común. Y como decía Aristóteles: la vida sin amistad no es vividera, no se puede vivir. Agustín es el hombre de la amistad:

- De niño 'le deleitaba la amistad'.
- De joven el amigo es su alma gemela. Deseaba sobre todo amar y ser amado.
- Su conversión es una gran obra de amistad y de los amigos.
- El nuevo monacato de Agustín es una convocatoria de amigos estrechamente unidos e iguales: (*De Diversis quaestionibus* 83; 71,6).
- En toda su vida de monje y obispo aparece muy subrayada la amistad: Nada hay amistoso para un hombre en el mundo sin otro hombre amigo, sin la dulcísima amistad.

La comunión de bienes es sólo condición *sine qua non*. Pero lo demás es: habitar unánimes en la casa y tener un alma sola un solo corazón en Dios (*Regula ad servos Dei*, 1). Así se forma la única alma de Cristo, pues sólo el que ama a Dios en el amigo es amigo fiel y de verdad.

Éste es el ejemplo que se debe dar hoy en la Iglesia. Sin olvidar el aspecto más directamente social: los bienes materiales son de los pobres y hay que ser generosos para socorrerles. Es Cristo quien nos pide en los pobres. Finalmente hay que amar a los enemigos para que lleguen a ser amigos. Todos somos mendigos de Dios y sólo él es verdaderamente rico. Tenemos que empeñarnos en la utopía de construir la comunidad de amigos.

Clausuró las jornadas el P. Pedro Rubio, Presidente de FAE, con un recuerdo profundo al MANIFIESTO AGUSTINIANO con motivo de este Centenario y al que ya aludimos en *La lectura de San Agustín en Ortega y Gasset*.

DOMINGO NATAL

NB. Estos resúmenes son responsabilidad exclusiva de su autor; próximamente aparecerán las Actas de este Congreso Agustiniiano.

Las poesías de fray Luis de León, en francés

LUIS DE LEÓN: POÉSIES présentées, traduites du castillan et annotées par Patrick Négrier. Préface de Bernard Sesé. Sagesse Chrétienne. O.E.I.L. 12, rue du Dragon. 175006 Paris 1986, 20 x 13, 162 p.

I. EL PRÓLOGO

El prologuista, Bernard Sesé, es un buen conocedor de Fr. Luis. Lo había demostrado ya, en 1985, con la traducción al francés de las veintitrés poesías originales. En breves páginas, presenta a Fr. Luis como un humanista del Renacimiento, heredero de la tradición grecolatina y judeocristiana. Deseo de soledad y ansia de conocimiento es el doble anhelo que anima su poesía. Aspiración a la paz y al «concierto» (palabra maestra de sus escritos), pero sólo aspiración; en realidad, varón de dolores y combates. «Evoca con nostalgia el gozo místico, del que jamás tuvo experiencia personal». Con tan breves y acertadas palabras zanja la cuestión del misticismo de Fr. Luis, cuya existencia se han empeñado inútilmente en demostrar otros. Fr. Luis es un músico del verso, «con voluntad de estrofa»; un cuidadoso orfebre de la construcción poética, que se propuso, y lo consiguió, levantar el español a la altura del hebreo, griego y latín; un humanista cristiano. De ahí el influjo permanente que ha ejercido su poesía. El prologuista recuerda de manera expresa a Quevedo, Quintana, Menéndez Pelayo, Antonio Machado, Azorín, Unamuno, y a los poetas de la generación del 27, «segunda generación de poetas profesores» (la primera fue la de Fr. Luis, sucesora de la generación de poetas soldados, como Garcilaso...); entre ellos, a Gerardo Diego, García Lorca, Cernuda, Salinas, Aleixandre, Guillén. El fervor con que está escrito el prólogo no disminuye en nada su rigor científico, pese a su brevedad. Un solo lunar: en la p. 8 se llama a Fr. Luis «canónigo agustino»; expresión que se repite en la introducción hasta ocho veces; tanto más extraña

cuanto que el prologuista y el traductor saben que fue «religioso de la Orden de Ermitaños de S. Agustín»; orden canónica, pero no de canónigos.

No es verdad que Cristóbal Cuevas no incluya a los tres franciscos (de la Torre, de Aldana, Medrano; a éste con reservas) en la Escuela poética de Salamanca. Los incluye y los tres están representados en la parte ontológica. Lo que Cuevas dice es que no son discípulos directos de Fr. Luis ¹.

II. LA INTRODUCCIÓN

Patrick Négrier es el autor de la introducción. Caracteriza bien la poesía de Fr. Luis: «fruto de elaborada meditación, obra de un espíritu sensible y culto, creyente e inteligente» (p. 30).

1. *Los temas*

Aunque nacidos todos de un mismo impulso interior, organiza los distintos poemas en cuatro apartados, considerando sucesivamente a Fr. Luis como; a) defensor de España; b) apóstol del eremitismo; c) teólogo del pecado y la salvación; d) cantor de la contemplación. Termina con un comentario de la oda X, una de las dedicadas a Felipe Ruiz.

Estudio atinado e inteligente, entusiasta y riguroso el que Négrier hace de Fr. Luis; pero, en ciencia, no hay nada absoluto. Cabe siempre la posibilidad de refutar o, al menos, de precisar lo que se dice. Y es precisamente «la contrastabilidad o refutabilidad» lo que distingue las teorías científicas, como bien ha señalado K.R. Popper.

Tan solo unas acotaciones sugeridas por la lectura de la introducción.

a) *Defensor de España*

Agrupar en este apartado las odas II, IV, VIII, XIII y XXI

Cierto que Fr. Luis canta las glorias de España, siendo estas exclusivamente heroicas, y celebra las virtudes de algunos nobles. Por contraposición, la morisma queda desprestigiada. La nobleza, en sus poesías, es siempre virtuosa y cristiana; y lo es por definición, como lo es en todos los escritores de su época, españoles o no. Aquellos hombres manejaban conceptos, esencias; no se ate-

1. *Fr. Luis de León y la Escuela Salmantina*. Taurus, Edic. Madrid 1986.

1a. Sigo la numeración de Négrier, que se atiene a la del P. Ángel Custodio Vega, *Poesías de Fray Luis de León*, edic. crítica. Editorial Saeta. Madrid 1955. En adelante, citaré las odas por su número y, a continuación, el de los versos: *De los Nombres de Cristo* por *Nombres*; la *Exposición del Cantar de los Cantares* por *Cantar*, con su capítulo y número; la *Exposición del libro de Job* por *Job*, capítulo y número. En *Nombres*, la página remite a la edición del P. Félix García, *Obras Completas Castellanas de Fray Luis de León*, BAC. Madrid 1951, 2.ª edic.).

nían a lo particular y concreto. Las cosas eran como tenían que ser; como se creía que tenían que ser. Podía haber, y había, muchos nobles viciosos; pero eran la excepción que en nada desvirtuaba los principios establecidos. La nobleza seguía siendo, «de suyo», virtuosa. Formado en la tradición grecolatina y bíblica, viviendo en un momento triunfal de España, —«de la gloria estamos en la cumbre» (XXI,150)— era lógico que, al cantar a los héroes nacionales, adoptase el tono épico, que desrealiza a los individuos elevándolos a mitos.

Pero a todo esto hay que añadir que las poesías de tema nacional son primeras. Que la atención a los individuos comenzaba por entonces, pero sólo comenzaba; tardó siglos en desarrollarse. Aún hay hoy quienes andan extrañados en los conceptos y esencias, tomándolos por la verdadera y única realidad, y no por lo que son. «La importancia del caso singular. Cuando estos fantasmas vivieron, solía decirse que la mirada a los árboles impedía ver el bosque. Y durante largas etapas llegó a olvidarse que también debemos mirar a un árbol tras otro para que nuestra visión del bosque (...como entonces se decía...) no se deshumanice. Finalmente, los hombres hubieron de aprenderlo para no sucumbir y ya no lo olvidaron»². Romper con los arquetipos y crear personajes individuales fue el gran hallazgo de Cervantes. Con él comenzó la novela moderna. Lo que hay que indagar, por consiguiente, son los gérmenes de individualismo, y aun los posibles frutos que haya en Fr. Luis, que sí que los hay, al lado de las abstracciones y moldes genéricos, en los que se encajaba a todos por igual. Con los años, el tono de exaltación nacional perdió altisonancia y hasta desapareció. La Inquisición, de la que fue víctima, el problema de las castas y la honra (él tenía antecedentes judíos) y otros acontecimientos nacionales modificaron su visión de la realidad española.

Tampoco hay por qué extrañarse de que no comprendiera la cultura musulmana y de que, estudioso de la Biblia, de la tradición grecolatina y del humanismo italiano, no apreciara el *Corán*. Fr. Luis fue un humanista cristiano del Renacimiento. Nada menos, pero tampoco nada más. Cada estimación tiene su tiempo. Yo no sé de ningún hombre de aquella época que apreciara las creaciones de la civilización musulmana y se extasiara ante una mezquita árabe. Esto tardó aún siglos en llegar³. Por eso, creo que no se puede hablar de

2. ANTONIO BUERO VALLEJO, *El tragaluz*, parte primera, p. 70. Castalia Didáctica, Edit. Castalia, Madrid 1985.

3. Habla, sin embargo, con admiración, de los artesonados y «labores peregrinas» de los edificios de estilo árabe. Verdad es que era corriente, sobre todo entre el pueblo, atribuir las grandes obras a los moros. *Obra de moros*, se decía. Fr. Luis pondera el techo «fabricado / del sabio moro, en jaspes sustentado» (I, 9-10). «De labor peregrina, / una casa real ví, cual labrada / ninguna fue jamás por sabio moro» (XXIV, 16: imitación del Petrarca). «Aunque de marfil y oro / no está en mi casa el techo jaspeado / con la labor del moro» (traducción de la oda XVIII, 1.II, de HORACIO, *non ebur*). «Significa la techumbre del edificio, hecha de artesones, obra morisca, compuesta de muchas piezas pequeñas» (*Cantar* 7,5). Fr. Luis vivió en Córdoba y, sobre todo, en Granada, residencia de sus padres.

«espíritu de revancha (contra los moros), con que el autor expresa su patriotismo y nacionalismo *avant la lettre*» (p. 35), ni de «admiración exagerada por la nobleza y las virtudes de España» (p. 34).

Bien está la oda a Santiago en el momento en que se escribió y nada tiene de particular que un español escribiera, en el tono en que Fr. Luis lo hace, del Cid Campeador y, menos aún, de un héroe casi de sus días, Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, y de sus gestas contra los franceses. Sus contemporáneos españoles se sentían también, y con razón, orgullosos de tanta hazaña. Que hoy las guerras nos provoquen náuseas es otra copla, pero esto no debe volvernos incapaces de entender el pasado. El mismo Négrier escribe en la p. 31: «Luis de León ha consagrado mucho a las alusiones históricas y a las descripciones épicas. Sin embargo, el lector espiritual tendrá autoridad suficiente en sí mismo para renunciar a una lectura literal y dar a las descripciones épicas un valor simbólico que las identifique con los combates espirituales, trascendiendo así su contenido».

Muy acertada la observación de que las alabanzas al «gran Portocarrero» son «medio sinceras, medio irónicas por su desmesura, y quizá oportunistas» (p. 34).

b) *Soledad y contemplación*

En el apartado «apóstol del eremitismo» se refiere a las odas I, VIII, XII, XIII, XV, XVII, XX y XXIII; y en el de «cantor de la contemplación», a las odas III, IV, VIII, IX, X, XVIII y XXII.

Fr. Luis amaba la soledad y el apartamiento, lo que Négrier llama «eremitismo», la paz y el reposo. También aquí se mezclaban en su espíritu las reminiscencias clásicas con las bíblicas y la posterior tradición cristiana, así como su propia experiencia de calumniado y perseguido. Al salir de la cárcel, se recrudeció esa aspiración. Léase su elogio de los ermitaños en *Job* 39, 8-11.

Mirar como ajeno lo que no está «dentro de uno mismo» (*Nombres*, 1.1, Pastor, 455), es decir, creer que cada uno se basta a sí mismo es, sin duda, estoico y Fr. Luis cita expresamente sobre el particular a Epicteto, pero es también cristiano. Entendámonos: cada uno se basta a sí mismo, se encierra en sí mismo y vive consigo, no para cultivar sus particularidades, que son ganga perecedera, sino para mejor encontrar su esencia humana, su naturaleza, aquello en lo que coincide con los demás hombres, y vivir de acuerdo con ello, *sequere naturam*; y, si es cristiano, para contemplar además su común condición, con los demás cristianos, de ser hijo de Dios en Jesucristo. Una larga tradición de escritores eclesiásticos, desde los Santos Padres, había bautizado y consagrado como cristiana tal doctrina, que quizá haya sido un quiste en el cristianismo, como otras doctrinas estoicas; la de la ley natural, por ejemplo. No entremos ahora en ello. Pedirse, pues, «a sí solo el gozo bueno», mirar

«ajeno aquello que no está dentro en su seno» (XII, 22-25) no es estoico, sino cristiano; o mejor, estoicismo cristianizado. Tan verdad es esto que la oda, tras una alusión personal a la encina desmochada por el hierro, emblema de sus obras, termina celebrando a los mártires cristianos, fuertes y libres ante el tirano. No hay contradicción en ella ni es la segunda parte un añadido, como puede hacer creer una lectura apresurada. Del sabio estoico, «del moderado y constante», moderado en riquezas, honores, mando y placeres, a través de la experiencia personal se pasa al mártir cristiano, en quien se cumple real y verdaderamente aquel ideal, como expuso ya, en el siglo II, el apologista S. Justino ⁴. No se trata, por consiguiente, de una «fórmula ambigua» (p. 37) y el mismo Négrier la entiende correctamente a continuación. En el interior de ese «sí solo» de Fr. Luis está Dios, y ahí, entrañado, está Jesucristo con su gracia, según expone en *De los Nombres de Cristo*, en especial al explicar el nombre de *Pastor*.

Fr. Luis no escribe para sí mismo ni por prurito estético, aunque cuide al máximo su estilo, sino para «servir a la Iglesia» (*Nombres*, l.1, dedicatoria, 389), con lo cual se proclama fiel heredero de san Agustín. Servir a la Iglesia de su tiempo con obras «para el uso común de todos», en lengua vulgar y «nacidas de las Sagradas Letras o como allegadas y conformes a ellas» (*Ib.*), dada la necesidad en que se encontraban los fieles, a quienes se les había prohibido la lectura de la Biblia. En lengua vulgar, pero no vulgarmente (cf. *Ib.*, l.3 dedicatoria, 658). Sabía bien que las fuentes de la alegría no las puede buscar el hombre en sí mismo, sino en comunión con los demás, ayudando a construir la Iglesia. Como dice Négrier, a propósito de la oda XIV (contra un juez avaro), «Fr. Luis presenta, al menos implícitamente, la utilidad de la vida individual cuando está orientada hacia el bien común. Su participación provechosa en la Iglesia integra su ser, su energía y los frutos de su trabajo» (p. 41), renovando la herencia recibida y transmitiéndola a las generaciones siguientes. Como dice también Négrier: «Al escribir sus poesías, Luis de León hizo obra apostólica» (p. 32).

En la oda XIV, muestra la esterilidad de la vida empleada exclusivamente en la propia utilidad (avaricia y tiranía). Al fondo de las reminiscencias clásicas, bien perceptibles, está el recuerdo bíblico de la parábola del rico insensato, al que la muerte despoja de todos sus bienes (Lc 12, 15-21), y de otros textos similares en los que se censura el «amontonar» riquezas. «Y quedarás sumido / en males no finibles, y en olvido» (XIV, 29-30). Está claro que los «males no finibles» son la condenación eterna. En consecuencia, la conclusión es obvia, aunque Fr. Luis no la diga expresamente: «sed ricos para Dios»,

4. Cf. THEOFRIED BAUMEISTER, *Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo*, Concilium 183 (Marzo 1983), 312-320.

«amontonad riquezas en el cielo», como dice el Evangelio. Al leer a Fr. Luis, nunca debemos quedarnos en los clásicos griegos y latinos. Éstos son sólo arroyos que van a engrosa el gran caudal bíblico, que es el que en realidad alimenta sus escritos. No lo olvidemos: sus libros son «nacidos de las Sagradas Letras o como allegados y conformes con ellas».

Si hablamos de eremitismo en Fr. Luis, hay que hacerlo con tiento. Aspiración profunda a la soledad, sí; ansia de apartamiento, de huir del «mundanal ruido» (I,2) y dedicarse a la contemplación; celebración de la vida retirada o «escondida senda» (I, 3-4), que sólo en Dios pone sus esperanzas. Pero este deseo sólo se vio realizado en algunas ocasiones. La soledad no es posible como forma absoluta de vida o, al menos, no le fue posible a él. Otras fuerzas le llevaban en sentido contrario. Por ello, anhela esos momentos de quedarse a solas en el campo o en el silencio de la noche, y desde esa soledad, «esclarecido de su primer origen» (III,10), como al escuchar la música de Salinas, gime y suspira por el cielo, su patria de origen y destino. En esta tensión dramática está el mejor Fr. Luis y no debemos prescindir de ninguno de los dos polos ⁵. Cada frase es rama de un árbol frondoso y, sólo inserta en él, nos entrega su auténtico sentido.

Fr. Luis estaba dentro de una tradición secular, pagana y cristiana, según la cual el destino «natural» del hombre es la contemplación: para eso nace. Había quienes a ella consagraban su vida entera ⁶. Pero había quienes, aun manteniendo como ideal la vida dedicada enteramente a la contemplación, porque otra cosa sería negar la propia esencia del hombre y violentar su inclinación natural, «toleraban» los negocios humanos y las actividades apostólicas, imposibles de soslayar mientras se está en este mundo. El hombre necesita de los demás y hay que predicar el Evangelio. Un hombre tan amante de la soledad como Fr. Luis fue quien escribió, sin embargo, estas frases: «De manera

5. Cf. Dámaso ALONSO, *Vida y poesía en Fray Luis de León, Obras Completas*, t. II 789-842. Edit. Gredos, Madrid 1973.

6. *Solus cum solo* fue el lema desde los primeros Padres del desierto: solo con Dios solo; a solas el monje con Dios, nadie más. «Con solo Dios se compasa / y a solas su vida pasa» (XXIII, 3-4). Todavía en el siglo XVII, las Constituciones de las agustinas recoletas, y podrían citarse cualesquiera otras de Órdenes contemplativas, mandan que, «además de las horas acostumbradas de oración», que les ocupaban casi toda la jornada, «vivan solas con Dios» el día anterior a los señalados para comulgar, privándose del recreo y hablando sólo por imperiosa necesidad (*Constituciones*, c. VI, n.º 6. Cf. Carlos ALONSO, *Documentos inéditos sobre el convento de la Encarnación de Madrid de agustinas recoletas*, Analecta Augustiniana, vol. XLIX (1986), 289). «Amen la soledad y sepan que la celda es el cielo del alma. No salgan de ella, a no ser por necesidad. Piensen que Dios queda en la celda y allí las espera. Convénzanse que Dios se goza con las almas en la soledad y, al volver a la celda, den gracias a Dios, que en ella mora, por verse de nuevo en ella» (*Ib.*, c. VII, n.º 7). Por lo visto, Dios no está más que en la celda, en la soledad, lejos de toda criatura —¿para qué las habrá creado entoces?—; y sólo retirándose a la soledad y entrando en soledad con él se le encuentra.

que por ser Dios tan cabal y tan grande, es necesario que sea fecundo y que engendre, porque la soledad es cosa tristísima... Por donde, así como fue necesario que Dios tuviese *Hijo*, porque la soledad no es buena, así convino también que el *Hijo* no estuviese fuera del Padre, porque la división y apartamiento es negocio peligroso y ocasionado» (expuesto a peligros y quebrantos) (*Nombres*, 1.3, Hijo de Dios, 671). «El cristiano ha de responder a la necesidad de los prójimos», se lee en unos apuntes, posiblemente de Fr. Luis, que se encontraban en el mismo manuscrito —¿desaparecido?— que el opúsculo sobre *Los Nombres de Cristo*⁷. Siendo esto así, les quedaba como única solución consagrar a la contemplación todo el tiempo que sus ocupaciones les dejasen libre y suspirar y aun gemir porque pasara cuanto antes «el papel de este mundo» (1Cor 7,31) para poder contemplar a Dios «cara a cara» (1Cor 13,12); «aguantar» la actividad y añorar el gozo contemplativo del sábado eterno, el ver «la verdad pura, sin velo» (X,5). De éstos fue Fr. Luis, como antes lo había sido san Agustín.

Las palabras de Fr. Luis que acabo de citar van, sin embargo, en dirección muy distinta de la tradicional. La «soledad no es buena» y el «apartamiento es negocio peligroso y ocasionado», porque el hombre se forma y enriquece en el mundo. El hombre es relación, ésta es la consistencia propiamente humana, y sólo en ella se hace hombre cabal y «es fecundo y engendra». Me recuerdan estas reflexiones otras de san Agustín: «Raquel (la vida contemplativa) eligió tener hijos, antes que quedarse absolutamente sin descendencia» (*C. Faust.*, 22,54), haciéndose activa, comunicando y enriqueciendo a los demás con lo aprehendido en la contemplación y enriqueciéndose ella misma. «La soledad es cosa tristísima». «Una persona sola no es persona», ha dicho Unamuno en nuestros días, y Antonio Machado: «un corazón solitario / no es un corazón». ¿Se percataría Fr. Luis de la contradicción entre estas expresiones que acabo de citar sobre la soledad y aquellas otras en consonancia con la tradición? ¿Sacaría, al menos mentalmente, las debidas conclusiones? No es fácil responder a estas preguntas. Un sistema de siglos, con aportaciones de culturas dispares, está necesariamente herido de contradicciones internas y, sin embargo, o no se perciben o, si se perciben, no son lo suficientemente poderosas como para anularlo. Se vive en la creencia fundamental y en ella se insertan mal que bien las nuevas ideas. Lo cierto es que, según una tradición de siglos, el ideal era la contemplativa María, no la afanada Marta. La contemplación se ama; la acción, por muy evangélica que sea, se tolera, por necesidad, cuando no hay otro remedio. Que ésta sea la verdad del hombre, incon-

7. Cf. P. Ángel CUSTODIO VEGA, *Los nueve Nombres de Cristo ¿son de fray Luis de León?* Imprenta del Real Monasterio de El Escorial 1945.

cusa y eterna, y la verdad evangélica es ya otro tema; pero lo ha sido durante siglos, y hay que tenerlo en cuenta, si queremos entender los textos del pasado y no poner en ellos lo que no hay, ciegos para lo que hay.

c) *Teólogo del pecado y la salvación*

Aquí se agrupan las odas VI, VII, VIII, IX, X, XIV, XV, XVI, XIX, XXV y XXIX.

Hijo de la Biblia, buen discípulo de san Pablo y san Agustín, Fr. Luis pone al descubierto el mecanismo del pecado, que lleva en sí gérmenes de destrucción; denuncia la vanidad de los deseos mundanos y de las esperanzas terrenas; en especial, el poder terrible y enajenador de la fama. El moralista que hay en él asoma con frecuencia en sus poesías. Pero el pecado es sólo el aspecto negativo de la condición humana. Formando con él un solo y único tejido está la virtud y está la gracia. Y una y otra se celebran también con insistencia, así como el paso de aquel a estas mediante la conversión. «Parece que el pecado, a este respecto, juega el papel de trampolín hacia la salvación, escribe Négrier. Como un reactivo químico, el pecado es paradójicamente motor de santificación, como si el horror del mal y de la fealdad, llegado a su plenitud, pudiera abolir en él su reino» (p. 42). La gracia, de la que el hombre está necesitado, vence al pecado y el bien termina por imponerse al mal. Ninguna oda ilustra mejor este triple movimiento-pecado, conversión, estado de gracia—que la oda VI (A la Magdalena), a la que ha dedicado recientemente un erudito y penetrante estudio Margherita Morreale ⁸.

d) *Jesucristo, la Virgen y los santos*

No comparto, en cambio, esta afirmación de Négrier: «es absolutamente extraño que este cristiano católico tenga una predilección tan destacada por los santos, y tan poco afirmada por la figura de Cristo, al menos en las poesías: le dedica el poema 'A la Ascensión', un pasaje en la oda 'A todos los santos' y una alusión en el poema 'A la Magdalena'. Pero dedica un poema entero a la Virgen, sin contar las invocaciones diseminadas a lo largo de su obra» (p. 43).

Ni las menciones de los santos son tantas ni las de Jesucristo son tan pocas. ¿Qué tiene de extraño que un humanista cristiano, asiduo lector de Horacio, quisiera darle una réplica cristiana al *Carmen saeculare* horaciano en la Fiesta de todos los Santos; en que «el cielo hace alarde de su caballería» (XX, 8-9)? El curso de la oda sigue fielmente el movimiento horaciano. Los dioses

8. Cf. *La oda VI de Fr. Luis de León: De la Magdalena. Entre poesía humanista y tradición medieval*, RFE, t. LXV, julio-diciembre 1985, cuadernos 3.º-4.º, 181-271.

paganos son sustituidos por Jesucristo, la Virgen y los ángeles; san Pedro y san Pablo ocupan el lugar de los Dioscuros, Cástor y Pólux; y los héroes romanos son desplazados por los santos, héroes y «caballeros de Dios», según una imagen usual en la época («caballeros andantes», claro). Al final de la oda, Fr. Luis prorrumpie en una oración personalísima por él y por la Iglesia, en la que pide a Dios Padre la reimplantación del cristianismo primitivo, «aquello antiguo, santo y llano» (XX, 85). Devoto de los santos, pero puestos en su sitio; como ramas de un árbol gigantesco que nos cobija a todos. Nada hay en la oda que disuene de las creencias de un cristiano católico. Como nada tiene de sorprendente, según queda dicho, que un español del siglo XVI celebrara a Santiago, patrón de España y atracción de peregrinos («al fin te adora el franco»: XXI, 166-167), con el entusiasmo con que Fr. Luis lo hizo. Puestos a ser hipercríticos, habría que preguntarse más bien por la ausencia de Santiago en la oda «A todos los santos»; pero no lo seamos. Ni es raro que, exhortando a una pecadora a la conversión, le propusiera como ejemplo a la Magdalena. Bastaría el buen sentido evangélico, y Fr. Luis lo poseía, para traérselo a la memoria. Pero hay que contar además con la devoción que entonces prosperaba a dicha santa, como atestiguan documentalmente las distintas artes y tratados doctrinales; devoción propagada en Occidente por las Órdenes Mendicantes, sobre todo; una de las cuales era la Orden de Ermitaños de san Agustín, a la que Fr. Luis pertenecía. Se puede apreciar, precisamente, su contención y medida, rasgo del auténtico clasicismo, comparando su expresión con la abundosa y pintoresca de su hermano de hábito Malón de Chaide, en el tratado que este escribió sobre «La conversión de la Magdalena».

Transmigremos por un momento a aquel tiempo en que el ritmo de la vida estaba marcado por las fiestas religiosas; en que los santos presidían el trabajo y ayudaban eficazmente en él; y cada gremio, profesión y clase social tenía asignados sus patronos, y todos llenaban con su presencia la liturgia de la Misa y de las Horas. Situados en esa perspectiva y tratándose de un religioso, ¿no habrá que destacar más bien su moderación y el haber sabido colocarlos en su lugar preciso, «conforme a lo que suelen hacer los que saben de pintura, y muestran algunas imágenes de excelente labor a los que no entienden tanto del arte, que le señalan los lejos y lo que está pintado como cercano, y les declaran las luces y las sombras y la fuerza del escorzado»? (*La Perfecta Casada*, Introducción, *Obras Completas Castellanas*, 236, edic. cit.).

Pues vengamos a las poesías dedicadas a la Virgen: una sólo, la XXII, y una estrofa en la oda «A todos los Santos». Ciertamente que, en la Oda «A Nuestra Señora», Fr. Luis, acosado por la persecución, respira honda, afectuosa y sincera piedad a Nuestra Señora, a cuyo amparo maternal se acoge con acentos que recuerdan sus traducciones de los Salmos; en especial, del Salmo XXIV,

como ha señalado Oreste Macrí⁹. ¿Qué hay de extraño en todo esto? Fr. Luis logró la más bella creación poética con que los «cristianos católicos» de lengua española podemos rezar a María.

A juzgar por el número de poesías dedicadas a la Virgen, diríamos que ocupaba un lugar muy secundario respecto a los santos en su vida. Nada más falso. *Non quantum, sed quale*, decían los antiguos. Pero es que, además, Fr. Luis no escribió sólo poesías y sería un error sacar conclusiones apoyados sólo en ellas. La obra literaria es un acto más de la vida de un hombre y sólo se entiende poniéndola en conexión con las otras obras, literarias o no, de ese hombre; escudriñando la corriente que da vida a unas y otras, la savia común de que se nutren. Sabemos por sus otros escritos y por sus prácticas piadosas el culto particular que Fr. Luis profesaba a la Virgen María y es uno de los rasgos que de él destaca Francisco Pacheco en su *Libro de verdaderos retratos*. «Bien sabes que en ti espero / dende mi tierna edad» (XXII, 92-93), le dice a la Virgen en su poesía, coincidiendo con lo que escribe en *De los Nombres de Cristo*: «mi única abogada y señora... Atrévome yo a llamarla *mía* en particular, porque desde mi niñez me ofrecí todo a su amparo» (l.1, Pimpollo, 418)¹⁰. Sospecho que, en estos textos, Fr. Luis habla de la esclavitud mariana, ya entonces conocida y practicada en España, aunque no con la intensidad que adquiriría en el siglo XVII¹¹. No fue extraño el origen de esta devoción, ¿cómo podría serlo?, a las formas vitales y literarias nacidas del amor cortés o «fino» amor, una de cuyas expresiones fue la consagración que de su vida hacían los caballeros andantes a la dama de sus pensamientos. Como no lo fue a la existencia real de esclavos, a quienes, con frecuencia, se les marcaba con la letra S (sclavus) en el rostro¹². Eran distintas manifestaciones nacidas de una

9. Los comentarios de Macrí son imprescindibles para entender las poesías de Fr. Luis. A fijar el texto de sus poesías, estudiarlas y comentarlas ha dedicado dos libros; uno en 1950 y otro en 1964. Los dos están integrados en *La poesía de Fray Luis de León*, introd., edic. crítica y comentario de ORESTE MACRÍ, Edic. Anaya. Salamanca 1970; texto reeditado por Edit. Crítica, Barcelona 1982.

10. Sobre la mariología, cf. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *Fray Luis de León. Su doctrina mariológica en La Ciudad de Dios*, CLIV (1942), 413-437.

11. Cf. Fray Juan de los Ángeles: *Manual de vida perfecta y Esclavitud mariana*, en *Místicos franciscanos españoles*, III, BAC, Madrid 1948; Domiciano FERNÁNDEZ, *La esclavitud mariana en la obra del P. Bartolomé de los Ríos, OSA (ca. 1558-1652) y su influjo en la escuela espiritual francesa de los siglos XVII y XVIII*, *Rev. Agustiniana*, XXV (septiembre-diciembre 1984), vol. 78, 439-484.

12. La expresión «siervo de Dios» o de Jesucristo fue usual entre los cristianos desde los escritos del Nuevo Testamento, siguiendo una costumbre del Antiguo. Para su uso y el de otras fórmulas, cf. Ernst ROBERT CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media latina*, II, 582-590. FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1976. Desde finales del siglo XV, al menos, los devotos de María y de la Eucaristía se consideraban y se llamaban esclavos de María o del Stmo. Sacramento, pertenecieran o no a cofradías con ese nombre.

La madre del Bto. Alonso de Orozco hizo que lo llevaran a bautizar vestido todo de blanco

misma matriz socio-cultural, tejidas todas ellas de una misma sustancia histórica. Pero ésta, como vida que es, cambia y se modifica sin cesar, mientras que aquellas se petrifican; porque fuera del momento histórico que las originó no tienen sentido. Pueden, sí, subsistir con apariencias de vida en gentes aferradas a los viejos usos; pero son sólo apariencias. Cuando se las somete a riguroso análisis, no resisten el cotejo con la vida y se desmoronan. No hay que lamentarse de ello, sino de haberse situado fuera de la realidad, en espléndido aislamiento, tomando el rábano por las hojas.

En cuanto a Jesucristo, no son tan escasas las veces que aparece en las poesías de Fr. Luis. De él habla no sólo en la oda «A todos los Santos» (dos estrofas) y en el poema «A la Magdalena», en el que, por cierto, no hay sólo una alusión, sino que las diez estrofas de la segunda parte reviven la escena evangélica y en ellas Cristo es el personaje principal. También aparece repetidas veces, y no podía ser de otro modo, en la oda «A nuestra Señora». Además, seis estrofas de la oda «A Santiago» celebran la fe del apóstol y su martirio. En ellas es también Jesucristo el protagonista. Es él, Cristo, el «amante» que tira del discípulo y lo atrae hacia sí (XXI, 33), como atrajo también a la Magdalena, «derrocada / a los divinos pies que la traían» (VI, 56-57). Santiago, incapaz de «sufrir larga ausencia» (XXI, 26), es el primero en seguirle «por los pasos que había ido» (XXI, 35). (Amante y ausencia aparecen también en la redacción primitiva de la oda «A la Ascensión»). ¿Qué «te detiene y

para que no desdijera de «la blanca pureza de la Virgen María, de quien su hijo había de ser *perpetuo esclavo*» (Claudio BURÓN, *Vida del Bto. Alonso de Orozco, por un agustino anónimo del siglo XVII*, c. I, *Archivo Agustiniario*, vol. LXX (enero-diciembre 1986), núm. 188, 333). «Tan enamorado de agradecido estaba de la Virgen Stma. el siervo de Dios, que tenía *grabada en su corazón* su hermosísima imagen... *Dulcemente enamorado* de su protectora..., procurando desempeñarse como *agradecido galán*. Tan *enamorado de agradecido* estaba su pecho... Su pecho se *abrasaba* con la encendida y fogosa *llama de amor*... Pasaban tan adelante los efectos de esta *amorosa llama*, que en todo el día, sin embarazarle ocupación alguna, era María su *continua aclamación*. A cultivar las flores de un jardín iba con el cuidado de conservar las más bellas para *presentar a María Stma. ramilletes*... Se *regalaba* con elevado espíritu repitiendo los himnos... No se contentaba con rezar los himnos, sin que la armonía de la voz se emplease, como *fino enamorado*, en cantarlos a su Madre y Señora. (...Retrasaba el sueño rezando a la Virgen y en sueños hablaba con ella...). Efecto natural de la fantasía que, acostumbrada a tal empleo, no olvida entre sueños lo que continuó despiertos los sentidos. Tan *connaturalizado* estaba por la gracia de Dios este amor de su Stma. Madre en el pecho de su siervo, que como quien se dolía de lo que le había faltado de *continua fineza*, la solía continuar en los sueños... Con los que *sabrosamente* con su nombre en el alma y en los labios se dejaba dormir con sabroso *gozo de enamorado* de la santa belleza de la Madre de Dios... Su siervo *se abrasaba de amores*» (Id., *Ib.*, c. XIX, 393-394). Los subrayados son míos; «Tenía *grabada en su corazón* su hermosísima imagen» (de María). Como «fino» amador. Entre los amantes, había quienes no se contentaban con llevar dibujada interiormente, en su corazón, la imagen de la amada —«los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibujados» (dijo a lo divino S. Juan de la Cruz)—, sino que se tatuaban el pecho con ella o llevaban cosido en su traje su retrato. Así también los devotos. De Enrique Susón se cuenta que llevaba tatuado el nombre de Jesús en la parte del corazón y lo comparaba con el retrato de la amada.

encadena / a no seguir tu amante?... ¿Podrá el terreno amor más que la ausencia / de tu querer y vida?» (XIX, 31-32 y 37-38). Y no sólo le consagra la oda «A la Ascensión», que hubiera sido suficiente para dejar constancia del puesto central que Jesucristo ocupaba en su vida, sino también la XVIII, «Morada del cielo», en la que Cristo es «el Buen Pastor», «pastor y pasto él solo y suerte buena» (XVIII, 20). Comentario de esta oda es el nombre de *Pastor*, y su lectura basta y sobra para percatarse de la predilección de Fr. Luis por Jesucristo.

A todo esto hay que añadir, limitándonos estrictamente a sus poesías, sus traducciones poéticas sagradas; en especial, las de los Salmos. Sabido es que de los Salmos y, en general, del Antiguo Testamento se hacía una lectura fundamentalmente cristológica, también eclesial y mariana. «Según las Escrituras», se repite a lo largo del Nuevo Testamento; y en los Evangelios se presenta a Jesús interpretando el milagro de Jonás como signo de la Resurrección e identificándose a sí mismo con el Siervo de Yahvé. Siendo Jesucristo la plenitud de los tiempos, hacia él tenía que encaminarse toda la historia precedente, y por él clamaban cielos y tierra. «Cristo es el fruto para cuya producción se ordenó y fabricó todo el mundo... Los cielos y la naturaleza toda vivía y tenía ser principalmente para este parto» (*Nombres*, 1.1, Pimpollo, 416). Todo, en el cosmos y en la historia, era anuncio y premonición, símbolo de lo que iba a venir, y hacia él se encaminaba, porque fuera de él no tenía sentido. Buena prueba de esto son los comentarios cristológicos que, siguiendo a san Agustín, hace Fray Luis de los Salmos que cita en *De los Nombres de Cristo* y la interpretación, también cristológica, que da de los textos del Antiguo Testamento que cita al comenzar cada nombre. Nuestra concepción de la historia es, sin duda, otra y otra nuestra lectura del Antiguo Testamento. Razón de más para ser cautos, al leer los textos del pasado; a los que hay que dejarles hablar y oír su voz, no la nuestra, y revolverles los suelos y zahondar en el subsuelo y explorar sus sótanos y galerías hasta palparles los entresijos y ver lo que hay en ellos. Y mientras esto no se haga, en rigor no se han leído.

Hay que decir, sin embargo, que, si en la p. 43 Négrier se extraña de que la figura de Cristo esté tan poco resaltada en las poesías de Fr. Luis, en la p. 31 escribe: «Obra de un cristiano, las *Poesías* aluden constantemente a episodios de la vida de Cristo que el poeta no elude explícitamente, suponiendo que el lector al que se dirige está necesariamente informado de cultura bíblica».

Acierta plenamente Négrier, cuando rechaza los oscuros propósitos judaizantes que algunos críticos han querido descubrir en Fr. Luis. Es verdad que sus libros son, en su mayoría, comentarios del Antiguo Testamento; pero ya hemos visto desde qué perspectiva lo lee y cuáles son sus propósitos. «Su sentimiento convencido de la supremacía de la gracia, dada por el espíritu Santo, sin la cual nada es posible, le hace definitivamente próximo del espíritu del Nuevo Testamento» (p. 43).

2. *El simbolismo*

En el poema X, «el autor manifiesta una inteligencia luminosa y penetrante de los misterios cosmológicos. En ella, las descripciones de los fenómenos físicos no son enteramente descripciones formales de la naturaleza; sugieren analogías profundas con la modalidad y las etapas del devenir espiritual», dice Négrier (pp. 31-32). «Este poema plantea al historiador de las ideas el siguiente enigma: ¿cómo un agustino del Renacimiento español pudo, en un escrito, relacionar figuras y revelar su conocimiento de un lenguaje que no se enseñaba en las facultades de Teología?» (p. 48). Su simbolismo, según Négrier, no debe confundirse con el de los que buscan a toda costa un sentido espiritual en los fenómenos de la naturaleza, como hizo el pagano Lucrecio; ni con el simbolismo abusivo de ciertos autores antiguos, como Orígenes; ni con las improvisaciones simbolistas de los poetas de fines del siglo XIX. «En el poema de Fr. Luis, estamos en presencia de un simbolismo sometido a leyes rigurosas, cuyo carácter tradicional se manifiesta en tres rasgos esenciales» (p. 49). Todos los símbolos son cosmológicos, salvo el «nivel y plomo» del v. 13; remiten a realidades espirituales, porque la naturaleza es un macrocosmos o templo en el que se revela Dios; no se ven estática, sino dinámicamente, en sus relaciones «vivientes» (ciclos cósmicos). «Nuestra pregunta queda sin respuesta: ¿Cómo un agustino del siglo XVI pudo recibir y transmitir discretamente las figuras de un lenguaje que no se enseñaba sino por tradición iniciática? Sólo un historiador de las religiones podría contestarla» (p. 53).

Esta cuestión del simbolismo merece un comentario, siquiera raudo.

a) *El mundo visible, símbolo del mundo invisible*

Que la naturaleza es huella del Creador y que el mundo invisible se hace presente en el visible, aunque sólo en vislumbres que necesitan ser descifrados, lo afirman todas las tradiciones religiosas, también la cristiana. De los mitos la recogió Platón y con la autoridad de san Agustín quedó asegurada su transmisión en Occidente¹³. Entre el macrocosmos del universo y el microcosmos

13. Una exposición sucinta y clara del universo como signo de Dios en S. Agustín puede verse en Victorino CAPÁNAGA, Introducción general a las *Obras de san Agustín*, t. I, 46-63. BAC, Madrid 1979, 5.ª edic. El texto que más influyó, en este sentido, en los espirituales fue el libro X de las *Confesiones* y el apócrifo *Meditaciones, Soliloquios y Manual*, atribuido a S. Agustín y muy leído durante la Edad Media y el siglo XVI (Cf. Marcel BATAILLON, *Sobre la génesis poética del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*, en *Varia lección de clásicos españoles*, 167-182. Edit. Gredos, Madrid 1964). Para S. Agustín el mundo es un poema, se dice. En realidad, el mundo es para él «carmen universitatis» (*De musica*, VI, XI, 29), que no debe traducirse por «poema», sino por «canción», como ya señaló Ernst ROBERT CURTIUS, (Cf. *Literatura europea y Edad Media latina*, II, 759. FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1976). «El orden de los siglos es como una hermosísima canción embellecida de contrastes» (*De civ. Dei*, XI, 18), «el gran cántico de un cantor inefable» (*Ep.*, 138,5).

del hombre hay secretas y muy sutiles relaciones de armonía, explicándose mutuamente uno por otro ¹⁴.

Cristo es fruto del mundo, nos ha dicho Fr. Luis «Y como de ser Cristo llamado fruto por excelencia, entendemos que todo lo criado se ordenó para Él, así también de esto mismo ordenado, podemos, rastreando, entender el valor inestimable que hay en el *Fruto* para quien tan grandes cosas se ordenan. Y de la grandeza, hermosura y cualidad de los medios, argüimos la excelencia sin medida del fin» (*Nombres*, l. 1, Pimpollo, 415). El mundo visible del *hombre primero* y sus descendientes y el invisible del *hombre nuevo*, nacido en Cristo, o Iglesia se corresponden. Si en aquél hizo Dios «cielos y tierra y los demás elementos..., hizo en la Iglesia sus cielos y tierra, y vistió a la tierra con frutos y a los cielos con estrellas de luz. Y lo que hizo en aquesto visible, eso mismo ha obrado en lo nuevo invisible, procediendo en ambos por unas mismas pisadas, como lo dibujó, cantando divinamente, David en sus salmos [se refiere, en concreto, al salmo 103, que comenta]. Adonde por unas mismas palabras, y como con una voz, cuenta alabando a Dios, la creación y gobernación de aquestos dos mundos; y diciendo lo que se ve, significa lo que se esconde, como san Agustín lo descubre, lleno de ingenio y de espíritu» (*Nombres*, l. 1, Padre del siglo futuro, 504).

Aquí queda bien al descubierto una de las claves del pensamiento de Fr. Luis, de su técnica exegética y de su creación poética. Detrás del significado inmediato hay otro misterioso y secreto del que aquél es metáfora, como lo es el mundo visible de la realidad auténtica y verdadera del invisible. El pecado ha dejado debilitado al hombre, incapaz de aprehender directamente lo espiritual y el mundo real del más allá. Necesita el tacatá de las imágenes, como niño que comienza a andar. «Esta manera de hablar, Juliano, adonde con semejanzas y figuras de cosas que conocemos y vemos y amamos, nos da Dios noti-

En su tenor literal, estos textos agustinianos se refieren al suceder de las generaciones, es decir, al mundo histórico; pero se aplican también, y no sin razón, al mundo físico. «El cosmos viene a ser un himno a la concordia que el Sumo Bien despliega numerosamente, es decir, con sonoridad plena e indecible. De aquí que el universo sea como un poema, ya que música y poesía son hermanas» (Luis Morales Oliver: *La música de Salinas en la poesía de Fray Luis de León*, en *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núms. 2-3, Fundación Univ. Española (1980), 419). El mismo san Agustín usa la imagen del poema para describir el universo y sus mudanzas: «ni por los sentidos del cuerpo ni por la reflexión del alma puedes percibir las cosas mudables, si no subsisten en alguna forma numérica. No dudes, pues, que para que no perezcan y formen el poema de los tiempos (*quasi quosdam versus temporum peragant*) con sus movimientos concordés y su diferenciada variedad de formas es necesario que exista una forma eterna e inmutable que las forme» (*De lib. arb.*, II, 16, 44).

Del cosmos, «unidad primaria y radical de todas las realidades intramundanas», ha escrito Zubiri: «no es sino una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas» (*Sobre el hombre*, 466. Alianza Editorial, Madrid 1986).

14. Cf. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*. Edit. Castalia, Madrid 1970.

cia de sus bienes y nos lo promete, para la cualidad y gusto de nuestro ingenio y condición, es muy útil y muy conveniente. Lo uno, porque todo nuestro conocimiento así como comienza de los sentidos, así no conoce bien lo espiritual, si no es por semejanza de lo sensible que conoce primero. Lo otro, porque la semejanza que hay de lo uno a lo otro, advertida y conocida, aviva el gusto de nuestro entendimiento naturalmente, que es inclinado a cotejar unas cosas con otras discurriendo por ellas; y así, cuando descubre alguna gran consonancia de propiedades entre cosas que son en naturaleza diversas, alegrase mucho, y como saboréase en ello, e imprímele con más firmeza en las mientes. Y lo tercero, porque de las cosas que sentimos, sabemos por experiencia lo gustoso y lo agradable que tienen; más de las cosas del cielo no sabemos cuál sea ni cuánto su sabor y dulzura» (*Nombres*, l.2, Brazo de Dios, 529).

Detrás, por consiguiente, del significado evidente y próximo que nos entrega la lectura de sus poesías hay otro oculto y espiritual, que para él era el más importante. Y hasta ese hondón hay que llegar, porque es ahí donde está el manantial vivo y perenne de sus versos. Hay que descifrar el primero; descubrir, mediante las técnicas de investigación lingüística y literaria, las infinitas riquezas que entraña, pues estamos ante un poeta que no dejó nada al azar; pero no podemos olvidar que toda esa prodigiosa tracería no es sino símbolo de un denso y misterioso mundo interior. Para entender sus poemas tenemos que seguir el mismo proceso que siguió él en sus comentarios bíblicos: explicar, en primer lugar, las «palabras desnudas», como si nada más hubiera tras ellas, y pasar luego a los «misterios de gran secreto y de gran peso» que en ellas están aludidos (*Cantar*, prólogo, 63). Si el primero es «trabajo de grandes dificultades» (*Ib.*), el segundo es encontrar, cuanto más se anda, más camino que andar y descubrir «nuevos mares cuanto más navego» (*Nombres*, l.1, Faces de Dios, 432).

En la oda X, por ejemplo, una tormenta primaveral arrasa los campos de Castilla. Haríamos mal, si empezáramos con piadosas consideraciones sobre las tormentas del espíritu. Ahí se habla, no hay duda, de una tormenta exterior; pero esa tormenta ha adquirido nueva realidad en unos versos que la configuran de manera ejemplar, al recrearla literariamente. Lo primero que hay que hacer es descifrar «a la letra» los significados; descubrir, mediante el análisis lingüístico y literario, en qué reside la fuerza de esos versos sobrecogedores, que se nos agarran a la garganta y nos encogen el alma; estudiar sus fuentes y los desvíos, si los hay, respecto a ellas; desvelar la visión de los fenómenos atmosféricos que subyace en esas estrofas; situar todo esto en su época y en la tradición anterior; entrar en la perspectiva del autor y desde ella leer lo que él ha escrito; desmontar, poniéndola al descubierto, la armazón de reglas y mecanismos generadores del sentido o, lo que es lo mismo, aplicar al texto el

análisis semiótico. Todo, como si el único referente de esas estrofas fuera única y exclusivamente una tormenta de la naturaleza.

Pero sabemos que no es así; que la tormenta exterior es símbolo de estados espirituales íntimos o de conflictos sociales en que combaten fuerzas contrarias, «el cierzo y el ábrego» de la tempestad marina de la oda primera (61-70); que todos estos significados envían a otro mundo, a experiencias más complejas y enmarañadas, a las que el rodeo por los elementos sensibles de la naturaleza ilumina y da fuerza y brío potenciados. Para entender y analizar lo cual es necesario proveerse del utillaje adecuado, que no es otro que la doctrina teológica y espiritual de Fr. Luis, así como sus conocimientos bíblicos y de la tradición eclesiástica. Él mismo, en los capítulos 37 y 38 de *Job*, nos aclara este significado secreto de la tormenta, el cierzo y el ábrego. Así como por otros pasajes de sus obras nos enteramos de qué mundos interiores habla cuando dice *monte, fuente, río, valle, prado...* y tantas otras palabras usadas en sus versos. Tendremos que empezar a entender a Fr. Luis por Fr. Luis mismo, es decir, anotar sus poesías con pasajes de sus otras obras y no sólo con textos de Horacio y Virgilio ¹⁵.

Se trata de símbolos, no de alegorías; al menos, de ordinario. Por eso, es inútil empeñarse en encontrar, al pormenor, equivalencias de todos y cada uno de los rasgos de la realidad externa en la realidad secreta. Por el contrario, ésta puede proyectarse sobre aquélla y dotarla de sus propios caracteres. Es inútil buscar en La Flecha el «monte» de la oda, porque no está en ella; como lo es interpretar, palabra por palabra, la realidad en ella aludida. Que en esa oda Fr. Luis habla de La Flecha para mí no tiene duda. Pero La Flecha, además de ser una finca concreta, por su soledad y apartamiento, por su huerto primaveral y por la fuente que se apresura es símbolo de una realidad espiritual. Aquélla es la apoyatura de que se vale para elevarse al mundo interior. El huerto exterior que contempla es, a sus ojos, imagen de su alma, afincada «en la ladera del monte», que es Jesucristo.

Monte es uno de los nombres de Cristo. «La más principal razón por qué se llama *Monte*, es por la abundancia, o, digámoslo así, por la preñez riquísima de bienes diferentes que atesora y comprende en sí mismo» (*Nombres*, l.1, Monte, 463). Los «montes producen árboles de diferentes maneras, unos que sirven de madera para los edificios, y otros que con sus frutas mantienen la vida... En los montes por la mayor parte se conciben las fuentes y los principios

15. «La lectura de Fr. Luis ofrece numerosos pasajes en que los elementos de la naturaleza sufren continuas transmutaciones metafóricas para expresar otras realidades... No puede abordarse la lectura de Fr. Luis de León sin determinar antes cuidadosamente las líneas básicas de su peculiar idiolecto» (Ricardo SENABRE, *Tres estudios sobre Fr. Luis de León*, 26-27 y 35. Univ. de Salamanca 1978.

de los ríos, que naciendo de allí y cayendo en los llanos después, y torciendo el paso por ellos, fertilizan y hermocean las tierras» (*Ib.*). «Las fuentes y mineros de toda la gracia y virtudes que se derraman por nuestras almas y pechos, y los hacen fértiles, en él tienen su abundante principio; en Él tienen sus raíces, y de Él nacen y crecen con su virtud, y se visten de hermosura y de fruto las hayas altas, y los soberanos cedros y los árboles de la mirra, como dicen los *Cantares* (4,14), y del incienso: los apóstoles y los mártires y profetas y vírgenes... Y como el monte alto, en la cumbre, se toca de nubes y las traspasa, y parece que llega hasta el cielo, y en las faldas cría viñas y mieses, y da pastos saludables a los ganados, así *lo alto* y la cabeza de Cristo es Dios, que traspasa los cielos, y es consejos altísimos de sabiduría, *adonde no puede arribar ingenio ninguno mortal*; mas lo humilde de él, sus palabras llanas, la vida pobre y sencilla y santísima que, morando entre nosotros, vivió, las obras que como hombre hizo, y las pasiones y dolores que de los hombres y por los hombres sufrió, son *pastos de vida para sus fieles ovejas*. Allí hallamos el trigo, que esfuerza el corazón de los hombres; y el vino, que les da verdadera alegría; y el óleo, hijo de la oliva y engendrador de la luz, que destierra nuestras tinieblas. *El risco*, dice el salmo (103,18), *es refrigerio de los conejos*. Y en ti, ¡oh verdadera guarida de los pobrecitos amedrentados, Cristo Jesús!; y en ti, ¡oh amparo dulce y seguro, oh acogida llena de fidelidad!, los afligidos y acosados del mundo nos escondemos. Si vertieren agua las nubes y se abrieren los canales del cielo, y saliendo la mar de madre se anegaren las tierras y sobrepujaren como en el diluvio sobre los montes las aguas, en este *Monte*, que se asienta sobre la cumbre de todos los montes, no las tememos» (*Ib.*, 464-465).

En la ladera del Monte, que es Jesucristo en su humanidad, está plantado el huerto de la Iglesia (apóstoles, mártires, profetas, vírgenes...). En ella tiene Fr. Luis, plantado «por su propia mano», su huerto. De la cumbre del monte (a la que ningún mortal puede llegar), de su divinidad, huerto de vida, huerto de huertos, cae presurosa la gracia (fuente), que viste de hermosura y flor los huertos de la ladera; de flor que «muestra en esperanza el fruto cierto» (I, 45), el «fruto cierto» de la salvación. La gracia, que es fuente, es también brisa, «ábrego» que «el huerto orea» (I, 56) y esparce a la redonda el buen olor de Cristo «para buen ejemplo y gran provecho de otros muchos» (*Cantar*, 4,16); mientras que el cierzo, viento frío que quema las plantas son los «tiempos ásperos y de tribulación, que encogen y marchitan la virtud» (*Ib.*), y «el espíritu enemigo, y el sentido de la carne mundanal y ambicioso, tan lejos del calor de la caridad que da vida» (*Job* 37,9) ¹⁶.

16. El texto de los *Nombre* sobre el significado traslativo de la palabra *monte* lo usó ya Ricardo Senabre en la interpretación de la oda I, (*ob. cit.*, 25-35). En cambio, nunca, que yo sepa, lo han sido los del *Cantar*, 4, 15-16 y *Job* 37,9, tan fundamentales para la interpretación simbólica

¡Admirable Fr. Luis! Capaz de condensar en un verso de insuperable belleza los más arduos problemas teológicos de su tiempo: «ya muestra en esperanza el fruto cierto» (I, 45)¹⁷. No; lo poético de estos versos no está en la realidad del huerto de La Flecha, sino en el sentido profundo que Fr. Luis, nutrido de clásicos y Biblia, da a esos árboles floridos, suavemente oreados por la brisa. En ellos encuentra simbolizada la libertad que busca, la de una vida auténtica y en paz, lejos de las porfías insidiosas de los hombres. «El sentimiento que, saliendo de Fr. Luis de León, ha ido a elegir el huerto en la ladera del monte, florido y fecundo, es el de la sagrada libertad del alma solitaria y en paz. Nada abstracto, nada especulativo tampoco, sino bien concreto y vivido en el alma personal del poeta. La flor y el fruto entran en esta construcción porque su sentido es la espera segura del poeta. El poeta quiere vivir consigo, a solas, una vida auténtica, y con eso se sentirá cimentado en la seguridad»¹⁸.

Sí; todo esto es cierto. Pero aún hay más, mucho más. El huerto es, sobre todo, el alma en gracia de Fr. Luis. Una cita del *Cantar de los Cantares*, que Fr. Luis da en el pasaje antes citado sobre el significado espiritual de la palabra *monte*, nos introduce, como de la mano, en el interior de ese huerto florido, «jardín cerrado» (*Cant* 4,12), donde amado y amada se recrean. Fr. Luis, como la esposa, le pide a Dios que aleje de su huerto el hostigo del cierzo, que «quema y abrasa los árboles y las plantas»; pero que «venga el ábrego y sople en este huerto mío con un airecico templado y suave, para que con el calor se despierte el olor, y con el movimiento le lleve y derrame por mil partes, por manera que gocen todos de su suavidad y deleite» (*Cant* 4,16).

Huerto cerrado y florido de la esposa, situado en la ladera, «a la halda» del monte de Jerusalén, adonde baja el Esposo a recrearse «entre las eras de las plantas olorosas», «cogiendo flores» (*Cant* 6,1). Huerto eterno del Padre y el Hijo, oreado por el Espíritu, donde «se conciben las fuentes y los principios de los ríos». Jardín inviolado del primer hombre y la primera mujer, por el que «Dios se paseaba tomando el fresco» (*Gn* 3,8). Huerto virginal de María, en el que «halló la Deidad digno reposo» (XXI, 13). Huerto de Getsemaní, «al otro lado del torrente Cedrón» (*Jn* 18,1), fuera de la ciudad, del «mundo este» (*Jn* 13,1), del «mundanal ruido» (I,2), que es el poder y la riqueza con todas sus secuelas de esclavitud y corrupción. Huerto del monte de la Cru-

de las estrofas sobre el huerto. Un estudio de toda la oda, «desde esta ladera», puede verse en Dámaso, ALONSO, *Poesía española, Ensayo de métodos y límites estilísticos*, 154-159. Edit. Gredos, Madrid 1957.

17. Sobre el tema de la esperanza y la seguridad de salvación, cf. F. SÁNCHEZ ARJONA, *La certeza de la esperanza cristiana, en los teólogos de la escuela de Salamanca*, Roma 1969.

18. Amado ALONSO, *El ideal clásico de la forma poética*, en *Materia y forma en poesía*, 35. Edit. Gredos. Madrid 1960. Las pp. 33-37 son un bello comentario de la estrofa «del monte en la ladera»...

cifixión, en el que había «un sepulcro nuevo donde todavía no habían enterrado a nadie» (*Jn* 19,41) y en él sepultaron a Cristo, huerto de vida, abundoso de «pastos de vida». Huerto de la mañana primera y pura de la Resurrección, nueva creación y humanidad nueva, en el que el esposo se hace el encontradizo con la esposa (Cf. *Jn* 20,11-18) y la «llama por su nombre» (*Jn* 10,3), y ésta «le sigue, porque conoce su voz» (*Jn* 10,4), y parte a cumplir el encargo que él le da. Huerto de los sacramentos: del Bautismo, con el agua, que regenera y fertiliza y viste de hermosura y flores, y con el óleo, que engendra la luz, que ahuyenta las tinieblas; y de la Eucaristía, con el pan, que esfuerza a los caminantes, y el vino, que alegra la vida. Huerto de todos los seguidores de Cristo, que en él tienen sus raíces y de su virtud se nutren y por él crecen y dan frutos de obras buenas. Huerto de Fr. Luis, «por su mano» (I, 42) plantado y cultivado en la ladera del Monte, que es la humanidad de Cristo. Huerto eterno del Padre, en la cumbre del Monte, al que Fr. Luis espera llegar, como todos los que ponen su esperanza en Cristo, «con esperanza cierta»; porque «esa esperanza no defrauda» (*Rom* 5,4) y, como nadie «podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro» (*Ib.*, 8,39), «en ningún caso saldré fracasado» (*Flp* 1,20) ¹⁹.

Huerto exterior y huerto interior, lugar externo y estado espiritual, se funden, pues, en la poesía de Fr. Luis, en una construcción ejemplar y coherente. Aquél remite a éste y éste destiñe a aquél y lo viste de sus propias cualidades. Por no entenderlo así, ha habido quienes se han extraviado en disquisiciones sobre si Fr. Luis plantó o no plantó «por su propia mano» el huerto de La Flecha y si eso era o no decoroso con su estado, o sobre lo poco enterado que estaba sobre los riesgos de las cosechas, pues ve ya en la flor «el fruto cierto».

Y todo esto, ¿por qué? ¿Por qué este mundo visible es trasunto de aquel otro invisible? Porque en el invisible están los originales de todas las cosas o ideas ejemplares, que dijo Platón. Las cosas de este mundo y los acontecimientos son meras copias, traslados que Dios hace de los originales que están en su Hijo. Dios «desde toda su eternidad, se pinta y se dibuja en sí mismo, y después, cuando le place, se retrata de fuera. Aquella imagen es el *Hijo*; el retrato que después hace fuera de sí, son las criaturas, así cada una de ellas, como todas allegadas y juntas. Las cuales, comparadas con la figura que produjo Dios en sí y con la imagen del arte, son como sombras oscuras, y como parte por extremo pequeñas, y como cosas muertas en comparación de la vida... Todo lo que en este mundo inferior nace y se muere, y todo lo que en el cielo se muda y, corriendo siempre en torno, nunca permanece en un ser, en

19. La traducción de los textos bíblicos es la de la *Nueva Biblia Española*, salvo la de Gn 1,2, citado en la n. 48.

esta imagen de Dios tiene su ser sin mudanza y su vida sin muerte, y es en ella de veras lo que en sí mismo es cuasi de burlas» (*Nombres*, 1.3, Hijo de Dios, 673-674). Las criaturas son, pues, huellas del creador; voces que hablan de él; sombras de una realidad invisible; revelación y velo al mismo tiempo ²⁰.

Por eso, Fr. Luis anhela llegar al cielo para contemplar «lo que es y lo que ha sido, / y su principio propio y ascondido» (X, 9-10). Porque en él está «el trasunto, / do vive mejorado / lo que es, lo que será, lo que ha pasado» (VIII, 38-40) ²¹. Cristo es el dechado (trasunto) al que Dios mira para sacar las copias (trasunto) de las criaturas. «Aquesta imagen puso las manos en todo cuando Dios lo crió, no solamente porque era ella el dechado a quien miraba el Padre cuando hizo las criaturas, sino porque era dechado vivo y obrador, y que ponía en ejecución el oficio mismo que tiene» (*Nombres*, 1.3, Hijo de Dios, 675). Allí, en el cielo, en la visión de Dios, contemplará los secretos de la naturaleza, «las causas de todas las cosas y los principios interiores y propios» de cada una, porque allí están a lo vivo (*In Psalmum XXVI, Opera*, I, 137-138. Salmanticae 1891). También en el cielo de Fr. Luis de Granada está mejorado y ennoblecido todo lo que de bueno y bello hay en la tierra. Allí están los prototipos de todo lo que aquí admiramos. «Pues todas estas hermosuras que vemos y otras que no vemos están por muy más excelente manera en el Creador de ellas. Y, según esto, ¿cuál será la bienaventuranza de aquellos que ven todas estas hermosuras en la faz de Dios, con otras infinitas que son propias suyas, que a ninguna criatura fueron comunicadas?» (*Obra selecta*, 1.117. BAC. Madrid 1952).

20. Cf. OTIS H. GREEN, *España y la tradición occidental*, t. II, 11-41. Edit. Gredos, Madrid 1969. Para una consideración actual de la revelación de Dios por las criaturas, cf. LUIS ALONSO SCHÖCKEL, *La Palabra inspirada*, 28-35. Edic. Cristiandad, Madrid 1986, 3.ª edic. Louis BOUYER, *Le monde et la glorie de Dieu*. Ed. du Cert, Paris 1982.

21. Trasunto es «copia o traslado que se saca del original»; en este sentido, el suelo es trasunto del cielo. «Metafóricamente vale figura o representación que imita con propiedad alguna cosa. *Lat.* Imago, exemplar», se lee en el *Diccionario* de Autoridades, s.v. *trassunto*, que pone este ejemplo de Calderón «el sacrificio incruento / de quien fue trasunto Isaac». La realidad es el sacrificio cruento de Cristo; Isaac fue una copia, ejemplar o trasunto, hecho por anticipado. El trasunto remite siempre a otra realidad, a la que se subordina como figura suya. La palabra se mantiene así fiel a su etimología: trasunto (*trans-sumir*), transportado, tomado de, trasladado de, adquirido de, copiado de... Pero, en el ejemplo de Fr. Luis, «trasunto» es el original, en el que están «mejoradas» las cosas de este suelo, que son las copias. Sin duda, fue el doble significado de *ejemplar*-copia o traslado, pero también forma o modelo o dechado que sirve de ejemplo (ideas ejemplares) el que contagió a «trasunto» con el significado de «modelo o dechado», además del que tenía de copia o traslado. Que esto fue así se ve claramente en estos versos de la Elegía I de Garcilaso (vv. 283-285): «puesta la vista en aquel gran trasunto / y espejo, do se muestra lo pasado / con lo futuro y lo presente junto». Son la fuente inmediata de los de Fray Luis.

b) *Hados y señales*

Entre los secretos que Fr. Luis espera conocer en el cielo están «las causas de los hados, las señales» (X, 55). «Señales» son los fenómenos celestes o los acontecimientos extraordinarios, signos visibles de algo oculto o anuncios de que algo grave se avecina. «Aunque la mula tuviera más señales que las que han de preceder al día tremendo, aquí la transformaríamos»²². Son, en particular, los astros (*signum, sino*). «En triste y menguado sino mis padres me engendraron, y en no benigna estrella mi madre me arrojó a la luz del mundo»²³.

El P. Ángel Custodio Vega, temeroso de que se le tache a Fr. Luis de creer en el influjo de los astros, se apresura a poner una nota aclaratoria: «no creía en los hados o acontecimientos fatales, sino en ciertos hechos que así lo parecen. En esta estrofa y en la siguiente se habla sólo de los fenómenos celestes»²⁴. Dejemos a Fr. Luis en las creencias que tenía, sean o no las nuestras. Los astros influyen en la vida del hombre y, por eso, hasta cierto punto puede predecirse el futuro, si se conoce la astrología, dependiendo el acierto de lo acertado que sea el conocimiento. Esto es lo que Fr. Luis creía y esto es lo que habían creído los Santos Padres y doctores que le precedieron, y lo que siguieron creyendo los que vinieron, después de él, hasta bien entrado el siglo XVIII²⁵. «Si cría el cielo, cría también la tierra, que es menos que el cielo, y nace y se gobierna dél en cierta manera» (*Job 9,9*). «Por la luz y las tinieblas y por las moradas de ambas, se entiende también lo de la muerte y la vida, y juntamente sus causas, que son las constelaciones y aspectos celestes en que la luz y la noche viven y moran; por manar en cierta manera dellas el vivir y el morir, el venir a esta luz común o el salir della, dejándola» (*Job 38,20*)²⁶. «Sujetó estas cosas bajas al gobierno de las celestiales, y hizo que las estrellas presidiesen el suelo» (*Job 38,33*). Para ellos las estrellas estaban regidas por ángeles, pobladas de espíritus celestes, o eran seres vivientes, como antes habían sido dio-

22. Miguel de CERVANTES, *La Gitanilla*, en *Novelas Ejemplares*, I, 64. Clásicos Castellanos, Espasa-Calpe. Madrid 1969; «¿Cuándo será la señal de tu venida y del fin del mundo?», le preguntan los discípulos a Jesús (*Mt 24,3par*).

23. Miguel de CERVANTES, *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, 1,2. *Obras Completas*, 1.531. Aguilar, Madrid 1960. Ya Varrón decía que en astronomía «signa dicuntur eadem, et sidera», porque significan algo (Cf. A. EERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire de mots*, s.v. *signum*. Edit. Klincksieck, Paris 1979, 4.^a edic.) Sobre el vocabulario latino de los signos y presagios, cf. Emilio BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, 255-263. Les Edit. de Minut. Paris 1969.

24. Fr. LUIS DE LEÓN, *Poesías*, 37. Edit. Planeta. Barcelona 1975.

25. Cf. Jean SEZNEC, *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y en el Renacimiento*, 41-76. Taurus ediciones. Madrid 1983. Julio CARO BAROJA, *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. II, 147-339. Edic. Taurus. Madrid 1967.

26. También el P. Félix García, en nota a este pasaje de *Job*, se siente obligado a excusar a Fr. Luis: su «posible astrologismo no tiene nada que ver con la astrología».

ses. Un mundo muy distinto del que estudia y explora la astrofísica de nuestros días.

Se trata, sin embargo, de una astrología bautizada, sometida a la ley de la Providencia, que lo gobierna todo. Las «señales» son signos por los que Dios comunica a los hombres su voluntad favorable o adversa, su protección o su castigo para que retornen al orden. Las estrellas influyen en el destino de los hombres. «Quién rige las estrellas / veré, y quién las enciende con hermosas / y eficaces centellas» (X, 56-58). «Si es admirable la hermosura de las estrellas, no menos lo es la eficacia que tienen en influir y producir todas las cosas en este mundo inferior»²⁷. Influyen, pero el hombre puede vencer su influjo. *Tra-hunt, non cogunt*, se decía: inclinan, no fuerzan; o también: virtudes vencen señales; o *vir sapiens dominabitur astris*, el sabio dominará las estrellas. Estrelleros, sí; pero ortodoxos.

c) *Mundo antiguo, modernidad y siglo XX*

El pensamiento antiguo y medieval era simbólico y hay que tener esto muy en cuenta, por muy engorroso e intrincado que a veces nos resulte. De lo contrario, nos exponemos a cercenar de los textos la dimensión que realmente les da sentido: su cara oculta, el meollo o sentencia, como entonces se decía. Agua, tierra, aire, fuego, plantas, piedras, animales, acontecimientos, saberes, números, palabras... Todo era cifra de misterios y a desvelarlos se dedicaban Lucidarios, Lapidarios, Bestiarios, Espejos naturales e historiales, Imágenes del mundo... Asombra el pertinaz ahínco con que aquellos hombres se entregaban al ejercicio de descubrir y establecer relaciones entre este mundo visible y el invisible de los sacramentos, la gracia, la Iglesia, la Virgen o las tres divinas personas²⁸. Mundo y trasmundo no están aislados, sino que éste se hace

27. Fr. LUIS DE GRANADA, *Obra selecta*, 92, edic. cit.

28. Cf. especialmente para el simbolismo en la Edad Media: J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad media*, 277-293. Rev. de Occidente. Madrid 1961, 5.ª Edic.; Santiago SEBASTIÁN LÓPEZ, *Mensaje del arte medieval*. Edic. el Almendro. Córdoba 1984; Pierre-YVES BADEL, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, 15-17 y 51-55. Bordas, Paris 1969; Ernst ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, I, 448-479. FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1976; Alberto VÁRVARO, *Literatura románica de la Edad media*, 42-66. Edit. Ariel. Barcelona 1983; Hovvard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval* FCE, México-Madrid-Buenos Aires 1983; Paul ZUMTHOR, *Essai de poétique médiéval*, 117-140. Edit. du Seuil. Paris 1972; Manuel GUERRA, *Simbología románica* Fundación Universitaria Española, Madrid 1986.

En los siglos XVI y XVII, persistía en los medios espirituales la misma visión y el mismo afán. Del Bto. Alonso de Orozco, en quien hay claros rasgos del dolorismo de la época, se lee: «Tenía grabadas por armas de la nobleza de su amor (en su corazón) las señales de la pasión de Cristo, nuestro bien... Es de maravillar la destreza con que encuentra la alusión y simbolización con la muerte de Cristo, nuestro bien crucificado, juntamente con todos los sucesos de su Pasión... Porque si daba el reloj la hora, le hacía eco en el corazón los golpes de las campanas, como los que herían con los clavos los martillos de los verdugos con que traspasaban los pies y ma-

presente en aquél, que es como un inmenso libro escrito en clave; en clave simbólica. «Hay que esforzarse por descifrarlo, por desentrañar su gran metáfora, preñada de metáforas parciales, cuyo sentido último ha de coincidir con la verdad revelada»²⁹.

La Edad moderna abandonó este camino y comenzó a leer el universo en clave científica, en un lento y difícil proceso de secularización. La cultura clerical, que hasta entonces había dominado vidas y haciendas, mentes y voluntades, incapaz ahora de desmontar el viejo tinglado y renunciar a sus privile-

nos de Jesucristo nuestro Señor [*en Memorial del Amor Santo cuenta esto él mismo*]. Si miraba a la tierra, consideraba que fue su sepulcro / como él mismo dice / y que en ella nos dejó perpetuo monumento de su memoria para que de él no nos olvidemos jamás. En la noche miraba una cifra adonde leía a Cristo, nuestro Bien, clavado de pies y manos en la cruz, el cual, dice el siervo de Dios, *del medio día hizo noche, haciendo tinieblas en la tierra cuando murió*; de que deducía tiernas y amorosas consideraciones de cuanto con razón se avergonzaron los ojos del cielo de estar abiertos para un tan crudo y lamentable espectáculo, hallándose ellos resplandecientes cuando los divinos de Cristo se eclipsaban con la muerte turbándose y afeándose con la sangre que vertían las heridas de las penetrantes espinas. Si miraba al sol, le juzgaba por no verdadero, porque sólo lo es el Sol de Justicia, Jesucristo, Redentor nuestro, enclavado en la cruz. En todo cuanto veía y oía encontraba a su Crucifijo, porque todo lo miraba con los ojos tan de su Amado Jesús crucificado, que en todo y por todo le hallaba su enamorado espíritu. De aquí se le originaba el continuo reparo que, en viendo en el suelo algo colorado, se arrodillaba y lo levantaba con gran ternura, pareciéndole que no era bien que padeciese aquel desprecio, lo que se parecía a la sangre de Jesucristo, su amado. Qué escrúpulo tan gigante en la fineza, aunque tan niño para reparo, de que podemos considerar qué escrúpulo haría su amante corazón en ofensas, desmenuzando con tanta delicadeza en amorosas prolijidades. Traía consigo (ordinariamente) cinco piedrecitas con sangre del brazo para que perpetuamente sus ojos se empleasen en ellas para que no se olvidasen las cinco llagas por donde se vertieron los preciosos rubíes de la sangre de nuestro Redentor. Con yerbas amargas disponía su bebida, para que al gustarla le supiese a la de hiel y vinagre que dieron a beber a nuestro Redentor, con cuya consideración satisfacía sus hidrópicos deseos de padecer y crucificarse con su amado Jesucristo. [*El corazón es símbolo del monte Calvario. En él, como en la roca, se ha de clavar la cruz*]. Para eso pienso yo que la concavidad del corazón quedó a la parte del cielo, para que árbol tan santo, se plantase y se contemplase en él)..., etc..., etc..., etc... (Claudio BURÓN, *ob. cit.*, c. XVIII, 388-390). Naturalmente, todo esto iba acompañado de ríos de lágrimas, tal como exigía el hombre antiguo. De lo contrario, no había dolor.

Leáse este otro texto, tan extraño ya a nuestra sensibilidad: «puedes contemplar en Dios todas las perfecciones que hallares en cualquier de las criaturas... Has de referir pura y desnudamente a Dios toda virtud y bondad que hallares en la criatura... Conocí yo uno que, viendo una vez un gallo que abría las alas y las sacudía para cantar, sintió verdaderamente que sus entrañas se removieron y se abrieron a Dios para lo amar dulcísimo, y cosas semejables le acaecían muchas veces con otras criaturas, ca sacaba de toda cosa movimiento del amor a Dios» (Fray Francisco de OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, tratado XVI, c. 9, 486-488. BAC, Madrid 1972).

29. Rafael LAPESA, *Símbolos y palabras en el Setenario de Alfonso X*, en *Estudios de Historia Lingüística española*, 232. Paraninfo. Madrid 1985; «El lenguaje de los místicos va caminando de metáfora en metáfora. Una historia del origen y evolución de estas metáforas y una clasificación de su aplicación doctrinal y de sus modalidades estilísticas, nos darían más luz sobre la historia de la espiritualidad mística que muchas disertaciones teológicas» (P. SAINZ RODRÍGUEZ, *Espiritualidad española*, 302. Rialp. Madrid 1961). Cf. Id.: *Antología de la literatura espiritual española*, IV, 657-680 (las metáforas en la literatura espiritual). Univ. Pontificia de Salamanca-Fundación Univ. Española, Madrid 1985.

gios, comenzó a ser acorralada por los nuevos conocimientos, hasta ser encerrada en su recinto profesional. El mundo se volvió opaco y la Biblia, libro de todos, se convirtió en propiedad del clero y arcano para iniciados. Las cosas (y, por supuesto, los hombres y su historia) tienen consistencia en sí mismas y en ellas mismas hay que estudiarlas. Ahí se acaba su ser. Son, como se dice, autónomas. Lo demás es pensamiento mágico, noche medieval. La nueva ciencia es la física, que se encarga de tomar posesión del mundo. Los espíritus más discretos hacen reverencias a la Teología, pero a renglón seguido se desentienden de ella, como cosa de otro mundo. Así, Descartes; así, Cervantes. Para colmo, Teología y Espiritualidad comenzaron a caminar cada una por su parte, mirándose mutuamente con desdén.

En adelante, cuando la modernidad cultive el simbolismo, será un simbolismo intramundano. Se descubrirán correspondencias y relaciones múltiples entre los elementos de la naturaleza, y hasta se hará de ella un bosque mágico, poblado de voces y ecos que mutuamente se responden; pero siempre dentro de los confines de este mundo. «La naturaleza es un templo de vivientes columnas, que a veces pronuncian palabras confusas. El hombre pasa entre ellas, como a través de bosques de símbolos que le observan con miradas familiares»³⁰. Baudelaire se eleva por encima de los montes y las nubes, del sol y las estrellas, con un ímpetu que recuerda las ascensiones platónico-agustinianas; pero no traspasa las ondas azules del cielo y se queda bañándose gozosamente en ellas. Siempre dentro de este mundo, escuchando «el lenguaje de las flores y de las cosas mudas»³¹. La naturaleza es un templo, pero sin Dios.

Los símbolos religiosos han quedado arrumbados en el desván de las cosas inútiles. Nuestra época es de «depreciación del simbolismo religioso»³². «La idea sacramental presupone una interpretación simbólica del mundo, mientras que nuestra visión actual de él es funcional. Consideramos las cosas *puramente* como cosas, como función del trabajo y la tarea humanos; con este punto de partida es imposible comprender cómo una 'cosa' se convierte en un 'sacramento'³³. Ha habido círculos religiosos en los que por el afán de estar a la última, que es el mejor modo de no enterarse de nada, hasta molestaba la palabra «espiritualidad» e hicieron de ella tabú. ¡Como si fuera un enriquecimiento sepultar en el olvido las dimensiones más profundas del hombre!

30. Ch. BAUDELAIRE, *Les fleurs du mal*, Correspondances, 11. Librairie Arnaud Colin. Paris 1968.

31. *Ib.*, Elevation, 10-11.

32. Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, II, 351. Edic. Cristianidad. Madrid 1979.

33. Joseph RATZINGER, *Ser cristiano*, 58. Edic. Sígueme. Salamanca 1967.

Pero la modernidad ya no es nuestro mundo ³⁴. Los símbolos y la poesía vuelven a ser camino de acceso a realidades de otro modo inaccesibles. Desde los más distintos dominios de las ciencias, y la física ha sido pionera, las voces más prestigiosas se levantan contra la reducción a que ha sido sometida la realidad. No toda realidad encaja en los esquemas de la razón especulativa, pero no por eso es menos real. La creencia de que la realidad es totalmente racional ha resultado falsa y se ha evaporado como tantas otras. En esas estamos: braceando en el mar océano, sin modernidad y sin haber descubierto la nueva tierra sobre la que asentar los pies, «en esa grave y sangrienta crisis histórica, la más sangrienta y grave desde el hundimiento del Imperio Romano» ³⁵. Buena ocasión para redescubrir el valor de los símbolos religiosos, como expresión de experiencias de otro modo inexpresables, sin dar en la manía de ver símbolos en todo. Lo que se gane en sobriedad se ganará también en intensidad ³⁶.

d) *Algunos ejemplos*

Mas vengamos a algunas aplicaciones concretas que Négrier hace del simbolismo en Fr. Luis.

d.1) *La rueda que huye más del suelo*

En la oda X, Fr. Luis desea ardientemente «volar al cielo» para poder contemplar desde él, «en la rueda / que huye más del suelo, / la verdad pura, sin velo» (2-5).

«La rueda que huye más del suelo» no es la del sol naciente, que por la mañana se levanta sobre el horizonte y avanza hasta tocar la cumbre del cielo al mediodía, como se dice en la p. 52 y se repite en la nota 27 [(a ella se refieren estos versos: «y de su esfera cuando / la cumbre toca altísimo subido / el sol» (XVIII, 21-23)], sino el «cielo», nombrado en el v. 2; es decir, el empireo o mansión de los bienaventurados, la rueda que está más lejos del suelo. Al final

34. El primero en advertirlo fue Ortega y Gasset, madrugador en esto como en todo. Cf. *Nada «moderno» y «muy siglo XX»*, en *El espectador*, I, 26-31. Col. Austral, Espasa-Calpe. Madrid 1966; artículo publicado en 1916; *Prólogos a la «Biblioteca de Ideas del siglo XX»*, en *Meditación de la técnica*, 132-141. Col. Austral, Espasa-Calpe. Madrid 1965 y, en general, toda su inmensa obra; Romano GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras de Romano Guardini*, I, 29-120. Edic. Cristiandad. Madrid 1981; Xavier ZUBIRI, *Nuestra situación intelectual*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, 3-31. Edit. Nacional. Madrid 1978; Julián MARIAS, *Introducción a la filosofía*, 35-86 (Esquema de nuestra situación). Rev. de Occidente 1976, 12.ª edic.; el libro de Pedro LAÍN ENTRALGO, *La Espera y la esperanza*, y los conocidos libros de Spengler, Berdiaeff, Jaspers y Huizinga sobre el tema.

35. Pedro LAÍN ENTRALGO, *La espera y la esperanza*, 279. Alianza edit. Madrid 1984, 2.ª edic.

36. Una reflexión actual sobre el símbolo puede leerse en *Conceptos fundamentales de pastoral* (obra de varios autores), s.v. *Símbolo*, artículo de Juan MATEOS, 961-971. Edic. Cristiandad 1983. Con breve, pero excelente bibliografía.

de la misma oda se lee: «Veré sin movimiento / en la más alta esfera las moradas / del gozo y del contento, / de oro y luz labradas, / de espíritus dichosos habitadas» (66-70). «Las moradas del gozo y del contento» y «morada de grandeza, / templo de claridad y hermosura... Campos verdaderos» (VIII, 11-12 y 76ss) y «alma región luciente» (XVIII, 1) y «aquesta celestial eterna esfera» (VIII, 32) y «el inmortal seguro» (XIX, 5) designan una misma realidad: la rueda que huye más del suelo. La virtud o esfuerzo heroico coloca al Cid, a par de las estrellas, «en la más alta esfera» (II, 8). El alma, despertada de su sueño por la música de Salinas, sube «hasta llegar a la más alta esfera» (III, 17), donde oye la música arquetipo, la que origina todas las demás. Contemplando la noche estrellada, oye el «gran concierto (VIII, 41), la música de las esferas celestes («música celestial» se dirá, cuando el universo se escriba en fórmulas matemáticas), y por ella se levanta hasta la «celestial eterna esfera» (VIII, 32), donde «en rico y alto asiento / está el Amor sagrado» (VIII, 68-69). «De la celestial y riquísima morada» (IV, 20) desciende el alma, cuando se une al cuerpo, a través de las distintas ruedas o esferas celestes, que la agracian con sus dones o le dejan libre el paso. Son las descensiones y ascensiones del alma, de que tanto se habla en la tradición platónico-cristiana.

Para entender todo esto hay que tener en cuenta que, en el sistema de Tolomeo, la tierra era un globo inmóvil en el centro del universo; «un breve punto» (VIII, 36), la más pequeña de las esferas celestes, si se exceptúa la de la Luna. Todo lo que en ella existe, animado e inanimado, está compuesto de los cuatro elementos, que, enumerados según su «peso», de menos a más, eran estos: fuego, aire, agua y tierra. Todo, corruptible. De la Luna hacia arriba, sin embargo, nada cambia ni muere; todo es eterno. La Tierra estaba ceñida por un anillo de aire y otro de fuego, como «cascos de cebolla»³⁷. Venían después

37. Por eso, el fuego y el aire, por su propio «peso» van hacia arriba, buscando su propio «lugar»; mientras que el agua y la tierra van hacia abajo, buscando el suyo; y el agua se sitúa sobre la tierra, porque ahí la coloca su «peso». Cuando están fuera de su «lugar», se encuentran «inquietos» y lo apetecen y lo buscan y luchan por volver a él: es la guerra. Cuando conquistan de nuevo su «puesto», descansan: se ha restablecido el «orden». «Las cosas desordenadas están inquietas; se ordenan y descansan» (S. Agustín, *Confess.*, XIII, 9,10). Es la Paz de los elementos naturales y así es la paz en todos los órdenes. Porque «la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna su lugar a cada una de las cosas iguales y diversas» S. Agustín, *De civ. Dei*, XIX, 13,1.O, como traduce Fr. Luis: la paz es «una orden sosegada, o un tener sosiego y firmeza en lo que pide el buen orden» (*Nombres*, 1,2, Príncipe de la paz, 585). De ella es dechado el «orden» de los cielos, adonde cada estrella «inviolablemente guarda su puesto; adonde no usurpa ninguna el lugar de su vecina, ni la turba en su oficio, ni menos, olvidada del suyo, rompe jamás la ley eterna y santa que le puso la providencia» (*Ib.*). La paz exige, pues, no sólo que cada cosa esté en su «lugar, sino que esté en él con gusto, con firmeza y sosiego; en cuanto alguna se desazona y le entra el cosquilleo y apetece salirse de su «lugar», ya está en marcha el desorden y la guerra.

Al hablar así, nótese bien esto, no hablaban en metáfora. Para ellos las cosas, todas, tienen

las siete esferas celestes. De dentro hacia afuera eran éstas: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter y Saturno. Por estar en medio, el Sol era el príncipe y señor de las otras esferas, a las que comunicaba su luz y calor. Venían a continuación los tres cielos concéntricos, que lo envolvían todo. Esta distinción rigurosa entre cielos y esferas no se mantenía de ordinario en el lenguaje. A las esferas se las llamaba también cielos; y a los cielos, esferas. Los cielos propiamente dichos eran estos tres: el firmamento o cielo de las estrellas fijas, llamado también octavo cielo u octava esfera (la «ochava esfera» de los textos medievales); el cielo cristalino de las aguas, noveno cielo o novena esfera, donde estaba el zodiaco [«las soberanas aguas / del aire en la región quien las sostiene» (X, 31-32)]; «encima de los cielos desplegados / al agua diste asiento» (traducción del Salmo 103, 5-6)]; el *Primum Mobile*, décimo cielo o décima esfera. Por fin, sobre todos ellos, el cielo *empíreo*, que de designar la zona del fuego y de las estrellas puras y eternas pasó a designar la morada de Dios, fuego puro y eterno, y de sus elegidos, las «moradas de oro y luz labradas» (X, 69).

Dios atrae hacia sí, como atrae el amado al amante, al décimo cielo o *Primum mobile*. «La causa final mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas»³⁸. Dios mueve sin ser movido. Es el famoso Motor inmóvil o primer Motor de las vías de Sto. Tomás para demostrar la existencia de Dios. «Ansí como dicen que el cielo impíreo —adonde está nuestro Señor— no se mueve como los demás»³⁹. El décimo cielo, al ser atraído por Dios, entra en movimiento y arrebata en pos de sí las esferas. Por

su «lugar» natural, su «peso», afinidad, simpatía, inclinación innata, insita en ellas por naturaleza. Si el amor es lo que mueve al hombre y creemos en todo lo anteriormente dicho, metafóricamente se puede decir que «el amor es mi peso; es él quien me lleva adondequiera que soy llevado» (S. Agustín, *Confess.*, XIII, 9,10). Como compuesto físico, el hombre tiene su «lugar» natural, como las demás cosas, y hacia él es llevado por su «peso», cuando está fuera de él; pero el hombre, ser espiritual, tiene que tener también su «lugar» y llevarlo hacia él su «peso». El hombre anda desasosegado e inquieto, sin encontrar descanso en nada de este mundo; luego es que no está aquí su «lugar». La fe da la solución de este enigma: «nos hiciste, Señor, para ti; y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (Id., *Confess.*, I, 1,1). Nuestro «peso» nos lleva hacia Dios, porque él es nuestro «lugar». Sólo en él hallaremos «reposo»; sólo cuando estemos en él, estaremos «ordenados».

Hay aquí intuiciones sobre maneras profundas, de origen platónico (recuérdese el famoso texto sobre el amor en el *Banquete*, 203-204), en torno a Dios, el amor y la inquietud del hombre, pero habría que limpiarlas de las adherencias de los «pesos» y «lugares» naturales, que para nosotros, no para ellos, las ocultan y enturbian. Una reflexión actual sobre estos temas, desde la «realidad radical», que es para cada uno su propia vida, puede leerse en J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, tercera parte, 165-273. Edic. Cristiandad. Madrid 1983.

38. Aristóteles, *Metafísica*, 1.072 b. Edic. trilingüe por Valentín GARCÍA YEBRA, Edit. Gre-dos 1970.

39. Sta. Teresa, *Moradas*, 7,2,11. *Obras Completas*, 442. BAC. Madrid 1979, 6.ª edic.

eso, pudo escribir Dante: «el amor mueve el Sol y los demás astros»⁴⁰. Había, pues, dos clases de movimientos celestes: «el arrebatado y los naturales» (X, 53-54). El *Primum mobile* «arrebata» tras él las esferas, que entran en movimiento, siguiendo cada una su órbita o «rueda», a la velocidad que le está marcada por el orden «natural», orden divino e inviolable. Fr. Luis contempla, en la noche estrellada, las esferas celestes, «su movimiento cierto, / sus pasos desiguales, / y en proporción concorde tan iguales» (VIII, 43-45), y ve cómo «con paso callado, el cielo, vueltas dando, / las horas del vivir le va hurtando» (VIII, 23-25). «Dióles (Dios) tanta constancia en sus movimientos, que desde que los crió, nunca han variado un punto de aquella regla y orden que al principio les puso»⁴¹.

No es posible entender nada de esto, si no se tiene en cuenta que cielos y esferas fueron durante siglos dioses. Desdivinizados posteriormente, continuaron hasta bien entrada la Edad Moderna regidos por inteligencias angélicas. Y ésta era la opinión común, no la de unas cuantas mentes delirantes. Los oficiales que de los cuatro elementos «fabrican todas las cosas son los cielos, con sus planetas y estrellas. Porque dado caso que Dios sea la primera causa que mueve tođas las causas, pero estos cuerpos, con las inteligencias que los mueven, son los principales instrumentos de que él se sirve para el gobierno de este mundo inferior»⁴². Una densa multitud de ángeles y demonios, perfectamente jerarquizada, poblaba el espacio terrestre y extraterrestre⁴³.

40. OTIS H. GREEN, *España y la tradición occidental*, t. II, 42-64. Edic. Gredos. Madrid 1969; Antonio HURTADO TORRES, *La astrología en la literatura del siglo de Oro*, 31-62. Instituto de Estudios Alicantinos 1984; José María LÓPEZ PIÑERO, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, 178-196. Edit. Labor. Barcelona 1979; Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, 17-43. Edit. Gallimard. Paris 1973; C. S. LEVVIS, *La imagen del mundo*, 69-91. Antoni Bosch, editor. Barcelona 1980.

41. Fr. Luis de GRANADA, *Obra selecta*, 91, edic. cit. En esta distinción entre movimiento «arrebatado» y «naturales» sigo la interpretación de Rafael Lapesa: *Las odas de Fr. Luis de León a Felipe Ruiz*, en *De la Edad Media a nuestros días*, 188. Edit. Gredos, Madrid 1967. Cita este texto de Herrera: «el cielo propiamente es uno solo, los demás se llaman globos y orbes, i es aquel que arrebata con su movimiento principal todas las otras esferas y orbes» (*Anotaciones a las obras de Garcilaso*, 1580, p. 335). En las ediciones que traen notas a este pasaje se interpreta el movimiento «arrebatado» por el movimiento rápido de los meteoros, cometas y estrellas fugaces.

42. Fr. Luis de GRANADA, *Ob. cit.*, 90.

43. La cadena o grados del ser es otra de las claves del pensamiento antiguo. Cf. OTIS H. GREEN, *España y la tradición occidental*, II, 17-41. Edit. Gredos. Madrid 1969. El libro clásico sobre el tema es el de Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass 1948.

d.2) *El nivel y la plomada*

Dice Fr. Luis:

Entonces veré cómo
 el divino poder echó el cimiento
 tan a nivel y plomo,
 do estable y firme asiento
 posee el pesadísimo elemento.

(X, 11-15) ⁴⁴.

Comenta Négrier: «el nivel y la plomada evocados por el autor en el verso 13 son literalmente (*símbolos*) externos a la cosmología, al ser utensilios y no fenómenos naturales; no son, sin embargo, extraños a ella, en la medida en que su estructura, su modulación y su función se asemejan, en virtud de las leyes de la analogía, a las estructuras, modalidad y función de ciertos símbolos cósmicos» (p. 49). En la nota 28 añade: «la mención de estas dos herramientas debe atraer la atención sobre el esoterismo contenido en este poema». El lector debe «encontrar los símbolos cosmológicos que pueden inducir a la meditación de los fundamentos universales de la tradición».

No hay por qué entrar por caminos ocultos, cuando tenemos la explicación del mismo Fr. Luis. Leemos en su traducción del *Libro de Job*: «¿Quién puso medidas sobre la tierra, si lo sabes? ¿O quién extendió sobre ella emplomada? ¿Sobre qué se afirmaron sus apoyos? O a quién puso la piedra de su clave?». Y comenta: Habla de la tierra «a semejanza de un soberbio edificio de los que los hombres hacen, y así nombra los niveles y las plomadas, y los cordeles y las demás partes y instrumentos del arte» (*Job* 38,6). Recrea el texto en verso y dice: «¿A dónde estabas, dime, al punto y hora / que a plomo cimentaba yo la tierra? ¿Quién hizo por medida llano y sierra? / ¿Quién levantó nivel, colgó plomada / en todo lo que el ancho suelo encierra? / ¿Qué apoyos, dime, tiene?; ¿en qué fundada / está su redondez?; ¿por cuya mano / la piedra de la clave fue asentada?».

d.3) *El «estable y firme asiento»*

Comenta Négrier: «el autor cita el «eterno asiento», que no es sino la Osa Menor, cuyo dibujo, si se unen hábilmente con una raya las siete estrellas que la componen, forma, entre otros, el trazado de una silla, símbolo particularmente denso que la tradición taoísta llamó «la silla del olvido» y que dio la fi-

44. El «pesadísimo elemento» es la tierra, el más pesado de los cuatro elementos, como queda dicho. «Pesadísimo» es un superlativo relativo, remedo de la construcción latina. Cf. Rafael LAPESA, *El cultismo en la poesía de Fr. Luis de León*, en *Poetas y prosistas de ayer y de hoy*, 125-126. Edit. Gredos. Madrid 1977.

gura del «trono de Dios» en numerosas páginas del Antiguo Testamento» (p. 51).

Leamos a Fr. Luis: «Fundó la tierra sobre cimientos firmes, adonde permanece y nunca se mueve» (*Nombres*, 1.I, Padre del siglo futuro, 505, comentario al salmo 103, 11-12: las tierras sobre asientos duraderos / mantienes de continuo). «¿Dónde eras al fundar yo la tierra? Cuando yo criaba y cimentaba la tierra... Cuando ponía yo a la tierra cimientos... Le pregunta de la tierra que halla y de sus cimientos que cada día descubre, si sabe o entiende cómo se pusieron en la manera como la tienen en pie. Que a la verdad es caso maravilloso extrañamente y secreto, que cuerpo y pesadumbre tan grande se sustente en el aire, que la cerca a la redonda y del todo» (*Job* 38,4).

Está claro que el «estable y firme asiento» de la tierra no tiene nada que ver con la Osa Menor, ni en su tenor literal ni simbólicamente. La tierra con la firmeza de sus cimientos y en medio de los mares es símbolo de la Iglesia, como explica Fr. Luis comentando el salmo 103: «El cuerpo firme y macizo de la Iglesia, que ocupó la redondez de la tierra, recibió asiento por mano de Dios en el fundamento no mudable, que es Cristo, en quien permanecerá con eterna firmeza» (*Nombres*, 505) ⁴⁵.

45. El autor sigue la lectura del P. Ángel Custodio Vega: «estable, eterno asiento», autorizada por algunos códices. Pero otros autorizan a leer: «estable y firme asiento». La razón del P. Custodio Vega no convence: «estable y firme, parece una verdadera sinonimia, que el autor trató de corregir». No lo parece, lo es. Se trata de una reduplicación, con la que el adjetivo queda elevado al grado superlativo: el asiento de la tierra es «firmísimo», firme en extremo, que es en lo que insisten los textos en prosa por otros procedimientos. Según Aristóteles, el mundo se dividía en dos regiones: la naturaleza o mundo sublunar y el cielo o mundo supralunar. Aquella es la región donde todo cambia, se corrompe y muere; en éste, en cambio, no hay novedad y corrupción, todo es eterno (Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1072 b; C.S. LEVVIS, *La imagen del mundo*, 2-3, edic. cit.). Lo que hay y sucede en la tierra es efímero. Sus cimientos, sin embargo, son duraderos, «firmes», capaces de sustentar la tierra siglos y siglos. Dios mismo puso «la piedra de su clave». En comparación con la precariedad de lo demás, cabe decir: «las inmortales columnas do la tierra está fundada» (X, 16-17); pero llamar «eternos» los cimientos sería demasiado y fuera de la mentalidad en la que aquellos hombres estaban. El epíteto se reserva para los elementos celestes: para el empíreo, por supuesto, pero también para las otras esferas: «aquesta celestial eterna esfera» (VIII, 32); «aquestos replandores eternos» (VIII, 42); «este fuego eterno» (el Sol) (X, 61). «Eterno» se dice, y con razón, del cimiento que es Cristo para su Iglesia: «no mudable», «eterna firmeza», que dice Fr. Luis. Sin embargo, como *aliquando etiam bonus dormitat Homerus*, bien pudo escribir «eterno». ¿O habrá un cruce entre la tierra, cuyos cimientos son «firmes», y la Iglesia, por aquella simbolizada, cuyos cimientos son «eternos»? A continuación se habla de «las inmortales / columnas do la tierra está fundada» (X, 16-17). Inmortal, además de significar «no sujeto a muerte», significa también «lo que dura tiempo indefinido: «por ençarecimiento decimos de la cosa que dura mucho ser inmortal», dice Covarrubias en su *Diccionario*, y éste es evidentemente el significado que aquí tiene. Simbólicamente haría pensar en los apóstoles, con el primer significado.

En la poesía, la tierra se asienta sobre columnas; en *Job*, en el aire, que la cerca a la redonda. No nos extrañemos de esta convivencia de sistemas contradictorios. Se daba entonces, y a ella le ha dedicado Otis H. Green el primer capítulo del tomo I de su citada obra, y se da también ahora, por desgracia.

d.4.) *Las lindes y señales del mar*

Dice Fr. Luis:

Veré las inmortales
 columnas do la tierra está fundada,
 las lindes y señales
 con que a la mar airada
 la Providencia tiene aprisionada.

(X, 16-20)

Comenta Négrier: las lindes y señales «son las constelaciones boreales situadas por encima del trópico de Cáncer, las cuales jamás absorbe el horizonte (el mar para nuestro autor) y así parece que dominan la fuerza del mar» (p. 51).

Leamos de nuevo a Fr. Luis: a la voz de Dios, los mares se retiraron y dejaron descubierta la tierra; «se apartaron a su lugar adonde guardan continuamente su puesto» (*Nombres*, 505); «no pasarán las calles. / Las calles que les diste y los linderos, / ni anegarán las tierras», dice en la traducción del salmo 103, 20-22. «*Y rodeéle con términos y púsele cerrojo y puertas. Y dije: hasta aquí vendrás, y no añadirás; aquí quebrantarás levantamiento de olas tuyas. Y en el mar es maravilloso mucho el no derramarse en la tierra anegándola, y siendo así que la cubría toda al principio, haber descubierto parte de ella por mandado de Dios; y siendo tantas sus aguas y tan furiosas sus olas, no tornar cada hora a cubrirla y quebrantar tanta furia en un poco de arena a la orilla... No hay cerraduras tan fuertes, ni muelles tan firmes que así le tuvieran cerrado, como lo tiene agora la raya que Dios le ha puesto en la arena. Cuando él lo cubría todo y a él las tinieblas, le recogí y reduje a término cierto, y le acorté las riendas y enfrené su lozanía para que se detuviese... Los términos que le puso, y el cerrojo y puertas en que le cerró, es la ley y decreto suyo que le ordenó... El cual mandamiento retrujo entonces y tiene hasta agora enfrenadas las mares... Muestra Dios su poder sobre todo y el rendimiento de las criaturas» (*Job* 38, 8-10). Y traduce en verso: «Y ley le establecí que siempre dura, / y púsele firmísimos candados, / y puertas con eterna cerradura. / Y ven, dije, hasta aquí, los situados / límites no traspases; aquí sean / los bríos de tus olas quebrantados». Al principio, el agua cubría la tierra entera. Su «peso» o «gravedad» la llevaba a su «lugar» natural: el agua encima y la tierra debajo. Pero mandó Dios que las aguas se retiraran, dejando descubierta parte de la tierra para servicio del hombre, y las aguas se retiraron. Es verdad que se revuelven como caballos enfrenados, pero nunca romperán las riendas que Dios les ha puesto y un poco de arena bastará a quebrantar su furia. El mar queda sometido a dos leyes naturales contradictorias —ocupar y desocupar la tierra—, pero*

no se veía inconveniente en ello: los caminos de Dios son inexcrutables (cf. Rom 11,33) ⁴⁶.

Siguiendo sus hábitos mentales de leer a través del universo las realidades

46. Compárese con este texto de Fr. Luis de Granada: El agua, «al principio de la creación, cubría toda la tierra, como el elemento del aire a esa misma agua. Mas porque de esta manera no se podía habitar la tierra, el Criador, que todo este mundo criaba para servicio del hombre, así como al hombre para sí, mandó que se juntasen todas las aguas en un lugar, que fue el mar Océano, y que se descubriese la tierra para nuestra habitación; y así se hizo, sacando el agua de su natural lugar, que era estar sobre la tierra, y recogióndola en otro» (*Obra selecta*, 104, edic. cit.). «Y, cierto, es cosa de admiración que corriendo todos los elementos con tan gran impetu a sus lugares naturales, y siendo natural lugar del agua estar sobre todo el cuerpo de la tierra y tenerla cubierta, haberla Dios con sola su palabra sacado de este lugar, y conservándola tantos mil años fuera de él, sin usurpar ella un paso del espacio que le señaló. (Lo cual es) para confundir la desobediencia y desacato de los hombres, vista la obediencia de las criaturas insensibles» (*Ib.*, 105-106).

Por su inclinación natural, ley de Dios, los mares tienen que anegar la tierra. ¿Por qué no lo hacen? Porque Dios les ha dado otra ley, según la cual tienen que dejar descubierta parte de ella; pero les ha dado ésta sin quitarles aquélla. Es éste uno de esos casos en que, a poco que se apriete, saltan las contradicciones. El mar ve escrita la ley de Dios en los límites que le ha puesto en la arena y ¿por qué no la ve en el «peso» que le empuja a cubrir la tierra? ¿O es que ésta no es ley de Dios? Saltarse aquélla sería desobediencia, ¿y no lo es no cumplir ésta? Parece como si todo lo que han dicho sobre el «peso» y el «lugar» naturales, al llegar aquí se les olvidara. La coherencia del sistema se resiente, al confluir en él dos tradiciones opuestas: el relato bíblico de la creación y la teoría, al parecer de origen griego, del «lugar» natural de cada cosa. En el libro de la *Sabiduría*, se dice de Dios: «todo lo tenías predispuesto con peso, número y medida», pero parece que la fórmula es originalmente griega (Cf. Ernst ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, t. II, 705, edic. cit., con bibliografía).

Nótese, aunque sea de pasada, que al describir el mar y sus límites y ponderar su obediencia al Creador, los dos Luises hablan de oídas, por lecturas, no por observación directa. La naturaleza es transparencia de Dios, sombra y vislumbre. No hay que detenerse en ella. Lo que importa es Dios, la realidad vislumbrada. Por la naturaleza hay que ir de vuelo, como diría S. Juan de la Cruz. Es como si en realidad fuera solo un pretexto para hablar de Dios, de su poder y bondad (cf. *Rom* 1, 19-20). Hacer otra cosa sería cambiar los papeles, darle al mundo un valor que no tiene. Se describe la naturaleza aprendida en los libros; aun en los casos en que hay elementos reales, han sido pasados previamente por el tamiz de las lecturas. ¿Es real el paisaje de S. Juan de la Cruz o bíblico, con aportaciones de la tradición posterior sobre el «lugar ameno»? Lo cual no disminuye en nada el valor de sus creaciones. Simplemente es decir lo que no hay que buscar en ellas: la descripción de la naturaleza contemplada en sí misma. A través del blanco de la naturaleza, sus flechas van disparadas hacia Dios.

Si en los océanos hay islas, prosigue Fr. Luis de Granada, y no son tragadas por el mar, algún motivo tendrá la Providencia. Es lo que ocurre con la isleta despoblada de santa Elena, camino de las Indias Orientales, puesta por Dios como venta bien provista de agua dulce, pescado, caza y frutas para solaz y descanso de los navegantes. Y con no ser «más que una cáscara de nuez» en medio de las ondas bravas, se mantiene incólume. «Y lo que más nos maravilla es cómo se levanta aquel pezón de tierra sobre que está fundada la isla, desde el abismo profundo del agua hasta la cumbre de ella, sin que tantos mares lo hayan consumido y gastado... ¿Quién no adorará aquí la omnipotencia y providencia del Criador, que así puede fundar y asegurar lo que quiere? Éste es, pues, el freno que él puso a este gran cuerpo de la mar para que no cubra la tierra: y cuando corre impetuosamente contra la arena, teme llegar a los términos señalados, y viendo allí escrita la ley que le fue puesta, da la vuelta a manera de caballo furioso y rebelde, que con la fuerza del freno para y vuelve hacia atrás, aunque no quiera» (*Ib.*, 106: se ve que la obediencia del mar no es tan perfecta como se nos había dicho).

invisibles, el mar se le convierte a Fr. Luis en símbolo de la gentilidad, en medio de la cual surgió la tierra, símbolo de la Iglesia, con sus montes, que son los obispos, y sus valles, que son los laicos. El mar jamás la anegará. También a este mar le ha puesto Dios lindes y señales. Asentada sobre la roca de «eterna firmeza», que es Cristo, «en su principio la cubría y como anegaba la gentilidad, y aquel mar grande y tempestuoso de tiranos y de ídolos la tenían casi sumida; mas sacóla Dios a luz con la palabra de su virtud, y arredró de ella la amargura y violencia de aquellas obras, y quebrólas todas en la flaqueza de una arena menuda, con lo cual descubrió su forma y su concierto la Iglesia, alta en los obispos y ministros espirituales, y en los fieles legos humildes, humilde. Y, como dice David, *subieron sus montes y parecieron en lo hondo sus valles*» (*Nombres*, l.1, Padre de siglo futuro, 505, la cita es del salmo 103,8). Yo no encuentro en las obras de Fr. Luis otro simbolismo de «las lindes y señales del mar» más que éste. Y en la oda X no se trata de sentido simbólico, sino del mar real. Entre lo secretos de la naturaleza que Fr. Luis espera conocer⁴⁷ está el de las lindes y señales del mar: cómo un poco de arena puede quebrantar su furia⁴⁸.

d.5) *Las dos Osas*

Cuando llegue al cielo, Fr. Luis verá
 por qué están las dos Osas
 de bañarse en el mar siempre medrosas
 (X, 59-60)

Comenta Négrier: las dos Osas, Mayor y Menor, «en virtud de la elíptica no desaparecen jamás del horizonte, permaneciendo siempre visibles para los habitantes del hemisferio boreal. Por lo mismo, se comprende que la significación de las dos Osas es inseparable de la relación dinámica que tienen con el horizonte (el mar para nuestro autor)» (p. 52).

Los dos versos de Fr. Luis son, como se sabe, traducción de otros de Virgilio. El sentido literal está claro: mientras otras estrellas, con el girar de los cielos, desaparecen del horizonte, es decir, se hunden y bañan, según parece,

47. Nótese: espera conocerlos en el otro mundo, no en éste, que eso sería audacia imperdonable; en esta vida, la naturaleza se contempla como obra del Creador, no se indaga.

48. «Descubrió su forma y su concierto la Iglesia». La Iglesia, en sus orígenes, era como una isla en medio del mar de la gentilidad. El Océano es lo informe, lo indiferenciado, lo amargo y violento, la noche tenebrosa, el terror, el abismo oscuro y profundo de aguas revueltas y pavorosas, «agitadas por un ventarrón de todos los diablos» (*Gn* 1,2). La isla que aparece repentinamente en medio de las aguas es lo formado, el cosmos, el orden, lo diferenciado, la seguridad y la esperanza, el día alegre y tranquilo. (Cf. MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, 178-200. Edic. Era. México 1964; Id.: *Imágenes y símbolos*, 165-185. Edic. Taurus. Madrid 1979, 3.ª edic.). Los dos sobre los símbolos acuáticos.

en el mar, las dos Osas se acercan, pero nunca desaparecen, como si tuvieran miedo de bañarse en él. En la traducción en verso que hizo de las *Geórgicas* dice: «las Osas que en el mar nunca el pie frío / lanzaron» (I, 444-445). Como huía la *Galatea* de Gil Polo, «al ver venir las olas».

Si en los «cielos, que son los apóstoles y los sagrados doctores y los demás santos (*Nombres*, 505), Fr. Luis vio a algunos de estos simbolizados por las dos Osas, no lo sé. En todo caso, me parece que no es por donde anda Négrier donde hay que buscar. En *Job*, llama a la Osa (a las dos) Sietestrello y Arcturo, traduce los versos de Virgilio y se limita a constatar que es siempre visible. Como en un poema o en una sinfonía hay partes neutras, sin relieve, que, por lo mismo, colaboran al realce de las otras, así también en el mundo había elementos que carecían de significación traslaticia. El mundo visible era símbolo, no alegoría, del invisible.

e) *Comprensión de los símbolos usados por Fr. Luis*

¿Esoterismo en Fr. Luis? Puede ser, pero hay que probarlo. Los símbolos que él usa se explican, en primer lugar, con otros textos de sus obras, españolas y latinas. Hay que explicar a Fr. Luis por él mismo. Luego, con textos de autores españoles coetáneos, especialmente de los espirituales, herederos de la misma tradición cristiana, que tiene en san Agustín su luminar mayor y en la Biblia su hontanar siempre inexhausto. A todo esto hay que añadir sus siempre bien amados clásicos griegos y latinos. Muchos de estos símbolos son expresión de experiencias universales y hunden sus raíces en la tierra nutricia de los sueños, anhelos y preocupaciones que a todos nos alimenta, encontrándose ya en los orígenes mismos de las religiones arcaicas. Habrá que tener también esto en cuenta para comprenderlos adecuadamente, aunque Fr. Luis no fuera ya consciente de ello. Todo lo que sea pasar de aquí hay que demostrarlo, no suponerlo.

III. LA TRADUCCIÓN

Patrick Négrier sigue en la traducción el texto de la edición del P. Ángel Custodio Vega, «monumental y precisa» (p. 26), pero a veces, «por intuición» prefiere el texto de Merino o el de Llobera. Traduce las treinta y cuatro poesías que figuran en esta edición, siendo la primera tan completa en francés: las veintitrés consideradas como originales por todos los editores, seis imitaciones (de Petrarca, Juan de la Casa, Pedro Bembo, de diversos y dos de Horacio) y los cinco sonetos. Ha traducido «lo más literalmente posible» (p. 27). A los nombres propios desusados de lugares y personas les da «un equivalente que los haga comprensibles y permita una lectura ininterrumpida». A la traducción le siguen unas breves notas esclarecedoras.

A partir de ahora, pueden leerse en francés todas las poesías de Fr. Luis, lo cual no deja de ser un acontecimiento para todos los estudiosos del poeta. Esta traducción viene a sumarse a la que anteriormente había hecho de las veintitrés poesías originales Bernard Sesé. Como dice éste en el prólogo: «es el conjunto más completo y fiel de que dispone el lector francés. Tal empresa no había sido intentada antes de ahora: merecé que la saludemos reconocidos» (p. 19).

Algún pasaje difícil pudiera aquilatarse más. En la oda IX, *cebado* no significa «atracado de comida», sino «untado para que sirva de cebo», y la miel no llena el vaso: «no te engañe el vaso dorado ni cebado (*untado como cebo*) con la miel sabrosa en el borde»⁴⁹. Verdad es que las notas de las distintas ediciones no ayudan mucho a la interpretación de esta oda. En la nota 25, correspondiente a ella, se dice que está dedicada a Querinto —así figura en la mayoría de las ediciones— y añade: «personaje sobre el que apenas tenemos noticias». Ni muchas ni pocas. No tenemos ninguna. En realidad, es un personaje ficticio, tomado de las elegías de Tibulo; un joven al que la apasionada Sulpicia, como sirena, desea atraer hacia sí. Las viejas ediciones de Tibulo titulaban «ad Cherintum»⁵⁰.

Sí; hay que agradecer a P. Négrier su trabajo logrado sobre Fr. Luis. Y, sin embargo... Los textos literarios son intraducibles y esto hay que tenerlo en cuenta. La imposibilidad es aún más evidente cuando se trata de textos poéticos. Fondo y forma son distintos, pero inseparables. La forma no es una mera vestidura externa del fondo (cambiemos el lenguaje, si se ha quedado arcaico, dicen ingenuamente algunos renovadores posconciliares), de modo que pueda prescindirse alegremente de ella sin que éste quede gravemente deteriorado. El fondo está tan inextricablemente tejido con la forma, que destruida o alterada ésta, se altera o destruye aquél. Cambiado nuestro lenguaje sobre Dios, éste no quedará afectado, como es evidente; pero también es evidente, y la reflexión lingüística no deja lugar a dudas, que nuestra imagen de Dios y nuestras actitudes en relación con él serán otras.

Hace años que, frente al principio Saussureano de la arbitrariedad del

49. Cf. Rafael LAPESA, *El cultismo en la poesía de Fr. Luis de León*, ob. cit., 131.

50. Cf. Francisco RICO, *Primera cuarentena y tratado general de Literatura*, Barcelona, El Festín de Esopo 1982; la última edición de las *Poesías* de Fr. Luis de León, por Darío Fernández-Morera y Germán Bleiberg traen ya esta identificación y citan a Edvard SARMIENTO, *The Original Poems of Fray Luis de León*, 1953, p. 79, como el primero en descubrirla. Esta última edición es de Alianza Editorial. Madrid 1986. Oreste Macrí, en la edic. de Edit. Crítica de 1970 recuerda también al personaje de Tibulo y cita a Francisco Rico. Entre los poetas neolatinos del Renacimiento, era frecuente dirigir poemas a algún personaje disfrazado bajo un nombre antiguo, tomado a menudo de los destinatarios de poesías latinas clásicas: *In Carinum*, *In Posthumum*, *Ad Cherintum*... Cf. Francisco RICO, *Tradición y contexto en la poesía de Fray Luis*, en *Academia literaria renacentista. I Fray Luis de León*, 246-247. Edic. Univ. de Salamanca 1981.

signo lingüístico, Dámaso Alonso proclamó su esencial motivación en la expresión poética; mucho más en la poesía en verso y aún más en la lírica ⁵¹. La expresión tiene que asemejarse lo más posible a lo expresado, ceñirse a ello y reproducirlo con los distintos recursos que la lengua tiene. Por eso, Fr. Luis, de entre las palabras que «todos hablan, elige las que convienen, y mira el sonido de ellas, y aun cuenta a veces las letras, y las pesa, y las mide, y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura» (*Nombres*, 1.3, dedicatoria, 658) ⁵². ¿Cómo mantener todo esto en una traducción? Las aliteraciones ⁵³ y demás figuras literarias, los acentos y la entonación, el orden de las palabras, los encabalgamientos, la rima y la estrofa... todo este sutil entramado laboriosamente tejido queda fatalmente deshecho. Forma y fondo quedan gravemente averiados. ¿Y los silencios? Saber callar en el momento exacto para que las palabras prolonguen sus vibraciones en el interior del alma y la pueblen de sugerencias dichas sin decirlas. «Los silencios en él tienen un valor poético activo. Ellos amplifican la vibración de onda de belleza en torno a una estrofa» ⁵⁴.

¿Qué hay de común en la comunicación establecida entre el lector y Fr. Luis (dígase lo mismo de cualquier otro autor; entre nosotros y Homero, por ejemplo, o entre nosotros y los Salmos) a través de un texto tan distinto del que él compuso y revisó tan cuidadosamente? «Porque las escrituras que por los siglos duran nunca las dicta la boca; del alma salen, adonde por muchos años las compone y examina la verdad y el cuidado» (*Job* 8,10). Aun para lectores españoles, está muy lejos de ser satisfactoria la comunicación. Nos separa de él un foso de cuatro siglos, lo que hace que nuestro mundo no sea el suyo. Los estudios rigurosos que sobre él se han hecho muestran la complejidad de su código poético, cultural y lingüístico, así como las muchas zonas que aún quedan por explorar. Ha quedado arrumbada para siempre la imagen de un Fr. Luis de escritura ingenua y espontánea: aquello de «entre las ocupaciones de mis estudios en mi mocedad, y casi en mi niñez, se me cayeron como de entre las manos estas obrecillas, a las cuales me apliqué más por inclinación de mi estrella que por juicio o voluntad» (*Poesías*, dedicatoria, 431-432, ed. cit.

51. Cf. *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, 31-32 y 599-601. Edit. Gredos. Madrid 1957; Valeriano BAEZ SAN JOSÉ, *La estilística de Dámaso Alonso*, 42-56. Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1972, 2.ª edic.

52. Cf. Eugenio de BUSTOS, *Algunas observaciones semiológicas y semánticas en torno a Fr. Luis de León*, en AA.VV.: *Academia Literaria Renacentista, I. Fray Luis de León*, 101-145. Univ. de Salamanca 1981.

53. Cf. Ricardo SENABRE, *Aspectos fónicos en la poesía de Fray Luis: voces y ecos*, en *Academia Literaria Renacentista*, 249-269.

54. Dámaso ALONSO, *Notas sobre Fray Luis de León y la poesía renacentista*, en *De los siglos oscuros al de oro*, 235. Edit. Gredos, 1985, ahora en *Obras Completas*, II, 773. Edit. Gredos 1973.

del P. Ángel Custodio Vega) ⁵⁵. Eso es una exculpación. Es lo que tenía que decir para no quedar difamado ante los hombres «doctos» y «graves» un religioso, teólogo y escritorista, metido a poeta. ¡Hasta ahí podíamos llegar!

Y, sin embargo, bien venida esta traducción de Fr. Luis, hecha con dedicación e inteligencia. Es un primer paso, pero un paso necesario, para que muchos lectores de lengua francesa conozcan al poeta en quien confluyen, adensadas, todas las voces del Renacimiento, que él depuró, elevándolas a cimas de burilada belleza. «Porque Fr. Luis es eso: Renacimiento español en su riqueza de elementos, en su variedad, en su individualidad; nada más que eso. Y cuando nos pregunten si existe el Renacimiento español, podremos contestar: existe por estas, esas y aquellas razones... O simplemente por esto; porque existe Fr. Luis» ⁵⁶.

IV. LA BIBLIOGRAFÍA

En la bibliografía, sólo se mencionan las obras y artículos escritos en francés o traducidos del español. Habría que añadir la traducción de *Los Nombres de Cristo* de Robert Ricard, citada en la p. 10 del prólogo, y las traducciones de *La perfecta casada*, *Nombres de Cristo* y de algunas poesías, citadas en las pp. 25 y 27. Faltan también las traducciones que de algunas poesías hicieron Juan María Maury, Paul Rousselot y Eduard Laboulaye, cuya ficha bibliográfica figura en la edic. crítica del P. Custodio Vega. Un error de imprenta ha hecho que Pedro Sáinz Rodríguez, recientemente fallecido y buen conocedor de Fr. Luis, se haya convertido en P. Saint-Rodríguez.

Nada de esto resta méritos al entusiasmo, rigor y lucidez con que Patrick Négrier ha llevado a cabo su tarea de poner al alcance de los lectores de lengua francesa las poesías imperecederas de Fr. Luis. Quienes se acerquen a ellas no quedarán defraudados.

JOSÉ VEGA

Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

55. Cf. Dámaso ALONSO, *Fr. Luis en la «Dedicatoria» de sus poesías (desdoblamiento y ocultación de la personalidad)*, *Obras Completas*, II, 843-868, edic. cit.

56. Dámaso ALONSO, *Notas sobre Fr. Luis de León y la poesía renacentista*, ob. cit., 250; *Obras Completas*, II, 785.

LIBROS

Sagrada Escritura

JOSÉ A. DE SOBRINO, *Así fue la Iglesia primitiva. Vida informativa de los Apóstoles*, BAC. Madrid 1986, 20 x 13, 445 p.

Esta obra, de talante literario e informativo, nos da una visión un tanto fundamentalista de la vida de la Iglesia primitiva, dando una especial importancia a Pedro y a Pablo. Tal vez, por adolecer de una crítica historiográfica y exegética de los textos, su función de «informar bien» sobre aquello que fue ayer la iglesia no lo consiga. No obstante, sirve para hacerse una idea del contexto y del mundo en que vivieron los primeros cristianos y ver cuáles fueron los conflictos con los que se tuvieron que enfrentar y cuáles son las raíces de nuestra fe católica.— D. ÁLVAREZ.

BARTH, G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986, 13,5 x 21, 172 p.

Esta obra nos presenta una información de carácter exegético-histórico sobre el origen, evolución y comprensión del bautismo en los tiempos del Nuevo Testamento.

El cristianismo naciente adoptó y continuó la práctica ejercida por Juan el Bautista para testimoniar la experiencia pascual de la cercanía salvadora y de la gracia de Dios en el encuentro con Jesús. Ambos bautismos tienen diferencias importantes —ni «autobautismos» ni repeticiones— con otros bautismos, lavatorios y demás ritos lustrales. Entre sí comparten características comunes: el bautismo es un rito único y singular, realizado por un bautista y generalmente por inmersión, está asociado a la exigencia de conversión y otorga el perdón de los pecados; pero también tienen contrastes histórico-salvíficos: referencia explícita al acontecimiento de Cristo, mediante la fórmula «bautizar en el nombre del Señor Jesús», y recepción del Espíritu Santo.

La interpretación del bautismo refleja la comprensión del acontecimiento salvífico en general: bautismo como «sello» y entrega en propiedad, comprensión mágico-sacramentalista, conexión del bautismo con la proclamación del mensaje de la justificación y de la *theologia crucis*, bautismo como baño del nuevo nacimiento y de la renovación por el Espíritu, y como petición de una buena conciencia. La obra concluye con la evocación del bautismo como fundamentación de la conducta cristiana y de la certeza de la salvación, la celebración del bautismo y el bautismo de los niños, impugnando las tesis de Jeremías.

Aunque el tema de la filiación divina sólo esté insinuado, hemos de agradecer a G. Barth el que nos haya ofrecido una investigación seria y científica sobre el bautismo primitivo. Y también a Ed. Sígueme el que las notas estén a pie de página.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

SERRA ESTELLES, F., *Aquí, ahora, 2000 años después. Tomo III, El Evangelio de Juan puede leerse así*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 13 x 21, 218 p.

Se trata de un comentario actualizado al evangelio de san Juan. Por una parte se mantiene una fidelidad fundamental al texto del mensaje evangélico y por otra se aplican muy concreta-

mente a la situación actual las consecuencias determinadas por el mensaje bíblico. Para ello se usa la mediación de autores cristianos o no cristianos que nos muestran perfectamente la marcha de la cultura y del mundo actual. Un libro realmente interesante que servirá muy bien para la meditación personal, o la práctica litúrgica o la ambientación de la oración de grupos, pues los índices finales facilitan todas estas tareas.— D. NATAL.

Teología

GANOCZY, A., *Doctrina de la creación*. Herder, Barcelona 1986, 12,2 x 19,8, 208 p.

Este libro forma parte de una colección sobre temas monográficos de teología, tratados de forma sintética, que quieren servir sobre todo a estudiantes de teología como lectura básica e introductoria. La oportunidad y vigencia de esta colección es, por tanto, obvia. En este caso se nos presenta el pensamiento cristiano sobre la creación enmarcándolo en el contexto actual, es decir, dentro de la concepción evolutiva del mundo, buscando armonizar el mensaje de la fe y la ciencia moderna. De forma ordenada y sucinta se expone lo que constituye el tema según la teología católica de hoy. Así se examinan los testimonios del Antiguo y Nuevo Testamento sobre la creación y la interpretación que de ellos ha hecho la tradición teológica y magisterial de la Iglesia, para conectarlos con el estado presente de la ciencia natural y los problemas que ésta plantea. El autor consigue su propósito de presentarnos de modo claro y orientativo la teología católica sobre la creación.— T. MARCOS.

WEISSMAHR, W., *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986, 11,2 x 19,8, 204 p.

La intención de la Teología natural es reflexionar sobre Dios solamente desde la razón humana. En este sentido, se trata de un acercamiento filosófico a la cuestión de Dios. De hecho Dios no ha sido sólo tema de la religión sino también de la filosofía, en cuanto que ésta se pregunta por la realidad y su último fundamento. Plantearse la cuestión de Dios, de este modo, exigirá justificar racionalmente cada paso que se dé. En primer lugar, si la razón humana puede siquiera conocer algo con sentido crítico acerca de lo Absoluto. Este libro resulta esclarecedor respecto a las posibilidades de la teología natural. Parte del estudio de las condiciones del conocimiento divino en la capacidad humana, analiza hechos de nuestra experiencia que apunta a la existencia de Dios y expone cómo podemos hablar de Dios y qué podemos saber de él. El libro se inscribe dentro de una loable colección de la editorial sobre temas fundamentales de filosofía.— T. MARCOS.

KERN, W., POTTMEYER, H.J., SECKLER, M. (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie: 3. Traktat Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986, 15 x 24, 288 p.

El libro forma parte de un manual de teología fundamental en cuatro tomos. Para la confección de este manual basado en colaboraciones se ha reunido un equipo de estudiosos de distintas disciplinas y confesiones que informen del actual estado de la cuestión y señalen vías de solución a problemas concretos. Los temas tratados en este manual —religión, revelación, iglesia, conocimiento teológico—, suponen para la teología una tarea de reflexión constante. De ahí la oportunidad de este manual presentando nuevos enfoques a los temas de siempre. En este volumen nos son presentados de forma sintética y ordenada los muchos temas que conforman el tratado sobre la iglesia desde las últimas perspectivas. El Jesús histórico y la Iglesia, la eclesiología del NT, el desarrollo histórico de la Iglesia, sus dimensiones personal e institucional, la cuestión ecuménica, son algunos capítulos del libro que muestran el carácter abierto y problemático de todo estudio teológico sobre la Iglesia.— T. MARCOS.

SPLETT, J., *Freiheit-Erfahrung*, Knecht, Frankfurt am Main 1986, 13 x 21, 350 p.

Nuestros lectores ya conocen ampliamente al profesor J. Splett por sus importantes escritos de contenido cristiano y antropológico. En esta obra se trata precisamente de una nueva presentación de la antropología cristiana como experiencia de libertad y humanidad. La luz de Dios y lo incondicionado se acerca al misterio del hombre, Cristo y el hombre se encuentran, la razón, la ciencia y la fe se reúnen, la filosofía cristiana se revela. Dios es el fundamento del mundo y del hombre. Por su parte el hombre es limitado, es un dios condicionado, como hombre, como mujer, como ser sexual, niño o viejo y finalmente mortal. Este hombre tiene sus dudas, enfrenta el futuro con esperanza o resignación, vive en un hogar y busca la paz aunque hace la guerra. Finalmente y siempre el hombre busca a Dios por la religión y por la mística. Una obra interesante muy bien presentada por el autor y la editorial.— D. NATAL.

JOEST, W., *Dogmatik II: Der Weg Gottes mit dem Menschen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, 12 x 18,6, 697 p.

Se trata del segundo y último volumen de un pequeño manual de dogmática evangélica que el autor ha emprendido, el primero bajo el título de «La realidad de Dios», y éste «El camino de Dios con los hombres». De este modo, los temas tratados en este libro se refieren a la antropología, eclesiología y escatología. De ellos son analizadas muchas cuestiones de forma concisa pero abarcadora, puesto que tiene en cuenta el punto de vista católico y protestante, la evolución histórica y la problemática moderna. Son tocadas, entre otras, cuestiones como la constitución esencial del ser humano, el pecado, gracia y justificación, la institución eclesial, predestinación, que tienen un especial interés para el lector católico, en orden al conocimiento de la presente situación de la teología protestante.— T. MARCOS.

LONNING, P., *Der begrifflich Unergreifbare. «Sein Gottes» und moderntheologische Denkstrukturen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 15,5 x 23,2, 390 p.

El libro supone un ejemplar intento de acercamiento a la cuestión de Dios desde la teología cristiana actual. Para ello examina la posición de los principales teólogos y filósofos del presente siglo, tanto católicos como protestantes, sobre todo de la tradición alemana, así como algunas corrientes teológicas y filosóficas de nuestra época que resultaron innovadoras en el tratamiento del tema, como la llamada teología de la «muerte de Dios» y la filosofía del lenguaje. Tras esto elabora su propia visión de Dios, partiendo de la necesidad de un lenguaje sobre Dios, aun impropio, y comparando la validez de un hablar tanto sobre el ser «en sí» de Dios como de su ser «para nosotros», destacando de ello los conceptos de ocultamiento y futuro. Se trata, pues, de un eficaz y trabajado análisis del tema de Dios en la teología actual, siendo de agradecer su cuidada visión ecuménica, tal como reza el título de la colección.— T. MARCOS.

KÜNG, H.-TRACY, D., *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Benziger Verlag und Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, Gütersloh-Zürich 1986, 15 x 23, 242 p.

El avance de las ciencias de la naturaleza, las preguntas más acuciantes de la humanidad en nuestro siglo veinte para terminar, y las implicaciones de todo el pluralismo de interpretaciones y formas de presentar el mensaje evangélico son puestas sobre el tapete por los grandes pensadores de nuestro tiempo en la confrontación entre la fe y la cultura. Esto es lo que varios especialistas en todos estos campos han realizado en el trabajo que presentamos hoy al público de habla hispana en la obra en colaboración, resultado de un Simposium habido con este motivo. El diálogo enriquecedor de especialistas de la ciencias del espíritu y de la naturaleza, junto con teólogos de varias confesiones, da como resultado un conjunto de aspectos nuevos en la presentación de la proble-

mática humana en todas sus dimensiones, donde la función crítica de la teología desarrolla aquí un papel de primera línea. Nunca se han necesitado tantos estudios de esta índole como en nuestro tiempo, abriendo caminos a la humanidad, en un tiempo de búsqueda y de encuentro entre la fe y la cultura, en su afán de responder a los cuestionamientos humanos con perspectivas trascendentes. Bienvenidas sean obras de este carácter al acervo cultural occidental y mundial.— C. MORÁN.

KEIL, G., *Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1986, 15,5 x 23, 212 p.

El profesor Keil nos presenta en este estudio sus investigaciones y conclusiones en torno a los temas centrales de la temática teológica en la línea del protestantismo más puro y abierto en un diálogo enriquecedor con los aportes de otros estudiosos de la temática de los fundamentos de la fe, de la justificación como tema sobre el que centra sus reflexiones de forma más extensa, concluyendo con la temática trinitaria y escatológica. Hay que afirmar que sus conclusiones son sumamente enriquecedoras en un tiempo de diálogo entre ambas confesiones, la evangélica y la católica y por tanto servirá sin duda dicho trabajo a clarificar aspectos que surgen de la interpretación de fuentes presentadas desde ángulos diversos del pensamiento. Damos nuestra mejor bienvenida a obras como la que hoy presentamos y que ayudará sin duda en el diálogo ecuménico inspirado por una misma preocupación: la respuesta que da la fe a las preguntas más acuciantes del hombre de nuestro tiempo, desde una base netamente científica y cristiana.— C. MORÁN.

BIBLE DE TOUS LES TEMPS. 3. Saint Augustin et la Bible, Sous la direction de A.M. La BONNARDIÈRE, Beauchesne, Paris 1986, 15 x 24, 462 p.

Mientras los siete volúmenes restantes de la colección están dedicados a una época más o menos amplia, el presente, caso único, está dedicado exclusivamente a san Agustín. El hecho no resulta sorprendente tenida cuenta de la importancia del personaje, de la importancia de su influjo en su época y siglos posteriores y del puesto de honor que tuvo la Escritura en su vida personal, pastoral e intelectual. La Escritura en la vida y obra de Agustín ha sido ya repetidamente estudiada desde distintos aspectos; ello no quita nada, sin embargo, a la presente obra que no aparece, como pudiera pensarse, en plan de síntesis de los muchos estudios precedentes, sino con aires de novedad: sobre los aspectos teóricos o «especulativos» prevalece el de la inserción de la Escritura en la vida del Santo. Los distintos apartados en que se divide dan testimonio de ello: Iniciación bíblica de A., Biblia y Liturgia, Biblia y Oración, la Biblia en la correspondencia de A., Biblia y polémica, la Biblia en la Ciudad de Dios, la Biblia «espejo» de la ética cristiana. La obra está hecha en base a colaboraciones, en número de 23. El mayor peso recae sobre la gran especialista en la Biblia agustiniana, A.M. La Bonnardière, quien, además de la dirección, contribuye con 12 colaboraciones específicas, más las introducciones a los distintos apartados. Entre los colaboradores se hallan también otros grandes especialistas en san Agustín como P.P. Verbraken, M. Moreau, S. Poque, L. Verheijen, D. Dideberg, A. Verwilghen, etc. Un instrumento precioso para el conocimiento de san Agustín en una faceta importante de su vida y también para el conocimiento del uso de la Escritura en una época muy concreta, pero muy significativa, de la vida de la Iglesia.— P. de LUIS.

AUGUSTIN, S., *La 1^{re} lettre de saint Jean*. Desclée de Brouwer (Collection «Les Pères dans la foi»), Paris 1986, 13,5 x 19,5, 205 p.

Los diez *Tractatus* sobre la primera carta de San Juan son una de las obras más conocidas y más ricas de contenido teológico y espiritual de san Agustín. En ellos destila de forma casi exclusiva la teología de la caridad, particularmente de la caridad fraterna. El lector la encontrará en la presente obra en traducción francesa, con dos introducciones breves, pero orientadoras: una de I.

de la Potterie a la Carta 1.^a de san Juan, y otra al Comentario agustiniano de dicha carta por obra de A.G. Hamman, a quien se debe igualmente las notas que iluminan el texto. La traducción se caracteriza por su claridad, pero hemos de lamentar lagunas en el texto. Por ejemplo en el Tract. I que hemos compulsado faltan los siguientes fragmentos, subrayados: *Qui sunt qui petiuntur scandalum aut faciunt?... Pacem multam dixit eis qui diligunt legem Dei, et ideo non eis esse scandalum* (n. 12). El libro concluye con un índice sistemático de las «idées-forces» sobre el misterio de Dios, el Verbo hecho carne, la Iglesia, la caridad y la condición del cristiano, además del índice bíblico.— P. de LUIS.

STUDER, B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, 12 x 21, 374 p.

La presente obra apareció primeramente en alemán con el título *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche* (Patmos, Düsseldorf). Presenta una visión sintética del pensamiento de la Iglesia antigua, hasta el s. VII, sobre Dios uno y trino y sobre Cristo y su obra salvadora (Cristología y Soteriología). El principio que guía todo su desarrollo lo constituye la interrelación que el autor descubre y proclama entre esos diversos «tratados». Si está claro que no se puede separar la persona de Cristo de su obra, es decir, la Cristología de la Soteriología, también lo está que no se pueden separar estos contenidos de la doctrina sobre Dios. El autor se ha propuesto, pues, unir la *economía* con la *teología* o, con otras palabras, presentar el desarrollo de la fe en Jesucristo en una perspectiva trinitaria. La obra se desarrolla en fidelidad plena a esa perspectiva, siguiendo paso a paso las distintas direcciones que, aun dentro de la unidad fundamental, toman las doctrinas en los distintos momentos y las causas que las motivaron, procedentes ya de la vida interna de la Iglesia (liturgia, vida cristiana), ya de sus relaciones con el mundo exterior (paganos, gnósticos, imperio romano, etc.). El libro encierra una documentación impresionante. Además del índice de textos bíblicos y de autores modernos, incluye otro de materias con los términos griegos y latinos usados junto con la respectiva traducción al italiano.— P. de LUIS.

SAYES, J.A., *El misterio eucarístico*, BAC, Madrid 1986, 14 x 22, 433 p.

No es la primera vez que el autor se preocupa del argumento. Para quienes se mueven en los ambientes teológicos es bien conocida su obra *La presencia real de Cristo en la eucaristía*, publicada en esta misma editorial hace diez años. Entonces el estudio se centraba sobre un aspecto concreto. Hoy nos da una visión conjunta de todo el misterio eucarístico.

Siguiendo el método genético o positivo de exposición de la fe el autor nos ofrece una estu-penda síntesis tanto a nivel escriturístico y de la tradición de la iglesia, como a nivel de reflexión teológico actualizada, teniendo en cuenta todas las controversias recientes sobre los tres grandes aspectos de la eucaristía: como presencia real, como sacrificio, como banquete. No olvida tampoco el autor la dimensión litúrgica y ecuménica del misterio.

El libro corresponde perfectamente a la intención de su autor: «ser una síntesis que, junto con el conocimiento de todas las cuestiones hoy debatidas y abiertas, sirva de texto escolar claro y completo».

No dudamos que tendrá una amplia acogida tanto a nivel de profesores y estudiantes de teología como de los laicos preocupados por un conocimiento más profundo de este misterio central en la vida de la Iglesia.— B. SIERRA.

LIBANIO, J.B.-BINGEMER, M.^a C.L., *Escatología cristiana, el nuevo cielo y la nueva tierra*, Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 320 p.

Estos autores desde la realidad latinoamericana nos presentan cómo hay una señal de la presencia de la dimensión escatológica del ser humano que nos manifiesta dónde se da la cercanía de Dios. A pesar de todas las estructuras injustas, el hombre es un ser-esperanza abierto hacia la trascendencia y la resurrección, y se basa en la propia estructura ontológica del hombre. El libro se

centra en el núcleo de la escatología: el reino como cercanía de Dios; la muerte que pierde su carácter victorioso definitivo sobre la vida humana para dar lugar a la esperanza en la resurrección de los muertos juntamente con la parusía del Señor. La temática del juicio y del purgatorio es la continuación lógica de esta reflexión. La escatología provoca a las personas a la responsabilidad, a tomar actitudes ante su realidad. No se trata de preguntar por las últimas realidades sino por lo último de todas las realidades.— D. ÁLVAREZ.

EL CORÁN, Edición, traducción y notas: Julio Cortés, Introducción e índice analítico: Jacques Jomier, Herder, Barcelona 1986³, 11 x 18, 748 p.

El autor de El Corán es para un musulmán Alá, Dios. Es la Palabra de Dios a los hombres por medio del profeta Mahoma, que no es autor, sino sólo transmisor de la Palabra de Dios al hombre. Corán, en árabe, significa «recitación» o «texto sagrado que se recita». Se compone de 114 Suras o capítulos, todos oráculos de Dios al Profeta o bien palabras personales de Mahoma, consideradas como inspiradas y dentro de la tradición islámica. El Corán es para el musulmán el don supremo que concede Dios a la humanidad, por cierto, en árabe. Ninguna traducción del Libro Sagrado puede usarse para la liturgia sagrada árabe. En El Corán estarían las enseñanzas verdaderas de Moisés y Jesús.

Islam es sumisión a la voluntad de Dios, donde el hombre es una criatura, y entre los hombres hay un pueblo Elegido, el «partido de Dios», la comunidad musulmana. En esta versión del texto oficial árabe del Corán se juntan un lingüista y un islamólogo. Una introducción nos sitúa en El Corán, Mahoma, el Islam, la doctrina coránica esencial. Por otro lado un buen glosario de términos coránicos, mapas, cronologías y genealogías, bibliografía básica y un índice analítico permiten al lector interesado poder echar un vistazo a fondo en la profunda espiritualidad árabe de El Corán.— F. GIMENO.

Moral-Derecho

HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1986, 14 x 20,5, 264 p.

El P. Zacarías Herrero elabora sistemáticamente la aportación doctrinal y pastoral hecha por muy diversas y variadas Conferencias Episcopales de todo el mundo, desde hace ya más de 20 años, sobre el tema del aborto.

Comienza presentando el panorama de la situación actual, con sus engañosas y propagandas camufladas. Ante un asunto tan grave, que trasciende las creencias religiosas porque es un problema humano, los Obispos no se traicionan a sí mismo ni a Dios ni a los demás, siendo coherentes a pesar del «desprestigio» en que se verán envueltos: Mostrándose abiertos a todos en un diálogo sincero, limpio de toda ambigüedad y no predirigido, los Obispos acuden en defensa de valores que deberían ser expresados por las normas jurídicas y atienden a la llamada de socorro lanzada por seres humanos indefensos que reclaman el pleno conocimiento de su dignidad humana y su aceptación por parte de la sociedad.

Y así llegamos al meollo de la cuestión: *si la vida en el seno materno es humana o no*. Recogiendo los datos científicos, filosófico-antropológico y teológicos, la respuesta que da la comunidad cristiana es que *desde la concepción nos encontramos con un individuo humano distinto*: el no-nacido es un ser humano tanto en su actualidad como en su potencialidad; «el potencial de desarrollo futuro es tan grande en el óvulo fecundo como en el embrión, en el feto, en el niño nacido prematuramente, en el recién nacido, en el niño» (pp. 79-80); «la razón intuye un ser humano, sujeto del derecho fundamental a la vida, y la fe a una persona, amada y llamada a la vida por Dios Padre» (p. 94). Y nadie tiene derecho a truncar esa vida humana, que eso es el aborto: «la ocisión deliberada de la vida humana que está formándose» (p. 75).

Los capítulos 4.º y 5.º presentan la llamada a todos los hombres de buena voluntad para que se opongan a toda propuesta de liberación del aborto y para que se comprometan a cambiar las condiciones que lo provocan —en vez de conformarse con la eliminación de los síntomas: el aborto es una escapatoria y una solución falsa que crea otros problemas—. Todo esto implica una profunda conversión en las actitudes y mentalidad propias de una sociedad enferma, incoherente y egoísta, así como la búsqueda de alternativas válidas al aborto.

Los tres últimos temas tratan de la objeción de conciencia como un derecho y un deber de todo humano, cristiano o no, (médicos, enfermeras, asistentes sociales...), las situaciones fronterizas —en las que se viven dramáticos conflictos de conciencia—, y la actuación pastoral del sacerdote —iluminación en el discernimiento de los valores en juego y ayuda y comprensión sea cual fuere la decisión tomada—.

Libro muy interesante para comprender la problemática universal del aborto, —en la que encuentra su paralelismo repetidor nuestra actual situación española—, y para meditar y asumir la respuesta colegiada de la Iglesia.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

GODOY, J., *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Herder, Barcelona 1986, 14 x 22, 418 p.

Es un estudio detallado de la evolución del instituto de la familia y del matrimonio. En principio quiere ser una descripción veraz y neutral del correr histórico y de las transformaciones fundamentales que ha sufrido. Lo hace basado en una amplia y cuidada documentación. El estudio resulta interesante y digno de tenerse en cuenta como hipótesis, que suscitará tomas de posición radicalmente opuestas. Sostiene que el matrimonio entre parientes próximos, la adopción, la obligación de casarse con la viuda del hermano fallecido, etc., que eran prácticas comunes y la norma en el área europea, fueron cambiando a partir del año 300..., de tal manera que tales costumbres se convirtieron en tabú con el paso del tiempo. Tal transformación se la atribuye a la intervención de una Iglesia que, a medida que aumentaba su poder económico, necesitaba defenderlo. Para conseguirlo se habría valido de la regulación del matrimonio y de los impedimentos que prohibían dentro de ciertos límites de parentesco. Hasta se vislumbra que esta incidencia de la legislación matrimonial en la transferencia de bienes o a la Iglesia o al Estado sea un poco la raíz de las habituales discrepancias y forcejeo entre la Iglesia y el Estado por mantener la hegemonía en la regulación del matrimonio.— Z. HERRERO.

ALIOTTA, M., *La teología del peccato in Alano di Lilla*, Augustinus, Palermo 1986, 15 x 21, 160 p.

«Alano de Lilla es uno de los autores más fecundos del s. XII occidental. Fue uno de los protagonistas del cambio del que fue testigo dicho siglo: mientras la teología antigua se consideraba como *sabiduría* y las ciencias se dirigían al *conocimiento* del mundo, ahora la sabiduría teológica pasa a ser considerada también como una ciencia, la más alta de todas. Con el formarse de una organización escolar basada sobre la *auctoritas* y la *ratio* había surgido una sobrevaloración de la argumentación conforme a ciertas «reglas». Alano no escapó a este influjo, pero conserva, sin embargo, una atención particular a los problemas vivos de la comunidad y a las situaciones concretas.

Rigor de método y sensibilidad pastoral se conjugan en él cuando afronta uno de los temas clásicos de la teología: la doctrina del pecado. La teología como ciencia podía garantizar el conocimiento necesario para que el obrar del hombre sea responsable. El mérito (del premio o del castigo) es resultado de la libre determinación del sujeto agente, pero la intencionalidad que sostiene el obrar humano no está vacía, sino que está determinada por el conocimiento de la ley natural, que expresa el plano global del creador. El pecado entonces se configura como el comportamiento humano que se sustrae a la finalidad que Dios, mediante la naturaleza, pone en el hombre y que es asumida plenamente en el interior del camino natural a la virtud».— E.A.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *Ser religioso hoy. Síntesis del contenido teológico canónico espiritual de la vida religiosa*, Revista Agustiniiana, Madrid 1986, 13 x 20, 318 p.

El título indica claramente su contenido. Se intenta dar respuesta a los interrogantes: ¿cómo ha de ser en la actualidad nuestra vida religiosa? ¿Qué espera hoy la Iglesia de nosotros? Se procura dar respuesta a la luz de la teología y sobre todo del Derecho canónico. Da la impresión de que se trata de temas desarrollados en ejercicios espirituales y cursillos de formación, fruto de la experiencia personal, pastoral y docente. La obra se divide en cuatro capítulos o partes y dos apéndices con la legislación canónica referente a los religiosos y parte del documento de la Sagrada Congregación para religiosos del 31 de mayo de 1983 sobre los elementos esenciales de la vida religiosa.

Algunos textos llevan la cita correspondiente, aunque otros carecen de ella. Al explicar algunos términos como «Directorio», «Estatuto» y «Reglamento» no se sigue su definición según el Código de 1983. Algunas afirmaciones son discutibles actualmente u opinables, como sucede en la p. 115, pues la profesión y la renuncia de bienes puede estar condicionada de hecho o en la práctica. En la comunicación de privilegios y de gracias habría que clarificarlo mejor, p. 124, ya que cesó según el c. 613 & 1 del Código de 1917. Sobre el oficio divino, pp. 216-218, se dice que no se quiere culpar de manera «grave» en la nueva legislación, cuando se habla de que no se omitan los laudes y vísperas «sin causa grave». Algunos interpretan esto haciendo ver que se intenta obligar, aunque la falta depende del modo como se omita y si se justifica o no. Estos y otros puntos pudieran clarificarse mejor desde el punto de vista jurídico. La obra en general está bien hecha. Se nota una vivencia de la vida religiosa, invitando a seguir la vocación religiosa con optimismo y una entrega generosa en esa vivencia de Dios.— F. CAMPO.

RODRÍGUEZ, P., *Iglesias particulares y prelaturas personales*, EUNSA, Pamplona 1986, 16 x 24, 252 p.

El tema de las prelaturas personales resulta novedoso e interesante. Aparece esta institución para solucionar el problema del Opus que ya no se podía sujetar a los cauces de un instituto secular, cuando se proponía como modelo, ya que había pasado a una especie de pia unión; pues ni siquiera se quedaba en una asociación religiosa, para no estar sometido al control de los obispos.

Se trata de una segunda edición ampliada con dos partes y unos apéndices documentales. En la primera parte se analiza la perspectiva histórico-teológica de las prelaturas personales desde el Concilio Vaticano II hasta el Código de 1983. En la segunda, se expone sistemáticamente esta institución para señalar su naturaleza y función o finalidad, afin y diferente de las iglesias particulares y personales.

En los apéndices se añaden los documentos pertinentes, sobre los que se ha realizado la investigación, junto con la bibliografía acerca del Opus Dei, como primera prelatura personal según la Constitución apostólica *Ut sit*, del 28 de noviembre de 1982. Se hace ver que se trata de una institución distinta, por su naturaleza teológico-canónica, de la iglesia particular, aunque sea también una institución de derecho eclesiástico con dimensión jerárquica, perteneciente a la constitución de la Iglesia. Lo que hace falta es ver si se da una inserción dentro del Pueblo de Dios, sin crear una especie de clase aparte. Reconociendo su espiritualidad y su deseo de pertenecer a la «*communio Ecclesiae*», se han creado algunas situaciones conflictivas o enojosas con relación a ciertas iglesias particulares que conviene superar y solucionar de cara al futuro. La obra está bien desarrollada y puede contribuir a clarificar bien esta institución.— F. CAMPO.

INNOCENTI, A., *Universal vigencia de los convenios Iglesia-Estado*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1982, 14 x 20, 77 p.

Se recogen en este folleto algunas ponencias pronunciadas el 24 de febrero de 1982 en la Fundación Universitaria Española, haciendo la presentación de la colección *Concordatos vigentes* en la serie «Documentación actual» n. 10, dedicado a D. Isidoro Martín Martínez. El Nuncio Apos-

tórico, que había sido invitado para que pronunciase una conferencia, asistió con la ponencia que aquí se publica sobre la «Universal vigencia de los convenios Iglesia-Estado» en la actualidad con su apertura y universalidad, sin distinción de naciones, ni sistemas políticos.

Acompañan a esta ponencia una presentación anónima con estos trabajos: «La aportación científica de la colección *Concordatos vigentes*», por José González y Martínez de Carvajal y Carlos Corral. A este último corresponden otros dos trabajos: «Los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede en las Cortes. Internacionalidad y constitucionalidad» y «Relación de Estados y sus concordatos vigentes».

Aunque se trata de unas conferencias con líneas generales, resultan interesantes, como síntesis. Se nace de una breve y buena aportación para el Derecho Concordatio y derecho Público Eclesiástico.— F. CAMPO.

TORRES-RIVERO, A.L., *Mis comentarios y reparos a la reforma del Código Civil en 1982*. 2 vols., Universidad Central de Venezuela, Caracas 1984 y 1985, 15 x 22, 154 y 136 p.

En estos dos volúmenes se exponen las observaciones y comentarios del profesor Arturo Luis Torres-Rivero, como lo indica el mismo título, a la reforma de 1982. Se recogen temas desarrollados por él mismo en 1974 sobre la «Adopción» y la «Teoría del Derecho sucesoral» en 1981. Sus páginas nos evocan las explicaciones recibidas de él hace ya unos 25 años en la Universidad Central de Venezuela, donde manifestaba mucha inquietud sobre estos puntos y sugería esta reforma. En el vol. I plantea el iter de la reforma con las disposiciones que debieron ser eliminadas y permanecen, junto con las que la reforma no ha debido incluir. En el vol. II aparece lo referente a la mayoría de edad, domicilio, matrimonio, la comunidad concubinaria, realidad frecuente en Venezuela, la sucesión, el hogar y la donación.

Estos comentarios son fruto de largas reflexiones que han sido contrastadas y discutidas en cursos monográficos para el doctorado y en colegios de abogados, incluso en la Asamblea del Episcopado Venezolano y en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Ha procurado salvaguardar los valores del Derecho familiar y la idea de justicia. A la brevedad y concisión sabe unir la claridad. Su crítica es técnica y lógica; pero existen razones socio-políticas que justifican la reforma realizada. Las reformas son necesarias a medida que cambian los tiempos y las circunstancias con la vida humana. Esta obra es necesaria para ponerse al día en la reforma y ver su alcance. Se felicita al autor de quien se conservan gratos recuerdos.— F. CAMPO.

ARTEAGA SÁNCHEZ, A., *Derecho penal venezolano. Parte general*, Instituto de Ciencias Penales y Criminológicas. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Caracas 1985³, 15,5 x 21,5, 452 p.

Una tercera edición indica que la obra se consolida y tiene éxito con la puesta al día de su contenido. Se centra en el hombre como persona moral, libre y responsable de sus actos delictivos. La primera edición salió en 1982 y la segunda en 1983 con el tema de la extradición y otros puntos de técnica jurídica, sugiriendo una reforma semejante a la del Código Civil. En esta 3.ª edición que recensamos se recoge lo establecido en la *Ley orgánica sobre sustancias estupefacientes y psicotrópicas* con la materia de las drogas y la seguridad social. Las medidas tomadas hay que ponerlas en práctica y aplicarlas correctamente. Es lo que se procura orientar en esta obra. No se trata sólo de una guía para el profesor y los alumnos, sino de un manual bastante completo. Aunque tiene notas, carece de bibliografía tan necesaria en una materia apasionada, como lo es el Derecho penal. Se hace en aras de la brevedad y se alega que se encuentra en otros manuales, como lo reconoce el mismo autor.

Se trata de una apretada síntesis, donde se procura orientar y salvaguardar los valores de la justicia en una época, en la que se está desprestigiando la institución alumbrada por los hombres para el imperio de la justicia. La administración de la justicia penal necesita de una puesta al día no sólo en la ciencia penalística, sino también en su eficacia para salvaguardar los valores cívicos, morales, patrióticos y religiosos, cuando son conculcados o atacados. No estaría mal añadir una

bibliografía fundamental y los índices analíticos y de personas para facilitar su consulta y manejo.— F. CAMPO.

Filosofía

LAFUENTE, M.^a I., *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía*, Centro de estudios Metodológicos e Interdisciplinares, Universidad de León 1986, 15 x 21, 278 p.

Tres hechos llaman poderosamente la atención en el panorama filosófico actual. En primer lugar el problema del sentido de la Filosofía y su enseñanza dada la proliferación actual de escuelas diversas. En España han sido protagonistas principales en esa discusión los profesores Gustavo Bueno y el fallecido Manuel Sacristán. El segundo problema es el fracaso actual de los términos básicos tradicionales como 'idealismo' o 'materialismo' para referirse y designar realidades filosóficas concretas. El tercer problema, que subyace a los otros dos, es el problema del método, pues como ha dicho John W. Dixon: dado que nuestra esperanza estribaba en el método y éste no existe nuestra esperanza ha terminado. Siendo así las cosas no queda más remedio que investigar sobre el método y su realidad —o la realidad de la filosofía—. A esto se ha aplicado la autora de este libro que presentamos. En una primera parte se analiza el sentido de la filosofía en la historia de la filosofía con insistencia especial en el pensamiento antiguo, Kant y Hegel, según la dirección iniciada por G. Bueno, Braun y Kojève. Se hacen análisis muy detallados con distinciones fundamentales como historia filológica e historia filosófica y muchos otros más que no podemos resumir aquí. En la segunda parte se establecen las metodologías de la historia de la filosofía desde la doxografía hasta las metodologías de la recuperación y la reconstrucción histórica. Finalmente se plantea el sentido del concepto de 'fuentes' en la historia de la filosofía. Aunque no es posible exponer con detalle aquí cada uno de los métodos expuestos por la autora del libro y toda su implicación, con lo cual nuestro resumen es una cierta falsificación de la que advertimos al lector para que vaya directamente a la lectura de la obra, baste decir que se trata de un escrito elaborado concienzudamente, que abarca todos los aspectos relevantes del tema que se propone y que por tanto es esta obra de gran utilidad para saber por dónde va la teoría y la metodología actual de la historia de la Filosofía. Aquí se nos presentan todos los materiales del mapa completo para quien quiera conocer realmente la situación actual de la historia de la filosofía.— D. NATAL.

CORETH, E., y SCHONDORFH., *La filosofía de los siglos XVII y XVIII*.

CORETH, E., EHLEN, P., SCHMIDT, J., *La filosofía del siglo XIX. (Curso de filosofía fundamental, nos, 8 y 9)*, Herder 1987, 12 x 20, 230 y 234 p.

En el Curso de Filosofía fundamental que la editorial Herder nos está ofreciendo tenemos estos volúmenes que hacen los números 8 y 9 y que llevan fechas de publicación del año en curso. Están dedicados a la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX, en concreto a la filosofía moderna (racionalismo y empirismo que preparan el subjetivismo kantiano) y a la filosofía idealista alemana con la consiguiente reacción por parte del existencialismo kierkegaardiano, del positivismo y materialismo del siglo XIX, de la filosofía vitalista y finalmente de la filosofía marxista. En estos volúmenes se nos ofrecen unas síntesis ni concisas ni difusas, pero sí muy objetivas y claras, del pensamiento de los filósofos de estos siglos. Su utilidad nos parece evidente, precisamente, en parte, a causa de esa claridad y síntesis expositiva, sobre todo para estudiantes de filosofía que podrán seguir sin angustia de tiempo el desarrollo histórico del pensamiento occidental en la solución de los problemas fundamentales que tanto han influido en los acontecimientos históricos de Europa. A propósito de la segunda guerra mundial se llegó a decir que la raíz de la misma se encontraba precisamente en los filósofos alemanes del siglo XIX.— F. CASADO.

BÉLA WEISSMAHR, *Ontología. Curso Fundamental de Filosofía, n.º 3*, Herder, Barcelona 1986, 12 x 20, 214 p.

Hablar y escribir de metafísica en un ambiente como el actual, empobrecido por la superficialidad y por una lingüística que sólo atiende a la verdad verificable empíricamente o a un positivismo lógico, parece cosa de marcianos de otros mundos. Pero todavía queda sentido común en algunos filósofos que escriben libros como el que presentamos. Filósofos como Béla Weissmahr, profesor en la Escuela superior de Filosofía de Munich, reflexionan sobre el problema del *ser*, preocupación de todo filósofo, e intenta profundizar en el mismo. En este libro se nos da una metafísica general u *Ontología*, que comprende dos partes: primera, en la que se afirma la posibilidad de la metafísica a base de una depuración de sistemas opuestos a ésta, como lo han sido la postura kantiana, el positivismo lógico y los sistemas de lo empíricamente experimentable; la segunda parte es una exposición de la concepción del ser en toda su general amplitud, todo ello reflejando el pensamiento clásico sobre la metafísica, pero expuesto en una forma más dinámica y actual.

Finalmente diremos que esta obra forma parte de un *Curso Fundamental de Filosofía* con el n.º 3, del que han aparecido ya la *Antropología filosófica* de Gerd Haeffner, con el n.º 1 y la *Teología natural*, también de Béla Weissmahr con el n.º 5.— F. CASADO.

HÖLSCHER, L., *The Reality of the Mind*, Routledge & Kegan Paul, London and New York 1986, 14 x 22, 342 p.

Studies in phenomenological and classical Realism nos ofrece esta obra sobre los argumentos filosóficos de Agustín para demostrar que el alma humana es una sustancia espiritual. Ludger Hölscher ha tenido en cuenta, al escribir esta obra, que no habría podido escribirla sin acercarse al método introspectivo de Agustín y a su análisis de la interioridad como gran realidad del hombre agustiniano. Es éste un problema clave en el pensamiento del de Hipona. Es, precisamente, siguiendo la introspección, cómo el autor desarrolla los argumentos en pro de la espiritualidad del alma, que nos va exponiendo según los temas siguientes: 1/ la carencia en el alma de propiedades corporales; 2/ la racionalidad del alma humana vista desde la naturaleza funcional de las facultades cognoscitivas, sobre todo desde la facultad cognoscitiva intelectual; 3/ sigue un capítulo interesante sobre la espiritualidad del alma a base del hecho de la reflexión y desde la «razón eterna» que es el alma en sí misma: sobre todo el «*se nosse*», la *memoria sui*, la autoconciencia en una conciencia funcional, y consiguientemente intencional, como realización propia y característica del espíritu por razón de una simplicidad opuesta o en contradicción con la materialidad. Punto es éste que llamará también la atención al papa Juan Pablo II cuando escribió sobre la «persona»; finalmente, los capítulos 4 y 5 exponen el pensamiento agustiniano acerca de la sustancia espiritual y la unidad del conjunto humano psico-físico. Pensamos que es un libro muy apto para entrar en el pensamiento filosófico de Agustín sobre el hombre.— F. CASADO.

VATTIMO, G., *Introducción a Nietzsche*, Península, Barcelona 1987, 12 x 18, 220 p.

La obra de Nietzsche cada vez suscita mayor interés a medida que se va mirando su escritura como desarrollo de todo un sentido filosófico en vez de descalificarla como resultado de supuestas enfermedades. Se vuelve a Nietzsche constantemente como ejemplo de ruptura cultural y crítica de la cultura a la cual hoy toda filosofía tiene la ineludible obligación de dedicarse. Por eso los estudios nuevos sobre Nietzsche siempre son de agradecer ya que dada su singularidad filosófica no siempre es fácil llegar a una lectura apropiada de su pensamiento. El autor de esta obra sistematiza la evolución intelectual de Nietzsche a través de la consideración de cada uno de sus escritos. Además ofrece una historia de las interpretaciones de Nietzsche que nos ponen realmente en condiciones de distinguir las afirmaciones de unos autores y otros según su metodología e intenciones previas. Finalmente se nos ofrece una bibliografía muy amplia e interesante para llegar a un conocimiento profundo de Nietzsche. Una obra por tanto de gran valor e interés.— D. NATAL.

DILTHEY, W., *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona 1986, 13 x 20, 288 p.

Después del descubrimiento de la influencia de Dilthey en Heidegger y Ortega, su filosofía cada vez reclama mayor atención dada su firme vinculación con las mejores filosofías actuales de la temporalidad y con el trasfondo filosófico de las modernas escuelas históricas. En este libro se reúnen precisamente diversos escritos de Dilthey en torno al tema de la historia, la filosofía y el hombre. Después de una introducción de H.U. Lessing, se ordenan los temas en torno a la concepción global de las ciencias del espíritu, su dimensión gnoseológico metodológica y la teoría del conocimiento donde Dilthey afirma la filosofía como ciencia de lo real pero de todo lo real, y no sólo de lo positivo. Se plantea el problema de la vida y sus categorías, la vida como realidad fundamental y omnicomprensiva del mundo y de la historia, para terminar con el problema de la metodología de las ciencias del espíritu en cuanto a su estructura, delimitación, métodos propios y comprensión de otras personas. Una obra que contribuye a difundir escritos importantes de Dilthey para comprender toda la dimensión definitiva de su influencia y de su pensamiento.— D. NATAL.

PERPIÑA RODRÍGUEZ, A., *Introducción a la teoría sociológica. I Metasociología*, C.S.I.C. Instituto «Jaime Balmes» de Sociología. Madrid 1984, 17 x 24, 239 p.

Este libro es la primera parte de una obra completa que aspira a tener seis: desde la Metasociología hasta El industrialismo, pasando por El hecho social, La acción social, La estructura social y La sociedad global. Se intenta una presentación sistemática y global, aséptica a ideologías y dogmatismos, basada en el pragmatismo empírico norteamericano y el abstraccionismo europeo, pero intentando una tercera vía próxima a la Sociología crítica.

Esta obra es el primer volumen de tres dedicados a la Introducción a la Teoría sociológica. Más que de una introducción, en sentido clásico, se trata de dejar bien claros los puntos en que fundamenta la teoría sociológica, su alcance, límites y aspiraciones.

La Metasociología tiene por objeto, según el autor, a la Sociología misma (no la sociedad real), «es teoría de la teoría y no teoría de las cosas sociales exteriores», que no pierde su carácter «científico-positivo» ya que se basa «en el rigor y seriedad de la observación (no necesariamente empírico demostrable) y en la racionalidad de las conclusiones inferidas».

Cuestiones tan importantes como: la sociología como ciencia positiva, la teoría presociológica, los fundadores de la sociología, la sociología crítica, etc., se encuentran suficientemente expuestos no sin un cierto aire neoescolástico.— F. RUBIO.

CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CAJAS DE AHORRO, *Comentario Sociológico Estructura Social de España*, Madrid, julio-diciembre 1985, N.º 51-52, 15,5 x 21, 957 p.

Se nos ofrece en este número doble de la revista un amplio estudio en el que variables estrictamente sociológicas, como la estructura de poder, los mecanismos de conflicto, control y cambio social, etc., se interrelacionan con otros factores económicos, históricos y demográficos pertenecientes a disciplinas íntimamente ligadas a la Sociología, como pueden ser la Economía, la Demografía y la Ecología. No cabe duda de que la diferente distribución de la población por edades y sexo ofrece un gran impacto sobre las actitudes y valores de la sociedad que se expresan en un mayor o menor liberalismo o conservadurismo. Factores sociales ejercen, pues, una notable influencia sobre fenómenos sociales no estrictamente sociológicos, y viceversa.

«Hombre, grupos y pueblos acaban siempre por hacer lo que pueden, lo que saben o lo que quieren». De ahí la importancia del estudio de la Cultura, en su sentido más amplio, del choque de las culturas, de las migraciones, de la calidad de la enseñanza a todos los niveles, de los medios de comunicación de masas y de las actitudes y principios morales que afectan a toda la sociedad y en especial a la familia.

Pero no sólo de cultura vive el hombre; necesita de una política de equipamiento tecnológico

y económico orientado, sobre todo, hacia las tecnologías «punta» como pueden ser la inteligencia artificial, el plan nacional de fusión nuclear y la industria armamentista.

España desde hace poco más de un año pertenece a la CEE. Sus relaciones con las Comunidades, la OTAN, Norteamérica y, en general, con las demás naciones deben ser analizadas en la búsqueda de una mejor calidad de vida y mecanismos adecuados para su disfrute.

Una reducida bibliografía y amplios índices analítico y sistemático ponen punto final a esta publicación de necesaria consulta por los datos e ideas que aporta.— F. RUBIO.

HARRIS, C.C., *Familia y sociedad industrial*, Traducción de Marco Aurelio Calmarini. Edición y Prólogo de Lluís Flaquer, Península, Barcelona 1986, 13 x 20, 312 p.

No es nuevo el tema de la familia en el profesor Harris. A esta obra le preceden *La Familia* (1969) y *The Family and Social Change: A Study of Family and Kinship in a South Wales Town* (1965), publicada en colaboración.

El tema de la familia está de moda en sociología debido al enfoque del «interaccionismo simbólico», el interés por lo cotidiano y lo privado, por una parte, y la crisis de la familia tradicional con la posible desinstitucionalización del matrimonio y su incidencia en la natalidad, la nupcialidad y el desempleo, por otra.

Una de las tesis principales de Harris consiste en afirmar que si queremos avanzar en el conocimiento de la familia debemos estudiar sus articulaciones con otros grupos e instituciones sociales «tanto en el plano jurídico y político como en el económico».

Familia y sociedad industrial nos ofrece, en su primera parte, una visión antropológica del parentesco, así como una revisión crítica de los trabajos funcionalistas. En la segunda parte de su obra. Harris trata de los avances teóricos que se están produciendo «principalmente en el campo de la historia de las relaciones familiares y en el ámbito del debate marxista/feminista». Si el funcionalismo se ha manifestado incapaz de integrar la dimensión histórica en el estudio de la familia, el marxismo no lo ha intentado: las formas específicas de la familia no se explican sólo por el modo de producción sino que son debidas a condiciones históricamente determinadas.

Este libro no es sólo un catálogo de las diversas teorías sobre la familia sino una crítica de las mismas así como una oferta de pistas para la posible elaboración de una nueva teoría.

La obra finaliza con una sección dedicada a la familia en la Gran Bretaña contemporánea. De forma análoga a las demás sociedades industrializadas, en la familia británica existe una tendencia a convertirse en un grupo residencial de carácter casi privado cuya permanencia depende de la continuación de la relación interpersonal.

Abundante bibliografía en lengua inglesa y castellana.— F. RUBIO.

ROWAN-ROBINSON, M., *El invierno nuclear*, Ariel, Barcelona 1985, 12 x 19,5, 122 p.

El astrónomo Rowan-Robinson deriva su interés por las causas, efectos y consecuencias del invierno nuclear, de los estudios que ha efectuado sobre la incidencia de las nubes de polvo que envuelven a las estrellas.

Parece que hasta el presente no son muchas las personas, partidarias o no de una defensa basada en armamentos nucleares, que se detengan a pensar en las consecuencias de una posible guerra nuclear. Pero existe la posibilidad, cada vez más compartida por los científicos, de que, a causa de una guerra nuclear generalizada, pueda esparcirse tal cantidad de polvo y humo en la atmósfera que ocultaría el sol, lo que conllevaría el enfriamiento extremo de importantes zonas geográficas con peligro de extinción de la especie humana.

Esas consecuencias no se limitarían a los seres humanos ni a las naciones directamente implicadas en el conflicto; afectarían a todas las formas vivas del planeta, como episodios dramáticos del pasado condujeron a la extinción en masa de algunas especies que poblaron la tierra en otros tiempos. Claro que, como dice Tony Hart, «en el invierno nuclear es poco relevante... lo que sucederá a las plantas cuando estemos muertos».

A todas estas conclusiones llega después del estudio sencillo pero detallado de los diversos pe-

riodos glaciales que han afectado a la tierra; de las grandes erupciones volcánicas que llevaron a acuñar las expresiones «el año sin verano» o «1800 y morir de frío», de las explosiones de bombas-H, ya efectuadas, y cuyo estallido no podrá impedir la «Iniciativa de Defensa Estratégica»; y de los violentos incendios que nos han precedido. Cuando se contemple en toda su gravedad el cataclismo que puede significar un invierno nuclear, los científicos y la opinión pública exigirán de forma imperiosa la reducción, e incluso la supresión total, de los arsenales nucleares. El problema dejará de ser sólo técnico para convertirse en un problema político.

El libro contiene una breve pero selecta bibliografía de publicaciones en inglés sobre el tema.— F. RUBIO.

GALBRAITH, J.K., *Naciones ricas, naciones pobres*, Ariel, Barcelona 1986, 12 x 19,5, 87 p.

Nos encontramos ante una publicación muy breve basada en un ciclo de conferencias tenidas por el autor en la India y que versan sobre las relaciones entre los nuevos estados (frecuentemente colonias) y los antiguos países industriales, socialistas y no socialistas. Aunque el tema no sea muy novedoso, sí lo es la forma de abordarlo como «un conjunto de ensayos razonablemente sucintos» y que hablan de los consejos que los países viejos deberían oír de los nuevos (la inteligencia no está en relación con el Producto Nacional Bruto) según las diversas etapas del proceso histórico en que se encuentran.

En torno a lo que podíamos denominar tema central: la sima que separa a los países pobres de los ricos (no desarrollados-subdesarrollados, en desarrollo, Tercer Mundo, Norte-Sur, según Galbraith) que parece ensancharse con el paso de los años, este libro presenta una serie de temas de actualidad, como pueden ser el desarrollo económico norteamericano y soviético, el problema nuclear y la seguridad mundial («nexo militar») y las relaciones entre los países pobres y las grandes potencias, en especial, el «desdén por los procesos históricos que gobiernan toda política efectiva».

Es muy de agradecer que temas tan complejos sean desarrollados con gran sencillez y claro estilo.— F. RUBIO.

COLLANGE, Ch., *Yo, tu madre*. Seix Barral, Barcelona 1987⁹, 12,5 x 19,5, 183 p.

Christiane, periodista, escritora, hija de Servan-Schreiber y madre de familia numerosa ha dedicado varios de sus libros al estudio de diferentes cambios operados en la vida particular y, sobre todo, en la familiar. El último de ellos lleva por título «No es fácil ser hombre».

Bajo el influjo de Kafka y sobre todo Freud, hasta no hace mucho se consideraba a los hijos como las víctimas de la represión de los padres. El padre era el arquetipo de represor violento, y la madre la transmisora de las buenas costumbres. En «Yo, tu madre» se nos indica todo lo contrario: ha surgido una nueva opresión, la de los hijos que exigen nuevas libertades a costa de las de sus padres. Los hijos «normales» permanecen largos años de la postadolescencia bajo el mismo techo de los padres, y con su propia vida sexual, porque prefieren tener que vérselas con éstos —auténticas «vacas lecheras»— y no con los patronos o con los rivales, o afrontar la responsabilidad de fundar un nuevo hogar. Se acabó la época de la fuga de casa cantada por los «Beatles» en «She's leaving home».

Los hijos hacen responsables a los padres de sus propios fracasos y Collange afirma: «no quiero que se trate a la madre como culpable ni como a una criada dócil y silenciosa». Los padres también deben vivir: «¡tened piedad de los padres de los jóvenes de hoy!». En palabras de Françoise Dolto, «son los padres los que quieren a sus hijos, y no los hijos a sus padres».

Las reflexiones de la autora están basadas en su propia experiencia («soy una madre frustrada, y nada orgullosa de serlo»), en el testimonio de numerosos padres, y pueden servir para que padres e hijos lean, eso sí, en un lenguaje lleno de ternura, las cosas que no siempre tienen el valor de decirse. Doseientos mil ejemplares vendidos en Francia lo atestiguan.— F. RUBIO.

CLAUSEWITZ, K. von, *De la guerra*, Labor/Punto Omega, Barcelona 1984, 11 x 18, 342 p.

Clausewitz, general prusiano del s. XIX, teórico de la guerra, filósofo e historiador nos ha dejado su aportación para un análisis no sólo del desarrollo bélico, sino también un esquema de las relaciones internacionales y de las luchas entre las clases sociales. Sus ideas influyeron en todo los ámbitos e ideologías políticas, desde Hitler o Mac Arthur a Marx o Mao Tse-tung.

Su obra «De la guerra» comprende ocho libros de los que la presente edición no recoge más que una parte. Los tres primeros están íntegros. Del libro VI se incluye solamente el fundamental capítulo 26, y de los libros VII y VIII se reproduce un capítulo de cada uno de ellos, si bien se incluye un resumen de los capítulos omitidos así como de los libros IV y V. Se nos ofrece así lo más esencial de su obra.

Clausewitz ha sido y es citado a menudo, pocas veces leído y mucho menos comprendido. Se acostumbra a retener su expresión de que la guerra es la continuación de la política por otros medios: «la guerra real (...) es algo limitado (...) y que en consecuencia no puede seguir sus propias leyes, sino que debe ser considerada como un todo, y ese todo es la política». Los militares alemanes, tras el hundimiento de Napoleón, tan sólo fueron capaces de extraer una conclusión de ese axioma: que el Estado debía estar sometido al Ejército, ya que la política y la guerra son factores interdependientes. La razón por la que no ha sido comprendido, y que quizás el mismo Clausewitz no pudo llegar a comprender, se debe al hecho de que, al menos en Europa la época de las luchas nacionales revolucionarias de la burguesía estaba ya en declive y la política de pura expansión colonialista carecía de la capacidad necesaria para analizar sus propias crisis y fracasos.

La guerra es ante todo un hecho humano, «una forma de las relaciones humanas» en los que la violencia tiende permanentemente a extremarse; el que resulta victorioso es aquel que ha puesto el máximo de voluntad y que ha dispuesto de mejores fuerzas y oportunidades favorables. «Constituye un conflicto de grandes intereses solucionado de manera sangrienta, lo que la diferencia de todos los demás conflictos».

Clausewitz no fue un revolucionario sino, quizá, todo lo contrario, pero forma parte de la rara estirpe de hombres que han conseguido crear una teoría perdurable.— F. RUBIO.

MICHAUX, H., *Las grandes pruebas del espíritu*, Tusquets Editores, Barcelona 1985, 11,5 x 18,5, 193 p.

Poeta y ensayista, muerto en octubre de 1984, fue propuesto varias veces para el Nobel de literatura, y forma parte de un grupo de pensadores vinculados al «complot psicodélico» que proponen ensanchar los límites de la mente, no huyendo de la realidad sino hacia la realidad: «vivia sólo en lo mental, interesado únicamente por lo mental».

Narra en este libro las pruebas, esas experiencias, alguna de ellas cercana a la locura, a las que sometió su espíritu como cuenta sus viajes por Asia o el Amazonas, en busca de ese «saber de modo diferente»: «ideas que hace tan sólo una hora hubiera considerado, sin duda alguna, falsas y dignas de rechazar, ahora me van bien» (p. 57).

Ciertamente que estamos lejos de la exaltación de la contemplación pasiva, o de la aceptación del proceso de sumisión y esclavitud a los que, en la mayoría de los casos, encaminan las drogas: «la alienación se presenta, en efecto, cuando se ha absorbido ciertas sustancias que llevan a la locura desmenuzadora y atomizante, pero que pueden producir algo muy distinto... el mismo trampolín de la transcendencia» (p. 173). Es verdad que el mismo autor nos avisa de que: «si nos equivocamos de camino podemos perder el alma, pero ¿quién nos puede asegurar de no errar el camino? ¿Quién es el juez? ¿Se puede justificar la excepción en el mundo de la droga? ¿O se trata de no condenar la investigación porque nos puede llevar a la bomba atómica?»

Michaux nos dice que existen, fuera del mundo natural y alienado, otros cuatro mundos: el rótico, el heroico, el del «éxtasis del amor» el de la «contemplación exaltada», que conducen a la «felicidad por despersonalización», al «contemplar es ser recibido». Poco nos habla del cuarto mundo y no mucho del tercero, pero parece sugerir que se trata de estados místicos a los que se ha llegado en las religiones por la ingestión accidental de alcaloides de ciertas plantas. Si hemos de creer a nuestros místicos, éstos no necesitaron de la droga.

Solamente añadiré que es un libro de difícil lectura si exceptuamos, quizá, los dos últimos capítulos.— F. RUBIO.

Historia

MORENO, F., *San Jerónimo. La espiritualidad del desierto*, BAC Popular, Madrid 1986, 11 x 19, 227 p.

La hagiografía vuelve a recuperar el terreno que parecía haber perdido definitivamente. Obviamente este resurgir va asociado a cuestiones de método o, si se quiere, de género literario. La hagiografía se coloca primariamente en el campo de la historia y sólo después en el de la edificación, si es el caso. La presente biografía de san Jerónimo es de carácter popular, pero está hecha desde un conocimiento amplio de las fuentes y de la bibliografía existente. A san Jerónimo, un personaje de un carácter tierno y brusco a la vez, de adhesiones inquebrantables y de roturas inesperadas, anhelante de soledad y necesitado de estar siempre en el candelero se le ha tenido siempre por un santo en cierto modo atípico. La presente obra, escrita desde un afecto no disimulado por el santo, elimina ciertos rasgos de esa atipicidad, aun sin negar las «contradicciones» de su persona. Entrar en contacto con el Santo significa a la vez introducirse en plenitud en aquel mundo que fue el suyo y en el que él intervino tan activamente desde su «soledad». Por otra parte, su biografía es inseparable de varias otras biografías, la de aquellas personas que estuvieron tan ligadas a su vida que se haría incomprendible sin ellas.— P. de LUIS.

EGIDO, T., *El linaje judeoconverso de santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepeda)*, Ed. de Espiritualidad, Madrid 1986, 12,5 x 20, 270 p.

Que santa Teresa procedía de una familia de judeoconvertos era cosa sabida y que anda por los libros. Con la edición de los documentos esenciales en este volumen de fácil uso, la prueba está al alcance de cualquiera. Dichos documentos son dos: el «Pleito de hidalguía» (pp. 33-240), dividido en cuatro secciones, y la «Ejecutoria de hidalguía» de los Cepeda (pp. 241-257). El editor, Teófanos Egido, presenta esta documentación precedida por una Introducción (pp. 9-31), en la que ilustra la sustancia del argumento y el método de edición.

Completan el libro dos índices: uno de nombres de personas (pp. 259-266) y otro el índice general del libro. Los nombres de personas son fácilmente identificables gracias al expediente de haber dividido el texto de los dos documentos en párrafos señalados con una numeración progresiva de 1 a 119. Algunas notas muy sobrias ilustran algunos términos y cosas que requieren explicación.

El editor ha realizado su cometido con la competencia que le es reconocida y la Editorial de Espiritualidad ha hecho bien en poner a servicio de los estudiosos de la gran Santa española estas piezas documentales que ilustran la historia de su familia.— C. ALONSO.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía* (BAC Maior 28), BAC, Madrid 1986, 15 x 23,5, 1.066 p.

A estas alturas no podemos hablar de sorpresa cuando cae en nuestras manos alguna obra del P. Villoslada. La constancia en el trabajo, la seriedad en la investigación y la abundancia en la producción son factores que excluyen la sorpresa. Y esta Nueva biografía de san Ignacio de Loyola es un poco el compendio de esos tres factores. Es el estudio más ecuánime, completo y documentado de la vida del santo vasco. Dado lo complicado de su figura, y lo mucho que se ha escrito sobre Ignacio, el P. Villoslada con imaginación y valentía ha sabido sobreponerse a todas esas dificultades y nos ha ofrecido ese fruto sazonado por las luces y sombras de la reflexión de muchos

años. Y todo esto lo ha realizado con extraordinaria brillantez, con un estilo ágil, fluido y salpicando con finas intuiciones el discurso. Es así como nos presenta a Íñigo como un hombre intrépido y fuerte, que lucha por «señalarse», por destacar para mayor gloria de Dios. También descubrimos en estas páginas al Ignacio innovador con afán de superar lo decadente y lo caduco, espolado por el anhelo de lo más grande, que él llegó a tocar en su vida íntima e interior, aspecto un tanto descuidado y que ahora el P. Villoslada recupera y nos da a conocer el misticismo ignaciano, que «no podía vivir si no sintiese en su alma una cosa que no era suya, ni podía serlo, ni era cosa humana, sino puramente de Dios». El libro accesible en su lectura, se complementa con una buena introducción historiográfica, y con unos buenos índices muy útiles para el lector.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

SÁNCHEZ PRIETO, N., *Santo Toribio de Mogrovejo. Apóstol de los Andes* (BAC Popular 78), BAC, Madrid 1986, 11 x 19, 211 p.

Parafraseando a los Documentos de Puebla, diremos que «las formas de dominación pasan, la semilla filial y fraterna del Evangelio permanece», y todo esto lo encontramos en la figura de Toribio de Mogrovejo, de quien la Iglesia Latinoamericana puede gloriarse como uno de sus evangelizadores mejores y más santos. Y esto es, también, lo que pretende el autor Nicolás Sánchez Prieto: que todos nosotros, hispanos-y-americanos, nos sintamos orgullosos de compartir la vida y el trabajo del «gran Borromeo de los Andes». Este autor nos ofrece un libro escrito para todos, con un lenguaje muy cercano, muy popular, pero esto no le aleja de la objetividad y el dejar las cosas claras, aunque a veces sea a despecho de los de Villaquejada, que intentan arrebatar la cuna del santo a Mayorga. Es una biografía escrita con vivacidad y colorido, que nos acerca a la figura de ese misionero y nos ayuda a valorar lo mejor que España hizo en América: la evangelización. Sus 211 páginas pueden acompañarnos en cualquier viaje y amenizar, ilustrando, huecos en nuestro horario.— J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

ALCE, V., GALLEGRO, J.J., GAGO, J.L., etc. *Estampas de místicos, Familia Dominicana. III*, OPE, Caleruega-Burgos 1986, 13 x 19, 260 p.

En este volumen aparecen las biografías de 2 de los 19 santos dominicos canonizados, como Juan Macías y Margarita de Hungría; tres beatos de los 175 beatos, Enrique Susón, Raimundo de Capua y Álvaro de Córdova. Hay venerables, como Práxides Fernández y Juan González Arintero, cuyo proceso se encuentra muy avanzado.

Lo más interesante es lo referente a 5 religiosos y religiosas, algunas terciarias, cuyo proceso está paralizado: Maestro Eckhart, Juan Taulero, María de las Mercedes del Espíritu Santo, María Teresa Muñoz Grande y Reginaldo Garrigou-Lagrange.

Algunas biografías, como la del P. Arintero y la del P. Garrigou, tienen más extensión; pero está en general bien planificado y realizado, al referirse a modelos más cercanos a nosotros o representantes de una espiritualidad moderna o próxima a la nuestra.

Un dominico muy discutido es el P. Maestro Eckhart que hoy no hubiese sido condenado. Algunos, como él, se adelantaron a su época. A cada uno de ellos hay que interpretarlo en su época. Pese a que se trata de una doctrina segura y sólida, la de la escuela dominicana, en los últimos tiempos se habían anquilosado en su doctrina, pese a la inyección renovadora que le dieron algunos Generales a mediados del siglo XX. Como dice san Agustín, al cambiar los tiempos tienen que cambiar las leyes, que siendo justas en una época, pueden resultar injustas en otra. La obra en conjunto está bien hecha y puede servir para conocer los matices diversos de la espiritualidad dominicana, afin en parte a la agustiniana, al seguir su Regla.— F. CAMPO.

CEHILA, *Historia General de la Iglesia en América Latina. México* (El peso de los días 15), V, Paulinas-Ed. Sigüeme, México 1984, 17 x 24, 508 p.

El volumen V de la Historia General de La Iglesia en América Latina está dedicado a México, y en él se nos ofrece una amplia y densa selección de temas que forman un conjunto rico y variado de la problemática de la iglesia en aquellas latitudes, desde sus primeros pasos hasta prácticamente nuestro presente. Es digno de alabar este proyecto del CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latino Americana), realizado con espíritu ecuménico, en el que se intenta explicar con un lenguaje comprensible para todos, cómo fue la iglesia en los primeros años del siglo XVI, cómo era el mundo en el que vivían, cuáles fueron los métodos misionales, los conflictos y vivencias de las diversas comunidades. Incluso el presente y la voz de los pobres se nos hacen muy cercanos en los últimos capítulos. Creo que es un valor notable de este volumen la buena descripción del cuadro espacial y temporal en el que se desarrollan los hechos. Representa toda la colección una aportación decisiva al enriquecimiento de la Historia de la Iglesia que hasta hace pocas décadas estaba manca de su Historia del Nuevo Mundo. Acabamos sintonizando con el deseo de Msr. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca: «Rogamos al Señor de la historia y de la liberación de los pobres, que dé claridad y entusiasmo al equipo CEHILA de México para que comience desde ahora un trabajo que se vaya perfeccionando en el sucederse de las próximas ediciones de esta obra». — J. ÁLVAREZ FERNÁNDEZ.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M.^a L., *El monasterio de la Encarnación de Madrid. (Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII)*, Escorialenses, Salamanca 1986, 15 x 23, 234 p.

M.^a Leticia Sánchez Hernández nos explica en su breve prólogo el contenido de este libro, fruto de un serio trabajo, o tesis de licenciatura en Historia, leída en la Universidad Complutense, el pasado mes de febrero de 1985.

Los motivos que le llevaron a este estudio sobre el célebre monasterio de la Encarnación, fundado por el Bto. Alonso de Orozco, bajo la protección del rey Felipe III y su esposa doña Margarita de Austria, fue, primero, el interés suscitado por la investigación de la vida y costumbres de un núcleo monacal que refleja una coyuntura histórica determinada y manifiesta el desarrollo concreto de una orden religiosa, la de san Agustín.

En segundo lugar, le movió la oportunidad de poder entrar en contacto con unas determinadas formas de existencia que posibilitan la reconstrucción de modelos de vida, gracias a la mentalidad, las costumbres y la religiosidad existentes.

El estudio está dividido en dos partes: la primera de ella dedicada a la descripción de la vida desarrollada en el citado monasterio. La segunda, se ocupa de ofrecer al lector el arduo trabajo que supone el análisis de la documentación utilizada e indispensable para esta clase de trabajos históricos.

Una interesante introducción sobre el polémico tema «la recolección» en la Orden de San Agustín, a cargo del agustino, P. Luciano Rubio, y una serie de fotografías del convento madricense, con planos y dibujos del mismo, completan la obra —interesante y hasta amena, dentro de su género—, amén de una importante bibliografía, que no puede faltar en estos estudios.— T. APARICIO LÓPEZ.

UÑA, O., *Labrantíos del mar y otros poemas*, Vox, Madrid 1986, 15 x 21, 95 p.

Me pasan un libro de poemas —uno más, de su larga trayectoria poética, esencialmente lírica y castellana—, y, a los dos días, recibo otro ejemplar con una dedicatoria del amigo Octavio Uña, autor del mismo.

Y, aunque la reseña aparezca tarde, Dios es testigo de que lo leí enseguida y de un tirón. *Escritura en el agua, Edades de la tierra, Antemural. De una elegía por Castilla, Castilla, plaza mayor de soledades, Usura es la memoria, Mediodía de Angélica, Ciudad del ave...*, son otros tantos títulos de libros de poesía que obran en mi haber y de los que en otro lugar me he ocupado. Todos

ellos de Octavio Uña, el poeta de Zamora, el agustino escurialense, el Universitario y sociólogo de la Complutense de Madrid.

Reconozco que Octavio Uña me tiene ganado para leer sus cosas. Un nuevo libro de poemas, de lectura dulce y hermosa, para meditarla en la soledad de unos días de ocio y de descanso, que bien necesitado tiene el hombre de tarea continuada y penosa, cual es la docencia y la entrega en las aulas.

Un nuevo libro de poemas de Octavio Uña, con su temática preferida: Castilla, que representa —como leo en el prólogo de M.^a Teresa Bertelloni— «la constante vital y poética» de nuestro agustino.

El libro —breve, de solas noventa y cinco páginas, y algunas con poemas de cinco líneas— tiene como tres partes. Y no es la primera, como se dice en el mencionado prólogo, sino la segunda la que nos ofrece al poeta que vuelve a cantar a Castilla, a la Castilla de siempre: la de Machado y la de Unamuno; la Castilla de Zamora:

«Vieja Zamora: la rueda,
diosa o luna de tu son
e historia mía viajera»;

la Castilla de Brime de Sog, «solar verdeamarillo y gran memoria», que el poeta fue y bebió, en su infancia; la Castilla de San Martín de Castañeda, «almena, humo poniente, soledad ni término»; la Castilla de Aliste, «pura gloria —manso el sabor aromas latitudes»...

Y tiene una segunda parte que coincide con el mismo título del libro: *Labrantíos del mar*. Porque, si Castilla es la constante de nuestro poeta, «sus necesidades líricas y sus vivencias lo llevan hacia un entorno diferente —el mar—, que en su movilidad misteriosa le sugiere una palabra poética menos discursiva, más lírica», y le sitúa en un nivel más profundo de la realidad poética.

Podríamos ir glosando poemas bellos de este apartado de su libro; y aun de la tercera parte, que titula *Hebdomadario*. Poemas mesetarios. Poemas sobre el mar. Poemas de nostalgia. Poemas de amor... Con el mar fuertemente connotado, como signo de aquel Todo —escribe la profesora prologuista—, que el poeta busca revelar traspasando los límites de lo inefable; tarea de por sí imposible y que la poesía intenta, como lo ha intentado siempre, completar, en la sugerencia y sugestión de su palabra alada.— T. APARICIO LÓPEZ.

Espiritualidad

BAVEL, T. van, *La Regola di Agostino d'Ippona. Introduzione traduzione. Commento*. Augustinus, Palermo 1986, 12 x 17, 133 p.

El libro que presentamos es traducción de una obra aparecida originariamente en holandés, y que constituye un comentario precioso a la Regla monástica de san Agustín, por obra de quien es uno de los más célebres conocedores del pensamiento agustiniano, particularmente del monástico. Un comentario del que destacamos: el seguimiento muy cercano del texto, la sencillez y claridad, la profundidad y las notas de actualidad. El sabio se despoja de los atributos externos de su condición, pero no de la sabiduría, para donarla al lector no erudito, desde su conocimiento del pasado y del presente. Al comentario le precede obviamente el texto de la Regla y a éste una introducción breve, pero sustanciosa, sobre la misma. La traducción italiana ha sido revisada por el mismo autor. Sin duda, es un instrumento precioso para conocer el espíritu monástico del santo. La presentación externa es óptima.— P. de LUIS.

AGOSTINO D'IPPONA, *La Regola*, Texto latino-italiano, Augustinus, Palermo 1986, 12 x 17, 56 p.

Presentamos una edición nueva, diríamos que «de bolsillo» de la Règle de San Agustín, con texto bilingüe. El texto latino es el de la edición crítica del P.L. Verheijen (*La Règle de saint*

Augustin, Paris 1967). La traducción italiana es de Annamaria Quartiroli. Uno y otro no van en paralelo, sino que primero aparece el latino y a continuación el italiano. Característico de la presente edición es el introducir en la parte correspondiente al texto latino no sólo las referencias bíblicas sino el texto de las referencias, mismas. En la parte del texto italiano, a su vez, se seleccionan en cada capítulo los textos bíblicos que sustentan el pensamiento del Santo y se dan ampliadamente al final de cada uno de ellos. La presentación es óptima.— P. de LUIS.

CLEMENT, O., *Aproximación a la oración. Los místicos cristianos desde los orígenes*, Narcea, Madrid 1986, 13,5 x 21,3, 151 p.

Se trata de un libro que nos acerca más y de una manera sencilla y amena a los místicos cristianos que comúnmente conocemos como «Padres». Son textos que nos sorprenden por su modernidad; otros serán más difíciles. Sin embargo, el autor ha sabido adaptarlos con un lenguaje claro a nuestra actualidad. Todos ellos van precedidos de un comentario alusivo a cada texto.

El libro, sin duda, ha de convencer al lector deseoso de situar al cristianismo en relación con el mundo de las religiones y con los ateísmos. El autor ha visto la necesidad de volver a las fuentes, a las primeras experiencias cristianas. Es evidente que necesitamos volver a las fuentes.— M. LOZANO.

GALILEA, S., *El alba de nuestra espiritualidad*, Narcea, 14 x 22, 91 p.

En la actualidad se teme bastante a las corrientes místicas ya que éstas constituyen una forma de espiritualidad que solamente puede ser asimilada por unos pocos y que a la mayoría de los cristianos no les dice nada.

Una de estas grandes corrientes es la de los Padres del desierto que está caracterizada por su orientalismo y originalidad.

Pero aunque no queramos, las enseñanzas de estas corrientes místicas han quedado patentes en la espiritualidad cristiana actual. Segundo Galilea nos muestra algunas tradiciones y leyendas de estos Padres del desierto que podemos ver claramente hoy en día.— J. VELASCO.

NOUWEN, H., J.M., *El camino del corazón*, Narcea, Madrid 1986, 13 x 22, 90 p.

Éste es un libro de espiritualidad que nos habla de la oración contemplativa. Lo hace de una forma sencilla y clara. Nos da las condiciones para hacer realidad esta forma de orar. Esas condiciones son la soledad y el silencio. La soledad no como evasión del mundo y sus problemas sino como que el tiempo de oración que hacemos lo hagamos en intimidad con Dios. El silencio como atención, tranquilidad y paz y descanso en el Señor, siendo esto todo lo contrario de lo que el mundo actual apresurado por tantas cosas vanas nos está diciendo. Ese silencio profundo nos enseñará a hablar con Dios. Así podremos conseguir la oración continua que nos lleva a la realidad de Dios que es la realidad de los hombres.— F. ROMANCE H.

CASTILLO, J.M.^a, *El seguimiento de Jesús, Sígueme*, Salamanca 1986, 14 x 21, 240 p.

Este nuevo libro de José María Castillo confirma todos sus escritos anteriores. Se trata de un estudio a fondo del seguimiento de Jesús en el que la figura de Cristo se reaviva de nuevo y el Evangelio reaparece con toda su frescura primigenia, frente a la inercia permanente de nuestra mirada demasiado humana. El libro insiste contra el inmovilismo oficial y por la liberación de las gentes sometidas, pero todo él es como un gran resumen del Nuevo Testamento, en su realidad más concreta. Se estudia con profundidad y según las últimas investigaciones, el destino de Jesús, la experiencia fundamental de la fe, la relación entre mística y compromiso cristianos, la fe y el seguimiento como luz del hombre, así como la liberación, la alegría y la utopía cristiana. Hay que

destacar el estudio sobre el seguimiento de Jesús y el seguimiento de Dios, así como las referencias a Dios como luz y liberación del hombre: el que me sigue no anda en tinieblas y tendrá la luz de la vida; y cuando partas tu pan con el hambriento tu luz brillará como la aurora... etc... Un nuevo acierto pleno de ediciones Sígueme que revalida así su propio título de profunda invitación evangélica al *seguimiento* de Jesús.— D. NATAL.

DUJARIER, M., *Breve Historia del Catecumenado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 12 x 19, 160 p.

Como indica su título, esta obra, traducción de la 2.^a en francés, expone de forma rápida y clara la evolución que en la historia de la Iglesia ha tenido el proceso progresivo y coherente de la evangelización de los que se preparaban para el bautismo y que tradicionalmente se ha llamado catecumenado.

Subraya unos ciertos indicios que pueden descubrirse ya en el Nuevo Testamento, pasa por el esplendor de los siglos II-III, analiza las formas y decadencias en los siglos IV-VI y apunta muy rápidamente los vaivenes y tentativas de los siglos sucesivos, hasta llegar a las orientaciones del Concilio Vaticano II y a la respuesta válida que a esta inquietud presente aporta hoy el neocatecumenado.

Para los que se cuidan de la pastoral y de la evangelización es de un gran valor porque, sin perderse en demasiados análisis documentales, el autor ha sabido ir a lo fundamental y sustancial, de suerte que quien lo lea obtiene una visión global y precisa de la evolución catecumenal, de las peculiaridades del mismo en cada época y de lo que es común a todas las experiencias de las diversas Iglesias particulares.

El interesado en la evangelización para nuestros días y para un futuro inmediato se creará, aun sin pretenderlo, algunos interrogantes e inquietudes de por dónde debe ir la tarea de la Iglesia toda vez que ya en 1976 Pablo VI hablaba de «reemprender la construcción de la Iglesia, casi, psicológica y pastoralmente, como si se comenzase de nuevo, desde cero, por así decir, a regenerarse». Y siendo, además, Juan Pablo II quien nos está lanzando a una nueva evangelización de Europa.

Esta obra, calladamente, da pautas para una reevangelización de los ya bautizados. Y cree, no desafortunadamente, que el camino neocatecumenal está abriendo caminos dando respuestas para hoy pero apoyándose en la experiencia de la historia.— A. CRESPO.

DUJARIER, M., *Iniciación cristiana de adultos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 12 x 19, 204 p.

Como en su libro «Breve historia del Catecumenado» en éste Michel Dujarier aborda el estudio de uno de los temas más urgentes: el de la evangelización. En concreto el de la evangelización de los adultos que se convierten. Aquí lo hace comentando, paso a paso, el contenido y el esquema del nuevo «Ritual de la iniciación cristiana de adultos» al que hace comentarios esclarecedores, iluminándolo con sus conocimientos históricos, nada escasos, de cómo se ha vivido en la Iglesia primitiva y apuntando soluciones y mejoras concretas pastorales.

El esquema se desarrolla a base de los cuatro períodos y tres etapas del itinerario que han de vivir y por el que se lleva a los convertidos: Primera evangelización o precatecumenado, entrada en el catecumenado, varios años de catecumenado, llamamiento decisivo o elección, tiempo de retiro bautismal poco antes de la recepción del sacramento, la recepción de los tres sacramentos de la iniciación y tiempo de la mistagogia o neofitado.

Demuestra Michel Dujarier ser buen conocedor de la Historia primitiva de la Iglesia a este respecto y pastor preocupado por acercar esta experiencia multiseccular a la realidad de hoy.

El lector, a medida que se adentra en estas páginas llenas de realismo y sugerencias puede sentir las ganas de algo parecido para re-cristianizar a tantos adultos bautizados pero sin evangelizar debidamente. El habla de una realidad concreta pastoral en medio de un mundo pagano, en el que él se mueve, pero esto nos espolea a los que vivimos en un mundo occidental jurídicamente

cristiano pero paganizado. Para los países paganos este libro es de un gran valor, sin duda; para los nuestros es despertador de inquietudes con apuntes de gran interés transportables, reformándolos, a nuestra situación. Esto lo están llevando a cabo, y no sin frutos, las comunidades neocatecumenales.

Merece tener en cuenta cómo el autor se esfuerza con soluciones prácticas en hacer efectiva y eficiente la participación de la comunidad de creyentes en todo el proceso de conversión de los catecúmenos, la relevancia de los padrinos y el seguimiento cercano personal desde el precatecumenado hasta el neofitado. Si esto se llegase a vivir, nuestras comunidades tendrían un estilo de caminar y de celebrar bien distinto.— A. CRESPO.

LAURENTIN, R., RUPCIC, L., *Apariciones de la Virgen en Medjugorje.*, Herder, Barcelona 1987, 12 x 20, 184 p.

Las apariciones de Medjugorje —empezaron el 24 de junio de 1981—, han tenido en Yugoslavia (Herzegovina) un impacto que no parece inferior al de Lourdes en 1858 y un largo eco en todo el mundo. Las apariciones continúan en Medjugorje ahora, mediados de enero de 1984. Pero uno de los videntes ha dejado de ver: signo precursor del fin.

Medjugorje se presenta en condiciones bien distintas y totalmente nuevas, en un estilo que bajo muchos aspectos podríamos llamar posconciliar. Las apariciones han transformado las vidas de esos niños (hoy ya mayores), de la parroquia y de toda una región.

Pero ¿qué piensa la iglesia que está en Yugoslavia o, más precisamente, el obispo del lugar responsable en la materia, Mons. Povas Zanic? Su postura es la del discernimiento y prudencia, que constituyen la verdadera tradición de la Iglesia en la materia.

¿Son auténticas las apariciones?

A la espera del juicio de la Iglesia, que nosotros, no queremos prejuzgar, se impone una valoración para discernir las probabilidades de autenticidad que tienen esas apariciones. Esta reflexión no pretende provocar un «cortocircuito», sino facilitar el trabajo difícil del obispo del lugar responsable cualificado para esa nunca fácil tarea.

En la parroquia son conscientes de que, fuera de Dios, nadie ha aportado a su región nada, si no es raptó y violencia. El nivel de instrucción y de cultura resulta excepcionalmente alto.— C. BOMBÍN GRANADO.

GUTIÉRREZ, G., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1986, 12 x 18, 188 p.

¿Es posible creer en un Dios amor, gratuitamente, ante una situación de injusticia? ¿Cómo hablar de Dios amor en una realidad marcada por la opresión y el odio? Contestará estas cuestiones presentándonos a Job, rebelde pero justo. Dos lenguajes sobre Dios se perfilan: el profético y el de la contemplación. El primero se produce cuando Job entiende que no se trata de un caso de sufrimiento individual, sino el dolor y la injusticia que viven los pobres, lo que ha de llevarnos a ser solidarios. Los discursos de Dios ocasionan el místico que trata de la visión de Dios y de la aceptación confiada de sus planes, siendo la gratuidad un rasgo central de la auténtica fe en un Dios que libera. Nos sitúa la justicia en el marco del amor gratuito de Dios. Sólo hablando de Dios en medio de los problemas humanos y en relación con ellos, es como será posible evitar que nuestra teología sea un 'discurso vacío' (Job 16,3).— D. ÁLVAREZ.

JUAN PABLO II, *La paz de Cristo. Viaje apostólico a Colombia y Santa Lucía (1-7 de julio de 1986)*, BAC, Madrid 1986, 11,5 x 19, 180 p.

En este libro se recogen todos los discursos pronunciados por Juan Pablo II en su gira a Colombia y Santa Lucía. Bajo el lema «Con la paz de Cristo por los caminos de Colombia» el papa ha recorrido este país.

Habló de paz, tema casi obligatorio en toda Latinoamérica. Pero la paz tiene que ser no sólo en teoría sino con gestos de paz, cada uno en su ámbito y todo ello realizado con responsabilidad. Pero esta paz quedaría coja si no fuera fruto de la justicia.

Se encontró con las gentes de los barrios, con los campesinos, con los jóvenes, con los religiosos-as, etc...

Tuvo una plegaria para las víctimas del volcán 'Nevado del Ruiz'; e infundió esperanza a los familiares supervivientes de la tragedia.

En su corta estancia en Santa Lucía también habló de paz, y dijo: «la ONU ha proclamado 1986 como el Año Internacional de la Paz. Acojo gustosamente esta iniciativa, pues la Iglesia ha intentado ser siempre servidora de la paz y la reconciliación en el mundo». Habló del don de la fe y tuvo un discurso para los enfermos minusválidos y ancianos en la catedral.— M.A. CADENAS.

IRIBARREN, J., *San Juan María Vianney. Cura de Ars*, BAC Popular, Madrid 1986, 11,5 x 20, 205 p.

El cura de Ars (1786-1859) es el patrono de todos los sacerdotes nombrado por Pío XI. Este hombre alcanzó en su tiempo tal fama que en vida cien mil peregrinos por año visitaban Ars, antes del turismo, sólo por verle y recibir su perdón en el confesionario o su consejo. Un santo no muy inteligente, más bien iletrado en teología, pero que llevaba a Dios en él y lo llevaba a la gente. Ha llegado a ser el modelo del párroco que hace de su catequesis y de su confesionario las bases de la regeneración cristiana de la sociedad, en medio de una política revolucionaria o autocrática. El P. Jesús Iribarren, conocido catedrático y periodista, nos habla no sólo de la vida y persona del santo, sino también nos lleva a su entorno, en una Iglesia que lucha entre la Revolución, Napoleón, y demás avatares de la historia francesa del pasado siglo, además de fijarse en temas donde lo español contactó con el cura de Ars.

Juan Pablo II dedicó una carta «a todos los sacerdotes de la Iglesia» (6 -marzo- 1986) a la memoria de este párroco de pueblo, como ejemplo en una sociedad que hoy sufre el abandono de la noción de pecado, de Dios por la técnica, del surgir de la violencia. En el final del libro la podemos encontrar como un regalo. Es pues, un libro de agradable lectura, nada beato o misticorro, que conecta con el lector que se deja llevar y que se divierte a veces.— F. GIMENO.

ESQUERDA BIFET, J., *Te hemos seguido. Espiritualidad sacerdotal*, BAC Popular, Madrid 1986, 11,5 x 19, 176 p.

Libro clásico de espiritualidad sacerdotal que reflexiona sobre el seguimiento sacerdotal que significa un estilo de vida como el de Jesús. Esta espiritualidad se fundamenta en la relación personal con el Señor a través de la Biblia, la actualidad, la teología y el compromiso. Nos propone que el sacerdote en una sociedad que reclama signos de autenticidad y experiencias, «debe transparentar la caridad pastoral de Cristo obediente, casto y pobre». No trata en profundidad el nivel de compromiso social del sacerdote a imitación de Jesús que libera. No obstante el libro tiene puntos breves de meditación bíblica y de revisión de vida. ¿Habrá acertado a exponer una espiritualidad sacerdotal que corresponde a la época en que vivimos?— D. ÁLVAREZ.

TARANCÓN, V.E., *El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy*, Sígueme, Salamanca 1985, 13,5 x 21, 282 p.

V.E. Tarancón, con el desapasionamiento, libertad y respeto que da el encontrarse en época de jubilación y más allá de las fronteras diocesanas, nos ofrece el fruto de su larga experiencia ministerial y episcopal. Su objetivo es presentar la *identidad* sacerdotal en un mundo como el español, en el que se han encontrado —sin llegar a la síntesis— dos concepciones distintas de Iglesia, de sacerdocio ministerial y de cristiano comprometido.

Para centrar debidamente la vida y el ministerio de los consagrados por el sacramento del orden, subraya (cap. 1.º) el carácter sacerdotal del Pueblo de Dios: *Es toda la comunidad* de los creyentes, congregada por el Espíritu, la que tiene *la plenitud de la misión y de los poderes de Cristo*; la posterior elección para cualquier función específica será una consecuencia y un desarrollo de la primera consagración bautismal. A continuación expone la identidad propia del sacerdote: Es un *hombre* (dimensión humana) llamado por Dios a una vocación de servicio, *consagrado* con la unción del Espíritu, y *enviado* a una misión de salvación. El sacerdote, ministro oficial de la Iglesia y continuador del sacerdocio de Cristo con «poderes sagrados» (no confundir con el «poder», «influencias» o «privilegios»), ha de ser *hombre de Dios* que transparenta en su vida el mensaje y la vida de Cristo y que *comparte* a la vez las angustias y las esperanzas de la sociedad actual. A esto dedica los 3 últimos capítulos, con un análisis panorámico de la Iglesia postconciliar, de la Iglesia española hoy y del mundo actual.

Sin ser —no lo pretende— una obra «científica», la síntesis clara, armónica y serena de nuestro Cardenal ayudará, con sus orientaciones pastorales y vitales, a muchos sacerdotes que se encuentran en la encrucijada de su vida y su ministerio.— J.V. GONZÁLEZ OLEA.

STEIGLEDER, K., *L'Opus Dei vista dall'interno*, Collana Nostro tempo/Claudiana, Torino 1986, 14 x 21, 284 p.

Todo el mundo conoce ya a estas alturas los juicios que se han hecho tanto en pro como en contra del Opus Dei, y, por cierto, que no han faltado personas de nota que han emitido los juicios más contradictorios respecto de esta institución.

El libro que presentamos está escrito en el próximo pasado 1986, por un, así dicho, teólogo católico, miembro para más señas, durante cinco años del Opus Dei, al que abandona definitivamente. Vaya por delante el que, de la lectura de este libro parece desprenderse una ausencia total de vocación, en su autor, a una vida cristiana tipo «numerario» del Opus Dei. Y ya sabemos lo que el famoso dominico del Renacimiento, Giordano Bruno, que debía de tener de fraile lo que yo de astrónomo, dijo del claustro: que era «una prisión angosta y oscura».

Esto por delante, si he de emitir un juicio, después de una atenta lectura de este libro, sencillamente se me ha ocurrido que es un libro capaz de hacer perder la posible vocación al Opus Dei del más majo. Y digo esto a pesar de que a través de su lectura puede descubrirse toda la riqueza de espiritualidad de la conocida obra CAMINO, citado hasta 107 veces de las 303 citas a que hacen referencia los seis capítulos del libro de Steigleder; aparte de que otras cuarenta y tantas notas pertenecen a la obra *Coloquios con Mons. Escrivá*. Lo que no le ha ido al autor de este libro es lo que podríamos considerar como disciplina estructural del Opus Dei. Sus juicios sobre ella no pueden ser más extremados: «autoritarismo sofocante», «moral que justifica a los medios por razón del fin», el «uso de la mentira y del terror» a base de «manipulaciones psíquicas», «lavados de cerebro», etc., etc., y otras cosas por el estilo. Ya el hecho de afirmaciones tan extremas es para sospechar que haya mucha analogía entre estos juicios y aquel otro del «claustro comparado con la prisión angosta y oscura». Y esto lo decimos sin negar todo lo que de «integrismo» pueda haber en el Opus Dei, que choca más hoy quizás cuando otras vidas religiosas están rozando también con el extremo contrario, por muy comprensivos que podamos ser con las situaciones a las que se ha llegado. Y dicho esto, creemos que, al leer este libro, se verificará también aquel dicho escolástico de que «lo que se recibe se recibe según la capacidad del recipiente».— F. CASADO.

GÓRICHEVA, T., *Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y Occidente*, Herder, Barcelona 1986, 12,2 x 19,8, 144 p.

Tatiana Góricheva nació en Leningrado en 1947. Estudió filosofía y radiotecnica. A los 26 años se convirtió al cristianismo. Con algunas mujeres de Leningrado fundó el primer movimiento femenino en la Unión Soviética, organizó seminarios religiosos y publicó dos revistas en la clandestinidad. Tras diversos interrogatorios y encarcelamientos fue expulsada del país en 1980. Actualmente vive en París.

La dirigente de la juventud comunista tenía ante sí una carrera brillante aunque se fue refugiando en una vida llena de excesos, se entusiasma con las filosofías orientales y occidentales y se dedica al yoga. El presente libro muestra de un modo muy literario pero de un modo vivencial el proceso, a grandes rasgos, que pudo y seguirá llevando, una persona que en su carrera vital llega a encontrar a Dios a pesar de que aparentemente la vida le llega a sonreír en todos los aspectos. Dicha obra engloba de un modo concreto y a la vez generalizado (ya que lo «ilustra» con numerosos relatos personales) cómo se encuentra la situación eclesial de la Rusia de nuestros días, al tiempo que nos marca a todos aquellos lectores que nos hemos entusiasmado con la presente, un camino de conversión, de dejar querernos por Dios en las circunstancias de nuestra vida, que muy bien pudiera ser el nuestro; claro está que suponemos que éste se podrá empezar a dar salvando los aspectos espacio temporales de la misma. Concluyo anotando que bien podría servir a modo de introducción para el estudio y praxis de una teología de la cruz que hemos ido desplazando y olvidando en toda nuestra existencia cristiana, desde las raíces más profundas de nuestro ser de hombres creyentes.— C. GONZÁLEZ.

Cuadernos de oración, núms. 38 y 39, Narcea, Madrid 1986, 19 x 27, 31 p. cada número.

Una vez más, la Editorial Narcea nos ofrece una serie de materiales válidos para enriquecer el proceso de profundización en la oración. Nos ofrece una serie de testimonios, destacando entre ellos uno de Tillich; continúa también con su explicación del proceso de meditación como crecimiento personal y discernimiento del amor; en su tradicional apartado de orar con la Biblia, nos ofrece las reflexiones sobre el Gn y Jonás; nos ofrece una planificación para orar durante el curso y, por último, unas páginas de bibliografía y discografía de oración, junto con un directorio de Casas de oración. En resumen, una aportación bastante completa a la oración de cada uno de nosotros.— J. ANTOLÍN.

Psicología-Pedagogía

GARCÍA HOZ, V. & MEDINA, R., *Organización y gobierno de centros educativos*, Rialp, Madrid 1986, 15 x 22,5, 394 p.

El propósito del libro es ayudar a quienes tienen función directiva en los centros escolares y a todos cuantos desempeñan tareas docentes o misión pedagógica dentro de la escuela o colegio. Los autores han intentado hacer una obra práctica en la que se apunta, del modo más concreto posible, diferentes técnicas o maneras de realizar la labor educativa. Subrayan ellos mismos que ninguna orientación pedagógica debe entenderse como una simple receta, puesto que el profesor o directivo de un centro no son simplemente monitores que hacen lo que se les ha señalado, sino personas que deben ejercer su capacidad de criterio y tener claras las razones del por qué se obra de una manera o de la otra. En conformidad con ello, el libro no solamente describe técnicas de dirección sino que ofrece también razones de esas técnicas. Se trata de un intento ambicioso donde se combinan y sintetizan experiencias y reflexión, teoría y práctica, pensamiento y acción, bases necesarias para una labor pedagógica humana y humanizadora.

El contenido de la obra se desarrolla en correspondencia a los siguientes titulares de capítulos: Criterios fundamentales, Teorías generales sobre organización escolar, Principios básicos de

la organización escolar, Ordenación de los elementos personales, Elementos materiales y régimen económico, Órganos de gobierno, Funciones directivas, Trabajo, convivencia, disciplina, Relaciones del centro, El diseño educativo de la institución escolar: condicionamientos fundamentales, La macro-organización escolar, y Apéndice sobre pautas para la evaluación.— M. MATEOS.

COOK, T.D. & REICHARDT, Ch. S., *Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa*, Morata, Madrid 1986, 13,5 x 21, 228 p.

Cook y Reichardt presentan un panorama completo de los métodos cualitativos y cuantitativos en un intento de lograr la complementariedad de ambas perspectivas en la aplicación práctica evaluativa. La obra muestra claramente la nueva situación reconciliadora entre ambas posturas, producto a la vez de nuevas posibilidades epistemológicas y de la insatisfacción de los métodos cuantitativos que por sí mismos distorsionan o simplifican con exceso realidades humanas y sociales de suyo complejas. Sin descartar ni infravalorar la perspectiva cuantitativa se resalta la perspectiva cualitativa y se reconocen también otras formas válidas de hacer ciencia. Hacer ciencia deja de ser exclusividad del paradigma estadístico-experimental, ya que ningún método tiene patente de exclusividad en la investigación científica.

La síntesis y complementariedad de métodos por la que se aboga aparece bien marcada en una de las conclusiones del libro: hay distintas formas de llegar a la explicación comprensiva y a la comprensión explicativa de los fenómenos que son objeto de estudio. Éste sería el eclecticismo metodológico al que parecen apuntar varias tendencias hoy.

Al mismo tiempo, los autores advierten del peligro de confundir las dos perspectivas metodológicas fundamentales. Dicha confusión podría llevar incluso a esperar de un método de investigación lo que en la misma concepción del método no está comprendido. Muy concisamente y en líneas generales, la *perspectiva cuantitativa* se preocupa del control de las variables y la medida de los resultados, expresados, con preferencia, numéricamente. En la *perspectiva cualitativa* el interés primordial radica en la descripción de los hechos observados para interpretarlos y comprenderlos en el contexto global en que se producen.— M. MATEOS.

BOWLBY, J., *Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida*, Morata, Madrid 1986, 13,5 x 21, 208 p.

La corriente psicoanalítica, de la que John Bowlby procedía, y el conductismo, psicología dominante en los años de sus trabajos, coincidían en afirmar que el interés afectivo de los niños era secundario (aprendido) a su interés por el alimento y demás necesidades biológicas. Pero Bowlby, formado como médico, psiquiatra y psicoanalista, elabora su *teoría del apego*, única alternativa explicativa por hoy del desarrollo afectivo humano. En esta teoría se intenta describir y explicar la formación, desarrollo y pérdida de los vínculos afectivos desde el nacimiento hasta la muerte. La presente publicación recoge de una manera ágil y dinámica conferencias y escritos del autor desde el año 1956 a 1976, reflejando así su evolución. Porque un gran mérito es haber tenido la suficiente flexibilidad científica como para abrirse a otros planteamientos teóricos y elaborar una nueva teoría, lo cual consigue de una manera original y coherente. Su encuentro con la etología y más tarde con Harlow le permitieron formular la *teoría del apego*; el conocimiento posterior de la Teoría de los Sistemas y la Psicología Cognitiva han completado su elaboración logrando un sabio eclecticismo. Igualmente, se encuentran aspectos nuevos sobre las implicaciones y los criterios terapéuticos de la *teoría del apego*.— M.A. LLAMAZARES.

MARCELLI D. & BRACONNIER, A., *Manual de psicopatología del adolescente*, Masson, Barcelona-México 1986, 13,5 x 21, 441 p.

La obra es de interés y actualidad para los estudiosos de la psicopatología del adolescente. Los autores han tenido en cuenta las contribuciones más recientes y han hecho una buena síntesis

de aportaciones en este campo. Señalan también la dificultad particular de establecer los límites de lo normal y lo patológico en el periodo de la adolescencia.

La primera parte contiene el modelo teórico de las nociones de crisis y de ruptura, del problema de lo normal y lo patológico. Se conjuntan aquí, de manera precisa, la experiencia clínica y las elaboraciones teóricas de una psicopatología que se nutre de las fuentes clásicas así como de las hipótesis más innovadoras.

La segunda parte propone un estudio analítico original de las principales conductas psicopatológicas del adolescente.

La tercera parte presenta un enfoque más tradicional, aclarando, entre otras, las nociones clásicas de neurosis, psicosis, y los casos límite.

En la cuarta y última parte se describen las interacciones entre el adolescente y su entorno familiar, escolar y social.

Marcelli y Braconnier hacen en este libro una aportación importante no sólo para el conocimiento del adolescente sino también para la comprensión de las relaciones entre el adolescente, el adulto, y la sociedad. Además de ser una buena síntesis y un balance de los conocimientos de la adolescencia, el libro presenta también las hipótesis más recientes en el ámbito de la psicopatología del adolescente. Más allá incluso del ámbito propio de la adolescencia, los autores han englobado de manera sólida y documentada los múltiples problemas de las relaciones interpersonales en general.— M. MATEOS.

CASTILLO, G., *Los adolescentes y sus problemas*, EUNSA, Pamplona 1984, 11 x 18, 232 p.

Gerardo Castillo hace en este libro un estudio profundo, sereno, sugerente, y útil para padres y educadores. Se estudian aquí algunas características de los adolescentes de hoy y sus problemas.

En los siete primeros capítulos del libro se hace una descripción de la adolescencia y se estudian los problemas de inseguridad, introversión, confusiónismo de valores, gregarismo, influencias negativas del ambiente, etc. Los ocho últimos capítulos están dedicados a estudiar en forma detallada algunos problemas típicos de la adolescencia. Se distingue entre problemas frecuentes (rebeldía, fugas del hogar, timidez) y situaciones problemáticas que requieren orientación (estudio, elección de carrera, tiempo libre, dinero, trabajo).

Al alertar a los padres, orientadores familiares y educadores en general sobre la trascendencia que la etapa adolescente tiene en el desarrollo y madurez de la persona, el autor señala la importancia de una labor preventiva en relación con las influencias negativas del ambiente que rodea al adolescente hoy.— M. MATEOS.

ISAACS, D., *La educación de las virtudes humanas*, EUNSA, Pamplona 1986, 11 x 18, 463 p.

David Isaacs, director del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Navarra, ofrece al lector temas para pensar y sugerencias para actuar en la educación de los jóvenes. La buena acogida que este libro ha tenido se demuestra en el hecho de haber alcanzado la octava edición en la lengua española y el haber sido traducido al inglés, italiano y portugués.

La obra desarrolla, en una forma sistemática, un conjunto de virtudes que ayudan a la persona a ser más dueña de sí para mejor servir a los demás. Desde la perspectiva de la educación se establece un esquema de virtudes en correspondencia al proceso de desarrollo individual, teniendo en cuenta los rasgos estructurales de las edades y la naturaleza de las virtudes.

Este libro de Isaacs puede ser particularmente interesante para padres y educadores.— M. MATEOS.

GONZALO, L.M., OTERO, O.F.,... & ISAACS, D., *Feliz tercera edad*, EUNSA, Pamplona 1986, 11 x 18, 161 p.

Como se afirma en la introducción del libro, el título puede aparecer a primera vista un tanto irónico si se tiene en cuenta que a medida que pasan los años van aumentando los achaques y limitaciones que salpican la vida humana. Sin embargo, el libro pretende quitar la impresión pesimista que muchos tienen de la tercera edad.

Se reconoce que para mantenerse en forma en la tercera y cuarta edad hay que ayudar al organismo; advirtiendo que quienes no luchan por seguir activos, tanto en lo corporal como en lo psíquico, son candidatos indiscutibles para el envejecimiento precoz y una muerte prematura. El esfuerzo por estar en forma, el ejercicio de las virtudes que llegan a interesarse por los demás, la consideración del carácter trascendente de la vida y la dimensión espiritual del hombre..., son medios necesarios para que la persona viva esta etapa como una edad feliz.

Los autores dan consejos sumamente prácticos para quienes habiendo alcanzado el momento de la jubilación necesitan adaptarse al nuevo género de vida que les facilite el proceso de crecimiento como personas.— M. MATEOS.

WIDLÓCHER, D., *Las lógicas de la depresión*, Herder, Barcelona 1986, 14,1 x 21,6, 244 p.

Se afirma en la introducción del libro que la depresión, en sus diversas manifestaciones, afecta en forma creciente a gran número de personas en las sociedades industrializadas. Consecuencia de esa realidad es el consumo de medicamentos antidepresivos que está siendo una de las partidas más importantes de los gastos relacionados con la salud. Algunas de las preguntas que surgen casi espontáneas al constatar el fenómeno, son: ¿Cómo se origina la depresión?, ¿por qué se está deprimido?, ¿cómo se cura esta anomalía?

La tarea de la psicología es la de descubrir los mecanismos y las leyes que explican la identidad y la transformación de las personas, es decir, las disposiciones a la acción que las caracterizan. El autor trata de probar que la conducta depresiva no puede ser considerada solamente en función del estado del cerebro, ya que junto a una aproximación neurofisiológica de la depresión es indispensable el estudio psicológico e incluso sociológico de los factores que la originan o que con ella se relacionan. Aceptando que en las formas graves de depresión la alteración neurofisiológica parece desempeñar el papel principal, no parece ocurrir de ese modo cuando se trata de formas depresivas menores.

Casi todas las clasificaciones distinguen entre depresiones endógenas y reactivas, depresiones psicóticas y neuróticas, y formas primarias y secundarias depresivas. Semejante dualismo implica, según el autor, un reduccionismo que conlleva al peligro de no ver en la depresión más que su mecanismo biológico, considerando los factores psicológicos como acontecimientos accidentales. La realidad es que la acción o comportamiento humanos dependen tanto del funcionamiento cerebral como de los intercambios de información con el medio.

El autor plantea una pregunta esencial: ¿es la depresión una enfermedad o una respuesta? Y al tratar de responder a esa pregunta lo hace de una manera accesible a un amplio público, describiendo los síntomas de la depresión y analizando las causas de la misma desde el punto de vista psicológico, bioquímico y psicoanalítico.— M. MATEOS.

BENSAID, N., *La luz médica. Las ilusiones de la prevención*, Herder, Barcelona 1986, 14 x 22, 224 p.

La medicina se ha convertido poco a poco en la nueva tabla de salvación de la humanidad. Por eso de un saber médico biológico se ha transformado en una moral y en un humanismo. Las otras ciencias buscan la verdad y el bien, la medicina lo es por sí misma. Esa misión mesiánica de la medicina nos indica que se ha convertido en una ideología y corre el peligro de volver a los tiempos de una brujería, ahora más tecnificada, un nuevo poder, en definitiva de sometimiento humano con aires religiosos. El autor de esta obra plantea todos estos problemas y otros semejantes con

el fin de volver la medicina a su justa función de ayuda a la humanidad para que deje de ser el nuevo mesianismo. El miedo y el deseo de seguridad han empujado a las gentes hacia la mesianización de la medicina. Por eso algunos han empezado a responder a esta prepotencia médica actual que controla o pretende controlar constantemente al hombre. El antiguo poder dominador se refugia ahora en la clase médica ayudado por una serie de prejuicios y miedos más o menos respetables. Por eso alguien respondía a la amenaza médica de que el tabaco es malo para la salud, que peor es envejecer o que el trabajo es tan malo como el tabaco, para la salud, por lo menos. Un libro que ayudará a desmitologizar la actual tendencia a la somatización de los problemas humanos y a la desmesianización de la profesión médica, lo que sin duda ahorrará muchas pérdidas inútiles de tiempo a los auténticos profesionales y a los hombres a no esperar de la medicina lo que ésta no les puede dar.— NATAL.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XXII, 1987

1. ARTÍCULOS

	págs.
CAMPELO, M. M. ^a , <i>Teología de Pentecostés en san Agustín</i>	3-51
CILLERUELO, L., <i>El cristocentrismo en san Agustín</i>	53-76
LUIS VIZCAÍNO, P. de, <i>Virtus animae meae (Conf. X, 1,1)</i>	77-132
DOMÍNGUEZ, B., <i>Agustín modelo y maestro de oración</i>	133-207
LANGA, P., <i>Sobre la «primera crisis religiosa» de san Agustín</i>	209-234
LARRABE, J.L., <i>Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín</i>	235-259
MIELGO, C., <i>Interpretación agustiniana de algunos salmos difíciles</i>	261-281
MORÁN, C., <i>Elementos para una filosofía de la religión en san Agustín</i>	283-310
NATAL, D., <i>La lectura de san Agustín en Ortega y Gasset</i>	311-345
NIÑO, A.G., <i>La restauración del Ser*Adulto en las «Confesiones»</i>	347-371
RESINES, L., <i>El catecumenado en «De catechizandis rudibus»</i>	373-393

2. TEXTOS Y GLOSAS

CRÓNICAS DE UN CENTENARIO:

CAMPELO, M. M. ^a , <i>El pensamiento filosófico de san Agustín IIº encuentro de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 1986 (11-14 de noviembre)</i>	395-406
NATAL, D., <i>Celebración del Centenario de la Conversión de san Agustín en el Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid 1986 (24-26 de noviembre)</i>	407-422
NATAL, D., <i>Jornadas Agustinianas en Madrid (22-24 de abril del 87)</i>	423-451
VEGA, J., <i>Las poesías de Fray Luis de León, en francés</i>	453-489

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BARTH, G., <i>El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo</i>	491
DE SOBRINO, J.A., <i>Así fue la Iglesia primitiva. Vida informativa de los Apóstoles</i>	491
SERRA ESTELLES, F., <i>Aquí, ahora, 2000 años después. III. El Evangelio de Juan puede leerse así</i>	491

TEOLOGÍA

AUGUSTIN, S., <i>La 1^{re} lettre de saint Jean</i>	494
<i>Bible de Tous les temps. 3. Saint Augustin et la Bible</i>	494
<i>El Corán</i>	496
GANOCZY, A., <i>Doctrina de la creación</i>	492
KEIL, G., <i>Glaubenslehre. Grundzüge christlicher Dogmatik</i>	494
KERN, W., POTTMEYER, H.J., SECKLER, M. (ed.), <i>Handbuch der Fundamentaltheologie: 3. Traktat Kirche</i>	492
KÚNG, H., TRACY, D., <i>Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen</i>	493
JOEST, W., <i>Dogmatik II: Der Weg Gottes mit dem Menschen</i>	493
LIBANIO, J.B., BINGEMER, M. ^a L., <i>Escatología cristiana, el nuevo cielo y la nueva tierra</i>	495
LONNING, P., <i>Der begreiflich Unergreifbare. «Sein Gottes» und moderntheologische Denkstrukturen</i>	493
SAYER, J.A., <i>El misterio eucarístico</i>	495
SPLETT, J., <i>Freiheit - Erfahrung</i>	493
STUDER, B., <i>Dio salvatore nei Padri della Chiesa</i>	495
WEISSMAHR, W., <i>Teología natural</i>	492

MORAL - DERECHO

ALIOTTA, M., <i>La teología del peccato in Alano di Lilla</i>	497
ARTEAGA SÁNCHEZ, A., <i>Derecho penal venezolano. Parte general</i>	499
DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., <i>Ser religioso hoy. Síntesis del contenido teológico canónico espiritual de la vida religiosa</i>	498
GODOY, J., <i>La evolución de la familia y del matrimonio en Europa</i>	497
HERRERO, Z., <i>El aborto. Los obispos se pronuncian</i>	496
INNOCENTI, A., <i>Universal vigencia de los convenios Iglesia-Estado</i>	498
RODRÍGUEZ, P., <i>Iglesias particulares y prelaturas personales</i>	498
TORRES-RIVERO, A.L., <i>Mis comentarios y reparos a la reforma del Código Civil en 1982</i>	499

FILOSOFÍA

BÉLA WEISSMAHR, <i>Ontología. Curso Fundamental de Filosofía, n.º 3</i>	501
CLAUSEWITZ, K. von, <i>De la guerra</i>	505
COLLANGE, Ch., <i>Yo, tu madre</i>	504
CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CAJAS DE AHORRO, <i>Comentario Sociológico Estructura Social de España</i>	502
CORETH, E., EHLEN, P.-SCHMIDT, J., <i>La filosofía del siglo XIX</i>	500
CORETH, E. y SCHONDORFH, <i>La filosofía de los siglos XVII y XVIII</i>	500
DILTNEY, W., <i>Crítica de la razón histórica</i>	502
GABRAITH, J.K., <i>Naciones ricas, naciones pobres</i>	504
HARRIS, C.C., <i>Familia y sociedad industrial</i>	503
HÖLSCHER, L., <i>The Reality of the Mind</i>	501
LA FUENTE, M. ^a I., <i>Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía</i>	500
MICHAUX, H., <i>Las grandes pruebas del espíritu</i>	505
PERPIÑA RODRÍGUEZ, A., <i>Introducción a la teoría sociológica. I. Metasociología</i>	502
ROWAN-ROBINSON, M., <i>El invierno nuclear</i>	503
VATTIMO, G., <i>Introducción a Nietzsche</i>	501

HISTORIA

ALCE, V., GALLEGRO, J.J., GAGO, J.L., etc., <i>Estampas de místicos, Familia Dominicana. III</i>	507
CEHILA, <i>Historia General de la Iglesia en América Latina. México</i>	508
EGIDO, T., <i>El linaje judeoconverso de santa Teresa (Pleito de hidalguía de los Cepeda)</i>	506
GARCÍA-VILLOSLADA, R., <i>San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía</i>	506
MORENO, F., <i>San Jerónimo. La espiritualidad del desierto</i>	506
SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. ^a L., <i>El Monasterio de la Encarnación de Madrid. (Un modelo de vida religiosa en el siglo XVII)</i>	508
SÁNCHEZ PRIETO, N., <i>Santo Toribio de Mogrovejo. Apóstol de los Andes</i>	507
UÑA, O., <i>Labrantios del mar y otros poemas</i>	508

ESPIRITUALIDAD

AGOSTINO d'IPONA, <i>La Regola</i>	509
BAVEL, T. van, <i>La Regola di Agostino d'Ipbona. Introduzione. Traduzione. Commento</i>	509
CASTILLO, J.M. ^a , <i>El seguimiento de Jesús</i>	510
CLEMENT, O., <i>Aproximación a la oración. Los místicos cristianos desde los orígenes. Cuardenos de oración, núms. 38 y 39</i>	515
DUJARIER, M., <i>Breve Historia del Catecumenado</i>	511
—, <i>Iniciación cristiana de adultos</i>	511
ESQUERDA BIFET, J., <i>Te hemos seguido. Espiritualidad sacerdotal</i>	513
GALILEA, S., <i>El alba de nuestra espiritualidad</i>	510
GÓRICHEVA, T., <i>Hablar de Dios resulta peligroso. Mis experiencias en Rusia y Occidente</i>	515
GUTIÉRREZ, G., <i>Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente</i>	512
IRIBARREN, J., <i>San Juan María Vianney. Cura de Ars</i>	513
JUAN PABLO II, <i>La paz de Cristo. Viaje apostólico a Colombia y Santa Lucía (1-7 de julio de 1986)</i>	513
LAURENTÍN, R., RUPCIC, L., <i>Apariciones de la Virgen en Medjugorje</i>	512
NOUWEN, H., J.M., <i>El camino del corazón</i>	510
STEIGLEDER, K., <i>L'Opus Dei vista dall'interno</i>	514
TARACÓN, V.E., <i>El sacerdote en la iglesia y en el mundo de hoy</i>	514

PSICOLOGÍA - PEDAGOGÍA

BENSAID, N., <i>La luz médica. Las ilusiones de la prevención</i>	518
BOWLBY, J., <i>Vínculos afectivos: formación, desarrollo y pérdida</i>	516
CASTILLO, G., <i>Los adolescentes y sus problemas</i>	517
COOK, T.D., REICHARDT, Ch. S., <i>Métodos cualitativos y cuantitativos en investigación evaluativa</i>	516
GARCÍA HOZ, V., MEDINA, R., <i>Organización y gobierno de centros educativos</i>	515
GONZALO, L.M.-OTERO, O.F..., ISAACS, D., <i>Feliz tercera edad</i>	518
ISAACS, D., <i>La educación de las virtudes humanas</i>	517
MARCELLI, D., BRANCONNIER, A., <i>Manual de psicopatología del adolescente</i>	516
WIDLÖCHER, D., <i>Las lógicas de la depresión</i>	518

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez*. La esperanza abierta. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín 2.ª ed.* Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The agustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.