

Centro Teológico San Agustín

*San Agustín:
1650 Aniversario
de su Nacimiento*



VII JORNADAS AGUSTINIANAS

**SAN AGUSTÍN:
1650 ANIVERSARIO
DE SU NACIMIENTO**

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La familia agustiniana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*

VII JORNADAS AGUSTINIANAS
(Colegio San Agustín, Madrid, 13-14 de marzo de 2004)

SAN AGUSTÍN: 1650 ANIVERSARIO DE SU NACIMIENTO

editor

Vicente Domingo Canet Vayá, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2004

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12

28001 Madrid

E-mail: ryc@agustinos-es.org

<http://www.agustinos.es/org>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio

28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)

E-mail: edes@edes.es

<http://www.edes.es>

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Ramonet, 3

28033 MADRID

E-mail: revista@agustiniana.com

<http://www.agustiniana.com>

Portada:

A. VIVARINI, *Nacimiento de San Agustín*

Londres, Courtauld Institute Galleries

ISBN: 84-85364-46-5

Depósito Legal: M. 11.462 - 2004

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6

28013 MADRID

Impreso en España



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN , <i>Vicente Domingo Canet Vayá, OSA</i>	11
SALUDO A LAS VII JORNADAS AGUSTINIANAS , <i>Robert F. Prevost Martínez, OSA</i>	17
354-2004: UN TIEMPO PARA LA ORACIÓN Y EL ESTUDIO , <i>Alejandro Moral Antón, OSA</i>	21

PONENCIAS

LA PARTICULARIDAD DE LA IGLESIA DE ÁFRICA AYER Y HOY , <i>Gabriel Piroird</i>	29
INTRODUCCIÓN	31
LA ANTIGUA IGLESIA DE ÁFRICA	32
El tiempo de los comienzos	32
Los tiempos de Agustín	35
LOS CONCILIOS LOCALES	38
Una pasión por la autonomía	39
AL COMIENZO DEL TERCER MILENIO	40
El Continente africano	40
LA ACTUAL IGLESIA DE ÁFRICA DEL NORTE	41
Su evolución tras la independencia	41
Nuestros mártires	42
¿Qué dices de ti mismo?	43
CONCLUSIÓN	45
ANEXO	47
¿Cómo y por qué?	47
Cartas	48
Ese ladrón que...	49

SANTA MÓNICA Y SU MENSAJE HOY , <i>Pedro Langa Aguil- lar, OSA</i>	51
PRELIMINARES	53
1. APOSTOLADO DEL SEGUIMIENTO	54
2. ESPOSA Y MADRE DE HONDA FE	60
3. ALUMNA DEL MAESTRO INTERIOR	66
4. MISIONERA DEL DIÁLOGO	70
CODA	73
EL SER HUMANO EN SAN AGUSTÍN , <i>M.^a del Carmen Dolby Música</i>	77
INTRODUCCIÓN	79
DESEO DE VERDAD Y MODO DE ACCEDER A ELLA	81
EL HOMBRE ES IMAGEN DE DIOS	84
LAS TRINIDADES EN EL HOMBRE	86
SITUACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE	89
LA LIBERTAD AGUSTINIANA	91
FELICIDAD E INMORTALIDAD	96
ALGUNAS CONCLUSIONES	99
DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA CREACIÓN VIRTUAL. REFLEXIONES DE UN MICÓLOGO SOBRE EL ORIGEN DE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA , <i>Marceliano Arranz Ro- drigo, OSA</i>	101
EL FIJISMO Y SUS ARGUMENTOS	106
EL TRANSFORMISMO BIOLÓGICO Y SUS ARGUMENTOS	108
USOS IDEOLÓGICOS DEL TRANSFORMISMO BIOLÓGICO	109
LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA CREACIÓN VIRTUAL	110
La novedad de la idea de creación	111
Los comentarios de San Agustín al libro del Génesis	111
Dos relatos sobre la creación	112
¿Creación simultánea o temporal?	113
Naturaleza de los «inteligibles seminales»	114
¿Es San Agustín un evolucionista?	114
Valor actual de la doctrina agustiniana de la creación virtual	116
EPÍLOGO PARA CREYENTES	117
EL DIOS QUE LLEVAMOS DENTRO	121
LA CONVERSIÓN DE SAN AGUSTÍN Y SUS PRIMEROS DIÁLOGOS , <i>Nello Cipriani, OSA</i>	123
I. LA CONVERSIONE E LA CRITICA	125
II. LA FEDE DI AGOSTINO NEI DIALOGHI	131

SAN AGUSTÍN Y LA EUCARISTÍA. LA PRESENCIA DE LA IGLESIA , <i>Allan Fitzgerald, OSA</i>	141
CONTEXTO SOCIAL	143
CHRISTUS SACERDOS	147
JESUCRISTO Y LA CONVERSIÓN	150
MÓNICA	152
AMBROSIO	154
CONCLUSIÓN	156



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

PRESENTACIÓN

VICENTE DOMINGO CANET VAYÁ, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

*Ex provincia ergo africana, civitate Tagastensi, de parentibus honestis et
christianis progenitus erat...*

*Nació en la provincia africana, en la ciudad de Tagaste,
de padres cristianos y nobles...*

SAN POSIDIO, *Vida de san Agustín*, I

*El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento;
pues no existe sino porque, creado por Dios por amor,
es conservado siempre por amor;
y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor
y se entrega a su Creador.*

(GS 19,1)

La cita de la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II nos introduce de lleno en la celebración del 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín. El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre y sólo en Dios encontrará la verdad y la dicha que no cesa de buscar. Con estas palabras se podría resumir la biografía y la trayectoria intelectual de san Agustín. Su vida fue un constante preguntarse, una incansable búsqueda.

Desde esta perspectiva, el aniversario que celebramos centra nuestra atención sobre el concepto dinámico de la existencia humana. Concebir la vida como un camino implica asumir el don de la libertad para descubrir y encontrar una verdad y un sentido que confieran plenitud a nuestra existencia. La descripción del humano vivir no se encierra en la imagen del albergue, sino en el símbolo del camino. La existencia es caminar, un deambular constante, y la única oportunidad de alcanzar un resultado feliz es avanzar a lo largo de la vía.

La vida de san Agustín se inició el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste y concluyó en Hipona el 28 de agosto del año 430. Su andadura fue un constante buscar el rostro de la verdad. Y el rostro de

Dios es la verdad: «y la faz de Dios, ¿no es la Verdad, por la que suspiramos, purificándonos y adornándonos para ella, porque es nuestra amada?»¹. San Agustín hace de la plenitud de la existencia el punto de partida de su pensamiento y desarrolla, a partir de la experiencia, una teología que conduce a Dios. Su biografía desemboca en seguimiento y éste modifica su pensamiento. La puesta en camino al lado de Jesús (Jn 13, 33-36) conforma el núcleo de toda su reflexión filosófica y teológica: «¿A donde vamos? A la verdad. ¿por dónde vamos? Por Cristo, pues Él dijo: Yo soy el Camino la Verdad y la Vida»².

El Centro Teológico San Agustín, al publicar las Actas de sus VII Jornadas Agustonianas, ofrece al lector la oportunidad de profundizar en varios aspectos de la vida y obra del Padre de la Iglesia más influyente de todos los tiempos. Con la participación de varios expertos de reconocido prestigio, se trató de poner en evidencia la actualidad de la figura de San Agustín en quien la vida se hizo pensamiento y el pensamiento generó vida.

La celebración del 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín, nos provoca, nos empuja a dar una respuesta comprometida y comprometedor que funde, en peculiar simbiosis, la vida vivida y el pensamiento intelectual. El aniversario evoca un universo de sentido y de vida, de sentimiento y razón, que esencialmente abrazamos para construir nuestro futuro sobre la base de la Ciudad de Dios. Por último, es convocadora, nos invita a compartir juntos el misterio de la fe en Dios uno y trino, porque reconocemos que el hombre, «es su imagen, en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios»³.

Las Actas de las VII Jornadas Agustonianas quieren invitar al lector a vivir desde la provocación, la evocación y la convocación que suscita la biografía de san Agustín. La historia de vida de este Padre de la Iglesia que nació hace 1650 años se convierte, para aquel que se acerca a él, en guía cierta que introduce en el misterio de Dios y del hombre.

Quiero agradecer a todos, profesores y alumnos del Centro Teológico San Agustín, el esfuerzo que han realizado para organizar y llevar a cabo las VII Jornadas Agustonianas. Mi reconocimiento a los ponentes por haber compartido su saber sobre san Agustín y, sobre todo, por su amor a la Verdad que nos une con él en el tiempo y en el

1. *De ordine* I, 8, 23

2. *Sal.* 123, 2

3. *De Trinitate* XIV, 8, 11

espacio. Es justo hacer mención del Instituto Patrístico Agustiniano y a su secretario el Rvdo. P. José Luis Flórez Turrado, OSA. Mi agradecimiento al Excmo. y Rvdmo. obispo de Constantina e Hipona, Monseñor Gabriel Piroird, y en su persona a todo hombre y mujer, adulto o joven, anciano o niño que mantiene viva la fe cristiana en la tierra que vio nacer a san Agustín; al Emmo. y Rvdmo. Sr. D. Antonio María Rouco Varela, Cardenal Arzobispo de Madrid, por compartir con nosotros su interés y entusiasmo por la figura de san Agustín y por presidir la Eucaristía de clausura como acción de gracias a Dios por el don que san Agustín supone para la Orden y para la Iglesia.

Finalmente, agradezco la participación de los asistentes a las VII Jornadas Agustinianas cuyas Actas se publican a continuación.



SALUDO A LAS VII JORNADAS AGUSTINIANAS

RVDMO. P. ROBERT F. PREVOST MARTÍNEZ, OSA
Prior General de la Orden de San Agustín



CURIA
GENERALIZIA
AGOSTINIANA

VIA PAOLO VI, 25 - 00193 ROMA

Roma, 9 de enero de 2004
Prot. 20/04

Después de años de búsqueda, san Agustín descubrió el sentido espiritual de las Escrituras con la ayuda de san Ambrosio, obispo de Milán. Agustín comenta esta experiencia en sus *Confesiones*. Nos puede ayudar volver a escuchar sus palabras:

«Muy alegre y contento oía predicar a Ambrosio, el cual, como si a propósito y con todo cuidado propusiera y recomendara la regla para entender la Escritura, repetía muchas veces aquello de san Pablo: La letra mata, pero el espíritu vivifica; cuando quitado el misterioso velo de algunos pasajes, que entendidos según la corteza de la letra parecía que autorizaban la maldad, los explicaba en sentido espiritual tan perfectamente, que nada decía que me dionase, aunque dijese cosas que todavía ignoraba yo si eran verdaderas»
(Conf. VI, 4, 6).

Este año, la Orden y la Familia Agustiniiana celebran el 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín. Este acontecimiento nos ofrece la oportunidad de volver una vez más a la sabiduría y la experiencia de nuestro santo padre, para aprender y profundizar nuestra fe y nuestro compromiso como cristianos. San Agustín aprendió de Ambrosio y nosotros podemos aprender de Agustín, y de la capacidad que tuvo Agustín para abrirse y permitir que otro le explicara lo que él mismo no fue capaz de entender.

Que la celebración de este nacimiento nos anime a «mantener vivo y atrayente el encanto de san Agustín ante la sociedad moderna porque el conocimiento exacto y afectuoso de su vida suscita la sed de Dios, la fascinación de Cristo, el amor a la sabiduría y a la verdad, la

necesidad de la gracia, de la oración, de la virtud, de la caridad fraterna y la aspiración hacia la felicidad eterna» (Augustinum Hipponensem).

Es mi deseo que estas VII Jornadas Agustonianas sirvan para todos los participantes, como una nueva oportunidad para aprender de la riqueza de nuestro santo padre y para que su doctrina sea estudiada y difundida, de tal modo que su magisterio continúe iluminando a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Fraternalmente,



P. Robert F. Presvot
Prior General O.S.A.



**354-2004: UN TIEMPO PARA
LA ORACIÓN Y EL ESTUDIO**

M.R.P. ALEJANDRO MORAL ANTÓN, OSA
Vicario General de la Orden de San Agustín

Coincide esta séptima edición de las JORNADAS AGUSTINIANAS con los 1650 años del nacimiento de san Agustín, el 13 de noviembre de 354. Una efeméride que nos invita, en primer lugar, a la acción de gracias a Dios por haber regalado a la humanidad y a la Iglesia la figura de Agustín de Hipona, a la que ha iluminado durante este periodo de tiempo con su vida y sus escritos. Los miembros de la Familia Agustiniana, al mismo tiempo, tenemos que interpretar esta fecha como una convocatoria a conocer más profundamente el pensamiento que fundamenta y nutre nuestra espiritualidad y nuestro carisma. En definitiva, la oración y el estudio son las dos grandes tareas que sugiere la celebración histórica con que hemos abierto el año 2004 y en torno a ellas se irán articulando distintos actos a través de este tiempo jubilar.

El Centro Teológico San Agustín ha querido que sus tradicionales Jornadas signifiquen una aportación a la reflexión sobre las líneas que configuran la herencia doctrinal y vital del obispo de Hipona. Difícilmente se podrá encontrar otro pensador que ofrezca mayor riqueza para la comprensión de la fe cristiana y de la psicología humana.

San Agustín ha pasado a la historia – en expresión de Pablo VI – como «*intérprete de dos mundos que debemos unir: el del hombre y el de Dios*» (ACTA O.S.A. XI, 1966, 261-262). Las preguntas que le quemaban en las manos sobre sí mismo y sobre Dios, son preguntas intemporales que constituyen un argumento inagotable. El lema sugerido en la titulada «*Carta para el Jubileo Agustiniano*» —firmada por distintos Superiores y Superiores Generales de Órdenes y Congregaciones integradas en la Familia Agustiniana— es: «*En el hombre interior habita la verdad*» (La verdadera religión 39, 72).

La interioridad es el camino diseñado por san Agustín para llegar al encuentro con Dios, con uno mismo y con la realidad más honda.

Sin interioridad no puede haber oración y tampoco investigación que pueda «contribuir de modo original e irremplazable a una auténtica formación en valores culturales, como terreno privilegiado para una vida de fe en simbiosis con la vida intelectual» (*Para una pastoral de la cultura*, 29).

Que la actividad intelectual está unida a la más larga tradición agustiniana, lo recordaba Pablo VI en 1977: «Nos gusta recordar, aún, un elemento en el que se ha de reconocer una característica peculiar, y casi diríamos, el ingenio de la Orden agustiniana; y es la aptitud para ejercer el apostolado intelectual...Disponéis del inestimable patrimonio doctrinal del Santo, tenéis ante vosotros una tradición ininterrumpida de estudios, tenéis un instrumento ágil y moderno, como es el Instituto Patrístico «Augustinianum», y no podéis, por tanto, renunciar a estar activamente presentes en el campo religioso-cultural» (ACTA O.S.A. XXII, 1977, 222*-224*).

Las VII Jornadas Agustinianas cuentan con la participación valiosa de su Excelencia el Obispo de Constantina e Hipona. La de algunos profesores del Instituto Patrístico Agustiniano, cuyo nacimiento impulsó con interés y cariño el mismo Papa Pablo VI. La de profesores de la Facultad de San Dámaso, del I.E.S. de Cantabria, del centro Teológico San Agustín y, además, el Excmo. Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Apremiados por lo inmediato y práctico, no siempre se valora suficientemente el trabajo de la investigación. Se prefiere, a veces, la comida rápida a la cocina tradicional que exige tiempo y reposo. En este caso, sin embargo, las diferentes ponencias que configuran el programa que esta mañana abrimos, son exponente de esa pausada reflexión encaminada a la comprensión más profunda del mensaje de Cristo (*Iglesia en Europa*, 52). Es momento de reconocer el trabajo de las personas que mantienen abiertos y vivos los laboratorios de la cultura agustiniana.

Ellas son quienes hacen que el mensaje de Agustín nos llegue actualizado y digerible. Con su trabajo y dedicación hacen que la doctrina del doctor no se quede en una estéril lectura o repetición de fórmulas viejas, sino que su interpretación consiente mantener viva la tradición que nos ha llegado. La fe tiene que ser interpretada para poder permanecer idéntica a sí misma en una situación cambiante. La cuestión no es si hay que interpretar o no sino si la interpretación es la adecuada o la errónea. A través de esta mediación nos será más fácil

acercarnos a Jesús el Cristo por los caminos que Agustín nos ha dejado para llegar a él.

Si el 1650 aniversario del nacimiento de san Agustín incita a la oración y al estudio, a la fe y al saber, ambas realidades tienen un nombre agustiniano: *interioridad*. La legítima diferenciación entre fe y razón se ha transformado cada vez más en una separación que, frecuentemente, ha tomado la forma de antagonismo. Esta situación, calificada como drama por Juan Pablo II (*Fe y Razón*, 45), está reclamando la atención de todos para que la fe y la razón sean «*dos alas con las que el espíritu humano se eleva a la contemplación de la verdad*» (*Fe y Razón*, prólogo). Este fue el itinerario interior de san Agustín que, a pesar de los contextos cambiantes, conserva plena validez. A todos los miembros de la Familia Agustiniana incumbe, como empeño colectivo, el diálogo intercultural e interreligioso para que el Cristo pensado sea, al mismo tiempo, el Cristo compartido y vivido. De esta manera podremos contribuir a que la Europa de la cultura y de las instituciones comunes sea, igualmente, la *Europa del espíritu*, soñada por el Cardenal Carlo María Martini (cf. MARTINI, C. M., *Sueño una Europa del espíritu*, Biblioteca de Autores Cristianos, BAC Pastoral, Madrid 2000).

Felicito y agradezco la presencia en estas jornadas tanto de los ponentes como de los oyentes. A los primeros, con un profundo reconocimiento por su compromiso con el estudio, con la búsqueda y con la Verdad; a los segundos, por sus deseos de aprender y por ofrecer la posibilidad de crear un diálogo enriquecedor entre la fe y la cultura.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

LA PARTICULARIDAD DE LA IGLESIA DE ÁFRICA AYER Y HOY

EXCMO. Y RDMO. SR. D. GABRIEL PIROIRD
Obispo de Constantina e Hipona (Argelia)

INTRODUCCIÓN

Para empezar haré dos observaciones:

- La Iglesia de África tiene, naturalmente, muchos rasgos comunes con las demás Iglesias repartidas sobre la superficie de la tierra. Pero ella nació en una época concreta y en un lugar preciso, lo que le dio un carácter particular del que siempre se ha sentido bastante orgullosa. Quisiera presentaros algunos elementos de dicha originalidad.
- El término ‘África’ está aquí considerado en el sentido de la ‘África’ de los antiguos¹. No hablaré pues del conjunto del continente, si no es por alusión. Me ceñiré a la región que mejor conozco, la del Norte de África, y más especialmente a las que antaño se llamaban Numidia y Mauritania sitifiense. Numidia es la patria de San Agustín, y el territorio de las dos provincias coincide aproximadamente con el de la actual diócesis de Constantina e Hipona.

En primer lugar, presentaré algunos de los rasgos originales de la antigua Iglesia de África, con alguna que otra alusión al presente. En

1. «La expresión geográfica ‘África romana’ indicaba para los antiguos la región del litoral mediterráneo comprendida entre Cirenaica, al Este, y el río Ampsaga (Rommel), al Oeste; el resto del litoral hacia Occidente tenía el nombre de Mauritania... En la época en que la ocupación fue completa, el sentido de la palabra ‘África’ tomó una extensión más amplia aún que la del pasado y abarcó todo el litoral, desde Cirenaica hasta el Océano.

África estaba dividida desde el siglo III en tres provincias: 1.º) la Proconsular o África propiamente dicha, que comprendía la Byzacena y la Tripolitania; 2.º) Numidia; 3.º) Mauritania. En el siglo IV, Diocleciano impuso un nuevo reparto administrativo que permaneció en vigor en la época de los vándalos y bajo la dominación bizantina», en *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, artículo *Afrique*, col. 576.

segundo lugar, trazaré una imagen de la Iglesia actual. Y concluiré diciendo que la originalidad de estas Iglesias viene del esfuerzo de una doble fidelidad, tanto a los acontecimientos que marcaron la historia de un pueblo como a la Escritura.

LA ANTIGUA IGLESIA DE ÁFRICA

EL TIEMPO DE LOS COMIENZOS

Los orígenes.—Los *Hechos de los Apóstoles* es el libro canónico que relata los comienzos del cristianismo. Su presentación de los orígenes de la Iglesia ha mantenido, en la imaginación cristiana europea, cierto esquema que sobrevive a la difusión del cristianismo: Jerusalén, Roma, y a partir de aquí Europa y el mundo entero. Los historiadores nos invitan a matizarlo. Las Iglesias indias de Kerala al sur de la India, por ejemplo, se reclaman de santo Tomás y se presentan ellas también como Iglesias apostólicas.

Lo mismo ocurre con la Iglesia de Egipto, que se reivindica de San Marcos. De hecho la difusión del cristianismo ha seguido un camino al sur del Mediterráneo, lo que parece normal puesto que una vía romana iba hasta Cirene, en Libia, pasando por Alejandría. Es muy probable que los primeros contactos hayan tenido lugar junto a las comunidades judías según el esquema mismo del libro de los *Hechos*. Además estas comunidades eran bastantes numerosas y antiguas, puesto que algunas como la de Djerba en el Sur tunecino se remontan, según su tradición, al exilio que siguió a la caída del primer templo de Jerusalén en el año 587 antes de nuestra era. «La hospitalidad que ofreció la antigua necrópolis judía de Gammarth (cerca de Cartago) a las tumbas cristianas, demuestra que al principio las relaciones entre los miembros de las dos religiones eran fraternales»².

Recordemos aquí que las citas bíblicas del Nuevo Testamento están prácticamente todas hechas a partir del texto de los LXX o Biblia de Alejandría. En todo caso Agustín estaba convencido de que Roma no era el único lugar de origen del cristianismo de África. En efecto, él afirma que los obispos de Cartago han mantenido siempre la comu-

2. JOSEPH CUOQ, *L'Église d'Afrique du Nord du IIe au XIIIe siècle*, Le Centurion 1984, p. 14.

nión «no solamente con la Iglesia de Roma, sino también con las demás regiones por las cuales el Evangelio llegó a África»³.

La primera mención a una presencia cristiana en África es *La pasión de los mártires escilitanos*. El lugar no es conocido con exactitud, pero está situado en la provincia Proconsular, es decir, en la actual Túnez. Su martirio data del 17 de julio de 180, es decir durante la persecución del emperador Cómodo. En la misma época, otros mártires son señalados en Madaura, es decir a 120 kilómetros al sur de Hipona, y después en el interior del país. Dos de ellos tienen nombres púnicos: Migin y Namfano⁴. Todos son contemporáneos de los mártires de Lyon (177). Desde finales del siglo II, existían en África comunidades cristianas lo bastante importantes e influyentes como para inquietar a las autoridades. *La pasión de los mártires escilitanos* es el primer texto cristiano escrito en latín⁵.

El culto a los mártires es una característica de la antigua Iglesia de África. Sin duda alguna los mártires eran venerados por todas partes, pero en África esta veneración se apoyaba en una tradición anterior al cristianismo, el culto a los muertos, muy practicado entre los pueblos africanos y cuya tradición aún perdura pero bajo una forma más islamizada (visitas a los cementerios los viernes, cultos moza-bitas...). Este culto a los muertos incluía almuerzos sobre la tumba de los difuntos, almuerzos en los cuales se creía que participaría el difunto. El mosaico tan conocido que sirvió de logotipo al Coloquio de Argel de 2001 es la fotografía de un yantar funerario, procedente de Tipasa. Sabemos que Mónica, la madre de Agustín, estaba tan apegada a esta práctica que incluso quiso continuarla en Milán. La abandonó tras la llamada de atención de san Ambrosio⁶.

La expansión.—La Iglesia de África ha dado a la Iglesia sus primeros Padres latinos: Tertuliano y Cipriano. Hasta el final del siglo II, los Padres de la Iglesia escribían en griego (Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, e incluso Justino de Roma). Tertuliano (muerto en el

3. J. KEVIN COYLE, *L'identité du christianisme d'Afrique du Nord au temps d'Augustin* (texto original en inglés con traducción francesa), en el Coloquio de Argelia de abril de 2001.

4. SERGE LANCEL - PAUL MATTEI, *Pax et Concordia*, Marsa, Lyon-Argel 2003, p. 10.

5. A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de saint Augustin*, Hachette 1979, p. 378 [edición española de Luis Castonguay, Iquitos-Madrid 1989].

6. Cfr. *Confesiones* 6, 2, 2.

220) es apenas más joven que Ireneo (muerto en el 202). Valerio, el predecesor de Agustín, era griego y no parece haberse sentido muy cómodo en latín. La primera mitad del siglo III es, a pesar de las persecuciones, un periodo de gran desarrollo de la Iglesia⁷. Durante ese periodo «dos centros dominan en Occidente: Roma y Cartago»⁸.

Tertuliano sin duda exagera cuando dice: «Nosotros somos casi la mayoría en cada ciudad». A pesar de todo, el número de cristianos aumenta de manera bastante considerable. Este aumento plantea problemas, tanto en el plano de la formación y de la doctrina como en el de la organización. Siendo abogado, Tertuliano defiende la causa de los cristianos ante el Imperio. Él y Cipriano han forjado el vocabulario para expresar las verdades de la fe. El paso de Tertuliano al montanismo le relegó un poco a la sombra. Fue sobre todo eclipsado por estos dos gigantes que son Cipriano y Agustín. Éste, sin embargo, no ocultó nunca ni su admiración hacia Tertuliano ni lo que le debía⁹.

Pero la figura mascarón de proa de la Iglesia de África sigue siendo Cipriano, obispo de Cartago entre el 248 y el 258. En tiempos de Cipriano la Iglesia ya había conocido varias persecuciones, y los que habían resistido disfrutaban de cierto prestigio. Encontramos la prueba en la descripción de la estructura de las comunidades cristianas de la Iglesia que dio Cipriano. Aquí, como en cualquier otro lugar, encontramos la estructura jerárquica de la Iglesia, la distinción entre el clero y el pueblo. Pero «el pueblo cristiano de África tenía particularismos, de los cuales dos son dignos de mención: la aparición en África, debido a las persecuciones, del rango de los ‘confesores’, que habían sufrido en el nombre de la fe sin perder la vida por ello, y que eran muy valorados por sus correligionarios; y los laicos ‘senior’, especie de consejo consultivo del obispo, aún muy activo en tiempos de Agustín. El primer grupo fue más honrado en África que en cualquier otro lugar, y el último no se podía encontrar en ningún otro sitio».

Tras la persecución de Decio (249-251), Cipriano tuvo que tomar postura ante un problema análogo al que planteará el donatismo: la readmisión de los apóstatas, y el rebautizado de aquellos que habían

7. Fabián fue obispo de Roma desde el año 236 hasta el 250. Su pontificado supuso un periodo de paz, de organización y de desarrollo misionero. Cipriano le rindió un vibrante homenaje cuando se enteró de su martirio.

8. A. G. HAMMAN, *Dictionnaire des Pères de l'Église*, Desclée de Brouwer, 1977, p. 43.

9. Cfr. A. G. HAMMAN, *Dictionnaire...*, p. 52.

recibido el bautismo por ministros indignos. La Iglesia de África se opuso con vigor a la Iglesia de Roma, reclamando para ella una práctica que Roma no estaba obligada a seguir, pero que a la que no debía oponerse. «En nombre de los obispos reunidos en concilio en el 254, Cipriano acusó incluso a la Iglesia de Roma de readmitir fácilmente a los apóstatas. Y en el transcurso de los dos años siguientes, varios sínodos africanos defendieron contra la Iglesia de Roma su política sobre el rebautizado de los herejes». En su discrepancia con el Papa Esteban, Cipriano defendió la autonomía de la Iglesia de África. Sin embargo permaneció sujeto a la unidad de la Iglesia católica. Le debemos el primer tratado sobre la unidad de la Iglesia y esta fórmula: «No podemos tener a Dios como Padre si no tenemos a la Iglesia como madre». El último Concilio retomará además su definición de la Iglesia: un pueblo que toma su unidad de «la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (LG, 4).

LOS TIEMPOS DE AGUSTÍN

El cisma donatista.—Nacido inmediatamente después de la última gran persecución del imperio (303-305), el donatismo tuvo una considerable importancia. Envenenó la vida de la Iglesia de África del Norte durante un siglo y medio, e incluso más. El litigio tuvo como origen la actitud a tomar frente a algunos obispos que habían incurrido en falta al entregar las Escrituras y los vasos sagrados a la policía imperial. Cuando Agustín vuelve a unir al clero de Hipona, se encuentra atrapado en una lucha que dura ya unos noventa años. Lo que interesa a nuestro propósito no es el cisma propiamente dicho sino su carácter típicamente africano. Sin duda, este cisma no habría alcanzado tal virulencia sin la tradición del culto a los mártires y el lugar otorgado a los ‘confesores’ en la Iglesia de África y, habría quizá que añadir, sin el carácter orgulloso del temperamento africano.

Las dos Iglesias de África, la donatista y la católica, se reclaman la una a la otra el patrocinio de Cipriano, «su piedra de toque para discernir el verdadero cristianismo era precisamente la fidelidad a la tradición cipriánica». Cada una la interpretaba a su manera. Los donatistas insistían en la radicalidad de la autonomía de la Iglesia de África, de la que querían hacer una iglesia de ‘puros’. Expresaban esto con una fórmula grosera: «El mundo entero apesta, solo África tiene

buen olor». En cuanto a Agustín, él insistía en la unidad de la Iglesia dentro del respeto por la diversidad de las tradiciones.

El cisma donatista resultó ser un asunto típicamente africano. La Iglesia de Roma estaba entonces en lucha con el arrianismo, que hizo su aparición en África del Norte con la invasión de los vándalos.

El entorno sociocultural.—Es imposible elaborar una descripción detallada de la sociedad de Hipona en tiempos de Agustín. Sin embargo, señalemos dos rasgos: su disparidad y la importante presencia del paganismo.

En cuatro siglos, la cultura romana se había extendido ampliamente en África del Norte, pero de distinta manera según las regiones, más en las urbes y mucho menos en el interior del país. Había como tres ambientes de contornos no siempre bien definidos: «los centros de población relativamente poco numerosos, donde la cultura romana era muy evidente; los lugares donde la cultura romana y las culturas indígenas (púnica o líbica) se encontraban más o menos al mismo nivel; y las grandes regiones donde las culturas indígenas no conocían rival». Agustín se sumergió en este complejo entorno cultural. El latín era la lengua hablada en la misma Hipona, pero en el resto de la diócesis el púnico era todavía muy practicado. «El uso de la vieja lengua (el púnico), introducida seis o siete siglos antes por los fenicios, se había mantenido bastante bien en la diócesis de Hipona, hasta el punto de que el obispo debía procurar ordenar, en muchos lugares de su gran diócesis, a sacerdotes capaces de hablar el púnico con sus fieles»¹⁰. Esta pluralidad de lenguas habladas supuso una gran dificultad para la penetración en profundidad del Evangelio.

Cuando Agustín llega a Hipona, los católicos son minoritarios. «La élite social era o pagana, o donatista... La comunidad donatista incluía desde ciudadanos ricos y notables hasta grandes aristócratas, entre los cuales se encontraban al menos dos senadores... La gente se convertía al donatismo para hacer ventajosos matrimonios entre la alta sociedad u obtener la protección de notables pertenecientes a esta Iglesia. Es pues totalmente inexacto el reducir el donatismo a su componente rural, a los campesinos pobres y no romanizados»¹¹. Gracias a la actuación

10. SERGE LANCEL, *Entre africanité et romanité: Le chemin d'Augustin vers l'universel*, en el Coloquio de Argel.

11. CLAUDE LEPALLEY, *La lutte en faveur des pauvres: observations sur l'action sociale de saint Augustin dans la région d'Hippone*, en el Coloquio de Argel.

y a la personalidad de Agustín, la urbe se volvió poco a poco católica. En el año 384, el edicto de Teodosio separa al paganismo del Estado, convirtiendo así el catolicismo en la religión oficial del Imperio. Tal decisión favorece seguramente las conversiones, probablemente sinceras pero a veces superficiales. Es más fácil cambiar las leyes que las costumbres y las mentalidades de una sociedad.

Agustín luchó con todas sus fuerzas por cristianizar las costumbres. Quisiéramos señalar tres puntos:

Los espectáculos.—El teatro situado al pie de la colina de Hipona tenía capacidad para cinco mil espectadores, mientras que la urbe albergaba un máximo de veinte mil habitantes. Esto da una idea de la importancia de los espectáculos en la vida de la urbe. A menudo éstos eran de un gusto dudoso e incluso osado. «(Una) llamada a los instintos más bajos y crueles, gastos enormes, olvido de la miseria y de los pobres, remuneraciones insensatas, adulación de las estrellas: todo esto perturbaba la escala de valores y hacía que los cristianos perdieran la conciencia de las urgencias»¹². Además, los emperadores habían cerrado los templos paganos, pero no habían prohibido las fiestas estacionales que transmitían la mitología pagana. Agustín sabía muy bien que no podía luchar en igualdad de condiciones contra la atracción que los espectáculos producían en la población. Y los días festivos, la iglesia estaba desierta en beneficio del teatro. «Verás, en los días de fiesta, llenar las iglesias al mismo gentío que durante las fiestas paganas se hacinan en el teatro»¹³.

Las supersticiones.—Los problemas de salud eran más graves en la antigüedad que en la actualidad. La medicina había hecho progresos pero no estaba muy desarrollada. Existía la gran tentación, sobre todo en los casos de mayor gravedad, de recurrir a las supersticiones tradicionales: amuletos, arúspices, magia, consultas a los astrólogos. Agustín llevó a cabo una larga lucha contra la magia y la astrología, pero tropezó con el arraigo de estas prácticas en la cultura africana. Algunas perduran hoy en día.

El matrimonio.—Otro punto delicado fue el de las relaciones en el seno de la familia. De niño, Agustín vivió entre un padre pagano

12. A. G. HAMMAN, *La vie quotidienne...* p. 166 [citamos aquí de la edición española, p. 203].

13. Citado por A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne...* p. 146 [cfr. la edición española, p. 177].

más bien irascible y una madre cristiana. Marcados por la tradición patriarcal y por el derecho romano, los hombres no estaban predispuestos a respetar a sus mujeres. Agustín pondrá como ejemplo la paciencia y la dulzura de su madre. Sin embargo la manera en la que Mónica se comportó con la compañera de Agustín es una clara muestra de las costumbres de la época y de las de hoy en día dentro del entorno berberisco. Por otro lado, la lectura misma de la Biblia muestra hasta qué punto el proyecto de Dios respecto al matrimonio tiene dificultades para imponerse en la historia.

Y podríamos continuar largo y tendido esta enumeración. Pero nuestro propósito no ha sido sino el de intentar mostrar, a partir de tres o cuatro puntos, que el cristianismo en tiempos de Agustín estaba aún fuertemente condicionado por la cultura del pueblo nómada. Estos puntos tratan sobre realidades esenciales en toda vida humana: la salud, el amor, la confianza en el futuro y la felicidad. Comprendemos muy bien que su cristianización sea una obra ardua y continua. El propio Agustín no se había dejado engañar: «Una cosa es lo que enseñamos, otra lo que aguantamos, otra lo que se nos ordena mandar, otra lo que se nos manda enmendar y nos vemos forzados a tolerar hasta que llegue la enmienda»¹⁴.

LOS CONCILIOS LOCALES

Otra característica de la Iglesia de África es su tradición conciliar; los concilios locales se reunían en África más a menudo que en otros lugares. Hemos señalado ya el concilio de Cartago del año 254, por el cual Cipriano se opuso a la práctica romana sobre el asunto del rebautizado de los apóstatas.

Como sacerdote, Agustín participó en concilios regionales. Muchos otros tuvieron lugar siendo él obispo. El concilio de Cartago del año 411 es célebre. Pretendió ser un concilio de unión entre católicos y donatistas, y consiguió reunir a 286 obispos católicos y a otros 279 donatistas.

Pero estos concilios también tenían como finalidad el tratar localmente las dificultades, tanto doctrinales como pastorales. «El vigésimo-

14. SAN AGUSTÍN, *Contra Fausto maniqueo* 20, 21; lectura del oficio litúrgico de la memoria de san Dámaso [aquí citamos de la edición española *Obras completas de San Agustín*. XXI, BAC, Madrid 1993, p. 464].

mo concilio de Cartago del 424 llegó incluso a decidir que los asuntos africanos debían ser tratados únicamente por las jurisdicciones africanas»¹⁵.

«Por su participación casi constante en los concilios de la Iglesia africana, Agustín jugó un gran papel en la reivindicación de una relativa autonomía cuya postura defendió frente a la sede de Roma... Podríamos hablar sin excedernos de un «africanismo» eclesiástico en cuya manifestación tomó parte Agustín»¹⁶.

UNA PASIÓN POR LA AUTONOMÍA

Retengamos, de este rápido recorrido, que, incluso en tiempos de Agustín, la Iglesia de África tenía su propia personalidad, debido a la historia de sus orígenes y al aporte «de las creencias y de las prácticas religiosas que los pueblos africanos habían legado al cristianismo.» Agustín estaba orgulloso de pertenecer a esta Iglesia. «Cuando hacia el año 391, el gramático Máximo de Madaura menospreciaba los nombres de los santos no latinos, Agustín replicaba que atacar los nombres venía a ser como un asalto contra ‘nuestro país’: «¿Has olvidado —escribió él—, hasta el punto de atacar los nombres púnicos —tú, hombre de África, escribiendo a los africanos—, que ambos nos encontramos en África?... un africano no denigra a los africanos».

La Iglesia de África ha tenido conciencia de haber vivido una historia peculiar. Esto le ha otorgado «un incansable sentido de la autonomía... que en el transcurso de los tiempos iba a intensificarse... y a convertirse en el principio que guiaría a los cristianos de África en sus intercambios con las comunidades cristianas de ultramar». «Lo admirable es que esta pasión, en (un Cipriano) un Optato o un Agustín, no haya nunca apagado el amor a la unidad, y que siempre haya estado acompañada por un agudo sentido de lo universal»¹⁷.

15. J.F. PETIT - J.P. PÉRIER-MUZET, *Les Chrétiens d'Afrique du Nord à travers l'histoire*, en *Itinéraires Augustiniens* n.º 10 (julio de 1993), p. 37.

16. SERGE LANCEL, *Entre africanité...* del Coloquio de Argel.

17. SERGE LANCEL - PAUL MATTEI, *Pax et Concordia*, p. 118. Somos nosotros quienes hemos añadido a Cipriano.

AL COMIENZO DEL TERCER MILENIO

Los 1650 años que nos separan del nacimiento de Agustín permiten dar a esta segunda parte un título que, de otra manera, parecería pretencioso. Un salto similar en el tiempo conlleva el mismo salto sobre varios siglos de agitada historia. Caben destacar dos puntos:

- La Iglesia instituida prácticamente desapareció en el siglo XII, con la llegada de los almohades. Los últimos obispos conocidos son Ciriaco de Cartago y Servando de Bugía. Incluso después de esta desaparición de la Iglesia, al Evangelio nunca le han faltado testigos en esta parte del mundo. Estos fueron en su mayoría personas anónimas (mercaderes, militares, esclavos...).
- Durante este período tuvieron lugar diversas tentativas de diálogo con los musulmanes. Esto supondría otro estudio. Podemos señalar tres: La carta de Gregorio VII al emir de la Qalaa de los Beni-Hammad¹⁸, la visita de Francisco de Asís a Damietta, y el trabajo de Ramón Llull, que moriría en el barco que le traía desde Bugía¹⁹. El Presidente Bouteflika le rindió homenaje durante un viaje a España.

EL CONTINENTE AFRICANO

Como dije al comienzo, el término 'África' se refiere aquí a una parte de África en el sentido romano de la palabra. Por lo tanto, antes de abordar este tema, quisiera señalar algunos puntos relativos al conjunto del continente:

- En ciertos países africanos, algunos obispos ayudaron al proceso de democratización. Desempeñaron aquí un papel específico, pero análogo al de los obispos de la alta Edad Media tras las invasiones bárbaras. De igual modo, intervienen bastante a menudo en los debates de sociedad, reclamando justicia, bienestar común, y denunciando la corrupción. *Mutatis mutandis*, podemos comparar su compromiso al de Agustín en el ámbito social. Así es como el P. Teissier, arzobispo de Argel, partici-

18. Esta carta está citada en *Nostra aetate*, 3.

19. Sobre este tema, ver el documento de la CERNA, *Les Églises du Maghreb en l'an 2000*.

pó activamente en varios coloquios organizados por el Alto Consejo Islámico sobre temas de sociedad: los trasplantes de órganos, la democracia, el lugar de la mujer...

- La comisión «Verdad y Reconciliación», en Sudáfrica, bajo la presidencia del obispo anglicano Desmond Tutu, ha realizado un trabajo enorme para reconciliar a una sociedad consigo misma, y asegurarle un futuro. Este esfuerzo se corresponde perfectamente con el ministerio de reconciliación de que habla san Pablo. Sin embargo, este paso presenta una particularidad: concierne no sólo a los cristianos, sino también al conjunto de la sociedad.
- El Sínodo de los obispos de África, celebrado en Roma en 1994. La exhortación que de él resultó presentó a la Iglesia como «Familia de Dios». Entendiéndola correctamente, la expresión es bastante clara para los africanos²⁰. El texto invita a los teólogos a profundizar en este concepto relacionándolo directamente con las demás imágenes tradicionales de la Iglesia, las que encontramos en *Lumen Gentium*. Un paso de estas características permitirá comprender la riqueza de la noción de Iglesia-sacramento «que es el punto de partida de la Constitución conciliar»²¹.

LA ACTUAL IGLESIA DE ÁFRICA DEL NORTE

SU EVOLUCIÓN TRAS LA INDEPENDENCIA

A mediados del siglo pasado dos acontecimientos marcaron la historia: la independencia del país, adquirida en 1962 después de una larga lucha, y el Concilio Vaticano II, que tuvo lugar del 11 octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965. El primero se situaba en el marco del fenómeno de la descolonización, que hizo tambalearse al tablero político mundial y a la estructura de nuestras sociedades. El segundo dio un nuevo respiro a la Iglesia universal. Estos dos acontecimientos contribuyeron en gran medida a perfilar la imagen de nuestra Iglesia.

20. Un hadith (de la tradición islámica) dice lo siguiente: «Sois todos de la familia de Dios, y el más digno junto a Dios es el que más cuida de la familia.» Citado por el P. Jean Fisset, pb., en *Rencontres*, el boletín diocesano de Argel, en enero de 2004.

21. Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*, 3.

En el momento de la independencia, la inmensa mayoría de los europeos, y por tanto de los cristianos, abandonaron el país. Para ayudarla en su esfuerzo al desarrollo, Argelia hizo un llamamiento a los cooperantes llegados de otros lugares, particularmente del Este y de Oriente Medio. Entre ellos había cristianos. Poco a poco fue cambiando el aspecto de nuestra Iglesia. Su número de miembros disminuyó pero, además, se diversificó e internacionalizó. La llegada de estudiantes procedentes del sur del Sahara acentuó aún más dicha internacionalidad. En este momento somos pequeñas comunidades que cuentan con un máximo de algunas decenas de miembros. El núcleo permanente está formado principalmente por sacerdotes y religiosas. Algunos laicos están asentados en el país por nacimiento o por matrimonio, pero la mayoría se encuentran allí de paso por estudios o por trabajo.

Poco a poco, el Estado se hizo cargo de numerosas instituciones de la Iglesia: escuelas, dispensarios, hospitales... La Iglesia perdió así la mayoría de las plataformas de encuentro en las que ella había tenido la iniciativa. En este momento quedan en Argelia dos asilos a cargo de las Hermanitas de los Pobres, varias bibliotecas, y algunos centros de asistencia a la mujer. La mayoría de los sacerdotes y de las religiosas trabajan —o han trabajado, ya que muchos están ya jubilados— al servicio del Estado argelino. Las recientes propuestas legislativas sobre asociaciones han permitido a algunos hacerse un hueco. Nos encontramos ante una forma de presencia en la sociedad que resulta ser bastante original, pero que ha dado sus frutos. Sin embargo no nos equivoquemos. Nuestro número es mínimo respecto al de la población argelina: tan sólo algunos centenares, frente a un total de 31 millones de habitantes de los cuales un 65 % tienen menos de treinta años, y por tanto no han conocido el país antes de la independencia. Su conocimiento del cristianismo y de la Iglesia es de lo más rudimentario: lo que de ello aprenden en el colegio o ven en la televisión. De ahí la importancia, por ejemplo, de las basílicas de Nuestra Señora de África en Argel, y de San Agustín en Hipona. Esta última acoge quince mil visitantes al año. Ambas representan plataformas de encuentros irremplazables.

NUESTROS MÁRTIRES

El país acaba de atravesar un período doloroso y sangriento. Resulta difícil conocer con exactitud el número de víctimas. Se estima

que al menos hubo cien mil muertos, lo que resulta tremendo si se compara con otras situaciones análogas. Puede ser posible pero, que yo sepa, no se ha facilitado ningún estudio serio. Veinte de nuestros hermanos y hermanas se encuentran entre estas víctimas. No sé si algún día la Iglesia los inscribirá en su martirologio. No es éste mi propósito, sino el de resaltar la originalidad de sus gestiones. Tras los primeros asesinatos, pensamos en la actitud a seguir. Nuestra decisión puede resumirse de este modo: la Iglesia como cuerpo permanece, pero los obispos no obligarán nunca a nadie a quedarse. Cada uno ha sido invitado a hacer su discernimiento personal y comunitario²².

Después de haber vivido con el pueblo argelino los entusiasmos de la independencia, de haber acompañado en los esfuerzos de desarrollo, y encajado las decepciones y fracasos de la economía socialista, no había motivo alguno para marcharse en el momento de la tormenta. Quienes se quedaron a pesar de los riesgos a los que se exponían, lo hicieron en nombre de una doble fidelidad al Evangelio y al pueblo argelino. No tuvieron que dar prueba de su fe de la misma manera que los mártires de los primeros siglos, quienes se opusieron al paganismo totalitario del Imperio. Simplemente dieron prueba de su fidelidad a un pueblo inmerso en el sufrimiento. Éstos compartieron el destino de más de cien imanes asesinados por haberse negado a pronunciar «fatwàs» justificando el terrorismo, o de numerosas mujeres que se negaron a doblegarse ante las órdenes islamistas. Aquí es donde reside la originalidad del don de sus vidas. Numerosos amigos argelinos agradecieron esta fidelidad, como así lo refleja el artículo de Saïd Mekbel, escrito tras el asesinato de las hermanas agustinas Esther y Caridad²³.

¿QUÉ DICES DE TI MISMO?

La situación de una Iglesia ultra-minoritaria en una sociedad de diversidad cultural (árabe, berberisca y musulmana) plantea una serie de preguntas.

Estas circunstancias nos han llevado a dedicar tiempo a los encuentros personales. Estos abarcan básicamente las relaciones humanas

22. La *Carta n.º 228* de san Agustín a Honorato, obispo de Tiabe, en el momento de las invasiones vándalas, ha sido uno de nuestros puntos de referencia.

23. Ver en anexo los artículos de Saïd Mekbel, periodista asesinado por los islamistas.

cotidianas, los asuntos de trabajo, del barrio, del vecindario... Algunos sin embargo no son como los demás, y han llamado nuestra atención. En efecto, a lo largo de estos encuentros se llevan a cabo intercambios profundos con nuestros interlocutores, y a veces se establece una comunión que va más allá de las manifestaciones religiosas de unos y otros. Estos encuentros nos permiten a menudo compartir, y son objeto de nuestras reflexiones, de nuestras dificultades, pero también de nuestra alegría. Su lugar en nuestras vidas nos hace pensar en la época galilea de Jesús, tal y como nos la presenta Lucas en su evangelio. La mayoría de los interlocutores de Jesús no le conocieron más que una vez, pero de una manera tal, que vivieron un instante del Reino de Dios. Regresan a sus casas y desaparecen del evangelio, pero su vida y la de los suyos se ha transformado. El ejemplo tipo es el centurión romano: según el evangelio de Lucas, los dos hombres ni siquiera se conocieron personalmente. Esto hace que el P. Teissier diga que somos una Iglesia del *reencuentro* o Iglesia para un pueblo²⁴.

Los acontecimientos de esta última década han influido en nuestras Iglesias. La subida del islamismo ha debilitado nuestra presencia. Las dos guerras de Irak nos han hecho tomar más conciencia de los antagonismos que atraviesan el mundo, con sus diferencias Norte/Sur, Oriente/Occidente, ricos/pobres... Iglesia cuyos miembros son en su mayoría extranjeros, nosotros estamos, como decía mi hermano Pierre Claverie, obispo de Orán asesinado: «sobre líneas de fractura de la humanidad». No lo hemos elegido pero, en cierto modo, se trata de un lugar privilegiado. Esta situación nos ha llevado a profundizar en la noción Iglesia-sacramento que encontramos en los documentos conciliares. Ha sido y es el hilo conductor de nuestra reflexión desde hace unos veinte años²⁵. Fuimos animados a ello, casi incidentalmente, por el Papa. A raíz de una visita *ad limina*, y acogiéndonos en su mesa, Juan Pablo II nos dijo: «En el fondo vivís lo que el Concilio dice de la Iglesia. Ella es un sacramento, es decir, un signo, y no se le pide a un signo que haga número». Observación importante y significativa así como espontánea.

Ocurrió algunas semanas antes del encuentro de Asís el 27 de octubre de 1986. Aquel encuentro fue además en sí mismo una expre-

24. Ver CERNA, *Les Églises du Maghreb en l'an 2000*, texto francés pp. 16-20.

25. Ver el libro de CHRISTOPH THEOBALD, *Présences d'Évangile*, Ediciones l'Atelier, 2003.

sión de la sacramentalidad de la Iglesia. En efecto, aquel día la unidad del género humano fue notificada al mundo por los representantes de todas las religiones reunidas alrededor del Papa. Este gesto fue confirmado por el arco iris que apareció en el firmamento al final de la jornada. La Alianza primordial de Dios con toda la humanidad era así recordada a la memoria de los hombres. Este encuentro había sido preparado, entre otros, por el viaje a Casablanca de agosto de 1985.

Iglesia del encuentro, Iglesia para un pueblo, Iglesia sacramento... hemos empleado todas estas expresiones en nuestro cuaderno sinodal de 1993, *Una iglesia de camino con un pueblo*.

CONCLUSIÓN

He intentado presentar sucintamente dos situaciones de Iglesia. Son muy diferentes y difícilmente comparables, ya que las separan diecisiete siglos de historia. Sin embargo, y a pesar de las apariencias, existe una continuidad entre ellas. Esto es lo que querría resaltar como conclusión.

- Primeramente, ambas se sitúan en un mismo espacio geográfico: el norte de África, en la orilla sur del Mediterráneo occidental. Esta continuidad puede parecer oscura a ojos de los historiadores pero es real. Si la Iglesia instituida desapareció en el siglo XII, al Evangelio no le han faltado prácticamente testigos a lo largo de los siglos. Esta continuidad está actualmente manifestada por el hecho de que el obispo de Constantina posee el título de obispo de Constantina e Hipona. Es esta misma Iglesia por tanto la que puede enorgullecerse de haber dado a la Iglesia los primeros Padres de lenguas latinas, «estas luces de la Iglesia católica» según palabras de Pablo VI. Con el Coloquio de Argel de abril del año 2001 sobre el filósofo argelino Agustín, éste fue reconocido en cierto modo como un antepasado común del pueblo argelino y de la Iglesia.
- La historia con sus grandes cambios ha modificado la fisonomía del pueblo que habita este rincón de la tierra. En tiempos de san Agustín tres lenguas se repartían el país de manera desigual. Con ciertos matices, lo mismo se podría decir de la actualidad con el árabe, el berberisco y el francés. El pueblo de tradición cultural romana, líbica y musulmana ha pasado a lo

largo de los siglos a una tradición árabe, berberisca y musulmana, influenciada por la presencia francesa. La internacionalización de sus miembros hace que la situación de la Iglesia actual sea más delicada, aunque el francés siga siendo el idioma común. La antigua Iglesia de África ha estado marcada por la aportación de creencias y prácticas religiosas propias de las tradiciones berberiscas, y que permanecen aún de forma islamizada. La iglesia actual está menos marcada por esta aportación, pero bastante más por los acontecimientos vividos a lo largo del medio siglo transcurrido: la descolonización, el desarrollo, la universalización, la subida del islamismo. Un marco histórico y cultural complejo ha contribuido a forjar la personalidad de esta Iglesia.

- Al igual que la antigua Iglesia, la Iglesia actual ha tenido sus mártires. Su manifestación es diferente. Unos se opusieron al totalitarismo político-religioso del Imperio romano. Los otros han compartido la vida de un pueblo sumido en la tormenta de un totalitarismo religioso de otro orden. De hecho, la misma fidelidad a Cristo, a su Evangelio y a los acontecimientos, es el origen del don de sus vidas.
- La antigua Iglesia, sobre todo en tiempos de san Agustín, se situó en el eje de dos mundos. Agustín conoció el saqueo de Roma por los visigodos de Alarico y, menos de cincuenta años después de su muerte, el Imperio romano de Occidente se derrumbaba bajo los golpes de Odoacro. La amplia cultura filosófica y bíblica de Agustín le proporcionó las categorías de pensamiento necesarias para comprender «lo que sucedía»²⁶. La suerte y la gracia de la Iglesia actual es la de haber renacido en la conjunción de dos acontecimientos: la independencia del país y el Concilio Vaticano II. Este último con su renovación bíblica y teológica ha permitido a esta Iglesia, bajo la autoridad del Cardenal Duval²⁷, encontrar el sentido a lo que está viviendo. Por segunda vez, y con diecisiete siglos de diferencia, le ha tocado a esta Iglesia acompañar a un mundo con dolores de parto.

26. Cfr. Hch 2, 17.

27. Monseñor Duval fue obispo de Constantina y de Hipona de 1947 a 1954. Es uno de los pocos que ha leído la obra completa de Agustín. Su visión del papel de la Iglesia se encuentra en su carta pastoral de 1980 «Presencia fraternal».

En resumen, el esfuerzo de una doble fidelidad al Evangelio y a los acontecimientos ha dado a la Iglesia de África su aspecto original, un carácter singular pero también universal. En efecto, la Iglesia nació y puede nacer sin cesar en la matriz de las Escrituras, cuando se esfuerza en vivirlas en el *hic et nunc* de la historia. Encontramos aquí uno de los temas del gran libro de Agustín: la Ciudad de Dios no ha alcanzado su forma definitiva, sino que se construye desde este mundo en los meandros de la historia. En este mundo, las dos ciudades avanzan juntas, «entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente, hasta que sean separadas en el último Juicio»²⁸.

ANEXO

SAÏD MEKBEL: MESMAR J'HA²⁹

¿CÓMO Y POR QUÉ?

Desde el pasado domingo, el pensamiento no cesa de girar en torno al asesinato de las dos religiosas españolas. ¿Cómo y por qué? ¿Cómo se puede disparar a dos mujeres? ¿A dos religiosas, dos criaturas de Dios que en su domingo dominical iban a su capilla con toda confianza para rezar al Creador? ¿Por qué? Sin duda para agradecerles el haber cuidado de los nuestros durante años y años, el haber curado a un miembro de nuestra familia, reconfortado a un vecino... ¿Quizás se encuentre entre sus asesinos...? ¿Se sabe acaso alguna vez de qué se alimenta esta salvaje locura asesina? Para agradecerles entonces seguramente el haberse quedado en el país a pesar de los consejos y las exhortaciones, el haberse quedado en este país, que nosotros mismos, argelinos, abandonamos bajo la influencia del terror y el

28. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* I, 35, trad. francesa de L. Jerphagnon, Gallimard, 2000 [citamos aquí de la edición española *Obras completas de San Agustín*. XVI, BAC, Madrid 1977³, p. 76].

29. Saïd Mekbel entregaba cada día un «billete» al periódico *Le Matin*, billete publicado bajo el título *Mesmar J'ha*, («El clavo de Yoha»). Este título alude a una historia del folklore popular argelino. Yoha, personaje simple pero astuto, había sido obligado a vender su casa. Se había quedado con un clavo. Un día de recepción, llegó para colgar de ese clavo una bestia muerta. Esta astucia le permitió recuperar su casa.

En dos de estos billetes habló de las hermanas agustinas misioneras españolas, asesinadas el 23 de octubre de 1994 cuando acudían a misa. El tercero fue publicado el mismo día en que fue asesinado.

vértigo del desarraigo. Dos mujeres que iban hacia Dios para pedirle gracia. Seguramente se dirigían hacia sus pequeñas oraciones por nosotros, desdichados argelinos, sumidos en las calamidades. Quizás añoremos durante mucho tiempo las últimas oraciones de estas dos religiosas que querían inclinar la balanza del lado de la paz y de la Misericordia. ¿A qué mundo de tinieblas arrojarnos entonces, nosotros que no soñamos más que con luz?

Le Matin, 27/10/1994

CARTAS

De las distintas cartas que hablan de muerte citadas en los periódicos, yo prefiero ésta, llena de generosidad y de esperanza a pesar del dolor. Alude al recuerdo de las dos religiosas españolas, asesinadas un domingo, cuando iban de camino a la oración. Es la siguiente:

«Querido amigo, Caridad y Esther eran nuestra familia. Y al igual que muchas familias de Argelia, estamos tremendamente afectados. Este asesinato es una muestra de rechazo a la fraternidad dentro de las diferencias culturales y religiosas. Se une al de tantas otras víctimas inocentes de este pueblo; este pueblo que tanto ha contribuido a edificar la personalidad de Caridad y Esther. Nos sumerge en la más profunda compasión, para con Argelia mártir, víctima de tanto odio asesino. Cuánto nos gustaría que estos ciegos corazones escucharan las palabras del padre de Esther: ‘Perdono a los asesinos de mi hija y doy las gracias al pueblo argelino por haberle permitido ser lo que ella fue’.

Por nuestra parte, le agradecemos que sea también nuestra familia compasiva en estos días tan dolorosos. Quiera Dios que todos juntos logremos alcanzar la suficiente libertad interior como para ofrecer nuestro perdón, así como el fervor de nuestra amistad, y que mantengamos el valor de seguir construyendo la paz.

Gracias.»

Y la carta acaba con el siguiente mensaje de una de las firmantes: «Me marcharé el día 17 si es posible. Resulta muy duro dejar este amado país, ya que hace 22 años que estoy aquí»

Sin comentarios.

Le Matin, 14/11/94

ESE LADRÓN QUE...

Ese ladrón que por las noches entra clandestinamente en su casa, es él. Ese padre que recomienda a sus hijos que no cuenten por ahí la malvada profesión que ejerce, es él. Ese malvado ciudadano que se arrastra hasta el palacio de justicia, esperando a pasar ante los jueces, es él. Ese individuo sorprendido en una redada y lanzado de un culatazo al fondo de un camión, es él. Es él quien por la mañana se marcha de su casa sin estar seguro de llegar a su trabajo. Y él quien por la noche se marcha del trabajo sin estar seguro de llegar a su casa.

Ese vagabundo que ya no sabe dónde pasar la noche, es él. Es a él a quien se le amenaza en secreto en un gabinete oficial, el testigo que tiene que callar todo lo que sabe, ese ciudadano desnudo y desamparado... Ese hombre que desea no morir degollado, es él. Ese cadáver al que le vuelven a coser la cabeza decapitada, es él. Es él el que nada sabe hacer con sus manos, tan solo estos pequeños escritos, el que mantiene la esperanza frente a todo, porque, ¿no es cierto que las rosas también florecen sobre los montones de basura? Él, que es todos esos y que es tan solo un periodista.

De SAÏD MEKBEL, en *Le Matin* del 30/12/94,
día de su asesinato

Traducido del francés por
D.^a ESTHER BENITO VICENTE



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

SANTA MÓNICA Y SU MENSAJE HOY

PROF. DR. PEDRO LANGA AGUILAR, OSA
Centro Teológico San Agustín

PRELIMINARES

No quisiera divagar sobre la biografía de santa Mónica, ya bien conocida¹, sino exponer perfiles de su mensaje que pueden enseñarse hoy especialmente actuales. Afrontar lo primero sería como decir más de lo mismo, tal vez ni eso, y por ello limitarme a incrementar inútilmente la bibliografía agustiniana. Esto segundo, en cambio, puede suponer, al menos eso pretendo, un valioso estímulo a que los hombres de esta hora perciban con mayor hondura, puede que también con

1. Entre otros estudios mayormente en español y con bibliografía más o menos selecta remitiendo a otras lenguas, vid. «Monica (Santa)»: *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, Espasa-Calpe, T. 36 (1991) 150-152; ÁLVAREZ, U., OSA, *Santa Mónica. Retrato de una Madre*. Ed. Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial 1993; BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 31-39 [en la nueva edición de Acento Editorial, Madrid 2001, pp. 31-32]; DI BERARDINO, A., «Mónica»: FITZGERALD, A. D., OSA, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Dir. de la vers. española, J. García, OSA. Trad. del inglés, C. Ruiz-Garrido, Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 911-912 [Al respecto, cf. LANGA, P., «En torno a un diccionario de San Agustín»: *Religión y Cultura* 219 (2001) 867-874]; DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Santa Mónica: Una madre se convierte*, en *Cuadernos de Espiritualidad Agustiniana promovidos por la FAE*, n.º 31, Madrid 2003; FALBO, G., *Vita di S. Monica*, Roma 1980; GARCÍA, J., *Santa Mónica, madre de San Agustín*, Revista Agustiniana, Madrid 2000; GUERRA, J., OAR, «Santa Mónica, madre de San Agustín»: MARTÍNEZ PUCHE, J. A. (dir.), *Nuevo Año Cristiano*. 8. Agosto, Edibesa, Madrid 2001, pp. 630-639; JIMÉNEZ DUQUE, B., «Monica», en LEONARDI, C.-RICCARDI, A.-ZARRI, G., *Diccionario de los Santos*, Volumen II, San Pablo, Madrid 2000, pp. 1737-1739; LANCEL, S., *Saint Augustin*, París, Fayard, 1999, esp. c.1: *Monique*, pp. 24-30; LARRÍNAGA, M., OSA, *Santa Mónica*, PPC [Acanto, Col. Espiritualidad], Madrid 1986. MANDOUZE, A. (coord.), «*Monnica*»: PAC 1, 758-762; TRAPÈ, A., «*Monica*»: DPAC II, 2288-2289 [= Sígueme, Salamanca 21998, p. 1469], resumen de la monografía SANT'AGOSTINO, *Mia madre*, A cura di A. Trapè, Ancora, Milano 1975, del que ha salido también el de AGUSTÍN, S., «Sta. Mónica (331-387)», en ROJO, F. (dir.), *La seducción de Dios. Perfiles de hagiografía agustiniana*. Pubblicazioni Agostiniane, Roma 2001, pp. 19-27 [Trad. de F. Rojo y J. Cosgaya, OSA. en BAC Minor 70].

más pureza y amplitud de horizontes, la hermosa lección de santidad y cristianismo que esta mujer africana dio con su vida en las remotas fechas del siglo IV. Entiendo su espíritu muy capaz de seguir atrayendo en este posmoderno y globalizado siglo XXI.

La profunda idea que santa Mónica sigue irradiando a nuestra generación es, en resumen, idéntica a la de diecisiete siglos atrás, aunque por circunstancias que los avatares de la vida van generando lo que digo precise de matices. Cada época se ofrece distinta según gentes y lugares y momentos. Será entonces cuestión de intuir qué aspectos pueden suscitar mayor atractivo. Habremos intentado así aproximarnos a la santa desde nuestra frenética hora de cambios, y al revés. Trabajo difícil, es verdad, que no imposible, porque la mayoría de las veces éste, y no otro, es el norte de los estudiosos, sobremanera si cumple remontarse muy atrás, como es el caso.

Parto, en suma, de la importancia y validez de santa Mónica hoy. En consecuencia discrepo de quienes, no se sabe por qué mezquinos intereses o alicortas razones, quisieron remover cuando la reforma posconciliar del calendario su radiante figura relegándola como insertible al baúl de los recuerdos. Menos mal que el clarividente Pablo VI, tirando de estilográfica, evitó a tiempo el desaguisado². Ya sé que de bien poco valdría discrepar si no hubiera razones de peso para ello, consecuencia de las mil y una circunstancias que surgen a diario y por doquier. Es justamente lo que me propongo con estas reflexiones homenaje a san Agustín desde el recuerdo de su madre.

1. APOSTOLADO DEL SEGUIMIENTO

Por de pronto la biografía de santa Mónica refrenda el conocido principio de que detrás de un hombre hay siempre una mujer. Ocurre con Jesús y María —quién no recuerda el mosaico romano que decora el ábside de Santa María in Trastevere—; se dio en la Biblia con piadosas figuras de Israel, y en el decurso de la historia con emperadores —Constantino y su madre santa Elena, entre otros—, amén de un largo etcétera de celebridades. Desde la puntualizada influencia mariana en Caná (Jn 2, 1-12:11) hasta el insistente y persuasivo se-

2. Vid. mi «Santa Mónica. Alumna del maestro interior»: Suplemento de *Reinado Social*, N.º 858 (2003) pp. IV-V.

guimiento de Mónica en pos de Agustín esto que digo resulta de meridiana claridad.

Santa Mónica jamás se apartó del entrañable Agustín, alumbrado a la vida temporal cuando ella no pasaba de los 23 años. Éste se lo agradecerá en un recoleto espacio de las *Confesiones*, por expresionismo, concisión y carga lírica digno de la mejor literatura clásica³, pues «era, dice refiriéndose a ella, quien hacía las diligencias para que tú, Dios mío, fueras mi padre»⁴. Que las hizo a conciencia se desprende, entre otros significativos matices, del *Hortensio* de Cicerón: un libro sobre la educación liberal⁵ que, pese a todo, no terminaba de llenarle al no encontrar en sus páginas el nombre de Cristo, aprendido siendo él todavía un bebé⁶. Extremo este que merece aclararse no tanto a causa del influjo materno, lo que aquí más importa, constatado queda, cuanto por razones cristológicas, ya que el autor de las *Confesiones* sabe de sobra que no podía esperarse el nombre de Cristo en la obra de un pagano como Cicerón⁷. Reputados especialistas han querido encontrarle a este aparente contrasentido un ventanal de claridad en la Iglesia de África de los primeros siglos.

Y es que el inciso apuntaría a que por aquellos años la Sabiduría había tomado para el pequeño de Tagaste la figura de Cristo, cuya representación popular no era entonces, por cierto, la de un Salvador sufriendo: no había crucifijos en el siglo IV. Dicho de otro modo: más que la humillación del Hijo de Dios en la encarnación, crucifixión y muerte, era entonces costumbre celebrar la grandeza del Verbo de Dios, Poder de Dios y Sabiduría de Dios⁸. Los sarcófagos de esta época le

3. *Conf.* 1, 11, 17. Vid. PELLEGRINO, M., *Le «Confessioni» di Sant'Agostino*, Roma 1972, 125-127.

4. *Conf.* 1, 11, 17. Vid. MADEC, G., *Petites études augustiniennes*, Inst. d'Études Augustiniennes, París 1994, 76. Voy más con Madec que con Lancel (30, n.13) en la interpretación de este texto, que así como hay por ahí algún Agustín que no reconocería ni santa Mónica, también hay alguna santa Mónica que no reconocería ni el propio san Agustín.

5. Influirá mucho en la evolución moral de Agustín. Vid. SOLIGNAC, n. compl. 12. *L'«Hortensius» de Cicéron*: BA 13 (París 1962), 667-68; también, *Introduction*, p. 86.

6. *Conf.* 3, 4, 8: «Lo único que aguaba en mí aquella hoguera tan grande era el no hallar en aquel libro el nombre de Cristo».

7. Vid. TESTARD, M., *Saint Augustin et Cicéron. I. Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin*, Ét. Augustiniennes, París 1958.

8. Vid. *Serm.* 279, 7. LANGA, P., «La humildad en la cristología de san Agustín», en REINHARDT, E. (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, EUNSA, Pamplona 2000, 301-30.

representan siempre bajo la forma de un Maestro enseñando su Sabiduría a un grupo de discípulos a la manera de un Filósofo formando a los filósofos⁹. Esa imagen en cualquier caso le había llegado con las primeras caricias de su madre. Y después de todo, no ya el *Hortensio*, sino «todo lo que fuese sin este nombre» (*quidquid sine hoc nomine fuisset*), aunque literario y bien compuesto y verídico, no terminaba de entusiasmarle¹⁰.

Pero la cercanía no se limitó a Tagaste, Madaura y alrededores ni a los claroscuros de lejanía y conversión del hijo. Detrás de Agustín estuvo Mónica siempre y por doquier, ella, su madre, insistente, suave, persuasiva, regidora, segura, con arrojo, con nervio, con intrepidez, primero en África y más tarde en Roma, antes y después de convertido el hijo, en todo momento con el bien de su alma —la fe católica— como paradigma de sus movimientos. De tejas abajo ello supuso en tan excepcional mujer nada menos que morir lejos de su amada tierra africana. Con óptica evangélica, por el contrario, emerge luminosa su figura toda. Como en la parábola de la oveja perdida (cf. Lc 15, 4-7; Mt 18, 12-14) el amo deja las noventa y nueve en el desierto, «y va a buscar la que se perdió hasta que la encuentra» (Lc 15, 4b), Mónica dejará un día también las costas de África a sus espaldas, y allí a los hijos menores —muerto ya el marido— para ir en busca del mayor. Al pastor de la oveja descarriada no le importarán breñas, zarzales ni lobos. Tampoco a la intrépida Mónica la travesía hasta Roma con tal de ganar al amantísimo Agustín para Cristo.

Cuando éste emprenda la cuesta abajo hacia eso que él describe más tarde como *región de la desemejanza*¹¹, nuestra incansable heroína, educada en la fe y pendiente siempre del hijo, redoblará lágrimas

9. Vid. sobre *Conf.* 3, 4, 7-8, DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, París, 1966, 28; BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, esp. «Sabiduría», 48-55: 50; MADEC, G., *La patrie et la voie*, 25-27: 27; LANGA, P., «Jesucristo, en la vida de san Agustín»: *Augustinus* 43/ 168-169 (1998) 79-105: 85.

10. No rinde bien, pues, la BAC minor cuando así traduce: «Por eso, aunque este libro [poco antes ha escrito «aquel libro» refiriéndose al *Hortensio*, y aquí parece seguir en dicho contexto] fuera una obra literaria bien escrita y sería, en el fondo no acababa de entusiasmarme del todo» (*Conf.* 3, 4, 8: BAC minor, p. 83). El original en latín dice: *et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum et expolitum et ueridicum, non me totum rapiebat*.

11. *Conf.* 7, 10, 16. También, región lejana [= *in longinquam regionem*] (*Conf.* 4, 16, 30). Vid. LANGA, P., «Sobre la «primera crisis religiosa» de san Agustín»: *Estudio Agustiniense* 22 (1987) 209-234, esp. 211-212..

y súplicas, unión con Dios y consulta a los maestros. Cualquier recurso le parecerá pequeño a la hora de la vuelta del hijo extraviado a la Iglesia católica. Tanta es aquí su fe y su insistencia tanta, que un sabio prelado anónimo —¡lástima!— hará de paño de lágrimas con frase propia del mármol: «Anda, vete y que vivas muchos años. Es imposible que se pierda el hijo de esas lágrimas»¹². San Buenaventura vio en él, gratuitamente desde luego, a san Ambrosio, y por ese despeñadero confundidor han caído muchos, san Juan de Ávila entre ellos¹³. Papini en cambio, ya de los modernos, probó suerte con Antígono de Madaura¹⁴, asistente al concilio de Cartago del 349, sin que la cosa haya pasado de ahí¹⁵.

Identificar al autor no es después de todo lo que más importa, aunque la curiosidad insista en saber qué prelado fue aquél que así aconsejó a la madre del Hiponense, porque no parece sino que hubiera hablado por sus labios la misma Sabiduría. Sus consejos previos a la frase de oro que cierra la entrevista son de una hondura, de un realismo y de una clarividencia tales que parecen para jóvenes de hoy. Es, ni más ni menos, lo que un buen director espiritual podría recomendar hoy mismo a quien, como la afligida Mónica, venga en demanda de consejo. La reacción, lógico, será diversa según quien pregunte y cómo lo haga y a quién se dirija. La de nuestra protagonista entonces consta por la bien cortada pluma del hijo: «Esta respuesta sonó en sus oídos como un oráculo celestial, según me contaba muchas veces en sus charlas conmigo»¹⁶.

No suelen ver los orientales con buenos ojos que Occidente pinte

12. *Conf.* 3, 12, 21.

13. Vid. BUENAVENTURA, San, *Sermo de sancta Maria Magdalena*, I, 2, t. IX, p. 557; JUAN DE ÁVILA, San, *Carta 1 a Fr. Luis de Granada*. Vid. COURCELLE, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*, Études Augustiniennes, París 1963, p. 313, n. 1-2; p. 374, n. 4-5.

14. Vid. MAIER, J.-L., *L'épiscopat de l'Afrique Romaine vandale et byzantine*, Institut Suisse de Rome 1973, p. 255.

15. «Nada en el relato induce a creerlo, tanto más cuanto que en Madaura no había maniqueos, y la diferencia entre la fecha del concilio y la de este caso es demasiado notable para permitir semejante identificación» (VEGA, A.C., *Nota 53 al Libro III*, en *OcsA*, II, *Las Confesiones*, BAC 11, Madrid 1968 [5ª ed. (6ª del autor)], p. 158). Lo que sabemos de su identidad se reduce a «sacerdote tuyo, obispo por más señas, nutrido en tu Iglesia e instruido en tus Escrituras» (*Conf.* 3, 12, 21). Es mucho con ser nada: falta el nombre.

16. *Conf.* 3, 12, 21 final. San Agustín dirá de la fe: para quien quiera creer tengo mil razones, para el que no, ninguna.

a menudo en sus obras de arte y en sus lienzos a la Virgen María sola. Los iconos de la *Panaghía*, de hecho, muestran de forma casi invariable a la *Theotokos* acompañada del Niño Dios¹⁷, implícito modo de manifestar la continua cercanía de una mujer junto a un hombre, en este caso su hijo. Implícita manera también, puestos al lenguaje teológico, de relacionar cristología y mariología. Desde la Encarnación del Verbo no será posible entender bien a Cristo sin María, ni a la inversa. El Vaticano II tiró por ahí cuando dispuso dedicar el capítulo 8 en la *Lumen gentium* a *La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia*. María, pues, siempre a la luz de Cristo, y éste siempre a la luz de María.

De análogo modo, salvadas las distancias por supuesto, suceden las cosas en Agustín y Mónica. Esos pura sangre del arte plástica que son los pintores han sabido captar este detalle nada baladí representando juntos al hijo y a la madre, ya en el arrobamiento místico del éxtasis de Ostia¹⁸, ya en los célebres sueños del naufrago agarrado a la tabla salvadora, ya en el hijo entrevistado por las copiosas lágrimas de la madre, como en Luis Tristán, cuyo cuadro la presenta orando con los dedos entrelazados y la cara tan acartonada y rugosa que no parece sino que hubiese querido pintarnos por adelantado a la Madre Teresa de Calcuta¹⁹. El pincel, ya lo creo, abre numerosas ventanas biográficas. En tal sentido los lienzos que de santa Mónica existen por ahí pueden considerarse a justo título reveladoras fuentes de su carácter, su alma, su vida y, sobre todo, de cómo los pasados siglos prefirieron interpretar a la madre del Hiponense²⁰.

Queda configurado así, en esta maternal solicitud, el que podría denominarse *apostolado del seguimiento*. Ocurre hoy mucho también en la vida, sobre todo en los campos de la familia, de la educación y

17. Vid. DONADEO, Sor M., *El icono. Imagen de lo invisible*, Narcea, Madrid 1989, esp. 83-91.

18. Vid., por ejemplo, el realizado en 1846 por Johann Scheffer von Leonhardshoff, que se conserva en el Museo del Louvre (París). O el moderno de Álvarez de Sotomayor en la Iglesia de N.ª S.ª de la Consolación (Madrid).

19. Este retrato de santa Mónica quedó en el Museo del Prado tras la Guerra Civil como obsequio por la labor que los restauradores habían llevado a cabo con el retablo del cual formaba parte, en un pueblo de Toledo.

20. Vestida de monja en algunas pinturas, costumbre en aquél tiempo de las mujeres dedicadas a la vida espiritual, despreciando adornos y vestimentas vanidosas. También con un bastón de caminante, por sus muchos viajes tras del hijo de sus lágrimas. O con un libro en la mano, para recordar el ansiado momento de la conversión del hijo, cuando por inspiración divina abrió y leyó al azar una página de la Biblia.

de la catequesis. A veces conseguimos ver la reunión vocacional encauzada y el apasionante camino de la esperanza abierto, pero luego de improviso se nos viene todo abajo. Y en las madres de familia igual: suena la queja, grita el lamento, oprime la angustia, sangra el corazón²¹ por ese hijo en quien, la infancia detrás y la juventud por delante, se volcaron desde pequeño muchas esperanzas y se llegó a entrever en él acaso un futuro prometedor, hasta que de pronto rompió virulenta la pubertad y empezó a imponerse borreguil y despersonalizadora la zarabanda festiva de los amigos hasta terminar todo como el rosario de la aurora.

De un tiempo a esta parte, entre psicólogos y maestros de espiritualidad, suele barajarse como remedio a tan amargos desmanes la palabra *seguimiento*: es preciso, se dice, echarle valor, probar a secundar la esperanza y seguir, acompañar, asistir, animar, insistir, exhortar. Pues bien, de esta saludable terapia, santa Mónica es acabada luz y claro espejo de formadores. Siguió al hijo contra viento y marea, por tierra y por mar, a trancas y barrancas, convencida de que sólo con perseverancia en el seguimiento acabaría cayendo la fruta madura de la suerte. Exhortó y aconsejó al torturado maniqueo e inquieto neoplatónico que tenía en casa, pese a su engaño, sin desanimarse nunca, con paciente y piadoso temblor siempre, una y otra vez cierta de que la mudanza tarde o temprano llegaría: «Estaba segura en Cristo de que antes de salir de esta vida iba a verme católico bautizado»²².

No estará de más añadir como efecto de tan laudable apostolado la conversión. Lo reconoce así san Agustín cuando habla de su madre ya fallecida. Ciertamente que el *Tolle, lege* es producto primero del divino amor misericordioso. Pero cualquiera medianamente avezado en teología recuerda lo de la gracia y las causas segundas. También, pues, tuvieron mucho que ver en la célebre conversión el amor, la oración, las lágrimas y el seguimiento de aquella mujer, que acertó a impetrarla del cielo «con poderoso clamor y lágrimas» (Hb 5, 7)²³. Concurrieron, sí, otras causas, los acontecimientos al cabo casi nunca salen adelante de un tirón sino por etapas, pero el hijo tuvo siempre la nobleza

21. Muchas veces, nada de todo esto ocurre, claro, porque a la sociedad laicista y descristianizada de hoy no le importa ni mucho ni poco el más allá y pasa de todo.

22. *Conf.* 6, 1, 1.

23. Las del hijo serán también abundantes a la muerte de la madre: «Entonces sentí ganas de llorar en tu presencia sobre ella y por ella, sobre mí y por mí. Y di rienda suelta a mis lágrimas reprimidas para que corriesen a placer, poniéndolas como un lecho a disposición del corazón. Este halló descanso en las lágrimas» (*Conf.* 9, 12, 33).

de reconocer en la educación recibida de la madre una razón decisiva junto a la gracia divina.

Sin santa Mónica, por tanto, sería punto menos que imposible entender adecuadamente a san Agustín. Y quien esto escribe no quisiera caer en el pueril engaño de minimizar su papel de madre y maestra diciendo que, de no haber sido ella, otros lo hubieran hecho en su lugar. Eso no deja de ser, aparte naturalmente la pizca de frivolidad que supone hablar así, un giro coloquial, producto por lo común de la prisa y de la improvisación, pero muy poco riguroso de teología. Dejémos de futuribles. Lo cierto, lo histórico, lo que ocurrió es que Dios, en su providencia infinita, hizo nacer a san Agustín en este mundo de gozos y esperanzas²⁴, también de luchas y dolor, valiéndose de «esta tu buena sierva²⁵, en cuyo seno me creaste, Dios mío y misericordia mía»²⁶, la cual crió a sus hijos «pariéndoles tantas veces cuantas les veía apartarse de ti»²⁷. Un apostolado, este del seguimiento, que sería en Mónica difícilmente admisible si no estuviera detrás poniendo el alma y fomentándolo una mujer creyente.

2. ESPOSA Y MADRE DE HONDA FE

Africana incluso de nombre, derivado al parecer de una divinidad berberisca²⁸, Mónica fue mujer excepcional, «dotada de una ponderación muy equilibrada»²⁹, de inteligencia brillante, carácter fuerte,

24. «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» (GS 1).

25. «y de Patricio, en otro tiempo su marido, mediante cuya carne me introdujiste en esta vida no sé cómo» (Conf. 9, 13, 37).

26. Conf. 9, 9, 21.

27. Conf. 9, 9, 22.

28. Para no pocas publicaciones y páginas web Mónica significa «dedicada a la oración y a la vida espiritual». Recientes estudios prefieren *aquella que pertenece o es de Amón*, pues Mónica es «forma abreviada di *Amonica* o *Ammonica* e quindi deriva dal nome del dio Amon con el suffisso *-ica* di appartenenza» (VATTIONI, 584 final). Mónica, pues, deriva de *Monnica*, y éste del dios bereber *Ammón*. Vid. LEPELLEY, C., «*Spes Saeculi*: Le Milieu social d'Augustin et ses ambitions séculières avant sa conversion» en *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1987, I, pp. 99-117. VATTIONI, F., «L'etimologia di Monica»: *Augustinianum* 22 (1982) 583-584; ID., «S. Agostino e la Civiltà punica»: *Ib.* 8 (1968) 434-467.

29. Conf. 9, 8, 17.

muy piadosa y tierna en el trato, y muy femenina y sensible. Desconocemos la fecha del matrimonio, pero consta nítida la de su maternidad: tenía, efectivamente, 23 años cuando Agustín nació, ya que al morir en Ostia Tiberina contaba 56 y el hijo recién bautizado, todavía con los aleluyas pascuales resonando en la bóveda del alma, no pasaba de 33³⁰.

Paciente y generosa con Patricio su marido, pagano él, con quien se había casado por sus padres³¹, formaban lo que hoy cabría denominar un matrimonio dispar. Pese al carácter irascible y a las infidelidades en el hogar, nunca fue víctima de malos tratos³². El texto canta solo: «Educada en la modestia y en la sobriedad, mi madre estuvo sujeta más por ti a sus padres que por sus padres a ti. Tan pronto como llegó a la plenitud de la edad núbil, se le dio un marido al que sirvió como a su señor. Se esforzó en ganarle para ti, hablándole de ti con el lenguaje de las buenas costumbres. Con ellas la ibas embelleciendo y haciéndola respetuosamente amable y admirable a los ojos del marido. Toleró los ultrajes de sus infidelidades conyugales hasta el punto de no tener en este aspecto la más mínima discusión con él. Esperaba que tu misericordia descendiese sobre él. La castidad conyugal vendría como consecuencia de su fe en ti»³³.

Ya sabemos, pues, dónde cifraba ella la solución y cuál era su lenguaje: primero, la divina misericordia; luego, lo demás por añadidura; y dicho todo más con las buenas costumbres que de palabra, más con el testimonio que a base de parlamento. Lo que no quiere decir inhibición ni silencio, pues Mónica rezaba sin cesar y ofrecía sacrificios por él, pero nunca prevaliéndose del puntilloso reproche. La suave

30. *Conf.* 9, 11, 28. Vid. LANGA, P., «San Agustín y su «conversión pascual» del año 387», en *Jornadas Agustinianas. Con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín, Madrid, 22-24 de abril de 1987*, FAE - Estudio Agustiniano, Valladolid 1988, 89-116: esp. para los datos aquí apuntados o insinuados, pp. 89-93.

31. PAC 1, 833s.

32. La regla de oro del comportamiento de Mónica en estas difíciles circunstancias nos la brinda este texto de *Conf.* 9, 9, 19: «Consciente de ello, mi madre había aprendido a no contrariarle cuando estaba enfadado, no sólo con los hechos, sino ni siquiera con la palabra. Pero cuando le veía tranquilo y sosegado, aprovechaba la oportunidad para hacerle ver su comportamiento cuando su irritación se había pasado de raya».

33. *Conf.* 9, 9, 19. Y un poco más adelante: : «Las amigas, conociendo la ferocidad del marido de Mónica, estaban realmente maravilladas de que jamás se había oído el más pequeño rumor de que Patricio la hubiese pegado, ni desavenencias domésticas que hubieran degenerado en líos ni por una sola vez».

reconvención venía en momentos de sosiego³⁴. Y la Gracia mientras iba obrando, hasta que la conversión llegó pascual con el bautismo el año 371³⁵.

Aquel hogar, sin embargo, no fue fácil de llevar al principio. Las intromisiones de una suegra mandona dificultaron las cosas. Sólo a base de «su afabilidad y su continua tolerancia y mansedumbre», logró Mónica «granjearse su simpatía de tal modo que ella misma denunció a su hijo que eran las lenguas intrigantes de las criadas las que perturbaban la paz doméstica entre la nuera y la suegra»³⁶. También Patricio acertó a imponerse frente a las habladurías de la servidumbre, con lo cual el matrimonio pudo saborear la miel de las armónicas relaciones. Desdichadamente, cuando todo parecía encaminado, Patricio muere un año después dejándola con el problema del hijo mayor. La viuda no reparó en gastos, pese a las viejas infidelidades, por hacerse con la tumba y disponer las cosas para descansar un día juntos para siempre³⁷.

Habrá quien diga que santa Mónica fue tonta de capirote soportando carros y carretas, y aguantando lo inaguantable, y que su actitud no tiene futuro en una sociedad donde lo femenino consigue recuperar lo que desde siempre fue suyo, dentro de una total igualdad de derechos matrimoniales en el hombre y la mujer. Gran verdad es todo ello, ciertamente, y no seré yo quien lo discuta. Pero si la Iglesia ensalza a Mónica y la propone como paradigma de casadas no es por tonta de remate, que no lo fue, aguantando a su marido, que sí lo aguantó, sino porque también en ello supo labrarse la santidad.

34. *Conf.* 9, 9, 19: «Pero cuando le veía tranquilo y sosegado, aprovechaba la oportunidad para hacerle ver su comportamiento cuando su irritación se había pasado de raya».

35. *Conf.* 9, 13, 37: «y de Patricio, en otro tiempo su marido, mediante cuya carne me introdujiste en esta vida no sé cómo»; 9, 9, 22: «Por último, también conquistó para ti a su marido, que se hallaba en los últimos días de su vida temporal. Bautizado ya, no tuvo que llorar en él las ofensas que se vio obligada a tolerar en su persona antes del bautismo. Además, era sierva de tus siervos».

36. *Conf.* 9, 9, 20.

37. «Me alegraba y te daba gracias recordando una cosa que yo conocía muy bien: la constante preocupación que la tenía atenazada respecto a su sepultura, que había adquirido y preparado al lado de su marido. Así como habían vivido con gran concordia, quería tener la dicha —muy característica del ser humano, menos capacitado para las cosas divinas— de que fuera así y que la gente recordase cómo después de su viaje allende los mares había logrado que una misma tierra cobijara conjuntamente las cenizas de ambos cónyuges» (*Conf.* 9, 11, 28).

No dicen las *Confesiones* que Mónica justificase tan negativa actitud, sino que acertó a proyectarla con honda fe y elevado espíritu en el regazo del Dios misericordioso. Supo hacerse dulce al marido, sencilla, suave, paciente. Brilló comprensiva con la suegra y fue pregonera de las virtudes de Nazaret en aquella familia, cuyo matrimonio, si dispar al principio, devino con el correr de los meses y por las razones dichas cristiano. Ganó al marido, apaciguó el entorno y acertó a servir en aquella iglesia doméstica rendida a los valores evangélicos del hogar. De ahí que para entenderla como esposa sea precisa su fe digna de las mejores páginas bíblicas, profunda, granítica, configuradora de su vocación de servicio.

Creció ya entonces su protagonismo en aquel hogar magrebí, lo mismo que luego en el de la Iglesia universal de todos los tiempos, por haber sabido hacerse la servidora de todos. Primero con el marido hasta verlo convertido y, ya en la viudez, con los hijos, su constancia sponsalicia y maternal, así como el fuego sagrado de su fe viva, recuerdan al «hombre prudente que edificó su casa sobre roca» (Mt 7, 24). «Seguía siendo la viuda casta, piadosa y sobria, como tú las quieres»³⁸, nos dice san Agustín con su habitual precisión estilística.

Y es que Mónica supo asimismo ser madre, ¡y qué madre! De carácter antes de enviudar, empezó a demostrarlo más, si cabe, a raíz de la muerte de Patricio. Tenía entonces Agustín 17 años y empezaron a llegarle noticias harto preocupantes, de modo que, apenas hubo regresado éste de vacaciones a Tagaste con falsedades maniqueas contra la religión católica, Mónica, que era bondadosa pero no cobarde, comprensiva pero en modo alguno débil, no vaciló en echarle de casa para evitar el contagio a sus hermanos. Alguien ha llegado a escribir que, después de la Virgen Madre de Dios, no hay expresión más honda del amor materno en nuestra historia eclesial que la de Mónica con el hijo Agustín, cuya frase, al menos, sugiere lo suyo: «No tengo palabras para describir el gran amor que me tenía»³⁹. Amor, por cierto, aludido por santa Teresa de Jesús⁴⁰, que ni ante el mar ni frente a la distancia se arredró, prodigado a su entrañable Agustín desde los arrullos de cuna

38. *Conf.* 3, 11, 20.

39. *Conf.* 5, 9, 16.

40. Vid. *Camino de Perfección* [Código de Toledo], 7, 4: «Ansí ganan muy mucho los que tienen su amistad, y crean que, u los dejarán de tratar —con particular amistad digo— u acabarán con nuestro Señor que vayan por su camino, pues van a una tierra, como hizo santa Mónica con san Agustín» (*Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, BAC 212, Madrid ²1967, cuidadosamente revisada, p. 219).

al son del bendito nombre de Cristo hasta que Agustín, ya bautizado, le cierre a ella los ojos en Ostia Tiberina.

La maternidad de Mónica por eso nunca se limitó a lo temporal y biológico, ni a lo meramente antropológico, con ser ya mucho. Fue sobremanera diaconal⁴¹, además de natural, precisamente fruto de su fina y depurada fe, sublime, tan mística diría yo, que hacía de la suya una maternidad en valores del espíritu⁴², la cual va desde infundir en el tierno corazón del hijo el germen de la fe como catecúmeno hasta la caricia y últimos consejos al neófito antes de expirar⁴³. Juan Pablo II acaba de sintetizar en el amor la misión femenina del tercer milenio: «La dignidad de la mujer se relaciona íntimamente con el amor que recibe por su feminidad y también con el amor que a su vez ella da», explicó⁴⁴ para insistir con acentos de la *Mulieris dignitatem*: «Es importante que la mujer mantenga viva la conciencia de esta vocación fundamental: ella se realiza a sí misma sólo dando amor, con su singular “genio” que asegura la sensibilidad por el hombre en toda circunstancia, por el hecho de que es ser humano». De hecho, «la fuerza moral y espiritual» de la mujer «surge de la conciencia de que Dios le confía de modo especial el hombre, es decir, el ser humano. Esta es ante todo la misión de toda mujer también en el tercer milenio»⁴⁵.

Educadora en la fe católica⁴⁶, fue santa Mónica paradigma de esperanza y colosal monumento a la tenacidad. Basten de prueba dos

41. Sirvan de prueba estas palabras cercanas al éxtasis de Ostia y con las delicias de Casiciaco aún frescas: «Era sierva de tus siervos [...] Había criado a sus hijos, pariendoles tantas veces cuantas les veía apartarse de ti [...]. Diré que cuidó de todos cuantos, antes de morir ella, vivíamos unidos en ti, después de recibir la gracia de tu bautismo, y lo hizo de tal modo que es como si nos hubiera parido a todos. Y se puso a nuestra disposición como si fuese hija de todos» (*Conf.* 9, 9, 22).

42. «Gracias a la fe y al espíritu que le habías dado, veía ella mi muerte. Y tú la escuchaste, Señor» (*Conf.* 3, 11, 19).

43. «Me sentía reconfortado con el testimonio que me había brindado durante su última enfermedad: como respuesta cariñosa a mis atenciones por ella, me llamaba piadoso. Con grandes muestras de cariño, recordaba que nunca había oído de mis labios la menor pulla o expresión dura ni ofensiva contra ella» (*Conf.* 9, 12, 30).

44. Al 26º congreso nacional que, promovido por el Centro Italiano Femenino, se celebró en Roma desde el 16 hasta el 18.I.2004 sobre «Las mujeres ante las esperanzas del mundo».

45. *El Papa sintetiza en el amor la misión de la mujer en el tercer milenio* [viernes, 16 enero 2004] (*Zenit*).

46. Además de la nota 1, vid. CACCIAVILLANI, I., «Mamma fino a diventare santa. La vicenda umana di Monica alla ricerca del figlio Agostino»: *Gregoriana* (Padua, 1986). O'FARRELL, M. M., «Monica, the Mother of Augustine: A Reconsideration»: *RechAug* 10 (1975) 23-43.

textos. El uno, de sus últimas recomendaciones: «Sólo os pido que dondequiera que estéis, os acordéis de mí ante el altar del Señor»⁴⁷. Desprendimiento espiritual impresionante: «Ya próximo el día de su liberación, mi madre no anduvo pensando en que su cuerpo recibiera sepultura en medio de ceremonias suntuosas, ni que fuese embalsamado con aromas, ni codició un monumento selecto, ni siquiera se cuidó de tener sepultura en su patria. No fueron éstas las disposiciones que nos dejó. Sólo expresó el deseo de que nos acordáramos de ella ante tu altar, a cuyo servicio había estado ininterrumpidamente, sin dejar ni un solo día»⁴⁸. El otro, de la travesía rumbo a Roma y tiene acentos paulinos, ya que también el Apóstol hubo de mostrar ese coraje (cf. Hch 27, 9-44): «En las borrascas del mar había infundido ánimo a la tripulación»⁴⁹.

Fe, esperanza, amor maternal y tenacidad en el seguimiento que no eran, desde luego, consecuencia de un proceder irracional. Mónica mantenía viva la oración y recibía del cielo consolaciones, bien por la plegaria, bien mediante consultas a maestros de espíritu: san Ambrosio —sin ir más lejos— desde sus iluminadoras entrevistas lo mismo que desde su litúrgica exposición de la divina Palabra; o el obispo anónimo de la sabia frase, por traer otro ejemplo. Celestes consolaciones llegadas incluso a través de sueños y visiones⁵⁰ que le venían a confirmar en su recta vía: «Tú la escuchaste. Porque si no; ¿cómo explicar aquel sueño con que la consolaste hasta el punto de readmitirme a vivir y compartir con ella la mesa y el hogar que había comenzado a negarme ante el horror y la aversión que le provocaban las blasfemias de mi error?»⁵¹. Se trata del conocido sueño de la regla: «Lo que vio en sueños es que ella se encontraba sobre una regla de madera y

47. *Conf.* 9, 11, 27. Vid. WISCHMEYER, W., «Zum Epitaph der Monica»: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* (Roma: Herder, 1887-). 70 [1975] 32.41; CASAMASSA, A., «Ritrovamento di parte dell'elogio di S. Monica», en *Scritti Patristici* 1 (Roma 1955) 215-218; *DACL* 11, 2232-56.

48. *Conf.* 9, 13, 36.

49. «cuando lo corriente es que sea ésta la que anime a los navegantes poco experimentados en medio del nerviosismo y del desconcierto. Les aseguró que llegarían sanos y salvos, porque tú se lo habías prometido en una visión» (*Conf.* 6, 1, 1). Oportunas referencias acerca del viaje a Roma en PERLER, O., *Les voyages de Saint Augustin*, París 1969.

50. Para este género en antigüedad cristiana, vid. CICCARESE, M. P., «Visione»: *DPAC* II, col. 3601-3603. Y sobre todo AMAT, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Études Augustiniennes, París 1985.

51. *Conf.* 3, 11, 19.

que un joven resplandeciente, alegre y risueño, se le acercaba a ella, llena de tristeza y amargura. Al preguntarle este joven por los motivos de su tristeza y de sus lágrimas de cada día, no con ánimo de enterarse, como ocurre de ordinario, sino con intención de aconsejarla, y al responderle ella que lloraba mi perdición, le mandó que se tranquilizase y que observara con detenimiento que donde ella estaba ahora, allí estaba yo también. Cuando ella fijó su vista en este punto, me vio a su lado de pie sobre la misma regla»⁵².

El Obispo de Hipona descubre en dicha visión una prueba de que los oídos de Dios «estaban muy cerca de su corazón»⁵³. Bien distinto de cuando, todavía en el error, habló a su madre haciéndole creerse equivocada: «ella sería lo que yo era en la actualidad»⁵⁴. Rauda y tajante réplica de la madre: «No me dijo que donde está él también estarás tú, sino al revés: donde estás tú, allí estará también él»⁵⁵. Algo de veras admirable que el Hiponense reconocerá conmovido como señal, por un lado, de la firmeza de su madre, y por otro, de que Dios se valió de ella para hablarle a él, joven entonces en el error: «me impresionó tu respuesta por conducto de mi avispada madre»⁵⁶. Se acumulan los matices aleccionadores del mensaje: la fe que persevera sigue moviendo montañas; la esperanza que no defrauda mueve la energía del cristiano; el amor que no se rinde vence al final; la tenacidad que mantiene vivo el fuego sagrado de estas tres virtudes, sólo puede venir de la vida interior.

3. ALUMNA DEL MAESTRO INTERIOR

Oración e interioridad constituyen otro sobrado motivo para proponer en nuestros días a santa Mónica como dechado de alta espiritualidad. Una vida la suya, por cierto, receptiva, con alma, creciendo siempre por dentro, haciéndolo notar cada día por fuera, contemplativa, a no minimizar en estos tiempos de extroversión y desparrame⁵⁷. In-

52. *Conf.* 3, 11, 19.

53. *Conf.* 3, 11, 19.

54. *Conf.* 3, 11, 20.

55. *Conf.* 3, 11, 20.

56. *Conf.* 3, 11, 20, donde continúa luego así: «Me impresionó más tu respuesta que el sueño mismo con que anunciaste a esta piadosa mujer, con tanta antelación y para consolar sus inquietudes, lo que había de realizarse, pero mucho más adelante»

57. Sobre laicismo y humanismo ateo en Europa, vid. *Laicismo y laicidad*, en Alfa y Omega, N.º 388/5-II-2004.

sisten una y otra vez en ello las *Confesiones* con brillantez lírica: «Tus oídos, dice, estaban muy cerca de su corazón»⁵⁸. Con la liturgia de las ofrendas y la filosofía de la mente caminando de consuno en la bella metáfora construida sobre el hijo de la viuda de Naím (cf. Lc 7, 12-15), añade: «Me presentaba a ti en las andas de su pensamiento»⁵⁹. Y luego, alusivo a la obra que la divina Sabiduría iba haciendo en tan aventajada discípula, repite: «Se la habías enseñado tú, maestro suyo íntimo, en la escuela de su corazón»⁶⁰. Los textos podrían multiplicarse. Citaré sólo el que recuerda su engaño: «Y le mentí a mi madre, a aquella madre, y me escabullí»⁶¹, orando ella mientras tanto dentro de «la capilla dedicada a la memoria de san Cipriano»⁶². Este *a aquella madre* refuerza la expresión y establece la magnitud de la pasada fechoría en razón proporcional a la ternura de aquella mujer que sólo había sabido amarle con el corazón ensanchado.

Oyente de la divina Palabra «mi madre, recordará de nuevo, no cesaba día y noche de ofrecerte el sacrificio de la sangre de su corazón, convertida en lágrimas»⁶³. Oración de ofertorio, la suya, de fe robusta, servicial amor y lacrimosa esperanza; de petición confiada, de adoración fervorosa, de insistencia recogida; oración de vida interior y a la vez de expresión litúrgica: oración eclesial, en resumen. Cuando los arrianos cercaron la basílica de Milán, la intrépida Mónica supo encerrarse dentro con el pueblo fiel junto a un obispo Ambrosio dispuesto a resistir, y «allí, dice Agustín, mi madre, tu sierva, que por su celo era la primera en las vigiliass, vivía de oraciones»⁶⁴. Algunos himnos de entonces serán cantados en África por el Obispo de Hipona. Es inimaginable suponer que, al hacerlo, no recordase el delicado trance en que habían nacido y a su madre cantándolos con el pueblo cerrando filas junto a su pastor.

Nótese que al destacar este don de Dios en su madre, Agustín de Hipona, tal vez quien ha escalado las más altas cotas de altura teológica en el argumento, utiliza precisamente un lenguaje de interioridad. Con sorpresa no exenta de gozo, comprueba que su adorada madre había practicado lo que él dice. La oración de Mónica, aunque vocal y

58. *Conf.* 3, 11, 19.

59. *Conf.* 6, 1, 1.

60. *Conf.* 9, 9, 21.

61. *Conf.* 5, 8, 15.

62. *Conf.* 5, 8, 15.

63. *Conf.* 5, 7, 13.

64. *Conf.* 9, 7, 15.

litúrgica, brotaba siempre de un mantenido coloquio íntimo con el Señor hasta hacer de sí misma esa aventajada alumna del maestro interior que las *Confesiones* reflejan⁶⁵. Por otra parte, y bien mirado, sólo así se explican cumplidamente las atractivas facetas del mensaje que atrás he dicho. Ese mantenido coloquio entre maestro y alumna se percibe a través de numerosos textos. Valgan algunos de muestra.

Con el lenguaje de las buenas costumbres, leemos, «la ibas embelecando y haciéndola respetuosamente amable y admirable a los ojos del marido»⁶⁶. Un magisterio éste, siendo así, gradual y continuado, progrediente, fiel, que halla, como el agua en la esponja, humilde acogida en el corazón de Mónica del que luego se hará gozosamente pregonera: «Todos cuantos la conocían hallaban en ella motivos sobrados para alabarte, honrarte y amarte. Sentía tu presencia en sus corazón por el testimonio de los frutos de una conducta santa»⁶⁷. Magisterio, también, llamado a enderezar torcidas sendas, como la del «gusto (que) por el vino llegó a insinuarse de una manera solapada»⁶⁸, del que el Señor la sanó esgrimiendo «desde el fondo de otra alma un insulto duro y punzante como un bisturí saludable, sacado de tus reservas ocultas»⁶⁹. No se alude a ninguna venganza contra la autora de la injuria y sí, en cambio, a la rápida enmienda y, de paso, a un aviso para navegantes: «Al igual que los amigos corrompen con sus adulaciones, los enemigos nos corrigen apelando al insulto»⁷⁰.

Otro texto revelador es el de las ofrendas sepulcrales a los mártires. Enterada de que san Ambrosio lo había prohibido, «acató esta decisión con espíritu de fe y obediencia. Yo mismo quedé admirado de la facilidad con que mi madre se convirtió más en incriminadora de aquella costumbre que ella tenía que en censuradora de semejante prohibición»⁷¹. El episodio concluye con esta victoria de la gracia: «En vez del canastillo lleno de frutos de la tierra, aprendió a llevar a los sepulcros de los mártires su pecho lleno de ofrendas más puras»⁷². Adap-

65. Vid., dentro de un argumento amplísimo como es el de la interioridad en san Agustín, LOMBARDI, A., «Funzione del Maestro umano e del Maestro interiore nell'educazione», en AA.VV., *S. Agostino educatore, Pavia, 16-24 aprile 1970*, Atti della Settimana Agostiniana Pavese, n.º 2, Pavia 1971, 57-74.

66. *Conf.* 9, 9, 19.

67. *Conf.* 9, 9, 22.

68. *Conf.* 9, 8, 18.

69. *Conf.* 9, 8, 18.

70. *Conf.* 9, 8, 18.

71. *Conf.* 6, 2, 2.

72. *Conf.* 6, 2, 2.

tado el episodio a estos años de reformas conciliares aceptadas en ocasiones a regañadientes cuando no boicoteadas, ya se ve dónde se queda el principio de reforma, diré más, de reluctancia a ciertas reformas, ya se ve dónde queda el prudente acatamiento de Mónica. Claro que de haber tenido muchos seguidores, a lo mejor esas reformas eran hoy vida de la vida de la Iglesia. Ciertamente que san Agustín tiene la impresión de que su madre no habría renunciado con tanta facilidad si la prohibición hubiera salido de otra persona no tan afectada a ella como Ambrosio, pero eso ya pertenece a otro capítulo que es el del papel de los predicadores y pastores en la exposición de la Palabra. Aquí la almendra de toda esta fruta fresca es la interioridad de Mónica.

La relación entre Ambrosio y Mónica merecería un artículo aparte. El texto agustiniano señala raíces y motivos: «Mi madre le amaba cordialmente por su influencia en mi salvación, y él la apreciaba a ella por su buen talante, por la vida piadosísima con que asistía asiduamente a la iglesia y por el gran fervor espiritual de las buenas obras. Siempre que Ambrosio me veía, prorrumplía en alabanzas tuyas, felicitándose por tener una madre como ella. Se ve que desconocía qué clase de hijo era yo: un escéptico que dudaba de la eficacia de todas aquellas buenas obras y que estaba convencido de la imposibilidad de hallar el camino de la vida»⁷³.

Pero como la interioridad nunca es quietud y remanso, inhibición o conformismo, sino ante todo gracia que crece y se desarrolla, y bulle y se desborda, tenemos al divino Maestro regalando a la sierva de sus siervos el saludable deleite de unas lágrimas hechas oración. Las de Mónica fueron abundantes. Amargas primero, viendo perdido a su Agustín querido. Gozosas después, recuperado éste gracias a una superabundante remuneración divina. Místicas en aquella Vigilia madre de todas las santas vigiliadas, cuando el bautismo del hijo y del nieto junto al amigo Alipio (noche del 24 al 25.IV.387). Místicas y líricas, en el éxtasis de Ostia, presintiendo cercano el *gaudium de veritate* de la otra vida, lóbrega ya ésta y redundante: ¿a qué seguir más en este valle de lágrimas, una vez convertidos a Dios el marido Patricio y su entrañable Agustín?

Los episodios de la conversión⁷⁴ y del éxtasis de Ostia⁷⁵ conclu-

73. Conf. 6, 2, 2.

74. Conf. 8, 12, 30.

75. Conf. 9, 10, 26. Vid. MANDOUZE, A., «L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels»: *Augustinus Magister* I, 57-84; SINISCALCO, P.,

yen con la gozosa comprobación de que su adorable Maestro interior no se ha dejado ganar en generosidad concediéndole incomparablemente más de lo pedido. Siempre estricta consigo y delicada de conciencia, observaba en Tagaste el ayuno del sábado, costumbre de África y de Roma, pero no de Milán. Ahora, pues, en Milán junto al hijo, le asaltan las dudas y le encarga a su Agustín que se lo pregunte a san Ambrosio⁷⁶. La respuesta del gran pastor de Milán, que hará suya el Hiponense, es un prodigio de sabio pragmatismo eclesial digno de las mejores páginas del Vaticano II: «Cuando estoy aquí, no ayuno el sábado; cuando voy a Roma, ayuno; a cualquier iglesia que vayáis, ateneos a sus costumbres, si no queréis causar ni padecer escándalo». Llevé la respuesta a mi madre; le bastó y no vaciló en obedecer. Eso mismo hemos mantenido nosotros»⁷⁷. Baten juntas en esa prudente conducta episcopal, como se ve, las alas de la unidad y del pluralismo. Las que se necesitan para saber dialogar y hacer frente a tanto monólogo.

4. MISIONERA DEL DIÁLOGO

Las dotes pacificadoras de Mónica brillan en las *Confesiones* con singular esplendor: el hijo las considera don del cielo⁷⁸ y precisa que «un hombre que se precia de humano debería estimar como cosa de poco limitarse simplemente a no atizar ni incrementar las enemistades humanas. Debe tratar de extinguirlas mediante palabras de comprensión. Esta era la pauta de mi madre». No basta, pues, la pretendida actitud neutral, es preciso que sea comprometida mediante palabras de comprensión. Equivale a decir que estaba divinamente dotada para el diálogo. «Siempre que le era posible, se las ingeniaba para poner en

«Le tappe di un itinerario interiore ed esterno del IX Libro delle *Confessiones* di Agostino, en AA.VV., «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ipbona. Libri VI-IX, Ed. «Augustinus», Palermo 1985, 89-110: esp. 7. *Ostia*, 103-108; COURCELLE, P., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antecedents et Postérité*, Ét. Augustiniennes, París 1963, *passim* (= *Index*, IX,10, 23, p. 717).

76. «Mi madre estaba conmigo en la ciudad de Milán; nosotros, como catecúmenos, no nos cuidábamos de esto, pero ella se preguntaba con ansiedad si debía ayunar el sábado, según la costumbre de nuestra ciudad, o si se había de comer según la costumbre de los milaneses» (*Ep.* 36, 14, 32: *OcsA*, 8, p. 204).

77. *Ep.* 36, 14, 32: *OcsA*, 8, p. 204.

78. «Le habías regalado también este hermoso don: siempre que le era posible, se las ingeniaba para poner en juego sus dotes pacificadoras» (*Conf.* 9, 9, 21).

juego sus dotes pacificadoras entre cualquier tipo de personas que estuviese en discordia o disidencia»⁷⁹. Palabras estas, nótese bien, reconciliadoras, fruto de largos silencios y pacientes escuchas, fina actitud de convivencia y ápice de la sabiduría, magisterio de acción y contemplación. El hijo, que no duda en atribuir la conversión a las lágrimas de su madre, cierra con este broche de oro: «Esta era la pauta de mi madre. Se la habías enseñado tú, maestro suyo íntimo, en la escuela de su corazón»⁸⁰.

En todo ese tiempo, en efecto, Mónica no dejó de orar y llorar por él, de ayunar y velar, de pedir e insistir a los miembros del clero que discutiesen con él, por más que éstos lo juzgaran inútil, dadas las apáticas disposiciones del joven. Pero Mónica no daba su brazo a torcer; prefería mantenerse fiel a la triple recomendación de Jesús sobre la oración: pedid, buscad, llamad (cf. Mt 7, 7). Dialogó sobre su hijo para que otros dialogaran con su hijo, y lo hizo en circunstancias a veces hartamente difíciles de llevar, lo mismo dentro que fuera de la familia. Con el marido se había mostrado diligente y respetuosa, procurando en todo momento no romper ese precioso vínculo de entendimiento con el cabeza de familia. Es éste, me parece a mí, un matiz muy a considerar en este momento de tanto matrimonio roto de pura falta de diálogo. Por supuesto que solución y diálogo no son la misma cosa, pero el diálogo sí es el modo más certero, más seguro, de llegar a la solución. Sin diálogo que lo avive, ¿cómo podrá el matrimonio renovarse?

Pero donde aparece sobremanera fluido y constante el diálogo de Mónica es con el hijo. Limitémonos a dos momentos significativos: Casiciaco⁸¹ y el éxtasis de Ostia. Las *Confesiones* nos aclaran con descripción de mano maestra las cualidades con que accedía ella, la madre de todos, a un diálogo, digamos, plural en Casiciaco: «Se había asociado a nosotros con atuendo femenino, fe varonil, seguridad de anciana, amor de madre y piedad cristiana»⁸². La humilde y sabia interlocutora en los *Diálogos de Casiciaco* va a demostrar en puntuales, pero muy oportunas intervenciones, que la experiencia dialógica

79. Conf. 9, 9, 21.

80. Conf. 9, 9, 21.

81. Vid. MANDOUZE, A., «Monique à Cassiciacum»: REtLat 47 (1969) 131-141; LAMIRANDE, E., «Quand Monique, la mère d'Augustin, prend la parole»: *Signum* 3-19. DEWART, J. Mc. W., «La autobiografía de Casiciaco»: *Augustinus* 31(1986) 41-78.

82. Conf. 9, 4, 8. Y presentando a los interlocutores, aclara: «Estaban allí... en primer lugar mi madre, a cuyos méritos debo lo que soy» (*beata u.* 1, 6: *OcsA*, 1, p. 548). Vid. LANCEL, S., *Saint Augustin*, 28s.

no le viene ancha. Será la sierva de todos, sí, y sabrá serlo incluso en el difícil arte de dialogar, demostrando con alguna respuesta genial nada menos que haber «conquistado el castillo mismo de la filosofía»⁸³. Mónica intervino en esas conversaciones demostrando extraordinaria penetración, buen juicio y un conocimiento poco común de la Sagrada Escritura.

En Ostia se registran los últimos coloquios madre-hijo, de los que podemos deducir la gran nobleza de alma de esta incomparable mujer, de nada común inteligencia, ya que podía intercambiar pensamientos tan elevados con Agustín: «Conversábamos, pues, solos los dos, con gran dulzura»⁸⁴. Así empieza la extraordinaria pieza lírica del éxtasis de Ostia, en cuyo prelude desfilan verbos afines a un dialogar inteligente, sereno, místico: conversábamos, buscábamos juntos, abríamos con avidez la boca del corazón al elevado chorro de tu fuente, hablábamos y suspirábamos por la verdad, y en este plan. Mónica, sencilla ella, sin los recursos retóricos del hijo, aguanta el tirón de quien pronto va a ser nada menos que el Águila de Hipona y se revela bien capacitada para ese sublime vuelo místico. Que por muy grande que su hijo sea, que lo es, incomparablemente más es el Señor, con quien ella viene manteniendo en el día a día un adorable diálogo de amor.

Precisamente porque confiaba en el poder del diálogo cifró en él sus esperanzas de conversión para el hijo: Buscará con prisa y sin pausa, indagará, se moverá de un lado para otro a fin de ponerlo en suertes ante algún experimentado maestro que se anime a dialogar con él, llámese éste san Ambrosio, por ejemplo; o el obispo anónimo; tantos otros, en fin. Lo importante es que le convenzan del error. De sobra se le alcanza a ella, como a nosotros hoy, que entrar en un diálogo con aquel neoplatónico fulgurante, con aquel púnico en apariencia atolondrado pero de privilegiada mente pensadora, aguda como un estilete, es jugárselas todas a una carta. Lo han intentado muchos y han salido rabo entre piernas. Pero también comprende Mónica que el diálogo necesita disposiciones de buena voluntad, valor, adiestramiento y perseverancia, cualidades de las que su hijo no carece. Para eso está ella a su lado.

Durante el Concilio Vaticano II, Pablo VI, el Papa, a mi entender,

83. *beata u.* 2, 10 (p. 553). Y Agustín añade: «Crefamos hallarnos sentados junto a un grande varón, mientras yo consideraba, según me era posible, en qué divina fuente abrevaba aquella verdad».

84. *Conf.* 9, 10, 23.

der, más agustinólogo y entusiasta de santa Mónica donde los haya, regaló a la Iglesia su encíclica *Ecclesiam suam*, un documento primoroso acerca del diálogo. Empezaba la Iglesia católica a entrar en la dinámica ecuménica, la misma que san Agustín, no bien hubo llegado al ministerio, haría suya convirtiendo su quehacer pastoral en un canto al diálogo: la polémica donatista tan señorialmente pilotada por él no podría entenderse sin esta palabra. Cabe preguntarse cuántas veces le vendrían en África, durante sus diferencias con los del Cisma, esos recuerdos de su santa madre por hacer entenderse a las partes, por reconciliar a unos con otros usando las dotes pacificadoras, por hablar, en fin, y dialogar y comprenderse.

En su discurso al recibir el Premio Príncipe de Asturias decía el cardenal Carlo Maria Martini, otro arzobispo milanés enamorado de Mónica, que hoy un espíritu dialogante es más necesario que nunca. Y la Cumbre de Aquisgrán del pasado septiembre 2003 entonó un encendido cántico de alabanza al diálogo en su ser y no ser: lleva a la paz; es un arte que saca del pesimismo; senda que puede salvar al mundo de la guerra; arte que deben cultivar las religiones y las culturas. No es la opción de los que tienen miedo. No debilita la identidad de nadie. Lleva a cada hombre y mujer a ver lo mejor del otro y a dar lo mejor de sí mismo. Es una medicina que cura las heridas y abre al único destino posible, para los pueblos y para las religiones: vivir juntos en este planeta que debemos defender y hacer más digno que hoy para las generaciones futuras⁸⁵. Santa Mónica, en resumen, apostó en su vida por el diálogo en sus más altas y atractivas facetas, ya se ha visto, y no se equivocó. También este punto de su mensaje, pues, resulta de de una oportunidad evidente, digna yo creo de más reconocida consideración.

CODA

Los destellos que santa Mónica irradia hoy se corresponden con la doctrina del Concilio Vaticano II. Muchos guardan estrecha relación con los de san Agustín, su hijo, el más grande Padre y Doctor de la Iglesia, quien los bebió seguramente en ella. El abanico de los que yo he glosado aquí no ha querido ser en ningún momento exhaustivo, sino sólo representativo. Puede que a unos se antoje pobre y a otros rico,

85. *Llamamiento de Aquisgrán* (Aquisgrán, 10.IX.2003: Zenit).

eso va en gustos. Yo me contentaría con que resulte suficiente, no vayamos a pasarnos ahora, porque en estas cosas conviene nivelar. Prueban a las mil maravillas que Dios se volcó en su sierva pródigamente, con sentido de plenitud en sus dones, san Agustín el primero de todos. El especial aroma que despiden responde a quien los ha dejado escritos en las *Confesiones* como dones de Dios, es decir, siempre en clave de gracia⁸⁶.

El mundo actual está sobrado de maestros que lo cifran todo en sus propias fuerzas y falta, en cambio, de profetas como santa Mónica, esto es, de apóstoles del seguimiento; de esposas y madres ejercientes de un amor a lo divino, cercanas en todo momento al hijo, prontas al don de su compañía, hechas bondad y caricia y oración y estímulo de discreto silencio para dejar a Dios la última palabra, que siempre es la primera. Necesitamos misioneros de la vida interior, maestros del diálogo, de la reconciliación y del entendimiento y de la sensatez. Mónica lució generosa estos valores como gemas a fuerza de sentirse discípula de Cristo y evangelizadora de su gracia.

Su horizonte, por eso, desborda con mucho el discreto puesto lacrimoso de sacristía parroquial, hogar cristiano y colegio de segunda enseñanza. Las páginas *web* con su nombre dan una cifra mareante. No es de todos modos esa ruta la ideal. Sus valores apuntan a más lejos y vuelan más arriba. De modo que, si no aplicamos la clave del Evangelio, no habremos entendido nada. San Andrés apóstol tuvo la dicha de presenciar cuando Jesús y su hermano Pedro se miraron por primera vez a los ojos (cf. Jn 1, 38-42): esa escena sí que dice un mundo cosas interiores para quien quiera entender. Pues bien, Mónica fue testigo de algo semejante con dos grandes Padres y Doctores de la Iglesia: san Ambrosio y san Agustín⁸⁷. Espíritu vivo de la joven Iglesia de Milán, alma radiante de luz y experta en amar a lo divino, la gratitud del hijo Agustín culmina con este exhorto final: «Todos cuantos lean estas palabras, acuérdense ante tu altar de Mónica, tu sierva, y de Patricio, en otro tiempo su marido, mediante cuya carne me introdujiste en esta vida no sé cómo»⁸⁸.

86. *Conf.* 9, 8, 17: «No voy a hablar de sus cualidades, sino que voy a hacer un panegírico de tus dones en ella».

87. Vid. los diversos estudios de ambas figuras en el monográfico *S. Ambrosio e S. Agostino, Pavia, 20-27 Aprile 1975*, *Atti della Settimana Agostiniana Pavese* n.º 7, Pavia 1979.

88. *Conf.* 9, 13, 37. Y en 9, 8, 17: «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».

Mi propósito al concurrir a este magno acontecimiento fue el de quien acude a una clínica de maternidad con una ramo de flores para la mamá que acaba de dar a luz. En Tagaste, un 13 de noviembre del 354, hace ahora pues 1650 años, cita de nuestro Jubileo agustiniano, nacía un niño llamado a ser estrella del orbe, genio del cristianismo y patrimonio de la Humanidad. No estaría bien que la Familia agustiniana se entretuviera a base de caricias al recién nacido, sin preocuparse ni mucho ni poco de la madre. Vayan para ella, pues, mis flores.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

EL SER HUMANO EN SAN AGUSTÍN

DRA. D.^a M.^a DEL CARMEN DOLBY MÚGICA
Catedrática de Filosofía del I.E.S. Cantabria

INTRODUCCIÓN

Hablar o tener el valor de hablar en una conferencia sobre lo que pensó san Agustín sobre el hombre, sobre el ser humano, es un gran reto dada la ingente bibliografía que hay sobre el tema.

Al escribir o investigar sobre lo que san Agustín pensó, podemos proponernos aclarar o dar a conocer un nuevo aspecto de su antropología que no se había antes desarrollado o que se encontraba velado en el interior de otras temáticas. Esta sería la meta más normal de la investigación filosófica. No obstante, en esta conferencia me propongo no tanto desvelar un aspecto parcial de la antropología agustiniana sino ofrecer una visión de conjunto de lo que él pensaba sobre el hombre y mostrar cómo muchos de sus presupuestos siguen siendo aún válidos porque, entroncados como están en una tradición filosófica griega y a la vez cristiana, responden de una forma verdadera a los anhelos humanos más profundos.

El hombre y su relación con Dios constituyen el centro alrededor del cual giran o se orientan las demás cuestiones: las temáticas de la Verdad, Sabiduría y sobre todo aquella que configura la grandeza de la persona, estoy hablando de la libertad que le permite decidir sobre el sentido de su vida y adoptar una opción fundamental ante las grandes cuestiones metafísicas.

San Agustín ha podido, de este modo, elaborar todo un sistema filosófico completo desde el hombre en relación con Dios, que es a la vez abierto y sugerente.

La tesis que aquí quiero plantear y defender es la de la vigencia de los principales aspectos de su antropología para el hombre y la mujer de nuestro recién estrenado siglo XXI y señalar a la vez *los universales antropológicos* que tan bien supo analizar nuestro filósofo-

fo, siendo uno de ellos *el deseo de felicidad*, principal móvil de su filosofar.

La necesidad querida de felicidad y digo bien, aunando dos aspectos aparentemente contradictorios como el querer y necesitar, es una impronta, una señal, un rastro dejado en nuestra naturaleza humana para movernos a la reflexión, a la búsqueda del sentido de nuestra vida y de nuestro último fin.

Esos universales antropológicos que tan bien define san Agustín, los iré desgranando a lo largo de la conferencia y son los que me servirán de guía no sólo para la comprensión de la antropología agustiniana sino de nosotros mismos, de nuestros mecanismos psicológico-metafísicos y de nuestros anhelos y deseos más íntimos.

Por ello estoy convencida de que leer a san Agustín hoy y desde esta perspectiva es una experiencia enriquecedora que puede tener la virtud de cambiar la mirada desde la cual acostumbramos a contemplar al ser humano.

¿Cuáles son esos universales presentes en la antropología agustiniana? Yo señalaría los siguientes:

- 1) Deseo de Verdad o Sabiduría
- 2) Deseo de ser amado y de amar
- 3) Deseo de una felicidad eterna o deseo de Dios
- 4) Deseo de la inmortalidad
- 5) Deseo de ser libres, de libertad
- 6) Deseo del Bien
- 7) Deseo de conocernos a nosotros mismos

Este es el marco ontoteológico y general en el que hay que situar todas las reflexiones agustinianas. Se trata de una invitación a adentrarnos en el misterio del ser humano conscientes de que muchas veces nos olvidamos de nosotros mismos en aras de la técnica o de conocer los secretos del Universo:

«Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos»¹.

1. *Conf.*, X, VIII, 15.

DESEO DE VERDAD Y MODO DE ACCEDER A ELLA

¿Cuál es uno de los universales antropológicos que hace su aparición en primer lugar al empezar a leer sus obras, en concreto sus diálogos de Casicíaco? Yo diría que es *el deseo de Verdad, de Sabiduría*.

¿Cómo se despertó en san Agustín este anhelo? Como muchos jóvenes se encontraba perdido, situado en unas coordenadas meramente sensibles, sensuales e imaginativas. Sus únicos deseos eran el de gozar, destacar, divertirse y amar pero con un amor meramente carnal, buscando sobre todo el cuerpo de la amante. Éstos eran los parámetros en los que se movía². ¿Cuál fue la chispa que hizo saltar ese deseo oscurecido y agazapado en su interior? No fue otra que la lectura del diálogo perdido de Cicerón el «Hortensio»:

*«Desde que en el año decimono de mi edad leía en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado Hortensio, inflamóse mi alma con tanto ardor y deseo de la Filosofía que inmediatamente pensé en dedicarme a ella»*³.

*«Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, 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»*⁴.

*«¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! Porque en ti está la sabiduría. Y el amor a la Sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas!»*⁵.

La influencia de Cicerón fue positiva y despertó en san Agustín el deseo espiritual. Hizo la labor que realmente debe hacer todo maestro de Filosofía con sus alumnos: despertarles, aguijonearles, darles golpes cual pez torpedo socrático para incitarles a la reflexión.

2. Cfr., *Conf.*, III, I, 1.

3. *De beata vita*, I, 4.

4. *Conf.*, III, IV, 7.

5. *Conf.*, III, IV, 8; Cfr. M. TESTARD, *Saint Augustine et Cicéron* (Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustine), Études augustiniennes, Paris, 1958, 2 vols., Première partie, chapitre I : la découverte de Cicerón; S. ALVAREZ TURIENZO, «Un aspecto de la conversión agustiniana: del modo de pensar retórico al filosófico», *Ciudad de Dios*, 1989, t. CCII, pp. 75-109; F.B.A. ASIEDU, «El Hortensius de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín, *Augustinus*, 2000, t. XLV, pp. 5-33; DOLBY MÚGICA, Marfa del Carmen, «La influencia del diálogo Hortensio de Cicerón en san Agustín», *Anuario Filosófico*, 2001, t. XXXIV, pp. 555-564.

El camino hacia la Verdad en san Agustín fue arduo y largo pues en muchas ocasiones se perdió en lugares especulativos que cual meandros no conducían a ninguna parte.

La principal cuestión que se le planteó acerca de la Verdad, después de sus escarceos escépticos, tras el abandono del maniqueísmo, fue la de luchar contra aquellos que negaban al intelecto humano la capacidad de darle alcance. Con este fin Agustín fue demostrando la existencia de verdades, entre otras las más evidentes: las verdades matemáticas y la de la propia existencia, para desde ellas afirmar que si existen verdades, aunque parciales, necesariamente tiene que existir la Verdad:

«Pero que tres por tres son nueve y cuadrado de números inteligibles, es necesariamente verdadero aunque ronque todo el género humano»⁶.

«Sin embargo, ¿quién dudará que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda»⁷.

Agustín con estas afirmaciones pretende, no tanto encontrar un principio indubitable para su Filosofía como sería el caso del propio Descartes al inicio de la Modernidad, como rebatir a los escépticos que paralizan el anhelo humano a la Verdad.

¿Qué vías están abiertas para acceder a la Verdad?

En primer lugar *la vía de la inteligencia o de la razón*. La imaginación y los sentidos son rechazados como instrumentos adecuados para acercarnos a la Verdad. El motivo no es otro que el haber comprendido, gracias al Neoplatonismo, que existen otras realidades que las meramente materiales con mayor densidad ontológica y por tanto con mayor veracidad. Se trata de las realidades espirituales.

Agustín al igual que Platón supo no sólo defender la existencia de verdades y por lo tanto de la Verdad sino situarla en el lugar preciso en el que se muestras al ser humano: la inteligencia o la razón. Así lo dice en sus Soliloquios:

6. *C. Acad.*, III, XI, 25.

7. *De Trin.*, X, X, 14.

«Por tanto, cosa manifiesta es, que las imágenes de la fantasía difieren grandemente de la Verdad y que aquélla es objeto de visión sensible y ésta no»⁸.

Sin embargo y a raíz de su conversión, Agustín fue consciente de la fragilidad y de las limitaciones de la humana razón y se percató de que para llegar a conocer con mayor certeza y claridad las grandes cuestiones que afectan al hombre, es necesario recabar el auxilio de la fe. Así la razón (filosofía) y la fe (teología) se revelarían como los dos caminos que nos elevan a la consecución de la Verdad. A partir de la fusión de ambas fuentes de conocimiento Agustín logrará hacer una de las filosofías más fecundas en la que estaría unida la profundidad de la filosofía griega con la altura de la fe cristiana, sin menoscabo del quehacer propiamente racional:

«Dos caminos hay que nos llevan al conocimiento: la autoridad y la razón. La autoridad precede en el orden del tiempo, pero en realidad tiene preferencia la razón...

Mas como todo hombre sin duda se hace docto de indocto conoce la disposición y la docilidad de vida con que debe ponerse bajo la dirección de los maestros, resulta que a todos cuantos desean llegar al conocimiento de las grandes y ocultas cuestiones, la autoridad les abre la puerta. Y una vez que entró sin ninguna hesitación observa los mejores preceptos morales, y capacitado por ellos, al fin verá cuán razonables son las cosas que abrazó sin comprender aún; y qué es la razón, a la que sigue con firmeza y seguridad después de dejar la cuna de la autoridad; y qué el entendimiento, donde están todas las cosas, o más bien, él es todas ellas; y cuál es el principio de todas las cosas, y cómo es superior al universo.

A estos conocimientos llegan pocos en esta vida, y en la otra no puede aspirarse a otros mejores»⁹.

«La autoridad y la razón. La primera exige fe y dispone al hombre para la razón. La segunda guía al conocimiento e intelección. Si bien, la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues ha de atender a quien se ha de creer, y ciertamente una cifra de la misma verdad conocida y comprendida es la autoridad»¹⁰.

No se trata en modo alguno, en san Agustín, de una tentación de fideísmo o de desprecio de la razón humana. Todo lo contrario, se trata de aceptar la ayuda de un auxilio que proviene de una autoridad divina:

8. *Sol.*, II, XX, 35.

9. *De ord.*, II, IX, 26.

10. *De vera relig.*, XXIV, 45.

«Porque si no hay otro camino que lleve a la sabiduría que la preparación de la razón por medio de la fe, ¿no es una ingratitud para con la asistencia y los socorros divinos resistir con tanto empeño a una autoridad que goza de tanta garantía?»¹¹.

La fórmula agustiniana que sintetiza todo este planteamiento es la siguiente: «la razón que antecede la fe, la fe y la inteligencia de la fe». Y ¿qué es lo que la fe cristiana le dice acerca del hombre, de sí mismo, es decir, de una de las cuestiones que más ansía conocer? La dice exactamente que es imagen de Dios.

EL HOMBRE ES IMAGEN DE DIOS

Es precisamente en la Biblia, en las Sagradas Escrituras, concretamente en el libro del Génesis, donde lee esta profunda verdad religiosa que servirá de estímulo para que su razón se apreste a profundizar en ella y descubrir aquél o aquellos aspectos que respondan a la imagen de Dios en el hombre. Es la base de su antropología filosófica y a la vez de su moral liberadora y de salvación:

«Y dijo Dios, hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. En esta obra de Dios debe notarse una cierta unión y separación de los otros vivientes pues dice que fue hecho el hombre en el mismo día que las bestias y que igualmente todos son animales terrestres; pero sin embargo, por la excelencia de la razón según la cual el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios, separadamente se habla del hombre, después que según costumbre, ha terminado la formación de otros animales diciendo: y vio Dios que era bueno... También se ha de considerar aquí lo que no se dijo en la formación de los otros seres, hagamos, como si de este modo quisiera el Espíritu Santo hacer resaltar la excelencia de la naturaleza humana»¹².

Así pues la primera tarea que se le va a presentar a san Agustín es la de indagar cómo se encuentra depositada la imagen de Dios en el hombre.

Hasta el momento, ha podido constatar que aquella se encuentra en su razón, mente o inteligencia:

11. *De util. cred.*, XVII, 35.

12. *De Gen. ad litt. imp.* XVI, 55 y 56.

«Aquí tampoco debemos pasar en silencio lo que al decir nuestra imagen se añadió inmediatamente: y tenga dominio sobre los peces del mar y los volátiles del cielo y sobre los demás animales que carecen de razón. Se dijo esto para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón o la mente o la inteligencia o como queramos llamarla, si existe alguna que otra palabra más apta»¹³.

Al decir que la imagen de Dios se encuentra en la mente o razón, es evidente que se halla en el alma humana, aunque estén por perfilar y distinguir la razón de la mente y el lugar de ambas en el alma. Esta afirmación permite hacer extensiva a la mujer su carácter de ser imagen de Dios y por lo tanto la defensa, al menos, de la igualdad ontológica con el varón:

«Es cierto que Dios en el día sexto hizo al hombre a su imagen y semejanza, y que también allí se dijo: varón y mujer los hizo (Gen. 1,27). Hemos visto que la primera de estas dos frases debe entenderse del alma mientras que la segunda, donde se distinguen los sexos, la debemos tomar como dicha en relación a los cuerpos»¹⁴.

La obra en la que encontramos plenamente perfilado el tema de la imagen de Dios en el hombre es el «*De Trinitate*»¹⁵. No se trata de la imagen de lo divino como en la filosofía griega sino la imagen de un Dios trinitario impresa en el alma humana. Esta huella dejada por el Creador en el ser humano no sólo nos acerca a una cierta comprensión de la Trinidad sino a un conocimiento profundo de nosotros mismos.

Dios y el ser humano, frente e frente, comparados y unidos por el vínculo que nos dejó la creación: ser imágenes, reflejos imperfectos y lejanos del Dios trino: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Es precisamente de su fe en la Trinidad, una de las verdades más

13. *De Gen. ad litt.*, III, XX, 30.

14. *De Gen. ad litt.*, X, II, 3.

15. Cfr.: Mi libro, DOLBY MÚGICA, María del Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de san Agustín*, ediciones Eunsa, Pamplona, 2002, especialmente el epígrafe: La cumbre y la síntesis de toda la especulación agustiniana: el tratado *De Trinitate*, p. 158. Un estudio clásico lo tenemos en, Charles BOYER, «L'image de la Trinité synthèse de la pensée augustinienne», *Gregorianum*, 1946, t. XXVII, pp. 173-199.

Se puede consultar el término Imagen en el *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, dirigido por Allan D. Fitzgerald, O.S.A., editorial, Monte Carmelo, Burgos, 2001, pp.700-702.

importantes de la fe cristiana, de donde Agustín extrae el filón más importante para su concepción antropológica. Le interesa bajar a las profundidades del ser humano, a sus recovecos más personales e íntimos, para poder darnos de él una comprensión que abarque tanto sus facultades más características como sus aspiraciones más imperecederas.

Pero, ¿cuál es el aspecto de esa imagen dejada en nuestra alma? ¿dónde se puede encontrar un rasgo de la Trinidad en nosotros? Para resolver tan gran incógnita, Agustín parte de una verdad evangélica extraída de la primera epístola de san Juan: «Deus Caritas est et qui manet in charitate in Deo manet»¹⁶. He aquí una gran verdad, Dios es amor. Por lo tanto el conocimiento de Dios y de su imagen en nosotros hay que indagarlo partiendo del amor. Pero cuando hablamos en este contexto del amor hay que decir que se está hablando del verdadero amor que es el amor del bien:

«¿Qué es la dilección o caridad, tan ensalzada en las Escrituras divinas, sino el amor del bien? Mas el amor supone un amante, y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama: lo que se ama y el amor»¹⁷.

Ha hallado en el amor, un rastro de la Trinidad de Dios y a partir de aquí no cesará hasta encontrar la tríada que más se le asemeje.

LAS TRINIDADES EN EL HOMBRE

He aquí lo primero con lo que se topa Agustín:

«Yo mismo, al discurrir sobre estas tres cosas, veo en mí, cuando amo, tres elementos: yo, lo que amo y el amor»¹⁸.

16. *I, Joan*, IV, 16 «Dios es amor, y el que permanezca en el amor, en Dios permanece, y Dios en él».

17. *De Trin.*, VIII, X, 14.

18. *De Trin.*, IX, II, 2; Cfr.: ARIAS REYERO, Maximino, «La doctrina trinitaria de san Agustín (en el De Trinitate)», *Teología y vida*, 1989, 1989, t. XXX, pp. 249-270. En la p. 267 encontramos las siguientes palabras: «Basándose en el mismo ser del hombre, en su conocer, en su amar, san Agustín pone al hombre en el centro. *El giro antropológico se hace aquí patente. Desde lo más íntimo del hombre se puede intentar comprender la realidad trinitaria de Dios*». GONZÁLEZ, Sergio, «Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el De Trinitate de san Agustín (Libro VIII), *Estudio Agustiniano*, 1989, t. XXIV, pp. 299-348. RODRÍGUEZ ROSADO, Juan José, «Estructura del conocimiento», *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, 1982, t. XV,

No obstante, como buen analista, rápidamente va a descubrir un posible fallo a esta trilogía para que pueda ser imagen de la Trinidad. Es el caso de que uno de los términos pudiera faltar y de hecho falta cuando nos amamos a nosotros mismos, es decir, cuando se da la condición de inmanencia necesaria para que la imagen pertenezca a la naturaleza del espíritu:

«¿Qué decir si sólo me amo a mi mismo? ¿No serán entonces dos los elementos: lo que amo y el amor?»¹⁹.

Para resolver este problema, al parecer insalvable, Agustín apela a la necesidad que tenemos de conocernos a nosotros mismos para poder amarnos, dado que ¿acaso puede el alma amarse sin conocerse? Es el autoconocimiento que nos conducirá al encuentro de lo divino que hay en nosotros, el «conócete a ti mismo, consejo habitual de Sócrates pero entroncado ya con la tradición cristiana.

Para poder gozar de la presencia del yo, es preciso tener una cierta noticia que nos diga cómo somos. Esta «notitia» es el verbo de la mente, «verbum mentis»²⁰. Entre éste y el Verbo de Dios hará Agustín una analogía en la que siempre resaltarán las diferencias sobre las semejanzas. Al encontrar un tercer elemento en el conocimiento, tenemos perfilada la primera trinidad en el hombre: «*mens, notitia et amor*»:

«Es pues cierta imagen de la trinidad, el alma, su conocimiento, hijo y verbo, de sí misma y en tercer lugar, el amor»²¹.

La primera trinidad hallada, está formada por tres elementos que guardan entre sí, una oposición relativa sin posibilidad de identificar notitia et amor con el alma, que no se agota en sus actos, como sí se identifican las tres personas de la Trinidad divina. Pero, aunque los actos del alma no se identifiquen con ella, sí le son consustanciales y no meros accidentes. Además al salvarse la mutua y relativa oposición existente entre los tres elementos, se conserva también el juego de

p. 134. Michael Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Verlag der Aschendorffschen VerlagsBuchhandlung, Münster, original 1927, p. 235.22 «Der ternar mens, notitia, amor.

19. *De Trin.*, IX, II, 2.

20. Cfr.: MANFERDINI, Tina, «Pluralidad según san Agustín», *Augustinus*, 1974, T. XIX, pp. 145-176, capítulo 2. La doctrina agustiniana sobre el verbum mentis.

21. *De Trin.*, IX, XII, 18.

relaciones o circumincesión, que nos permitirá efectuar un paralelismo con el interior de la actividad intratrinitaria:

«Mas no veo cómo aquellas tres realidades puedan dejar de ser una sola sustancia, sobre todo cuando el alma se conoce y ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro. Luego es necesario que estas tres cosas sean de una misma sustancia»²².

A pesar de haber indagado en el reflejo divino trinitario del que es portadora el alma humana, Agustín no se da por satisfecho y continua su labor en el *De Trinitate*, especialmente en el libro XI. El motivo de su insatisfacción no es otro que el haber comprobado que los tres elementos de la trilogía encontrada no se hallan al mismo nivel en el plano entitativo, dado que el alma no se agota ni en su propio conocimiento ni en su propio amor.

En su búsqueda Agustín llegará a una nueva trinidad en el hombre: la de las facultades que descubre al tratar de encontrar el origen de la noticia y del amor en el alma: «*memoria, entendimiento y voluntad*» constituyen la segunda trinidad.

Para llegar a esta trinidad ha tenido que explicar cómo el alma se conoce y cómo para hacerlo ha tenido que recordarse pues se había olvidado de sí misma, desparramada en un sinfín de cosas que nada tenían que ver con ella y que le impedían alcanzar su esencia, obnubilándole su propia visión. El alma se encuentra con frecuencia en una situación de olvido de sí y creyéndose afín a lo que le rodea. Por este motivo Agustín le aconseja que si quiere conocerse debe despojarse de todo lo sensible, dado que ella es una realidad de naturaleza estrictamente espiritual, hasta estar segura de su propio vivir, existir y pensar. A través de sus facultades: la memoria, la inteligencia y la voluntad, puede recordarse, conocerse y amarse.

Las tres facultades son de la misma naturaleza y pertenecen a un mismo espíritu pero se distinguen entre sí, se oponen realmente como términos de relaciones reales en el interior del yo, del alma que no se identifica con ninguna de las tres.

En esta segunda trinidad hallada en el hombre podemos vislumbrar de una manera más patente, su semejanza con la verdadera Trini-

22. *De Trin.*, IX, IV, 7; Cfr. DOLBY MÚGICA, María del Carmen, «El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana», *Augustinus*, 1989, t. XXIX, pp. 119-154.

dad. La circumincisión de facultades es un pálido reflejo de la circumincisión de las Personas divinas:

«Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad... De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé... En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia»²³.

La memoria posibilita el propio conocimiento y la voluntad une la memoria y la razón a través de una relación de amor. Sin embargo cuando el alma se conoce a sí misma sólo conoce algo perecedero y mudable. Únicamente cuando contempla esta trilogía como un reflejo distante de la Trinidad de Dios, alcanza a la vez un conocimiento más profundo de lo divino y de sí misma. Pero esto último ocurre cuando se mueve en el ámbito de la Sabiduría o Filosofía cristiana, es decir, en la razón fecundada por la fe.

Como conclusión podemos decir que san Agustín al indagar racionalmente en el alma humana, encontró dos trinitades y en ellas descubrió, gracias a su fe, el reflejo del Dios trinitario en el hombre, concretamente en la trinidad de las facultades: la memoria como imagen del Padre, el verbo mental como imagen del Hijo y la voluntad amorosa que une a los dos anteriores, como imagen del Espíritu santo. De nuevo se verifica aquí el método agustiniano, el trabajo entrelazado de razón y fe, sin fisuras y en perfecta armonía²⁴. Así pues:

«Llegó a descubrir la trinidad en la imagen de Dios, que es el hombre según la carne, renovada por el conocimiento de Dios conforme a la imagen del que creó al hombre a su imagen y semejanza, y así percibe la Sabiduría, contemplación de lo eterno»²⁵.

SITUACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE

En esta vida nuestro conocimiento de Dios sólo puede ser imperfecto, a través de la imagen de sí mismo que depositó en el alma hu-

23. *De Trin.*, X, XI, 18.

24. Cfr.: MORENO URBANEJA, Juan Antonio, *El método en la filosofía agustiniana*, Universidad de Málaga, Málaga, 2002.

25. *De Trin.*, XV, III, 5.

mana al crearla. No obstante la imagen no es nítida ni transparente sino que se encuentra dañada por el mal y debe restaurarse cual pieza de museo hallada en unas antiguas ruinas. En otras palabras, hay que renovar la imagen depositada en nosotros hasta que alcance una perfecta semejanza con la Trinidad. No basta el conocimiento sino que es necesaria la acción, y en este caso, la acción moral para restituir lo divino que hay en nosotros. Hay que ir reparando día a día nuestra alma para que se convierta en un espejo limpio y transparente en el que se pueda reflejar con claridad lo divino. Volvemos a entroncar con la tradición filosófica platónica para la cual, sólo tiene acceso al Bien, al Mundo de las Ideas, aquella persona que esté dispuesta a laborar su inteligencia y su acción a través de un arduo camino representado por la empinada cuesta de salida de la caverna.

La Filosofía y la praxis moral están de nuevo aunadas pero ya desde una óptica cristiana que tiene en cuenta los nuevos elementos aportados por la fe cristiana que enfatizan la necesidad platónica de purificación.

¿Cuál es la situación exacta de la imagen de Dios en el hombre?

La respuesta de san Agustín es taxativa, se encuentra deteriorada, deformada por el pecado. En primer lugar por el pecado original cometido libremente por los primeros hombres y transmitido a toda la humanidad y en segundo lugar por las posteriores y consiguientes pecados cometidos también libremente por los hombres que desfiguran la huella de Dios en el ser humano. No obstante, el planteamiento agustiniano dista tanto de un pesimismo que ve en la naturaleza humana algo totalmente corrompido y malo al estilo hobbesiano como de una postura que tiene de ella una visión angelical a la manera de Rousseau. Lejos de defender una postura derrotista acerca de la naturaleza humana, es consciente del profundo deterioro en el que se halla a causa del pecado, el auténtico mal, como también de que es posible sacarla de ese abismo pues todavía en ella permanecen los vestigios de lo divino:

«No obstante como la imagen de Dios en el alma no está destruida por la mancha de los aspectos terrenos hasta el punto de no haber quedado en ella algunos vestigios aunque lejanos y débiles... pues Dios sabía que el hombre había de pecar y no habría de permanecer en la perfección de su imagen»²⁶.

26. *De spiritu et littera*, XXVIII, 48 y *De Gen. ad litt.*, III, XXIV, 37.

¿Cuáles serán entonces los elementos que intervendrán en la renovación de la imagen de Dios en el hombre? De nuevo enlazamos la razón y la fe, lo natural y lo sobrenatural. El elemento estrella que aparece ahora en el escenario no es otro que la libertad humana. Es el gozne en el que va a girar, a partir de ahora, la antropología agustiniana. Sin embargo, no es una libertad abandonada a sus solas fuerzas sino que al igual que la razón, va a ser apoyada por la gracia divina:

«Porque así como la imagen de Dios, que no había sido del todo destruida, es restaurada en el alma de los creyentes por el Nuevo Testamento, puesto que aún había quedado en ella aquello por lo cual el alma humana no deja de ser una esencia racional, del mismo modo también la ley de Dios no destruida del todo en el alma por la injusticia, es nuevamente impresa en ella al ser renovado por la gracia»²⁷.

Es evidente que en el universo agustiniano encontramos múltiples elementos que proceden tanto de las propias capacidades humanas: la razón y la libertad, como de los dones de Dios: la fe y la gracia.

LA LIBERTAD AGUSTINIANA

No cabe duda alguna de que la libertad es uno de los distintivos característicos de la persona y uno de los temas más trabajados en la historia del pensamiento.

Creo que es del todo oportuno para el asunto que nos incumbe: la restauración de nuestra imagen para ver mejor reflejado a Dios, el tener de la libertad una clara concepción tal como la pensó san Agustín.

Siempre que hablamos, opinamos o discutimos sobre la libertad, lo hacemos partiendo de un supuesto que se ha convertido ya en un axioma: *la libertad es la capacidad de elección*. Sin embargo y como vamos a demostrar, esta forma de entender la libertad es para san Agustín totalmente incompleta y no da de ella una caracterización verdadera. *La auténtica libertad se encuentra en la elección del bien*. Asombrosa afirmación. El hombre sólo será libre en la medida que elija el bien, bienes, en último término cuando elija por encima de todos al Bien Supremo que es Dios. Platón en su trayectoria liberadora de las cadenas del mundo sensible, le daría la razón.

27. *De spiritu et littera*, XXVIII, 48.

Expondré esta temática basándome en los estudios del profesor Juan Pegueroles que considero exhaustivos y que han sabido llegar a la verdadera idea que san Agustín tenía de la libertad²⁸.

El estado en el que se encuentra la libertad humana e incluso sus propias capacidades, tiene que ver directamente con la situación de deterioro de la imagen primera que Dios puso en nuestras facultades. Como consecuencia la libertad humana no está en su estado puro sino que tiene dificultades para realizar su verdadero cometido.

El profesor Pegueroles al hablar de *la libertad para el Bien en san Agustín*²⁹, afirma que ésta comporta dos elementos: la autodeterminación de la voluntad que es igual a algo voluntario y la orientación de la misma al bien. Esta última tiene una doble vertiente, el bien como bien-para-mí o felicidad y el bien como bien-en sí o moralidad. El fin último al que tiende todo ser humano es Dios, el cual es bien-en sí y bien-para-nosotros.

Partiendo de estos presupuestos, se puede distinguir entre libertad como *liberum arbitrium* y libertad como *libertas*.

La libertad entendida como *liberum arbitrium*, es la orientación al bien como bien propio, en otras palabras es el deseo natural que tiene todo ser humano de ser feliz. *El deseo de felicidad* impreso en todo ser humano es una verdad que no necesita demostración porque como puso de manifiesto el propio san Agustín en aquellos diálogos de Casiciaco con sus allegados:

«¿Todos queremos ser felices? Apenas había dicho esto, lo aprobaron unánimemente»³⁰.

«El libre albedrío nos es tan natural, que ninguna desdicha podrá quitarnos la voluntad con que queremos ser felices y no queremos ser desgraciados. Hasta tal punto que los mismos que por su mala vida son desgraciados, quieren vivir mal, pero no quieren ser desgraciados, sino felices. Este es el libre albedrío grabado para

28. Cfr.: PEGUEROLES, Juan, «La libertad para el bien en san Agustín», *Espíritu*, 1974, t. XXIII, pp. 101-107; «Libertad y necesidad, libertad y amor en san Agustín», *Espíritu*, 1983, t. XXXII, pp. 109-114; «La libertad como posibilidad, la libertad como necesidad. Juliano y san Agustín», *Espíritu*, 1987, t. XXXVI, pp. 109-124; «Postscriptum. La libertad como necesidad del bien en san Agustín. Segundo postscriptum», *Espíritu*, 1988, t. XXXVII, pp. 153-156; «Libertas, fin del liberum arbitrium en san Agustín», *Augustinus*, 1994, t. XXXIX, pp. 365-371.

Consultar el término libertad, concretamente «verdadera libertad» en el Diccionario de San Agustín dirigido por Allan D. Fitzgerald, op. cit., pp. 808-809.

29. Cfr.: art. cit. p. 101.

30. *De beata vita*, II, 10.

siempre en nuestro espíritu: no (la voluntad) de obrar bien... sino (la voluntad) de ser felices... La gracia de Dios presta auxilio a nuestro libre albedrío para que lo que naturalmente queremos, esto es, vivir felices, lo podamos conseguir viviendo bien»³¹.

El deseo de felicidad es justamente el recuerdo de Dios, *memoria Dei*, que llevamos impreso como un sello en nuestra mente. Es ese corazón inquieto, del que habla Agustín, hasta que descansa en Dios. El deseo de felicidad es el anhelo de Dios aunque el ser humano no lo sepa. En un bello texto de la filósofa Hannah Arendt, que empezó su andadura filosófica de la mano de nuestro filósofo, aparece muy bien explicada esta temática:

«Y en ello consiste la dependencia del ser creado respecto del Creador. Que el hombre en su deseo de ser feliz dependa de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y como quiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, como quiera que la felicidad no es idea “innata” sino idea recordada), esto “externo a la condición humana” significa de hecho algo anterior a la existencia humana.

El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está en el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure por siempre: “Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí” (Confesiones, I,11,2), es decir: si no estuvieras en mi memoria»³².

Hay un segundo tipo de libertad, la libertad verdadera o *libertas* que es:

«Una segunda orientación de la voluntad al bien como bien en sí: libertas qua bene vivere volumus... En el origen, al hombre, tal como fue creado, le era tan natural y necesario querer bene vivere como lo es ahora querer beate vivere»³³.

31. *Contra Iul. op. imp.* VI, 26. Texto extraído del art. cit. p. 104.

32. ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en san Agustín*, ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 76. Edición en lengua inglesa: *Love and saint Augustine*, The University of Chicago, Chicago & London, 1996. Cfr.: *Conf.*, X,XX,29.

33. Juan Pegueroles, art. cit. p. 104; Cfr.: su art. cit. «Libertad y necesidad, libertad y amor, en san Agustín, p.110.

La imagen que Dios había depositado en el hombre fue deformada, como hemos visto, por el pecado y la consecuencia no sólo fue un oscurecimiento de la razón sino también una disminución para la libertad puesto que sólo permanece en ella una tendencia a Dios como felicidad pero no como bien en-sí. Concluyendo, la libertad como deseo de ser felices nos es necesaria, sin embargo la libertad de hacer el bien no lo es:

«La libertad inmutable de la voluntad con que el hombre fue y es creado es aquella con que todos queremos ser felices y no podemos dejar de quererlo. Pero ella no basta para ser feliz, ni para vivir con aquella rectitud que es la condición de la felicidad. Porque así como al hombre le es natural la voluntad inmutable de ser feliz, no lo es la voluntad de obrar bien»³⁴.

Para que el ser humano sea feliz tiene que vivir rectamente y elegir el bien. Pero para que oriente de nuevo su voluntad de modo necesario a Dios como bien en-sí, necesita de la ayuda de la gracia al igual que la necesitó su razón. La imagen de Dios en el hombre debe ser reformada, renovada para poder llegar al cumplimiento del dinamismo de nuestra naturaleza que nos empuja a la felicidad. Pero ésta no la podremos alcanzar sin hacer el bien y en último término sin orientarnos a Dios. La libertad verdadera no consiste en la mera capacidad de elección entre varias opciones, sean buenas o malas³⁵ sino en la elección del bien . En definitiva en la orientación a Dios:

«Con tales palabras exhortaba yo, según mis fuerzas, a la rectitud de la vida, pero sin excluir la gracia de Dios, sin la cual la naturaleza humana ciega y viciada, no puede ser iluminada ni curada; y ésta es la cuestión que tratamos con los pelagianos para no destruir la gracia de Jesucristo con el pretexto de defender perversamente la naturaleza. De ella había dicho poco antes (De lib. arb. III, 50-54): Del mismo modo una cosa entendemos por naturaleza cuando hablamos en sentido propio, es decir, cuando aludimos al hombre tal como salió de las manos del Creador al ser creado, inocente en su género, y otra cuando tratamos de la naturaleza según la heredamos del primer hombre culpable, sujeto a la ignorancia y esclavitud de la concupiscencia»³⁶.

34. *Contra Iul. op. imp.* VI, 12.

35. Cfr. *Contra Iul. op. imp.* I, 78, 79, 81,82, 84,86, 87,94, 98,100, 102,103, 107; III, 112, 114,118 y 120.

36. *De nat. et gratia*, LXVII, 81.

«Nuestra cuestión versa sobre la naturaleza humana viciada y sobre la gracia de Dios, con que sana por mediación de Cristo médico, de quien no tendría ninguna necesidad si estuviera sano el hombre, a quien Pelagio describe fuerte, dotado de suficiente energía moral para poder no pecar... Mas ¿quién ignora que para lograr esta pureza con la renovación del hombre interior es indispensable la gracia de Dios por medio de Nuestro Señor Jesucristo»³⁷.

San Agustín es perfectamente consciente del estado en el que se encuentra la naturaleza humana y la necesidad que tiene de la ayuda de Dios para restaurarse. Es en este punto donde tiene lugar la lucha contra Pelagio y el pelagianismo:

«Pelagio no tenía paciencia ante la confusión que parecía reinar sobre la capacidad de la naturaleza humana. Él y sus partidarios escribían para hombres que quieren cambiar, en dirección a algo mejor. Se negaba a considerar que este poder de mejoramiento de uno mismo hubiera sido irreversiblemente perjudicado; la idea de un «pecado original» que hacía a los hombres incapaces de mantenerse sin pecar nunca más le resultaba absolutamente absurda»³⁸.

El tema de la imagen de Dios en el hombre, es la clave que abre la antropología agustiniana y su posible dinamismo hacia Dios. La reforma o restauración de la misma supone un acercamiento, cada día mayor, a Dios que culminará en la otra vida:

«Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios, todavía no se mostró qué seremos: sabemos que cuando se mostrare seremos semejantes a Él, porque le veremos tal como es (I. Io., 3,2). He aquí la semejanza que empieza a formarse desde ahora, en tanto que el hombre se va renovando interiormente de día en día, conforme a la imagen del que le creó»³⁹.

La cuestión de la reforma de la imagen hasta encontrar la semejanza con Dios y por lo tanto la felicidad, supone a la vez la defensa de la inmortalidad del alma, la perduración de la misma, más allá de la corrupción del cuerpo.

37. *Ibid.*, LXIV, 76 y 77.

38. Peter Brown, *Agustín*, editorial Acento, Madrid, 2001, p. 357, Pelagio y el pelagianismo.

39. *De spiritu et littera*, XXII, 37.

FELICIDAD E INMORTALIDAD

San Agustín se plantea si es posible ser feliz en una vida mortal, es decir, en una vida que se termine en el tiempo y que no se prolongue más allá de él o bien si la felicidad verdadera sólo puede alcanzarse a través de la inmortalidad. Una importante alternativa que en nuestros días parece recaer en la primera de las opciones:

«Se debate esta gran cuestión entre los hombres: ¿Es posible que el hombre sea feliz y mortal? Unos ojearon su condición con más humildad y negaron que el hombre sea capaz de felicidad mientras vive mortalmente. Otros se engallaron y osaron decir que los mortales partícipantes de la Sabiduría pueden ser felices»⁴⁰.

A esta gran cuestión responde diciendo que en esta vida mortal no es posible alcanzar una felicidad plena pues para que ésta exista debe reunir el requisito de ser eterna o de no poder perderla, cosa falsa a todas luces, dado que continuamente estamos expuestos a los vaivenes de la fortuna o de nuestro propio comportamiento que nos la pueden arrebatar.

La causa que empujó a san Agustín a los brazos de la Filosofía, como estamos viendo, no fue otra que la aspiración a la felicidad que se constata como uno de los universales que con más claridad compartimos los seres humanos, independientemente de nuestra procedencia.

En su incipiente filosofar, en los diálogos que sostuvo con sus allegados en la finca de Casiciaco, cerca de Milán, ya se planteó con fuerza el entramado que podía sostener la auténtica felicidad, y éste no podía ser otro que el de la posesión de un bien permanente:

«Respondedme ahora: todo el que no es feliz, ¿es infeliz?

Todos mostraron su conformidad, sin vacilar.

—Luego todo el que no tiene lo que quiere es desdichado.

—Aprobaron todos.

—¿Qué debe buscar, pues, el hombre para alcanzar su dicha? Tampoco faltará este manjar en nuestro convite para satisfacer el hambre de Licencio, pues debe alcanzar, según opino, lo que puede obtener simplemente con quererlo.

Les pareció esto evidente.

—Luego —dije yo— ha de ser una cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues

40. *De civ. Dei*, IX, XIV.

lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca.

Todos hicieron señales de aprobación, pero Trigecio dijo:

—Hay muchos afortunados que poseen con abundancia y holgura cosas caducas y perecederas, pero muy agradables para esta vida, sin faltarles nada de cuanto pide su deseo.

—Y el que tiene algún temor —le pregunté yo—, ¿te parece que es feliz?

—De ningún modo.

—¿Luego puede vivir exento de temor el que puede perder lo que ama?

—No puede —respondió él.

—Es así que aquellos bienes de fortuna pueden perderse; luego el que los ama y posee, de ningún modo puede ser dichoso.

Se rindió a esta conclusión. Y aquí observó mi madre:

—Aún teniendo seguridad de no perder aquellos bienes, con todo, no puede saciarse con ellos, y es tanto más infeliz cuanto es más indigente en todo tiempo.

Yo le respondí:

—¿Y qué te parece de uno que abunda y nada en estos bienes, pero ha puesto un límite y raya a sus deseos y vive con templanza y contento con lo que posee? ¿No te parecerá dichoso?

—No lo será —respondió ella— por aquellas cosas, sino por la moderación con que disfruta de las mismas.

—Muy bien —le dije yo—; ni mi interrogación admite otra respuesta ni tú debiste contestar de otro modo. Concluyamos, pues, que quien desea ser feliz debe procurarse bienes permanentes, que no le puedan ser arrebatados por ningún revés de la fortuna.

—Ya hace rato que estamos en posesión de esa verdad —dijo Trigecio.

—¿Dios os parece eterno y siempre permanente?

—Tan cierto es eso —observó Licencio— que no merece ni preguntarse»⁴¹.

La conclusión de este diálogo es la afirmación de Dios, como bien permanente y como el único que puede hacer al ser humano, ya no sólo libre sino también feliz. En este punto vuelve de nuevo sus ojos a los platónicos, haciendo una vez más, una perfecta síntesis entre Filosofía y Cristianismo:

«Es sentir unánime de todos cuantos pueden usar de la razón que todos los mortales quieren ser felices. Pero el problema en torno al cual se han enconado muchas y vivas controversias en las que los

41. De beata vita, II, 11.

filósofos han gastado su tiempo y sus afanes, es la siguiente pregunta de la flaqueza humana: ¿quiénes son los felices y de dónde viene la felicidad?... Hemos elegido a los platónicos, los más famosos, y con razón, de todos los filósofos. Y los escogimos precisamente porque, habiendo sabido comprender que el alma humana, aunque inmortal y racional o intelectual, no puede arribar a la felicidad más que por la participación de la luz de Dios, que la hizo y que hizo el mundo, concluyeron que sólo puede lograr el objeto del apetito de todos los hombres, o sea, la vida feliz, el que se adhiere con la fuerza de un amor casto a aquel único bien sumo que es el Dios incommutabile»⁴².

«Por eso a cualquiera se le ocurre que la felicidad, objeto legítimo de los deseos de toda naturaleza intelectual, está integrada por estos dos elementos: gozar sin dolor del bien inmutable, que es Dios, y permanecer eternamente en ese goce, sin temor a la duda y sin engaño alguno»⁴³.

Pero para gozar de Dios, viéndolo cara a cara y ya no a través de una imagen imperfecta que somos nosotros, sino a través de una imagen que se le asemeje de una manera más perfecta, necesitamos de la inmortalidad del alma que nos garantiza tanto la felicidad auténtica como su posesión interminable. Es pues la inmortalidad, el puente que nos conduce a la verdadera felicidad:

«Si la vida perenne no fuera patrimonio del hombre, en vano buscaría la bienandanza: sin inmortalidad no existe ventura»⁴⁴.

Para demostrar la inmortalidad del alma Agustín acude de nuevo a las fuentes platónicas demostrando una vez más, la perfecta conjunción entre su fe y la filosofía que a su entender más se adapta al Cristianismo. Rechaza aquello que no puede compatibilizar con sus creencias como es el caso de la metempsicosis, transmigración o reencarnación de las almas y acepta el nudo argumentativo que le lleva a la afirmación de una vida en el más allá. Siguiendo la línea emprendida en su diálogo *Soliloquios*, afirma que la disciplina (el conocimiento científico) siempre es, y es inalterable. Por tanto, el sujeto, la mente del hombre en el que subsiste, es inmortal:

«Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto, y este ha de ser vivo; si ella siempre es, y no puede dejar de ser aunque esté en un sujeto, el sujeto en el que reside la disciplina tiene que vivir

42. *De civ. Dei*, X, I, 1.

43. *Ibid.*, XI, XIII.

44. *De Trin.*, XIII, VII, 10.

siempre. Por ejemplo, es necesario que un diámetro que corta la circunferencia por el medio, sea la línea más larga que se pueda trazar dentro de la circunferencia. Quien así lo confiesa y concede que es imposición de una disciplina, reconoce que tal disciplina es inalterable... Y todo lo que abarca la ciencia pertenece a alguna disciplina: llamamos disciplina a la ciencia de cualquier zona de objetos. En conclusión, el ánimo humano vive siempre»⁴⁵.

Demostrada la inmortalidad del alma, todos los elementos de su filosofía, aparecen perfectamente engarzados. El dinamismo moral de perfección se justifica en la consecución de la reforma de la imagen de Dios, depositada en nuestra alma, y por lo tanto, en un acercamiento progresivo a la semejanza y posesión de Dios, único bien que nos hará plenamente felices y que poseeremos sin interrupción en la otra vida, ya no terrenal sino espiritual:

«Él (Dios) será el fin de nuestros deseos y será visto sin fin, amado sin hastío y alabado sin cansancio. Este don, este afecto, esta ocupación será común a todos, como la vida eterna»⁴⁶.

«Allí descansaremos y veremos. Veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin. Y ¡qué fin más nuestro que arribar al reino que no tendrá fin!»⁴⁷.

ALGUNAS CONCLUSIONES

La concepción que san Agustín nos proporciona del ser humano nos permite llegar a sus más íntimas aspiraciones metafísicas que constituyen los universales humanos, presentes en toda persona, aunque no siempre desvelados o explícitos.

Es preciso llevar a cabo todo un esfuerzo de profundización en nuestro ser para descubrir de dónde provienen todas y cada una de nuestras insatisfacciones y aspiraciones para orientarlas a su verdadero objetivo y de ese modo poder llevarlas a su plenitud.

El hombre es un ser inacabado pero con una meta muy alta: la semejanza con Dios, la participación de lo divino que le exige un continuo esfuerzo de mejoramiento personal y de lucha por tener su vista dirigida al verdadero puerto que es el de la Sabiduría cristiana.

45. *De ii. anim.*, I, 1.

46. *De civ. Dei*, XXII, XXX, 1.

47. *Ibid.*, XXII, XXX, 5.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

**DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA CREACIÓN VIRTUAL.
REFLEXIONES DE UN MICÓLOGO SOBRE
EL ORIGEN DE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA**

EXCMO. DR. P. MARCELIANO ARRANZ RODRIGO, OSA
Rector Magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca

Había tenido una mañana muy agitada en la Universidad y necesitaba urgentemente recobrar la calma. En virtud de una experiencia que se remonta hasta los orígenes de mi vida consciente, sabía que lo que en tales situaciones realmente me relaja son dos cosas, dormir una apacible siesta al borde del mar, oyendo el ruido de las olas, o caminar sin prisas por el campo en busca de setas. Y, puesto que en Salamanca aún no tenemos mar, me decidí por el segundo método.

Por otra parte, todas las circunstancias estaban a mi favor. Era otoño, había llovido recientemente y con abundancia y la temperatura era suave. Me vestí para la ocasión, preparé mi vieja cesta de mimbre y partí ilusionado hacía el lugar escogido. Durante el viaje en coche recordé algo que siempre había llamado mi atención, a saber, que las setas, a pesar de lo que la mayoría de la gente piensa, no son vegetales, sino que por sí solas constituyen nada menos que un reino de la naturaleza, el de los hongos.

Este pensamiento me trajo a su vez a la memoria un estudio que estaba terminando de leer, en el que con todo lujo de detalles se describía la variedad y polimorfismo de la biosfera terráquea. Al parecer, no es tarea fácil calcular el número de formas de vida que han existido sobre nuestro planeta. Estimaciones extremadamente conservadoras hablan de unos diez millones de especies diferentes¹. Otras, más generosas, hablan de más de cincuenta millones, sin incluir en esta cifra a los microorganismos y las formas de vida ya desaparecidas². Las estimaciones más recientes que conozco, y que incluirían todas las

1. MAY, R. M., «Número de especies que habitan la Tierra», en *Investigación y Ciencia* 195 (1982) 6-12.

2. «Seguimos sin saber cuántas especies existen actualmente y ni siquiera parece factible hacer una estimación realista. El número ha variado a lo largo de los 3.500 millones de años que tiene la vida en la Tierra, y aunque en términos generales su valor

formas de vida terráquea, elevan la cifra a cuatro mil millones³. Una cifra realmente asombrosa.

Ahora bien, la variedad de la vida terráquea no se agota sólo en la austeridad de los puros datos numéricos, sino también, y sobre todo, en el polimorfismo de las anatomías y los comportamientos. En efecto, ¿quién podría describir las infinitas estructuras anatómicas que han existido sobre la Tierra? ¿o las distintas formas de alimentarse, reproducirse y desplazarse?

Existen formas de vida tan diminutas que apenas pueden ser percibidas con nuestros más potentes aparatos de detección. Otras, por el contrario, tienen el tamaño de la ballena azul, que puede medir treinta metros de largo y pesar doscientas toneladas. Los grillos tienen situados sus órganos auditivos en las rodillas. Existe un gusano que vive bajo los párpados del hipopótamo y se alimenta con sus lágrimas. Plan-

ha aumentado, esto no ha sido de ninguna manera un proceso incesante, ya que ha habido al menos cinco extinciones masivas. Se piensa que una de ellas, producida hace 250 millones de años, durante el Pérmico tardío, supuso la desaparición del 96% de las especies que vivían en ese momento... En la actualidad se conocen alrededor de 1.800.000 organismos diferentes, pero se sabe con certeza que esta cifra dista mucho de ser definitiva... El grupo más importante de animales, con más de un millón de especies conocidas, es el de los artrópodos... Las prospecciones más conservadoras cifran los artrópodos entre cinco y diez millones de especies, mientras que las más atrevidas hablan de treinta millones... Otro ejemplo particularmente ilustrativo lo aportan las bacterias... En estudios realizados en Noruega sobre dos pequeñas muestras de suelo, una tomada en un bosque maduro y otra bajo aguas marinas someras, se encontraron del orden de 5.000 especies diferentes en cada una... Apenas dos gramos de suelo y 10.000 especies de bacterias distintas, que... siguen sin recibir un nombre y no aparecen en la lista de los organismos conocidos. En cuanto al número total de microorganismos del planeta, los fríos ambientes noruegos no son precisamente los más propicios para encontrar una diversidad especialmente elevada, y no es posible hacer una estimación de la riqueza de los ecosistemas tropicales húmedos, los más ricos del globo... Por otra parte, no podemos olvidar aquí aquellos seres en los límites mismos de lo que llamamos vida. Son los viriones o los priones... No podemos todavía hacer ni siquiera una suposición sobre cuál será el número de estos pequeños huéspedes de la Tierra. Para concluir, ni siquiera se han terminado de conocer los grupos más pequeños y más afines a nosotros mismos, como las aves o los mamíferos». GARILLETI ÁLVAREZ, R., *Perspectiva general sobre diversidad biológica*, Lección Inaugural del curso académico 1999-2000 en la Universidad Europea de Madrid-CEES. CEES Ediciones 1999, 12-14.

3. «Teniendo en cuenta la biodiversidad en el pasado, los conocimientos que se tienen sobre las especies extintas, registro de nuevas formas, tiempo de duración, etc., la cifra que resulta es tan elevada que casi es inimaginable, cuatro mil millones». CIVIS LLOVERA, J., *Paleontología: Vida y tiempo. Una larga relación*, Lección Inaugural del curso académico 2003-2004 en la Universidad de Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca 2003, 19.

tas que solamente florecen una vez cada cien años. Bacterias que han «colonizado» el fondo de los océanos, las entrañas de otros seres vivos y las peligrosas interioridades de los reactores nucleares. Peces monstruosos que viven en la eterna obscuridad de las profundidades marinas e insectos que solamente viven algunas horas.

Y si de la anatomía bajamos a las distintas maneras de relacionarse cognitivamente con el medio ambiente, nuestro asombro aumenta todavía más. Y es que cada forma de vida posee un aparato cognitivo peculiar, que la diferencia de las demás especies, casi con la misma nitidez con que lo hacen su anatomía o su comportamiento. El estudio cada vez más detallado de la sensibilidad animal ha dado lugar en nuestros días a uno de los más apasionantes capítulos de la historia de la ciencia y constituye una constante fuente de asombro para quienes a él se dedican. Veamos una somera muestra de las extrañas capacidades sensoras de algunas formas de vida. La serpiente de cascabel, por ejemplo, no necesita ver ni oler a sus presas para localizarlas de manera casi infalible. Un dispositivo sensor, situado entre los ojos y la nariz, la capacitan para captar diferencias tan pequeñas de temperatura como las producidas por la presencia de un ratoncillo en su jaula. Y esto le permite cazarlo, aunque se le tapen los ojos y la nariz. El macho del gusano de seda es incapaz de alimentarse cuando se convierte en mariposa. Dispone, por lo tanto, de una vida muy corta para reproducirse. ¿Cómo localizar a una hembra en tan breve espacio de tiempo? Aunque parezca increíble, esto sucede de manera regular gracias a sus prodigiosas facultades olfativas. La hembra de esta especie posee una diezmilésima de miligramo de un cierto perfume, del cual emite de vez en cuando una pequeña cantidad. Pues bien, el macho es capaz de captar este perfume aunque se encuentre a kilómetros de distancia⁴.

Sumido en estas reflexiones había llegado al lugar elegido para pasar la tarde, una típica campa castellana, cubierta de abundantes cardos y de una sufrida y pobre vegetación. Había decidido dedicarme a la búsqueda de la conocida seta de cardo.

Iniciado el rastreo, no podía concentrarme en la tarea, pues constantemente me asaltaba la tentación de calcular la biodiversidad del lugar donde me encontraba. Las pardas laderas castellanas, cuando se miran de cerca y despacio, no están tan muertas como a primera vista

4. En relación con este tema puede leerse con deleite la obra de DROESCHER, V., *Magie der Sinne im Tierreich*. DTV, München 1984.

podiera parecer. Incluso se encuentran en ellas fósiles de tiempos pasados.

A ello se sumaba la preocupación de elaborar una ponencia sobre la doctrina agustiniana de la creación. De pronto se me ocurrió la posibilidad de relacionar las ideas de San Agustín con el problema del origen de la diversidad biológica en nuestro planeta, un tema que aún continúa interesando. Cuanto más pensaba en esta posibilidad, más me satisfacía. Me resultaba apasionante ocuparme, una vez más, de la pregunta de cómo se habían originado las infinitas formas que componen la biosfera terráquea. Sabía que la respuesta a esta cuestión no había sido unánime. Pero, precisamente por eso, estaba convencido que las ideas de San Agustín sobre la creación podrían aportar mucha luz a este problema. Finalmente, y como pueden comprobar, la idea acabó por convencerme.

EL FIJISMO Y SUS ARGUMENTOS

Durante siglos, tanto la ciencia, como la filosofía o la teología, habían defendido, tanto la inmutabilidad de las especies, como su origen simultáneo en el principio de los tiempos. Esta doctrina, a la que podemos calificar de fijista, se creía totalmente segura, ya que se basaba en la experiencia, en la filosofía y en el relato bíblico de la creación.

La experiencia, en efecto, no proporciona ninguna evidencia directa en favor del transformismo. Nadie ha observado jamás la transformación de una forma de vida en otra, sino más bien todo lo contrario. Como Aristóteles había formulado lapidariamente, «un germen dado no da origen a un viviente cualquiera; ni un viviente dado se origina a partir de cualquier germen; cada germen proviene de un padre definido y da origen a una progenie igualmente definida»⁵.

En cuanto a la filosofía clásica, es necesario admitir que la influencia de Platón y Aristóteles había sido decisiva en este punto. Y es que, según Platón, cada forma de vida, es la copia materializada de un inmutable prototipo de naturaleza ideal. Lo que hace totalmente impensable la transformación de una especie en otra⁶. Aristóteles continuó, en lo fundamental, la doctrina de Platón, ya que, aunque no admita un

5. ARISTÓTELES, *De Generatione Animalium* 641 B 23-29.

6. Es curioso que el término «especie», el más utilizado por los naturalistas para clasificar en grupos a los seres vivos, provenga de la traducción latina (*species*) de los términos utilizados por Platón para designar a sus modelos eternos (εἶδος, εἶδεα).

mundo ideal de modelos eternos, sí defiende la inmutabilidad de las especies al atribuir su origen a los movimientos de los cielos, siempre iguales a sí mismos desde toda la eternidad. Finalmente, el relato bíblico de la creación se interpretaba de manera literal.

Todas estas circunstancias condujeron a la falsa idea de que la doctrina teológica del creacionismo estaba indisolublemente asociada a la doctrina biológica de la inmutabilidad de las especies.

Esta asociación tuvo consecuencias dañinas para el creacionismo. Y un buen ejemplo de ello son las artificiosas teorías que se elaboraron para continuar manteniendo la inmutabilidad de las especies, a pesar de los avances de las ciencias experimentales. Al demostrar la Paleontología de manera evidente que no todas las formas de vida habían existido desde el principio, sino que habían ido apareciendo a lo largo del tiempo, no quedaba más remedio que hacer intervenir a Dios cada vez que aparecía una nueva especie, si se quería seguir manteniendo el creacionismo y la inmutabilidad de las especies.

Así pensaron algunos teólogos que, al no poder negar la aparición sucesiva de las especies a lo largo del tiempo, se vieron obligados a postular una intervención creadora puntual para explicar cómo surgía cada una de ellas. Esta postura, que puede ser calificada de sucesionismo o de intervencionismo exagerado, defiende que la actividad creadora del Ser Supremo no se limitó al instante de la primera creación, sino que se hace presente cada vez que aparece una nueva forma de vida. Y todo ello, sólo para defender la imposibilidad de que una forma de vida se transforme en otra.

Sin embargo, sería erróneo pensar que el sucesionismo fue propuesto sólo por teólogos; también tuvo representantes científicos tan notables como G. Cuvier (1769-1832), que defendió con éxito la inmutabilidad de las especies y su aparición sucesiva, en su famosa polémica con Geoffroy Saint Hilaire (1772-1844) ante la Academia Parisina (1830). Y ello, a pesar de los importantes descubrimientos geológicos en los que él mismo había participado. Cuvier defendía que cada era geológica tiene una fauna más o menos propia y que, por consiguiente, no todas las formas de vida existieron desde el principio. Pero a la hora de explicar esa diversidad, Cuvier rechaza el transformismo, proponiendo en su lugar su teoría de las catástrofes. Según esta teoría, cada época geológica terminaría con una gran catástrofe en la que perecería la mayor parte de su fauna. Y la época siguiente se iniciaría

con la creación de una nueva fauna. Las especies, por lo tanto, aun apareciendo sucesivamente, no se transformarían unas en otras⁷.

EL TRANSFORMISMO BIOLÓGICO Y SUS ARGUMENTOS

A mediados del siglo XIX surgió una nueva explicación para dar cuenta de la biodiversidad, el transformismo biológico. La nueva explicación se resume en dos tesis fundamentales:

1.^a Las formas de vida de que se compone la biosfera terráquea no han existido todas desde el principio, sino que han ido apareciendo sucesivamente con el paso del tiempo.

2.^a Las formas de vida más recientes proceden de la transformación de formas de vida más antiguas.

Esta nueva explicación no se impuso inmediatamente, sino que fue discutida y ulteriormente elaborada a lo largo de decenios. Hoy día, sin embargo, es opinión generalizada que todas las formas de vida que han poblado y actualmente pueblan nuestro planeta provienen de la transformación de organismos más antiguos y simples. En este sentido suele hablarse metafóricamente de la formación y crecimiento del árbol de la vida.

No voy a detenerme en explicitar los argumentos de toda índole que apoyan el transformismo biológico (Biogeografía, Paleontología, Geología, Anatomía Comparada, Embriología, etc.). Me limitaré a un sólo argumento tomado de la Biología Molecular, ciencia que se ocupa de analizar los seres vivos a nivel molecular y, sin duda, la que más ha contribuido a plausibilizar la idea de que existe un parentesco universal entre todas las formas de vida terráquea:

«La diversidad de la vida es extraordinaria... No obstante, y a pesar de esta prodigiosa diversidad, los organismos presentan muchas cosas en común. El oxígeno, el hidrógeno y el carbono son elementos químicos presentes en todos los organismos y por sí solos responden aproximadamente del 98,5 % del peso de cualquier ser vivo. Cuatro tipos de macromoléculas (proteínas, carbohidratos, lípidos y

7. Sería interesante estudiar las relaciones de esta teoría con la teoría de las creaciones múltiples, propuesta por Félix de Azara (1742-1821), aragonés, topógrafo real y gran viajero. Sobre todo, después de constatar que la obra de Azara se encontraba entre los libros de la biblioteca personal de Cuvier.

ácidos nucleicos) son los constituyentes moleculares básicos de todos los procesos vivos. La información genética de todos los organismos, desde las bacterias hasta el hombre, se encuentra en la estructura en doble hélice del ADN. Los procesos de transcripción y traducción, así como el código genético, son esencialmente uniformes en todos los seres vivos»⁸.

Toda la infinita variedad que manifiesta el mundo viviente se construye a partir de veinte tipos de ladrillos (los radicales aminoácidos) y de instrucciones codificadas mediante cuatro letras (las moléculas de los ácidos nucleicos). Todo el mundo viviente, desde los microorganismos hasta los animales más evolucionados, tiene la misma composición química fundamental.

La aceptación del transformismo biológico ha supuesto el inicio de una de las más grandes revoluciones en nuestra manera de considerar el mundo. Este, en efecto, ha dejado de ser un sistema acabado, de mecanismos eternos, para convertirse en algo que se transforma y evoluciona a lo largo del tiempo. Y es que, actualmente, no son sólo las formas de vida las que tienen una historia, sino también las galaxias, los sistemas solares, los átomos y las partículas elementales. La temporalidad impregna y permea la misma substancia del universo, penetrando hasta en las estructuras que antaño se habían considerado definitivas.

USOS IDEOLÓGICOS DEL TRANSFORMISMO BIOLÓGICO

Inicialmente, casi todos los creacionistas vieron en el transformismo biológico un ataque frontal a la doctrina de la creación. A ello contribuyó, en gran manera, el uso ideológico que muchos pensadores materialistas hicieron del darwinismo, casi desde el primer momento de su aparición. Recuérdense, por ejemplo, las obras de Häckel, presidente del denominado Monistenbund⁹. O la correspondencia que Marx y Engels mantuvieron en 1859, a raíz de la publicación de «El origen de las Especies»¹⁰.

8. AYALA, F., *Evolución* (Omega, Barcelona 1980) 262.

9. El mismo título de alguna de sus obras es ya muy significativo: *Historia Natural de la Creación (Natürliche Schöpfungsgeschichte)*.

10. Después de leer la obra de Darwin, Engels escribe a Marx: «Darwin... ganz famos. Die Theologie war noch nicht kaputt gemacht. Das ist jetzt geschehen». Y éste

La utilización del transformismo como instrumento científico en contra del creacionismo y como argumento a favor del ateísmo, hizo que fuese visto con recelo por los creyentes de todas las confesiones cristianas. Pero en lugar de intentar demostrar que el transformismo no se opone necesariamente al creacionismo, se dedicaron durante mucho tiempo, y con poquísimos éxitos, a minar la credibilidad científica del transformismo, mostrando sus lagunas y tratando de mostrar que era falso.

Ha tenido que pasar bastante tiempo para que se haya establecido un poco de claridad en torno al asunto. En la actualidad son escasos los creyentes que piensan que el transformismo biológico es incompatible con el creacionismo. O que sea una premisa de la que necesariamente se sigan el materialismo y el ateísmo. A pesar de ello, y por motivaciones estrictamente religiosas, todavía quedan grupúsculos que defienden el fijismo, considerando que el transformismo biológico es incompatible con la Biblia. Esta postura ha dejado de ser sostenible ya que, partiendo de otros modos de interpretar el relato del Génesis, es posible renunciar al fijismo y mantener la doctrina de la creación.

Incluso desde el punto de vista teológico, la doctrina del fijismo es poco satisfactoria, en cuanto que nos presenta un esquema demasiado antropomorfo de la actividad creadora del Ser Supremo. Dios se convierte en una especie de «Deus ex machina», que debe intervenir constantemente en su obra para mejorarla y retocarla. Lo que, como muy bien ya vio San Agustín, parece introducir temporalidad en una Causa que se supone trascendente e intemporal. La acción creadora divina no es menos creadora ni menos divina si no tiene el carácter puntual, rupturista y epifánico que le atribuye el sucesionismo intervencionista.

LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA CREACIÓN VIRTUAL

En mi modesto entender, la doctrina agustiniana de la creación virtual es una de las interpretaciones del creacionismo que mejor se aviene con el transformismo biológico. En el tiempo de que aún dis-

le responde diciendo que la obra de Darwin «...die naturhistorische Grundlage unserer Arbeit enthält». Sobre la repercusión del darwinismo en los fundadores del materialismo dialéctico puede verse NÚÑEZ RUIZ, D., «Marxismo y Darwinismo», en *Actas del I Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias*. Madrid (Diputación Provincial) 1980.

pongo, expondré la teoría de la creación virtual, tal y como fue propuesta por San Agustín en sus comentarios al libro del Génesis, y resumiré algunos trabajos que he publicado sobre el asunto¹¹.

LA NOVEDAD DE LA IDEA DE CREACIÓN

El creacionismo atribuye el origen del universo a la libre actividad de una Causa Transcendente, inteligente y buena. Esta doctrina, basada en la Biblia, irrumpió en el mundo cultural de Occidente como un modo radicalmente distinto de explicar el origen de las cosas. Coincidió con filósofos como Anaxágoras y Platón en atribuir el orden del mundo a una mente planificadora. Pero difería de ellos de manera sustancial al afirmar que nada había preexistido al ejercicio de la actividad de dicha causa (*creatio ex nihilo*). Con el acto creador, no sólo surgiría el orden, sino también el ser de las cosas mismas.

LOS COMENTARIOS DE SAN AGUSTÍN AL LIBRO DEL GÉNESIS

Inmersos en un contexto cultural hostil, los primeros pensadores cristianos dedicaron mucho tiempo y esfuerzo a la tarea de hacer aceptable la doctrina bíblica sobre el origen del Universo. Por eso fueron tan frecuentes sus comentarios a los primeros capítulos del Génesis. En estos comentarios se intentaba poner de acuerdo el contenido del relato genesíaco con las cosmovisiones en uso, de manera que los cristianos no tuviesen que adoptar posturas vergonzantes ante la cultura de su tiempo. San Agustín ocupa un lugar destacado entre los comentaristas del Génesis, no sólo por la frecuencia con que se ocupó de la tarea, sino también por la influencia que ejerció en el pensamiento cristiano posterior.

Nada menos que tres veces emprendió la tarea de comentar los

11. «La actividad creadora de la Causa Transcendente», en *Estudio Agustiniiano* XII (1977) 1-36; «Semillas de futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIII (1986) 35-60; «Interpretación agustiniana del relato de la creación» en *San Agustín Meditación de un Centenario* (Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1987) 47-56; «Fuentes de la doctrina agustiniana de la creación virtual», en *Jornadas Agustiniianas* (Estudio Agustiniiano, Valladolid, 1988) 153-166; «Mecanismos de crecimiento del árbol de la vida», en *Revista Agustiniiana* XXXIII (1992) 307-335.70; «Ciencia y Creación. En diálogo crítico con algunos científicos», en *Estudios Trinitarios* 37 (2003) 193-205.

primeros capítulos del Génesis. Su primer comentario, el «De Genesi contra Manichaeos», fue redactado hacia el año 388, al poco tiempo de su conversión. En él propone una interpretación más bien simbólica del Génesis, muy acorde con los gustos de su tiempo, pero de escasa importancia desde el punto de vista doctrinal. Un segundo comentario, el «De Genesi ad litteram, imperfectus liber», fue escrito hacia el año 393, pero se limita sólo a los veintiséis primeros versículos del Génesis. Finalmente redactó, desde el año 401 al 415, su monumental «De Genesi ad litteram», en doce libros, en los que, según propia confesión, se encuentra su pensamiento más maduro¹².

En este último comentario, que es el que utilizaré como fuente principal para esta exposición, se encuentra su famosa doctrina de los inteligibles seminales (rationes seminales), tomada en lo fundamental de los Estoicos y de Plotino. Mas antes de exponer la doctrina misma, considero muy importante hablar brevemente del contexto y finalidad con que fue expuesta.

DOS RELATOS SOBRE LA CREACIÓN

El relato genesíaco de la creación sugiere sucesión y temporalidad, puesto que en él la creación se describe como una obra que se realiza a lo largo de seis días. Y aunque toda una serie de razones desaconseje el interpretar los días de que habla la Biblia en el sentido habitual de espacios de tiempo de veinticuatro horas, no se puede negar que en dicho relato se sugiere que las cosas aparecieron **sucesivamente**.

En el libro del Eclesiástico, por el contrario, se nos dice que «el que vive eternamente creó todo **simultáneamente**»¹³.

Según San Agustín, ambos relatos no pueden ser verdaderos al mismo tiempo: O las cosas fueron creadas simultáneamente en el principio; o lo fueron de manera sucesiva¹⁴.

12. *Retractationes* I, 10; I, 18; II, 24.

13. «Qui vivit in aeternum creavit omnia simul». *Eclesiástico* XVIII, 1.

14. No carece de una cierta ironía el que esta oposición disyuntiva, para cuya solución propuso San Agustín su teoría de las semillas inteligibles, carezca del fundamento bíblico que el doctor africano le atribuye, por basarse en una traducción poco correcta. La Vulgata, en efecto, que era el texto latino utilizado por Agustín, había traducido la frase griega ὁ ζῶν ἐς τὸν αἰῶνα ἔκτισε τὰ πάντα κοινῶς por «qui vivit in aeternum creavit omnia simul». Ahora bien, el adverbio κοινῶς, traducido por «simul» en el texto latino de la Vulgata, no debe traducirse en sentido temporal, sino con un sentido de totalidad. Es decir, la traducción más exacta del texto del Eclesiástico se-

¿CREACIÓN SIMULTÁNEA O TEMPORAL?

San Agustín se inclina de manera inequívoca por la creación simultánea que sugiere el libro del Eclesiástico, puesto que pensar de otra manera equivaldría a atribuir a Dios sucesión y temporalidad. Por eso pide a los lectores de su comentario que entiendan, si pueden, que «la repetición septenaria tuvo lugar sin intervalos y espacios temporales»¹⁵, es decir, «que Dios hizo todas las cosas a la vez, a pesar de que la enumeración de los seis días parezca sugerir intervalos temporales»¹⁶.

Ahora bien, la creación simultánea no puede ser totalmente contraria al relato genesíaco, que sugiere sucesión y temporalidad, ya que las contradicciones de la Biblia sólo pueden ser aparentes. Por consiguiente, debe ser cierto, tanto el que Dios creó todo simultáneamente, como el que su acción creadora se realizó de manera temporal. Y es exactamente en este contexto de interpretación exegética en el que San Agustín propone como solución su teoría de los inteligibles seminales.

En efecto, Dios creó todo simultáneamente en el comienzo de los tiempos, pero **no de la misma manera**. Unas cosas las hizo acabadas y perfectas, como los ángeles, mientras que otras las creó solamente de manera germinal, a modo de semillas que eclosionarían con el paso del tiempo. Semillas que merecen el calificativo de inteligibles, pues que proceden de Aquel que hizo todo con número, peso y medida.

Por lo tanto, no hay temporalidad en el ejercicio de la acción creadora, pero sí en la manifestación de sus efectos. Y es tan correcto decir que Dios consumó su obra en el comienzo de los tiempos, como decir que solamente la comenzó. La consumó a causa de la perfección de las semillas que depositó en el universo primitivo. Y la comenzó solamente porque sería en la sucesión temporal donde germinarían dichas semillas. No hay, por lo tanto, una doble acción creadora, sino dos modos distintos de manifestarse una única creación inicial.

ria: *El que vive eternamente creó todo sin excepción*. Con lo que desaparecería la oposición que San Agustín creía descubrir en la Biblia. Ahora bien, aunque el motivo que impulsó a San Agustín a formular sus ideas no esté fundado en la Biblia, lo verdaderamente importante son las ideas mismas y, sobre todo, la utilización que de ellas pueda hacerse.

15. *De Genesi ad Litteram* V, 3, 6.

16. *De Genesi ad Litteram* V, 6, 19.

Muchas son las expresiones que San Agustín utiliza para designar los inteligibles seminales: «rationes», «causae», «radices», «rationes incorporaliter corporibus rebus intextae», etc. Estas semillas se encuentran presentes en el universo primitivo de manera potencial, primordial, originaria y causal, ya que todavía no existen como más adelante acabarán por hacerse.

Los inteligibles seminales tienen como una doble naturaleza. Por una parte son algo presente en la materia primordial, como una especie de fuerza (vis), capaz de producir movimiento y transformaciones en dicha materia, a la manera de los gérmenes que conocemos de la experiencia sensible, en los que existe una fuerza invisible que sólo la inteligencia es capaz de separar de la corporeidad material que sienten la vista y el tacto. Por otra parte, son de naturaleza inteligible, ya que se trata de fuerzas sometidas a la planificación de la mente divina.

Ni la maduración ni la eclosión de las semillas es instantánea. Y tampoco se lleva a cabo de manera independiente del resto del mundo. Las semillas primigenias se desarrollan a lo largo del tiempo, en conformidad con su propia naturaleza y obedeciendo las leyes que Dios depositó en ellas; pero ayudadas también por las virtualidades de los mismos elementos y favorecidas por la presencia de circunstancias externas adecuadas.

Los inteligibles seminales continúan presentes en los elementos, aún después de haber eclosionado y madurado una o más veces. Esto significa que las semillas que dieron origen a las primeras generaciones de plantas y animales, aún continúan activas. Y si no se manifiestan de nuevo, es por falta de condiciones adecuadas. De manera que, si alguien conociese el modo de activar las virtualidades de las semillas primigenias, podría provocar el nacimiento de seres vivos a partir de los elementos inanimados. Este fue el caso de los magos egipcios, que conociendo por malas artes las ocultas virtualidades de los elementos y el modo de activarlas, fueron capaces de transformar bastones en serpientes.

¿ES SAN AGUSTÍN UN EVOLUCIONISTA?

En su afán por negar que San Agustín es un evolucionista, hay quien pretende hacer de él un fijista, argumentando que, en realidad,

en el universo agustiniano no se da nunca la transformación de una forma de vida en otra, puesto que de manera actual o germinal, todas las formas de vida existieron ya desde el principio.

Ahora bien, si lo que se pretende demostrar es que San Agustín no es un transformista en sentido moderno, no hay necesidad de buscar argumentos para hacerlo, puesto que él mismo excluye taxativamente, y en repetidas ocasiones, la transformación de unas formas de vida en otras. Sin embargo, de ahí no se sigue que en el universo agustiniano no se dé aparición de novedad a lo largo del tiempo. Y es que, una cosa es decir que en la tierra y agua primordiales estaban las semillas de aves, peces, plantas y cuadrúpedos, lo cual implica ciertamente que su aparición no constituirá una novedad absoluta, y otra muy distinta el afirmar que la tierra primitiva, grávida de semillas, pero todavía sin animales y plantas, era exactamente la misma que ahora contemplamos, llena de plantas y animales. Una semilla llegada a madurez no es exactamente lo mismo que esa semilla antes de desarrollarse, cosa evidente si se compara una encina con la bellota de que surge.

Lo que en realidad subyace a la discusión es una malentendido en relación con el término «evolucionismo». Y es que, si por evolucionismo se entiende una teoría como la de Darwin, en la que explícitamente se admite la transformación de unas especies en otras, es evidente que San Agustín no es un evolucionista, puesto que no sólo no habla nunca de este tipo de transformaciones, sino que las excluye de manera expresa:

«Los elementos de este mundo corpóreo tienen fuerzas y cualidades bien definidas, que determinan qué puede y qué no puede hacerse a partir de ellos...De modo que de un grano de trigo no nace un haba, ni de un haba trigo, ni de una oveja un hombre, ni de un hombre una oveja»¹⁷.

Ahora bien ¿qué motivo hay para reservar el término «evolucionismo» sólo para las teorías que admiten el transformismo biológico?

Las discusiones en torno a San Agustín surgen precisamente en este punto. Y es que, aunque San Agustín no mencione para nada la transformación de unas formas de vida en otras, es evidente que su visión

17. «Elementa mundi huius corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat vel non valeat, quid de quo fieri possit vel non possit...Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de pecore homo, vel de homine pecus». *De Genesi ad Litteram* IX, 17, 32.

del mundo no es fijista. El universo no nació acabado de las manos de su creador; grávido de semillas, sólo el paso del tiempo mostrará su verdadero aspecto. Las cosas están germinalmente en sus semillas, pero no son exactamente esas semillas. Pensar lo contrario equivaldría a decir que un hombre adulto es la misma cosa que el óvulo fecundado de que toma origen.

Se podría decir, por lo tanto, que San Agustín es un evolucionista. Pero deberíamos añadir inmediatamente que no lo es en el mismo sentido que Darwin, puesto que no admite el transformismo biológico.

VALOR ACTUAL DE LA DOCTRINA AGUSTINIANA DE LA CREACIÓN VIRTUAL

Hoy día se cree probado que las formas de vida no aparecieron todas en el principio, sino lenta y sucesivamente con el correr del tiempo. Y se considera sólidamente establecida la idea de que cada forma de vida procede de la transformación de otras formas anteriores.

Por lo tanto, cualquier doctrina creacionista actual que quiera ser respetuosa con la ciencia, deberá explicar tanto la aparición sucesiva de las distintas formas de vida como la transformación de unas formas de vida en otras.

Ahora bien, como acabamos de ver, San Agustín no admitió la transformación de que unas formas de vida en otras. ¿Significa esto que sus ideas sobre la creación carecen de utilidad en nuestros días?

Personalmente pienso que no. Y es que una cosa es el uso que San Agustín hizo de su doctrina de la creación virtual, condicionado por el estado de la ciencia de su tiempo, y otra muy distinta el uso que de ella pudiera hacerse en nuestros días, en que las circunstancias han cambiado. Es más, hay sólidos indicios para suponer que el mismo San Agustín no hubiese tenido ningún problema para hacer un uso distinto de su teoría de haber tenido los conocimientos que actualmente poseemos sobre los seres vivos.

San Agustín no admitió la transformación de una especie en otra. Pero su rechazo no fue una cuestión de principio, sino consecuencia de que en su época nada le obligaba a pensar lo contrario. Existen indicios de que, con algún tipo de evidencia en este sentido, San Agustín no hubiese tenido el menor inconveniente en admitir la transformación de unas formas de vida en otras. Y es que quien no tiene

dificultades para admitir que los elementos inanimados puedan transformarse en seres vivos, tampoco hubiese tenido problema en admitir que unas formas vida puedan transformarse en otras. Y que San Agustín admitió lo primero, se deduce claramente de la explicación que propone para los milagros de los magos de Egipto y de textos como el siguiente:

«Muchos hombres conocen qué seres animados suelen nacer de determinadas hierbas o carnes, o de jugos y humores de todo tipo de cosas... Mas ¿quién habrá tan menguado como para considerarse su creador?»¹⁸.

Consiguientemente, la teoría agustiniana de la creación virtual podría ser «ampliada» sin problemas, de modo que en ella tuviese cabida el transformismo biológico. Se podría pensar, en efecto, que la potencialidad y perfección de los inteligibles seminales es tal que son capaces de dar origen, no sólo a una forma de vida, sino a toda una serie de formas genésicamente emparentadas.

Considero que esta ampliación sería secundaria para San Agustín, ya que no va en contra del espíritu de su teoría, sino todo lo contrario. Pienso, además, que el mismo San Agustín estaría dispuesto a hacerla, si hubiese tenido los elementos de juicio de que actualmente disponemos.

EPÍLOGO PARA CREYENTES

Todo el mundo insiste en la necesidad y urgencia de un auténtico diálogo entre científicos, filósofos y teólogos para discutir los problemas relativos al origen del ser de las cosas y su orden. Evidentemente, yo también comparto esta opinión. Pero después de muchos años de participar en este tipo de diálogos, he llegado a la conclusión de que la empresa no es nada fácil, por mucha buena voluntad que pongan todas las partes.

En primer lugar, porque no es fácil dialogar sin apasionamiento cuando del resultado del diálogo se siguen consecuencias decisivas para la vida práctica. Y es que, si Dios no ha creado el mundo o no se ocupa de nosotros, las consecuencias morales que de ello se siguen cambiarían por completo la organización de nuestras sociedades. Oigamos a

18. *De Trinitate* III, 9, 17.

Nietzsche en el famoso párrafo en que el insensato comunica a las turbas la muerte de Dios:

«¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia donde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos de manera constante?...¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿No nos absorbe el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene la noche para siempre?»¹⁹.

En otras ocasiones, el diálogo se hace difícil porque se identifica racional con científico, y se defiende que sólo la ciencia y sus métodos son capaces de conducirnos a la verdad. En este sentido, un amigo dedicado a la ciencia suele decirme que la filosofía no sirve para nada y que, en realidad, no pasa de ser un honesto pasatiempo. Menos mal que lo califica de honesto. Esta postura epistemológica se basa en presupuestos indemostrables. Y, en todo caso, no es una verdad científica, sino un postulado filosófico.

Para poder dialogar, es necesario que todos los interlocutores admitan que ningún tipo de conocimiento humano tiene el monopolio de la racionalidad. La razón humana, por ser limitada y finita, es también polimorfa y parcial. Necesitada, por lo tanto, de múltiples puntos de vista que se completen mutuamente.

El diálogo se hace más difícil todavía cuando sólo se conocen caricaturas de las doctrinas religiosas. Con frecuencia quedo asombrado de que mentes absolutamente privilegiadas en otros ámbitos tengan conocimientos teológicos tan increíblemente burdos sobre cuestiones religiosas. Citaré algún botón de muestra:

«El modelo de Ptolomeo...fue adoptado por la Iglesia Cristiana como la imagen del Universo que estaba de acuerdo con las escrituras y que, además, presentaba la gran ventaja de dejar fuera de la esfera de las estrellas fijas, una enorme cantidad de espacio para el cielo y para el infierno»²⁰.

19. *La gaya ciencia*. Parágrafo 125.

20. HAWKING, S. W., *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros* (Crítica, Barcelona 1989) 223.

Así escribe Hawking en una de sus obras más leídas, atribuyendo a los cristianos la creencia de que el cielo y el infierno son lugares físicos localizables.

En una obra recientemente publicada, Crick, codescubridor con Watson de la estructura en doble hélice del ADN y premio Nobel de Biología, confiesa con toda seriedad, que perdió la fe ya de joven al constatar que las mujeres tenían el mismo número de costillas que los hombres.

Un famoso geólogo me preguntó en una ocasión por la doctrina del pecado original que conocía, me dijo, sólo de oídas. Estaba interesado, sobre todo, en saber cómo se cometía un pecado original. Le respondí que, a estas alturas de la historia humana, resulta bastante difícil encontrar pecados verdaderamente originales.

En el peor de los casos, estas caricaturas de las creencias religiosas son utilizadas para la burla y el sarcasmo. Un científico español, en un libro que acaba de publicarse, y en el que intenta explicar el mundo desde presupuestos crudamente materialistas, al hablar de los creacionistas los califica de «sectores ultrarreligiosos que defienden la interpretación literal de la Biblia y que se niegan a aceptar los planteamientos básicos de la paleontología y de la biología modernas», y los acusa de querer «buscar una solución fácil para los problemas, invocando a un creador, con pulmones sobrenaturales llenos de soplo vital»²¹.

Ahora bien, a fuer de sinceros, hemos de decir también que los problemas no provienen siempre y sólo de los científicos. También algunos creyentes han o hemos contribuido a la confusión. Con todo respeto y modestia, y, desde luego, sin ninguna intención de generalizar, me gustaría mencionar algunas posturas que considero poco afortunadas en relación con la doctrina de la creación.

En primer lugar, la tentación de utilizar los resultados de la ciencia para fundamentar la creencia en un Dios Creador. En mi modesto entender, este modo de proceder no es útil ni prudente. Es muy peligroso apoyarse en los conocimientos científicos de una época, necesariamente coyunturales y pasajeros, para justificar representaciones sobre la transcendencia que se pretenden definitivas. Estoy de acuerdo con J. Rostand cuando dice que es muy peligroso para un creyente establecer la morada de Dios en un rincón oscuro de la ciencia. Y

21. GÓMEZ ROMERO, P., *Meta Evolución. La Tierra en el Espejo* (Celeste, Madrid 2000) 10 y 56.

también con los consejos de San Agustín en uno de sus Comentarios al libro del Génesis:

«Acontece muchas veces que un no creyente conoce, por la razón o la experiencia, algunas cosas de la Tierra, del cielo o de los elementos de este mundo; o del movimiento, las órbitas, la magnitud y la distancia de los astros; de los eclipses del sol y de la luna; de los ciclos de los años y de los tiempos; de la naturaleza de los animales, de los frutos, de las piedras y de todas las restantes cosas de naturaleza semejante. En relación con estos asuntos hay que evitar a toda costa, por vergonzoso y perjudicial, el que un cristiano opine erróneamente sobre ellos, pretendiendo apoyar sus opiniones en las divinas escrituras, ya que al oírle el no creyente delirar sobre estos asuntos, de modo que, como se dice vulgarmente, yerre de medio a medio, apenas si podrá contener la risa. Y lo peor no es que se ría del hombre que yerra, sino el creer que los cristianos defienden tales errores... Cuando los no creyentes, en las cosas que conocen perfectamente, hallan en error a los cristianos y éstos afirman que extrajeron su falsa opinión de los libros divinos ¿cómo van a creer en esos libros cuando hablen de la resurrección de los muertos, de la esperanza de la vida eterna o del reino del cielo? Pensarán que fueron escritos falazmente, pues pudieron comprobar por su propia experiencia que en ellos hay errores»²².

Otra frecuente confusión consiste en identificar al Dios de la Metafísica, fuente de movimiento y orden en el Universo, con el Dios Creador de que habla la Biblia. Como la historia nos demuestra, al primero se puede llegar por la razón natural. Al segundo, sin embargo, es imposible llegar sin la ayuda de la fe. La doctrina de la creación no es una doctrina filosófica, sino algo radicalmente nuevo, de carácter específicamente religioso.

Muchos filósofos han intentado, con mayor o menor éxito, justificar racionalmente la existencia de un Ser Supremo, garante del orden del mundo. Pero a ninguno se le ha ocurrido buscar pruebas racionales para demostrar la existencia de un Dios creador. Y es que un Dios arquitecto y ordenador del mundo es compatible con muchas hipótesis filosóficas distintas del creacionismo. Y la mejor prueba de ello, son los muchos sistemas filosóficos que, admitiendo la existencia de Dios, rechazan el creacionismo.

Explicar el origen de lo finito y el orden del mundo recurriendo a una Causa omnipotente, incondicionada y libérrima, ejercida fuera del

22. *De Genesi ad Litteram*, I, 19, 39.

tiempo y el espacio, es una doctrina totalmente revolucionaria en el mundo de las ideas. Y es en un contexto claramente religioso donde debe ser propuesta y proclamada.

La creación es un misterio para la razón humana. Y es sólo una parte del misterio de Dios; es el misterio en que se expresa la relación de lo infinito con lo finito. Y si ya es difícil penetrar en el misterio de Dios, mucho más difícil es penetrar en el misterio de su relación con el mundo. Hemos intentado representarnos de muchas maneras esta relación y ello es legítimo. Ahora bien, creer en la trascendencia no implica comprender su naturaleza, ni disponer de un camino inequívoco hasta ella. Nunca deberíamos olvidar la frase lapidaria que dejó escrita San Agustín en uno de sus Sermones:

«¿Hablamos de Dios y te admiras de que no entiendes? Si entendieses no se trataría de Dios»²³.

EL DIOS QUE LLEVAMOS DENTRO

El problema de la trascendencia, es decir, la cuestión de si el mundo de la multiplicidad y del cambio apoya su existencia en un más allá sin movimiento, ya se manifestó en los mismos albores de la cultura occidental. En efecto, para dar cuenta de lo real, los primeros filósofos griegos postularon la existencia de algo sólido y sustantivo, más allá de la múltiple y cambiante maraña de los fenómenos. Por eso propusieron la doctrina de la *physis*. La *physis* de los jonios fue concebida como una sustancia indestructible e imperecedera, colocada fuera de la rueda del tiempo, fuente de todas las cosas, y lugar al que, después de ciclos más o menos complicados, todo regresa. Más tarde, y ya con los pitagóricos, se pensó que la raíz última de las cosas debía ser buscada en entidades y leyes matemáticas inmutables. Finalmente, como en el caso de Anaxágoras, Platón y Aristóteles, el último fundamento del mundo, y la fuente de su orden y movimiento, se concibió a la manera de la Mente.

La búsqueda de un fundamento definitivo para justificar la multiplicidad y movilidad de lo fenoménico ha sido uno de los grandes temas de la filosofía occidental. Es cierto que la negación de lo divino también estuvo presente desde épocas muy tempranas del filoso-

23. «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus». *Sermo CXVII*, 3, 5.

far. Pero, de acuerdo con San Agustín, la afirmación de lo divino tiene carácter primario. Espontáneamente, se admite la existencia de lo divino. Y sólo posteriormente, y en una especie de razonamiento subsidiario, se intenta justificar su negación.

San Agustín considera que el mismo proceso que se ha dado a lo largo de la historia del pensamiento, se repite de manera personal en cada uno de nosotros. De manera natural nos sentimos inclinados a admitir la existencia de Dios: «Nos hiciste Señor para Ti», proclama el santo de Hipona.

«No podrías negar la existencia de Dios»²⁴.

«Siempre creí que existías y que te ocupabas de nosotros, aunque ignorase lo que había de pensar de tu sustancia o que camino conducía a ti»²⁵.

La Metafísica nos habla de un Dios que es fuente de orden y movimiento en el mundo. Casi siempre un Dios que no se ocupa de los asuntos humanos y ante el que es inútil orar. El misterio de la creación nos coloca ante un Dios completamente distinto. El Dios creador no es sólo ruta intemporal de todo orden, sino también, y sobre todo, amor final que todo lo abarca.

Es cierto que Dios nos habla en la creación, y que se nos manifiesta en la inmensidad de los espacios siderales, en el esplendor de las montañas y en la increíble belleza de las plantas y los animales. Pero este hermoso discurso, en opinión de San Juan de la Cruz, no pasa de ser un balbuceo:

Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo
y todas más me llagan
y déjame muriendo
un no se qué que quedan *balbuciendo*

Hermosa y profundísima metáfora. El mundo manifiesta a Dios, pero sólo de manera confusa y al modo de un balbuceo. Esto implica que sólo desde el amor comienza a ser comprensible su mensaje. Y si no, que alguien me explique por qué las madres son las que mejor y, a veces, las únicas que comprenden los balbuceos de sus hijos.

24. «Deum tamen esse negare non poteris». *De Libero Arbitrio*, II, 39.

25. «Semper tamen credidi et te esse et te curam nostri gerere, etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esse de substantia tua vel quae via...duceret ad te». *Confessiones*, VI, 5, 8.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

LA CONVERSIÓN DE SAN AGUSTÍN Y SUS PRIMEROS DIÁLOGOS

PROF. DR. NELLO CIPRIANI, OSA
Istituto Patristico Agustiniano (Roma)

Nell'ampilissimo panorama degli studi agostiniani il tema della conversione di sant'Agostino da alcuni decenni è quasi scomparso dalla scena, mentre nella prima parte del secolo XX era stato al centro di un aspro e lungo dibattito. Molti sono convinti che la questione sia stata definitivamente risolta, dopo che Pierre Courcelle, verso la metà del secolo passato, dimostrò con le sue *Recherches sur les Confessions*¹ che il giovane Agostino in realtà si era incontrato a Milano con un gruppo di personaggi che si proponevano di fare una sintesi della fede cristiana con la filosofia neoplatonica. Il retore africano si sarebbe convertito a un cristianesimo neoplatonico o, se si preferisce, a un neoplatonismo cristiano. Non ci sarebbe pertanto più alcun motivo per continuare a discutere la questione della conversione. Ma, almeno a mio parere, l'argomento non è affatto esaurito e deve essere ripreso, per eliminare ogni equivoco e giungere a un definitivo chiarimento.

I. LA CONVERSIONE E LA CRITICA

Per valutare meglio la situazione, è utile ripercorrere brevemente la storia della controversia. I primi che suscitarono la questione sulla piena autenticità del racconto delle Confessioni e quindi sulla conversione dell'autore nel 386 furono quasi contemporaneamente il francese Gaston Boissier e il tedesco Adolf Harnack alla fine del secolo XIX. Il primo in un articolo, pubblicato in una rivista nel 1888 e dopo tre anni in un volume intitolato: *La fin du paganisme*², faceva notare

1. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, Paris 1950 (2 ed. 1968).

2. G. BOISSIER, «La conversion de saint Augustin», in *Revue des Deux Mondes*, LXXXV (1888), pp. 43-69; ripubblicato nel volume: *La fin du Paganisme. Etudes sur*

come nei dialoghi, scritti da Agostino nel ritiro di Cassiciaco, più che l'immagine di un convertito penitente traspare l'immagine di un filosofo e di un maestro che parla di scienze profane, di retorica e di grammatica³. Come si può spiegare —si chiedeva Boissier— il suo silenzio su Cristo, nominato una o due volte, mentre parla tanto di filosofia? Lo studioso francese era molto prudente. Aveva suscitato il problema dell'accordo tra i dialoghi e le Confessioni, ma in fondo la sua posizione si manteneva abbastanza fedele alla tradizione: Agostino non diceva il falso nelle Confessioni; semplicemente nel descrivere la vita di Cassiciaco non ci ha detto tutto, anche se tutto quello che ha detto è vero⁴. Più deciso fu Adolf von Harnack. In una conferenza, tenuta quasi nello stesso tempo sulle Confessioni⁵, affermava che in questo libro l'autore aveva proiettato le idee sulla grazia, maturate all'inizio del suo ministero episcopale, presentando la sua conversione come una netta rottura con il passato, mentre i dialoghi dimostrano che la rottura non fu così completa: egli avrebbe rinunciato alla moglie e alla professione di retorica, ma avrebbe continuato i suoi studi filosofici. Solo più tardi si sarebbe sottomesso all'autorità della Chiesa⁶.

La porta era ormai aperta. Soprattutto in Germania e tra i protestanti liberali molti si lanciarono sulla nuova pista con affermazioni sempre più radicali. Nel 1897 Friedrich Loofs, accentuando la tesi dell'opposizione tra le Confessioni e i primi dialoghi, arrivava a dire che fino al 391, cioè fino all'anno dell'ordinazione presbiterale, Agostino non fu che un filosofo neoplatonico, più o meno tinto di cristianesimo⁷. Sulle stesse posizioni si schierarono R. Schmid, H. Becker, W. Thimme e tanti altri. In Francia Louis Gourdon pubblicò nel 1900 un *Essai sur la conversion de saint Augustin*, nel quale affermava che nel 386 «Agostino passò per una crisi che lo convertì: 1-ai buoni costumi; 2- alla filosofia neoplatonica. E questo è tutto»⁸. Tra i fautori di

les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle, I, Paris, 1891, pp. 339-379; tr. It. di C. MILANESE, «La conversione di sant'Agostino», in *La fine del mondo pagano*, Milano 1889, pp. 152-170.

3. G. BOISSIER, *La conversione di sant'agostino*, tr. it. p. 166

4. *Ibid* p. 169.

5. A. HARNACK, *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, Giessen, 1888; tr. it. in *Le Confessioni di S. Agostino e il discorso sulle relazioni che passano tra la storia ecclesiastica e la storia universale*, Piacenza, 1914, pp.153-208.

6. A. HARNACK, *Le Confessioni*, pp. 177-178.

7. F. LOOFS, art. «Augustinus», in *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, II, Leipzig 1897, pp. 257-285.

8. L.GOURDON, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Cahors, 1900, p. 87.

questo filone critico si distinse in particolare P. Alfaric, che nel 1918 pubblicò un libro con il titolo: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, e con il sottotitolo: *Du manichéisme au Néoplatonisme*⁹. Alfaric affermava senza ambagi che Agostino nel 386 «moralement come intellectuellement, c'est au Néoplatonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Évangile»¹⁰. A dimostrazione della sua affermazione sciorinava una serie di dottrine fondamentali della fede cristiana, che sarebbero state intese dall'autore dei dialoghi in senso plotiniano. Oltre a indicare il Padre come *Summus Modus* o *Principium sine principio* e il Figlio come l'Intelletto divino, Agostino nei primi dialoghi confonde lo Spirito santo con la Ragione dell'anima universale di Plotino¹¹. Inoltre, continua Alfaric, il nativo di Tagaste «è ancora lontano dal pensare con Paolo e con la massa comune dei Cristiani che l'Incarnazione era destinata a riscattare l'umanità decaduta pagando il debito del peccato. In conformità allo spirito del neoplatonismo, egli spiega piuttosto che prendendo una forma sensibile il Verbo ha voluto rendere la sua sapienza più accessibile alle anime di buona volontà, che la maggior parte non avrebbe potuto trovare con la sola propria ragione. Per lui Cristo è il Platone delle folle... I suoi gesti, come le sue parole, non mirano che a istruirci. Anche i suoi sacramenti non hanno altro fine. Si presentano come dei «segni della verità», come degli insegnamenti viventi»¹². Anche la sua antropologia sarebbe plotiniana: «Per lui, come per Plotino, l'uomo non differisce essenzialmente dagli Spiriti che presiedono al governo del mondo. Egli in un primo tempo conduceva la loro esistenza, unicamente occupato come loro nella contemplazione dell'Essere divino e da lì è caduto in questo organismo grossolano e perituro, perché si è liberamente e abusivamente distolto dalla somma Sapienza, che costituiva la sua vera vita»¹³. Anche sul problema del male l'autore dei dialoghi avrebbe la stessa idea di Plotino e così su tante altre questioni. Insomma, concludeva Alfaric, «in lui (Agostino) il Cristiano spariva dietro il discepolo di Plotino. Se fosse morto dopo aver redatto i *Soliloquia* o il trattato *Sulla quantità dell'anima*, non lo si sarebbe considerato che un neoplatonico

9. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, vol. I: *Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris 1918.

10. Ibid, p. 379.

11. Ibid, p. 523.

12. Ibid, pp. 525-526.

13. Ibid, 525.

convinto, più o meno tinto di cristianesimo. Ma poiché in seguito scrisse molto a favore della Chiesa e poiché non ci si è sufficientemente resi conto dell'evoluzione che l'ha portato a farlo, i suoi primi scritti sono stati interpretati alla luce dei seguenti e si è creduto falsamente che il suo neoplatonismo fosse un semplice rivestimento della sua fede cattolica»¹⁴.

Come era da aspettarsi, le nuove idee sulla conversione di Agostino suscitarono una forte reazione da parte dei cattolici. Jules Martin già nel 1898 aveva sostenuto che «l'ispirazione dei quattro dialoghi(scritti a Cassiciaco) è cristiana quanto quella delle Confessioni»¹⁵. L. Portaliè nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, nel 1903, mostrava che nei dialoghi «non è un platonico che parla, ma un cristiano, o più esattamente l'uno e l'altro»¹⁶. Tra le reazioni si distinse quella del gesuita C. Boyer, autore del libro: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*¹⁷. Il proposito esplicito dell'opera non era tanto dimostrare che i dialoghi di Cassiciaco offrano la prova dell'autenticità della fede cristiana dell'autore, quanto piuttosto che Agostino, prima di leggere i libri dei Platonici, si era sottomesso senza riserve all'autorità della Chiesa cattolica¹⁸ e pertanto che la filosofia neoplatonica non giocò la parte principale nella sua formazione. Con tale impostazione Boyer voleva sottolineare da un lato l'accordo tra le Confessioni e i dialoghi e dall'altro lato che la fede cristiana occupa il primo posto nell'anima di Agostino¹⁹, di modo che poteva leggere le *Enneadi* di Plotino da una prospettiva cristiana. Il suo libro, pubblicato nel 1920, ebbe una seconda edizione nel 1953, dopo la pubblicazione degli studi di P.Courcelle e alla vigilia del XVI centenario della nascita di S. Agostino. Nell'opera, ripeto, l'autore non si preoccupa di dimostrare la falsità delle accuse dei critici sostenitori dell'evoluzione intellettuale agostiniana; anzi è d'accordo con loro nell'attribuire al convertito africano la stessa idea del male che aveva Plotino²⁰; affer-

14. Ibid, 527.

15. J. MARTIN, «Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain d'une conversion», in *Annales de philosophie chrétienne*, dec. 1898, p. 307.

16. E. PORTALIÉ, art. «Augustin (saint)», in *Diction. de Théol. Cath.*, Vacant-Mangenot, t. I, col. 2273-2274, Paris 1903.

17. C. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920; nuova ed. Roma 1953.

18. Ibid, p. 16.

19. Ibid, p. 135.

20. Ibid, p. 92.

ma che Agostino ha approfondito la dottrina trinitaria con l'aiuto della filosofia di Plotino²¹ e soprattutto, che, pur rigettando il politeismo, adattò il cristianesimo al neoplatonismo, confondendo l'uno con l'altro. In una nota sottoscrive un'affermazione di E.Gilson: «Pendant quelque temps, Augustin crut avoir retrouvé une seule et meme verité dans Plotin et dans le christianisme, mais cette confusion féconde ne fut possible que, parce que, dès le début, il lut les Enneades en chrétien»²².

Considerando il tipo di difesa della conversione, fatta da C.Boyer e da E. Gilson, e alla luce della nuova teoria di P. Courcelle sul cristianesimo neoplatonico dell'ambiente milanese²³, non desta molta sorpresa che nella seconda metà del secolo XX non ci siano state più discussioni sulla conversione di Agostino, sebbene si sia continuato ad attribuire all'autore dei dialoghi di Cassiciaco idee che non sono in alcun modo cristiane. In effetti né nel Congresso internazionale celebrato a Parigi nel 1954, nel centenario della nascita, né nel Congresso celebrato a Roma nel 1987, nel centenario della conversione, né in altre sedi, si è mai alzata una voce che osasse rimettere in discussione quel tema. Tuttavia, se si prendono in considerazione le idee attribuite all'autore dei dialoghi di Cassiciaco, ci si rende conto che il problema è ancora lontano dall'essere risolto del tutto. Come possiamo, infatti, considerare veramente cristiano un uomo che ammette con Plotino l'idea che i mali sono necessari; che identifica la Trinità cristiana con la triade plotiniana, confondendo lo Spirito santo con la Ragione dell'anima universale; che non vede in Cristo il Rivelatore del Padre e tanto meno il Redentore degli uomini, ma solo un maestro di morale; che considera la fede cristiana un sostitutivo per le masse ignoranti della filosofia platonica; infine che ha una concezione neoplatonica dell'uomo, identificandolo con l'anima razionale? Eppure sono ancora queste le idee che si continua ad attribuire al primo Agostino.

Basta leggere l'opera di O.du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*²⁴. Du Roy non fa che sviluppare la tesi, appena accennata da P.Alfaric, sull'identificazione dello Spirito santo

21. Ibid, p. 92, n. 5.

22. Ibid, p. 98, n. 3.

23. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, pp. 93-174.

24. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966.

con la Ragione dell'anima del mondo²⁵, concludendo che l'intelligenza del mistero trinitario di Agostino solo «a metà è evangelizzata dalla fede cristiana»²⁶; scrive che per il primo Agostino lo scopo dell'Incarnazione non è se non quello di richiamare l'uomo dal sensibile al mondo intelligibile²⁷; afferma che nel *De ordine* Agostino non fa che ripetere la teoria sul male di Plotino²⁸. Più recentemente anche I. Hadot, nel volume dedicato alle «Arts libéraux et la philosophie dans la pensée antique», ha parlato di «numerosi elementi dottrinali neoplatonici: le tre ipostasi plotiniane, ossia l'Uno, l'Intelletto e l'Anima; la dottrina secondo la quale l'intelletto divino è iscritto nell'anima razionale umana; la definizione dell'uomo come anima ragionevole, il ruolo secondario della memoria, il riassunto di ontologia con le sue formule tipicamente plotiniane»²⁹. Neppure in Italia è mancato chi ha ripetuto le stesse idee. Gaetano Lettieri condivide la tesi di Du Roy, secondo cui «lo Spirito santo è fatto coincidere con la platonica anima del mondo»³⁰; condivide l'idea che la concezione del male, espressa nel *De ordine*, è la stessa concezione di Plotino, di modo che «nell'ordine universale persino la morte, l'errore, il male rientrano (ord 1,6,15-7,18), come dissonanze accordate nella bellezza del tutto, antitesi dell'essere vero e buono che rivelano negando»³¹; scrive che nei dialoghi «Cristo si identifica con la filosofia, anzi con la dialettica... e più che il redentore egli è l'immagine ipostatizzata della ratio dialettica platonica»³²; quanto al valore della fede Lettieri ritiene che per Agostino «credere non è condizione necessaria e universale per la salvezza, ma utile aiuto per la maggior parte degli uomini incapaci di vedere spiritualmente la Verità ideale; la fides è ancora soltanto una conoscenza in fieri (secondo l'etimologia ciceroniana proposte in Ep 82,22), l'assenso ad un dogma non ancora interiorizzato»³³.

25. Ibid, pp. 99 e 133.

26. Ibid, p. 456.

27. Ibid, p. 119 e p. 129.

28. Ibid, p. 195. Nella n. 4 cita ord 1,6,15 e 6,18 sulla necessità dei mali e l'attribuisce a Agostino !

29. I. HADOT, *Arts libéraux et la philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 132.

30. G. LETTIERI, *Agostino, in Storia della teologia dalle origini a bernardo di Chiaravalle, a cura di E. Dal Covolo*, Bologna 1995, p. 361.

31. Ibid, p. 360.

32. Ibid, pp. 359-360.

33. Ibid, p. 361.

Come si può constatare, le idee che all'inizio del secolo XX avevano spinto P. Alfaric a dire che Agostino più che al vangelo si era convertito al neoplatonismo, non solo non sono state smentite, ma hanno continuato a circolare indisturbate tra gli studiosi di Agostino, gettando molti dubbi sull'autenticità della sua conversione.

II. LA FEDE DI AGOSTINO NEI DIALOGHI

A mio avviso, solo una risposta seria, voglio dire fondata sui testi, che provi la genuinità della fede sui punti critici sopra indicati, ci può consentire di affermare che l'autore dei dialoghi di Cassiciaco si era davvero convertito al cristianesimo. Ed è quanto vado cercando di dimostrare da qualche decennio a questa parte con una lettura più attenta dei testi e con un metodo di ricerca delle fonti, basato sulle strutture concettuali e lessicali, quale è stato illustrato e praticato con ottimi risultati da P. Hadot nel libro: *Porphyre et Victorinus*³⁴. Presento ora i risultati più interessanti delle mie ricerche sui primi dialoghi agostiniani.

In primo luogo vorrei mostrare che non è sempre vero, come hanno sostenuto Boyer e Gilson, che Agostino legge i neoplatonici con occhi cristiani, confondendo neoplatonismo e cristianesimo e quindi senza rendersi conto che alcune dottrine filosofiche sono in contrasto con la fede cristiana. A questo riguardo, purtroppo, siamo costretti a dichiarare che, almeno per quanto concerne il *De ordine*, sono proprio i critici moderni a dimostrarsi incapaci di cogliere il vero pensiero di Agostino. Stranamente molti studiosi si sono dati da fare per cogliere e sottolineare nei dialoghi le tracce della lettura dei libri di Plotino e Porfirio, ma nessuno si è accorto che nel *De ordine* l'autore si contrappone all'uno e all'altro filosofo. Si oppone al primo criticando la teoria che considera i mali necessari, in quanto impliciti nell'ordine e nell'eterna giustizia di Dio; si oppone al secondo rigettando il pessimismo, espresso nel *De regressu animae*, sulla possibilità di giungere durante la vita terrena alla perfetta sapienza, ossia alla conoscenza del Primo Principio, e sulla possibilità per tutti gli uomini di ottenere la liberazione da ogni male, dopo che le loro anime si sono spogliate del corpo³⁵.

34. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, pp.32-39 ; tr. it. a cura di G. Girgenti, Milano, 1993.

35. *Civ Dei* 10,29,1.

Esaminiamo dunque in primo luogo il De ordine. Già nell'introduzione del dialogo Agostino afferma che l'ordine esistente nel mondo, indipendentemente dall'intervento dell'uomo, è stato spiegato o ricorrendo alla teoria del caso, come facevano gli atomisti deterministi, oppure con la teoria del logos immanente nel mondo, come facevano gli Stoici, oppure attribuendo tutto all'azione della natura universale e negando l'intervento del giudizio di Dio, come faceva Plotino³⁶. Disgraziatamente il senso di questo testo, con l'allusione alla teoria di Plotino (Enn 3,1-3), è sfuggito totalmente ai critici, che pertanto non hanno colto neppure l'articolazione logica del dialogo. In effetti, Agostino dapprima contro gli atomisti sostiene il principio, secondo il quale nihil fit sine causa. In seguito contro gli Stoici e Plotino dimostra la falsità del principio, per il quale praeter ordinem nihil fit. Egli non si accontenta di dire con Plotino e contro gli Stoici che almeno il male morale, quello che chiamiamo peccato, è in se stesso fuori dell'ordine, perché va contro la natura stessa dell'anima; ma dimostra ancora contro Plotino che il male commesso dall'uomo non è neppure implicito nell'ordine e nella giustizia divina, bensì è contrario all'uno e all'altra. Purtroppo il senso dei paragrafi 18 e 19 del libro I del dialogo, nei quali Agostino espone l'idea plotiniana, che i mali come i beni rientrano necessariamente nell'ordine e nella giustizia eterna di Dio è totalmente sfuggito. Molti illustri studiosi hanno attribuito a Agostino le idee espresse da Licenzio, che parlava in nome degli Stoici e di Plotino: et bona et mala in ordine sunt (ord 1,6,16)³⁷. Lo stesso C. Boyer, che sosteneva il ritorno di Agostino alla fede cattolica prima della lettura dei libri Platonici, non ha esitato a scrivere che Agostino ha approvato le parole di Licenzio. Citando il testo: Si autem mentis oculos erigens atque diffundens, simul universa collustret,

36. Ord 1,1,2: Sed quis tam caecus est mente, ut quidquam in movendis corporibus rationis praeter humanam dispositionem ac voluntatem ets, divinae potentiae moderatione dare dubitet? nisi forte aut casibus tam rata subtilique dimensione vel minutissimorum quorumque animalium membra figurantur aut quod casu quis negat, possit nisi ratione factum fateri aut vero per universam naturam, quod in singulis quibusque rebus nihil arte humana satagenmte ordinatum miramur, alienare a secretissimo maiestatis arbitrio ullis nugis vanae opinionis audebimus.

37. Cf K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980; tr. it., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, tr. It. a cura di C. Tugnoli, Bologna 1983, pp-97-99. Così pensa anche J. Doignon, *Le De ordine, son déroulement, ses thèmes*, in AA.VV. *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano*, Palermo 1987, p. 121; così pensa G. Ripanti, *Ermeneutica del male*, in AA.VV. *Il mistero del male e la libertà possibile*, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 45, p. 101.

nihil non ordinatum, suisque semper veluti sedibus distinctum dispositumque reperiet (ord 2,4,11), lo commentava così: «Et de larges parties du De ordine montrent, comme l'a fait Plotin, que, considérées dans le tout, les imperfections et les déchéances de certaines parties servent à l'harmonie universelle»³⁸.

Non ci si è accorti che, nonostante le immediate reazioni di ammirazione per le brillanti affermazioni dei giovani discepoli, Agostino non le approvava affatto. A Licenzio anzi aveva detto esplicitamente: Dicam plane tibi quod sentio, disputabo adversum te quantum possum (ord 1,7,20). In effetti nel capitolo VII del II libro, egli prima dimostra che la giustizia eterna di Dio non esige in alcun modo l'eterna esistenza del peccato, perché, come fece Cicerone, che essendo prudente e forte, dimostrò le sue virtù, quando Catilina gliene offrì l'occasione, così anche Dio, eternamente giusto, ricorse alla sua giustizia, quando l'uomo liberamente peccò (ord 2,7,22). Quindi non ci fu alcun cambiamento nella volontà di Dio, né dovette apprendere qualcosa che non sapeva, come temeva Plotino³⁹. Considerazioni simili si possono fare per l'ordine: «sia che l'ordine fu presso Dio sia che cominciasse ad esistere dal tempo in cui ebbe origine il male, il male comunque è nato fuori dell'ordine». Se Licenzio lo ammette, deve anche ammettere che qualcosa può avvenire fuori dell'ordine e la sua tesi viene indebolita e stroncata. Se invece non lo ammette, sarà costretto a dire che Dio è l'autore dei mali e questa è la bestemmia più esecrabile. La soluzione, messa sulla bocca di Monica, è chiaramente ispirata dalla fede cristiana: «Da parte mia non credo affatto che niente può avvenire fuori dell'ordine di Dio, perché il male stesso che è stato fatto, in nessun modo è nato per ordine di Dio, ma la sua giustizia non ha permesso che rimanesse disordinato, costringendolo a rientrare nell'ordine che ha meritato» (ord 2,7,23). In conclusione, Agostino nel De ordine mostra di aver capito perfettamente che la teoria plotiniana del male non è affatto conforme alla fede cristiana, perché affidando l'azione ordinatrice alla natura universale e sottraendola al giudizio di un Dio personale, finisce per affermare la necessità e l'eternità dei mali.

Nella seconda parte del II libro del De ordine, dicevamo, viene preso di mira Porfirio⁴⁰. Anche l'irlandese O'Meara si era accorto che

38. C. BOYER, *Christianisme*, p. 92.

39. Plotino, *Enneadi* III, 2,1.

40. Per questa parte cf N.CIPRIANI, «Il rifiuto del pessimismo porfiriano nei primi scritti di S. Agostino», in *Augustinianum* 37 (1997), 113-140.

in ord 2,9,26 Agostino aveva fatto un'allusione chiara a un passo del *De regressu animae* di Porfirio⁴¹. Ma si era limitato a segnalare l'allusione senza precisare che il neoconvertito si contrapponeva al pessimismo del filosofo neoplatonico proprio in nome della sua fede cristiana. In effetti Porfirio, seguendo Platone, nel *De regressu animae* aveva detto che in hac vita nessun uomo può raggiungere la perfetta sapienza, che consiste nella conoscenza del primo Principio, mentre post hanc vitam la potranno avere quei pochi che sono vissuti secondo l'intelletto, e quando la loro anima si sarà spogliata dell'involucro del corpo(civ Dei 10,29,1). Nel passo citato del *De ordine* al contrario Agostino diceva che almeno pochi possono giungere alla conoscenza del primo Principio già in hac vita, mentre riteneva con fede fermissima che non solo i pochi filosofi, ma tutti gli uomini, purché avessero creduto, vissuto rettamente e pregato con costanza, subito dopo aver lasciato questo corpo, verrebbero liberati più o meno facilmente secondo che sono vissuti più o meno bene (ord 2,9,26). E' un testo molto significativo. Prima di ricevere il battesimo, Agostino riconosce che la via universale di salvezza, vagheggiata da Porfirio, è la fede cristiana, capace, se accompagnata da una vita retta e dalle preghiere, di ottenere la liberazione di tutti gli uomini, anche di quelli che non vogliono o non possono darsi alla filosofia. Dice «non appena hanno lasciato questo corpo»: evidentemente vuole escludere la teoria della reincarnazione sostenuta anche da Porfirio, sebbene in una forma meno dura rispetto a Plotino. Infine dice che già durante questa vita almeno pochi possono giungere alla conoscenza del Padre, il Principio di tutto e al disopra di tutto: evidentemente perché crede che Cristo è la Verità, per mezzo della quale si conosce il Padre (b. vita 4,35). Cristo, pertanto, non è solo il maestro di morale, che insegna a liberarsi dagli attaccamenti alle cose terrene per salire al mondo intelligibile; è la Verità stessa che fa conoscere il Padre. In conclusione, nel *De ordine* Agostino si presenta nelle vesti di un lettore critico sia di Plotino che di Porfirio: egli sa riconoscere che alcune loro dottrine non sono conformi alla fede cristiana e non esita a respingerle con forza.

Passiamo ora all'esame di altre dottrine. Quando si vogliono conoscere le fonti ispiratrici dei dialoghi di Cassiciaco, si cerca di solito

41. J. J. O'MEARA, «Augustine and neoplatonism», in *Recherches Augustiniennes*, vol. I (1958), pp. 106-107.

nelle *Enneadi* di Plotino e in altri libri di Porfirio, oppure, soprattutto dopo gli studi di P. Courcelle, si cerca nella predicazione di Ambrogio, nei colloqui che Agostino ebbe con Simpliciano, con Manlio Teodoro e altri amici milanesi. Nessuno ha preso sul serio l'ipotesi che nell'estate del 386 il retore originario di Tagaste potesse aver letto qualche libro di autori cristiani come Ambrogio e Mario Vittorino. Eppure l'ipotesi appare plausibile sotto ogni punto di vista. Agostino finalmente ha il tempo libero dagli impegni scolastici e ha la possibilità di ottenere i libri che gli occorrono: a Milano si incontra più volte con Simpliciano, amico del vescovo Ambrogio e del retore convertito Mario Vittorino, il quale sicuramente possedeva le opere sia dell'uno che dell'altro scrittore, perché era un uomo assai colto e interessato ai problemi di teologia e di filosofia. Dunque è possibile, anzi è del tutto probabile, che Agostino nell'estate-autunno del 386 abbia chiesto e ottenuto da Simpliciano qualche libro dei due scrittori, per migliorare la sua formazione cristiana.

Ma è possibile provare che le cose andarono realmente così? Come si sa, per individuare le fonti del pensiero agostiniano, in particolare dei suoi primi scritti, le difficoltà non sono piccole. Non abbiamo indicazioni esplicite né interne né esterne; non abbiamo citazioni testuali evidenti, né ci possiamo affidare alle sole concordanze dottrinali. Tuttavia, come ha osservato P. Hadot, gli scrittori della fine dell'antichità hanno un loro modo di comporre che ci aiuta a risalire alle fonti: «essi non utilizzano per comporre le loro opere filosofiche o teologiche un materiale puramente «concettuale», bensì alcuni materiali letterari... Detto in altri termini, per essi le idee non sono mai separate dal loro sostrato letterario, dalla frase ove esse sono espresse, dallo sviluppo in cui questa frase si inserisce, dall'opera che contiene tale sviluppo. Ciò è evidente —continua Hadot— per Ambrogio, per Macrobio, per Calcidio, e in maniera più sottile ma non meno reale, per Agostino»⁴².

Un esempio di questo fenomeno letterario lo abbiamo già incontrato, quando parlavamo della contrapposizione di Agostino a un passo del *De regressu animae* di Porfirio. Il filosofo pagano aveva detto: *in hac vita nessun uomo può raggiungere la perfetta sapienza, post hanc vitam pochi*; Agostino a sua volta aveva detto: *in hac vita pochi possono conoscere il Padre, post hanc vitam tutti possono essere liberati dai mali peggiori*. E' evidente che il convertito si contrappone al

42. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, p. 33.

pessimismo di Porfirio, ripetendo la stessa struttura concettuale e lessicale.

Lo stesso metodo di ricerca si è rivelato utilissimo per riconoscere nei dialoghi di Cassiciaco le tracce di Mario Vittorino e Ambrogio. In una pagina del *De ordine* (2,5,15-16) per due volte di seguito Agostino esprime il concetto che chi crede nei *mysteria* ottiene da Cristo la liberazione dai mali peggiori. Questa struttura concettuale e lessicale, come esigea P. Hadot, «suppone un prestito», perché «forma una sorta di corpo estraneo al vocabolario ordinario dell'autore»⁴³. In effetti si trova solo in questa pagina dei dialoghi. Ma che significa la parola *mysteria*? Secondo J. Doignon, autore e commentatore dell'edizione latino-francese del *De ordine* nella collana della BA, i *mysteria* sono le Scritture⁴⁴. In realtà, secondo P. Hadot la parola *mysterium* nelle opere di Mario Vittorino significa gli eventi salvifici, che rivelano l'economia trinitaria⁴⁵. Ebbene, nei commenti di questo autore alle lettere di S. Paolo troviamo non una ma varie volte la stessa struttura lessicale usata da Agostino, mentre risulta del tutto sconosciuta ad altri autori precedenti. Ecco qualche esempio: 1. Ergo *mysterio quod hic implevit et carne et morte et resurrectione, subventum est animis, et si in Christum fides sumatur, ille suscipit huiusmodi animas et adiuvat et liberat*⁴⁶; 2. *Monui et saepe monui eam esse ianuam liberationis nostrae, si in Christum credamus; mysterium enim eius liberavit nos, si eum sequamur*⁴⁷. Alla luce di questi e di altri testi simili di Mario Vittorino, si chiariscono anche le affermazioni del *De ordine*: con esse Agostino esprime la sua convinzione nel valore salvifico della fede negli eventi salvifici compiuti da Cristo.

Questa fede, d'altronde, emerge anche da altri passi. Nella lunga preghiera trinitaria dell'inizio dei *Soliloquia*, dopo aver invocato Cristo, la sapienza di Dio, per mezzo della quale è stato creato il mondo, Agostino termina invocandolo così: *Deus per quem vincimus inimicum* (Sol 1,1.). O. du Roy intende la frase come riferita allo Spirito Santo per ragioni di stile, ma anche perché è convinto che l'autore dei dialoghi nel campo della salvezza lascia poco spazio a Cristo, mentre

43. Ibid, p. 27.

44. J. DOIGNON, «Dialogues Philosophiques, L'ordre», *Bibliothèque Augustinienne* 4/2, 1997, p. 209, n. 64.

45. Cf. P. HADOT, in *Marius Victorinus, Traités Théologiques sur la Trinité*, II, Commentaire, SCh 68, p. 752, n. 12, 29-32.

46. Mario VITTORINO, In Ephes 3,12; Gori 46,82-84

47. Ibid; Gori 112,10-14.

amplifica quello dello Spirito Santo⁴⁸. In realtà sia la composizione retorica che la fonte ispiratrice ci fanno capire che si tratta proprio di Cristo. Nel suo secondo Inno Mario Vittorino, dopo aver detto: diu repugno, diu resisto inimico meo, riferendosi al diavolo, aveva invocato Cristo con queste parole: in me vince inimicum⁴⁹. Nel commento alla lettera Agli Efesini aveva spiegato più di una volta che Cristo ha vinto la morte e ha vinto per noi⁵⁰; nel commento Ai Filippesi scrive: Qui in ipsum credunt, mortem in Christi morte vicerunt⁵¹. Insomma, i testi dei dialoghi, in cui Agostino esprimeva con maggiore chiarezza la sua fede in Cristo, non sono stati compresi nel loro giusto valore. Letti alla luce delle fonti ispiratrici tolgono ogni dubbio: egli crede nella redenzione di Cristo e crede nel valore salvifico della fede nelle sue opere: incarnazione, morte e risurrezione. Del resto, questa stessa fede l'ha espressa anche con chiari richiami al Simbolo niceno: Dio si è degnato di assumere un corpo umano propter nos e in nostram salutem (ord 2,5,16).

Esaminiamo ora la dottrina trinitaria. P. Alfaric e O. du Roy, seguiti da altri, hanno affermato che l'autore dei dialoghi di Cassiciaco, seguendo Plotino, ha confuso lo Spirito santo con la Ragione dell'anima universale. In uno studio molto dettagliato ho mostrato come Du Roy abbia operato una serie di forzature interpretative, per far dire ai testi dei dialoghi quello che non dicono⁵², a cominciare da ord 2, 5,16, in cui Agostino scrive che la vera filosofia non ha altro compito se non quello di insegnare Dio trino ed uno secondo l'insegnamento dei veneranda mysteria, ...nec confuse ut quidam, nec contumeliose ut multi... praedicant. Già C. Boyer aveva richiamato l'attenzione su questo testo, per sottolineare che l'autore del De ordine era a conoscenza delle eresie contrapposte dei sabelliani e degli ariani⁵³. O. du Roy, invece, eliminando ogni distinzione tra i quidam e i multi, riduce tutto ai filosofi pagani, che avrebbero conosciuto la Trinità divina, sebbene confusamente e orgogliosamente⁵⁴. G. Madec da parte sua ha fatto notare che quella distinzione ricorre spesso nel De fide di Ambrogio, dal quale

48. O. DU ROY, *L'intelligence*, p. 201, n. 5.

49. Mario VITTORINO, Inno II, 48 e 61.

50. Per i testi cf. N. CIPRIANI, «Agostino lettore dei commentari paolini di Mario Vittorino», in *Augustinianum* 38 (1998), 427.

51. Id., *In Phil* 2,13; Gori 338, 74-77.

52. Cf. N. CIPRIANI, «Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi dialoghi di S. Agostino», in *Augustinianum* 34 (1994), pp. 255-258.

53. C. BOYER, *Christianisme*, p. 152, n. 3.

54. O. DU ROY, *L'intelligence*, p. 125.

Agostino può averla conosciuta⁵⁵. In effetti Agostino al tempo della conversione si dimostra bene informato sulle due eresie trinitarie: nella preghiera dei Soliloquia dice che nella Trinità non c'è nulla discrepantia e nulla confusio, bensì summa concordia e summa evidentia (sol 1,1,4); nel *De quantitate animae* scrive: *Solus Deus colendus est neque discrete, neque confuse* (quant an 34,77) e così nel *De moribus Ecclesiae Catholicae*: *neque confundens, quod aeternitas, quod veritas, quod denique pax ipsa distinguit, nec rursus separans quod maiestas una coniungit* (Mor 1,30,62).

L'influsso di Mario Vittorino si coglie anzitutto nella terminologia trinitaria⁵⁶. Per indicare le tre Persone divine, Agostino si serve dei termini tripotens e tria, quegli stessi usati dall'autore dei trattati antiariani⁵⁷; chiama il Padre *Principium sine principio* e il Figlio *Intellectus* (ord 2,5,16), proprio come negli stessi trattati fa Mario Vittorino⁵⁸. Il medesimo influsso si coglie nella dottrina: ambedue affermano che i tria hanno una substantia e che lo Spirito santo opera una conexio (b vita 4,36)⁵⁹. Ma la dottrina che meglio dimostra la dipendenza del primo Agostino da Mario Vittorino è quella che presenta lo Spirito santo come figlio. Nel *De beata vita* a proposito dello Spirito santo si legge: *nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam Deum nulla degeneratione perfectum* (b vita 4,35). Ora solo del figlio si può parlare di degenerazione. Ma c'è un testo inequivocabile. Nei *Soliloquia* Dio viene invocato come *Pater pignoris* (sol 1,1,2) e il *pignus* secondo la Scrittura è proprio lo Spirito santo. Nel l. V del *De trinitate* abbiamo la prova definitiva: Agostino critica l'espressione *Pater pignoris*, perché —osserva— si può dire pegno del Padre e del Figlio, ma non Padre o Figlio del Pegno (Trin 5,12,13)⁶⁰. In effetti,

55. G. MADEC, «Á propos d'une traduction de *De ordine* II,V,16», in *Revu des Etudes Augustiniennes* (= REA), 16 (1970), p. 182.

56. P. Hadot ha escluso che si possa stabilire qualcosa di positivo sulla lettura da parte di Agostino dell'*Adversus Arium* di Mario Vittorino, cf Marius VICTORINUS, *Traité théologiques sur la Trinité*, I, Paris 1960, Sch 68, p. 86.

57. Mario Vittorino, per indicare le tre Persone divine, preferisce servirsi del termine tripotens (Adv Ar I,12,2; 50,4; 56,5) o di tria (Adv ar I, 12,2 e 25; 13,30).

58. *L'espressione: Principium sine principio, si legge* in Mario VITTORINO, Ep. Cand. I,3,31; Ad Cand. 16,10-11; ricorre anche *Intellectus* e più spesso *Nous* (cf Adv Ar I,59-60-61).

59. Mario VITTORINO parla di una substantia della Trinità (Adv Ar I,12,2; Inno I,75; III,24) e allo Spirito santo dice: *Tu, Spiritus sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo; ita ut conectas omnia, primo conectis duo* (Inno III,242-244).

60. Cf. N. CIPRIANI, «La retractatio agostiniana sulla processione-generazione dello Spirito Santo» (Trin. 5,12,13), in *Augustinianum* 37 (1997), 431-439.

Mario Vittorino aveva detto sia che lo Spirito santo è figlio del Padre sia che è figlio del Figlio⁶¹. Risulta dunque evidente che anche nella dottrina trinitaria il convertito Agostino non seguì tanto l'insegnamento di Plotino, quanto piuttosto i due autori cristiani.

Ci resta da esaminare la concezione antropologica dell'autore dei dialoghi, da tanti ritenuta neoplatonica. Secondo I.Hadot, autrice di *Arts libéraux et la philosophie dans la pensée antique*, la definizione stoico-aristotelica, che si legge nel *De ordine*: *Homo est animal rationale mortale*, sarebbe sì antica, «ma l'interpretazione che ne è fatta da Agostino è essenzialmente neoplatonica», nel senso che «l'uomo non è più composto di anima e corpo, ma è ora identico, non all'anima nella sua totalità, bensì alla sola anima razionale»⁶². Ebbene, dai dialoghi risulta esattamente il contrario. Nel *De b.vita* si legge: *Cum omnes fateamur neque sine corpore, neque sine anima esse posse hominem* (*b vita* 2,7). Lo stesso pensiero risulta ancora più chiaro nel *De moribus*: *Quamquam enim duo sint, anima et corpus, et neutrum vocaretur homo, si non esset alterum, nam neque corpus homo esset si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur* (*Mor* 1,4,6). I. Hadot ha scritto che per Agostino l'uomo non solo non è composto di anima e corpo, ma si identifica con la sola anima razionale. Nel *De ordine* invece si afferma esplicitamente che «il sapiente consta non solo del corpo e dell'anima, ma anche dell'anima intera, perché sarebbe pazzi dire che non è propria dell'anima quella parte che fa uso dei sensi» (*ord* 2,2,6-7). In un altro passo dello stesso dialogo la contrapposizione di Agostino a Porfirio è altrettanto netta. Nel trattato *Sull'astinenza* Porfirio aveva sostenuto il dovere di astenersi dal mangiare le carni degli animali, perché questi partecipano del logos, sulla base del principio che «ogni anima, che partecipa del senso e della memoria, è razionale»⁶³ e come prova aveva addotto l'esempio di certi animali capaci di comunicare con la voce⁶⁴. Del tutto opposta è la posizione dell'autore del *De ordine*, che vede proprio nella ratio il motivo della superiorità dell'uomo sugli animali, spiegando che le api e le rondini costruiscono i loro nidi in modo ordinato operante

61. *Sulla figliolanza dello Spirito santo* in Mario VITTORINO, vedi *Adv Ar* IV, 33,24: *A patre per Christum genitum et in Christo*; Inno III,61: *Genito genitus*.

62. I. HADOT, *Arts libéraux*, p. 106.

63. PORFIRIO, *De abstinentia*, III,1,15-16, in *Opera selecta*, ed. A. Nauck, Leipzig 1886, p. 187.

64. *Ibid* III, 1 e 3, in *Opera selecta*, p. 188.

natura, mentre l'uomo fa cose ordinate, perché conosce i numeri (numeros cognoscendo) (ord 2,19,49). E' bene notare che anche per Varrone la conoscenza razionale è il criterio per distinguere il linguaggio dell'uomo da quello di animali come i corvi o le cornacchie⁶⁵.

Io credo che già nei dialoghi di Cassiciaco il modello antropologico, al quale il convertito guarda come a un punto di riferimento, non è quello neoplatonico contrario al corpo e alla vita sociale, bensì quello di Antioco d'Ascalona, trasmesso ai latini da Varrone e da Cicerone nel libro V del *De finibus bonorum et malorum*. Nell'esame di coscienza fatto nei *Soliloquia*, infatti, Agostino pone al di sopra di ogni bene la sapienza, ma subito dopo pone la vita, la salute del corpo e l'amicizia (sol 1,9, 16-12,21): valori legati alla dimensione corporea e sociale dell'uomo, esaltati da Antioco⁶⁶.

Possiamo quindi concludere. La conversione cristiana dell'autore dei dialoghi di Cassiciaco mi sembra ormai fuori discussione. Egli si è contrapposto a Plotino e a Porfirio anche su quei temi, sui quali a molti appariva vicino ai neoplatonici: il problema del male, la possibilità di salvezza aperta a tutti, la fede nell'incarnazione e nella redenzione di Cristo, la dottrina trinitaria, appresa da autori cristiani anche con i loro errori, e la concezione dell'uomo, composto di anima e corpo. Non intendo certo negare l'influsso del neoplatonismo nei dialoghi. Ma non c'è dubbio che nei punti di fondamentale importanza, come quelli sopra indicati, il pensiero di Agostino appare chiaramente cristiano.

65. N. CIPRIANI, «L'influsso di Varrone sul pensiero antropologico e morale nei primi scritti di S. Agostino», in *L'etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 53, p. 380; ID., «Sulla fonte varroniana delle discipline liberali nel *De ordine* di S. Agostino», in *Augustinianum* 40 (2000), pp. 205-208.

66. cf *Civ Dei* 19,3,1-2 ; CICERONE, *De finibus bonorum et malorum* V, IV, 11 e XII,34.



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín

SAN AGUSTÍN Y LA EUCARISTÍA LA PRESENCIA DE LA IGLESIA

PROF. DR. ALLAN FITZGERALD, OSA
Istituto Patristico Agustiniano (Roma)

Con frecuencia se ha cuestionado si la doctrina actual sobre la Eucaristía coincide con la que Agustín enseñó. La respuesta a esta pregunta dependía a menudo del tipo de lector, si era católico o protestante en cuanto a su fe en la presencia de Cristo en la Eucaristía. Algunos estudiosos, estableciendo una comparación, decían que Agustín sólo creía en una presencia simbólica, mientras que Ambrosio creía en una presencia real de Cristo. Aquellas discusiones no lograron reconocer el modo de pensar que Ambrosio y Agustín compartieron: ambos, sencillamente, dieron por supuesta la presencia real de Cristo. No teniendo que defender aquel aspecto de la doctrina eucarística, sus objetivos pastorales se centraron en otros problemas. En la actualidad, está claro al menos que la dificultad suscitada no se trataba de un verdadero problema.

En todo caso, el recuerdo de aquellas discusiones nos pone en alerta para ser cuidadosos acerca de las cuestiones que planteamos a Agustín sobre la Eucaristía, no sea que distorsionemos su posición prestando más atención a nuestras cuestiones que a las suyas —dejando así escapar la ocasión de permitir que *su* voz nos hable. Por tanto, mejor que utilizar esta ocasión para presentar alguna cuestión doctrinal sobre la Eucaristía, pienso que será más provechoso preguntarse acerca de la fe eucarística de Agustín: ¿Cuál fue su centro de atención? ¿Podemos llegar a entender cómo se formó esa fe? ¿Cuál fue su impacto en aquella época? Las respuestas a estas cuestiones puede ayudarnos a apreciar más aún su trabajo y también a enriquecer nuestra comprensión actual de la Eucaristía.

CONTEXTO SOCIAL

James J. O'Donnell, en su comentario a las *Confesiones*, ha constatado que los hombres y las mujeres de la antigüedad tardía, tanto

cristianos como paganos, tenían una «reverencia visceral» por el culto¹. El *cultus* era una parte esencial de aquella cultura. Desde el principio, los cristianos tuvieron que defenderse como ciudadanos conscientes de sus deberes; la elusión del culto *tradicional* les hizo aparecer como ateos. Hacia el final del siglo cuarto, el número de quienes criticaban a los cristianos por este motivo había disminuido, pero su culto era aún objeto de burla por parte de los paganos eruditos de la época²; quienes de estos últimos ocupaban puestos de influencia defendían su culto y su amor por la patria como dignos de la piedad de las generaciones anteriores. Algunos se sintieron amenazados por la praxis cristiana³; otros insinuaban tal crítica por el modo en que defendían el culto que consideraban «tradicional»⁴. No fue suficiente para Agustín una reverencia instintiva hacia la religión; mostraría la debilidad y la falsedad de las reivindicaciones paganas acerca de su culto. Lo encontró también necesario para defender el valor inherente del culto cristiano, no obstante, sin revelar mucho acerca de su contenido ritual.

La experiencia cultural de Agustín no se limitaba al culto cristiano. Conoció y quizás incluso experimentó diversas formas de superstición y culto, ya sea en relación con los maniqueos, la sociedad civil, la astrología o la teúrgia neoplatónica⁵. Este conocimiento, así como la conciencia de lo atractivas que podían ser algunas de estas actividades para la gente de su tiempo, se manifestará en el modo en que critica un amplio ámbito de actividad pagana, por ejemplo en *La Ciudad de Dios* y en el larguísimo *sermón 26 Dolbeau*. Para Agustín, los asuntos relacionados con el culto y la liturgia fueron de una importancia vital. Hablar de «reverencia visceral» en su caso sería insu-

1. Cf. J. J. O'DONNELL, *Confessions, I*, Oxford: Clarendon, 1992, xxviii.

2. F. VAN DER MEER, *Augustine the Bishop*, New York: Sheed and Ward, 1961, 31.

3. Cf. *ep.* 16 de Máximo, a quien Agustín responde: «¿cómo no he de reírme de vuestros dioses, cuando cualquiera que conozca tu ingenio y lea tu carta, entenderá que tú mismo te burlas sutilmente de ellos? (...) Por tanto (...) debes saber (...) que los cristianos católicos (...) no adoran a ninguno de los muertos; en fin, que no adoran un numen, que sea obra y creación de Dios (...)» *ep.* 17, 5.

4. Es ilustrativa para este particular la correspondencia entre Agustín y Volusiano y Marcelino (*epp.* 132. 133. 135-139), especialmente la *ep.* 138, 9.

5. «La práctica se refiere a la realización de actos rituales: oraciones, himnos y conjuros, que pretendían poner el alma en contacto con espíritus y deidades, de tal modo que esta práctica lograra purificación moral y paz en una experiencia de éxtasis espiritual» R. DODARO, *Teúrgia*, en *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, dir. Allan D. Fitzgerald, Burgos: Monte Carmelo, 2001, 1258.

ficiente, desde el momento en que extiende su crítica a estas prácticas a un ámbito de actividades paganas que podían no haber sido consideradas como culturales en aquel tiempo. De hecho, el culto proporcionaba una especie de campo de batalla para grupos o comunidades —no porque supieran mucho acerca de los ritos de los demás⁶, sino en la medida en que los defensores más capaces o influyentes pretenderían de una forma u otra persuadir a sus propios correligionarios del valor de sus prácticas o de su culto; lo que podríamos hoy denominar «marketing». Inevitablemente incluiría también un intento de mostrar la inadecuación cúllica de cualquier otro grupo.

Lo que pudo haber dificultado a los ciudadanos de a pie decantarse por unas u otras opciones fue el hecho de que la discusión no era acerca de ideas o dioses, sino entorno a los beneficios cotidianos que la persona podría recibir —de entre los cuales una especie de conformidad social no era el menor, por que así se hacía ‘desde siempre’. De ahí que Agustín sintiera a menudo la necesidad de tratar el asunto, demostrando la falsedad de las afirmaciones de los otros mediante la presentación del culto cristiano en sus términos verdaderos; lo cual comportó tener que enfatizar su eficacia para conseguir el único bien que importaba: la salvación.

Cuánto fue desafiante y cuánto profundamente personal debió ser todo ello podemos apreciarlo en lo que ocurrió en Milán durante la estancia de Mónica y Agustín en aquella ciudad. Ambrosio prohibió ciertas prácticas culturales que se celebraban en los cementerios y que eran normales en el norte de África. Agustín nos cuenta que Mónica aceptó la sentencia sin cuestionarla⁷. Explica entonces Agustín que ella lo hizo por el amor que le profesaba a causa de todo lo que Ambrosio había hecho por su hijo, y es poco probable que hubiera aceptado esta prohibición a su costumbre de otro que no fuera Ambrosio. Agustín sabía cuánta pasión podía encerrarse en tal asunto, aparentemente pequeño. ¡Los lectores de las Confesiones también lo sabrían! Por tanto Agustín está decidido a mostrar que no había razón alguna de orgullo en la conformidad de Mónica. Este incidente nos ayuda también a comprender su estima por la liturgia. James J. O’Donnell lo corrobora en un modo que llama la atención: «Está claro que el culto fue

6. Cf. J. J. O’DONNELL, *Confessions, I*, xxviii: «prácticamente todos los cultos de la antigüedad tardía, y el cristianismo no fue en absoluto una excepción, mantenían bien guardados los secretos de sus ritos»; cf. nota 14.

7. *Conf.* 6, 2, 2.

decisivo para él: sin culto, no hay cristianismo»⁸. Esta afirmación está ratificada por las luchas de Agustín con los donatistas acerca de la verdad de los sacramentos y el culto católicos —así como el uso que hace de los ejemplos de la oración dominical y de la celebración del bautismo de los niños para demostrar la falsedad de las reivindicaciones pelagianas. El compromiso de Agustín hacia la Eucaristía diaria y la predicación frecuente de la Palabra también demuestra la importancia que otorgó al culto con su comunidad, fortaleciéndolo y fortaleciéndose gracias a él⁹.

Tal punto de vista sobre la liturgia, por supuesto, no se circunscribe únicamente a Agustín. Otros contemporáneos usaron el culto para sostener sus causas: es algo evidente en las intervenciones de Juliano el Apóstata contra el culto cristiano y a favor de un estado secular; fue también así por ejemplo, aunque en otros términos, en las luchas que sostuvieron Ambrosio y Símaco acerca del altar de la Victoria y con Justina sobre la basílica católica. Lo que Agustín escribe en defensa del culto cristiano responde a los paganos eruditos y a los filósofos de su época, respondiendo a sus críticas y demostrando cómo sus ritos no podían ser calificados como culto verdadero.

Pero, ¿qué relación tiene toda esta información acerca del culto en su tiempo con la Eucaristía en Agustín? ¿En qué modo nos ayuda a entender la teología de Agustín sobre la Eucaristía? Desde el momento en que Agustín necesitó convencer a su gente del beneficio del culto cristiano y refutar a quienes hablaron contra el mismo o alardeaban de los propios, lo que dice acerca de la Eucaristía está diseminado a lo largo y ancho de sus escritos, pero especialmente en sus homilías. Sin embargo, más que describir lo que los católicos hacían en la celebración, centró su atención en el significado para los fieles; quería informar sus decisiones morales y explicar el peligro de otras formas de culto. El reto hoy, por tanto, es localizar los numerosos indicios, a menudo fugaces¹⁰, de su fe eucarística. Agustín integró su pensamiento sobre la Eucaristía en todo lo que escribió¹¹. Un ejemplo interesante se encuentra en el libro 10 de las *Confesiones*.

8. Cf. J. J. O'DONNELL, *Confessions, I*, xxix.

9. Cf. *Conf.* 10, 43, 70 para ver un ejemplo.

10. G. MADEC, *Le Christ de Saint Augustin: la Patrie et la Voie*, Paris : Desclée, 2001, 156.

11. Es verdad, en efecto, que hay pasajes extensos sobre la Eucaristía, por ejemplo en sus sermones pascuales (227-272), en los tratados 26 y 27 sobre el evangelio de Juan, en el libro 10 de *La Ciudad de Dios* y en más obras. Pero él no ofrece —y

En este libro Agustín ha revisado su vida, rebuscando en su memoria y volviendo a contar sus tentaciones y pecados. Es entonces, justo al final del libro, cuando nos ofrece una inesperada visión de su experiencia eucarística¹². Poco antes, Agustín sintetiza su compromiso anterior poco entusiasta con el Señor cuando dice: «por mi avaricia no quise perderte, sino que quise poseer contigo la mentira (...) Y así yo te perdí»¹³. Inmediatamente pregunta con gran dolor: «¿quién hallaría yo que me reconciliara contigo?». Tras sugerir que la mediación de ángeles o demonios fue una posibilidad que le tentó, repentinamente mira más allá de esa sugerencia:

«Mas era necesario que el Mediador entre Dios y los hombres tuviese algo de común con Dios y algo de común con los hombres (...) el verdadero Mediador, a quien por tu secreta misericordia revelaste a los humildes¹⁴ (...) el hombre Cristo Jesús (...) Por nosotros sacerdote y sacrificio ante ti, y por eso sacerdote, por ser sacrificio, haciéndonos para ti esclavos hijos, y naciendo de ti para servirnos a nosotros. Con razón tengo yo grande esperanza en él de que sanarás todos mis languores por su medio, porque el que está sentado a tu derecha te suplica por nosotros; de otro modo desesperaría... De no haberse hecho tu Verbo carne y habitado entre nosotros, con razón hubiéramos podido juzgarle apartado de la naturaleza humana

quizás no pudo— una síntesis cuidada de su pensamiento eucarístico; lo que dice en las obras apenas mencionadas será sorprendentemente de gran utilidad en la tarea de «entresacar» otras alusiones o metáforas implícitas diseminadas a lo largo de sus escritos.

12. Cf. J. J. O'DONNELL, *Confessions*, III, 245-249; cf. también sus comentarios en la introducción (v. 1). *Conf.* 10, 42, 67-10, 43, 70: *Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi? ... mediator autem inter deum et homines oportebat ... Verax autem mediator, quem secreta tua misericordia demonstrasti hominibus, et misisti, et eius exemplo etiam ipsam discerent humilitatem, mediator ille dei et hominum, homo Christus Iesus, ... pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium, faciens tibi nos de servis filios de te nascendo, tibi serviendo. ... ille tuus unicus, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi, redemit me sanguine suo. non calumnietur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum, et manduco et bibo, et erogo et pauper cupio saturari ex eo inter illos, qui edunt et saturantur: et laudabunt dominum qui requirunt eum.*

13. *Conf.* 10, 41, 66.

14. Anteriormente, *Conf.* 7, 18, 24, Agustín también se había expresado en términos similares: «abrazándome con el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios», en un momento crucial de su itinerario hacia la conversión. Cf. también *Conf.* 1, 18, 28.

y desesperar de nosotros. (...) Aquel tu Unigénito en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia *me redimió con su sangre. No me calumnien los soberbios*, porque pienso en *mi rescate, y lo como y bebo y distribuyo*, y, pobre, deseo saciarme de él *en compañía de aquellos que lo comen y son saciados*. Y alabarán al Señor los que le buscan.»

Consciente de la gran atención que la gente instruida de su tiempo daba a los seres intermediarios¹⁵, Agustín reconoce que él necesitó más certeza de la que pudo haber nunca dado. Explica por qué Jesucristo es el único y verdadero Mediador, dramatizando el reto que afrontó cuando nos cuenta otra de las tentaciones que tuvo: «aterrado por mis pecados, y por el peso enorme de mi miseria, había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad».

«Mas tú me lo prohibiste y me tranquilizaste diciendo: ‘Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos’. He aquí, Señor, que ya arrojé en ti mi cuidado, a fin de que viva»¹⁶.

Insiste en la Palabra de Dios como fundamento de su certeza. De ahí que Jesucristo, sacerdote y mediador, fuera la demostración de su reto desde el momento en que vivió para los demás. La mera salvación personal no era suficiente. Agustín de este modo nos desvela la que debió haber sido la verdadera tentación en 391: él habría preferido permanecer en Tagaste y buscar la sabiduría entre sus amigos. Pero, de algún modo comenzó a saber vivir para los demás, como hizo Cristo —rechazando por tanto la tentación de huir.

Amplía más aún su reflexión, describiendo su relación con Cristo, su redentor, e incluye sutilmente su experiencia eucarística en el texto¹⁷. La Eucaristía se celebra entre los humildes, quienes, salvados por

15. Aunque estos mediadores eran denominados de este modo porque compartían la condición humana (pecado) y la inmortalidad divina, Agustín señala que, desde el momento en que están sujetos a la muerte, su mediación no podía ofrecer ninguna consolación.

16. *Conf.* 10, 43, 70: *Conterritus peccatis meis et mole miseriae meae, agitaveram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confortasti me dicens: Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro omnibus mortuus est. ecce, domine, iacto in te curam meam, ut vivam.*

17. Más de una vez Agustín cita aquellos versos del salmo en relación a la Eucaristía. *En.Ps.* 21, 2, 27; *En.Ps.* 48, 1, 3: *Edunt pauperes et saturabuntur. Quid edunt? Quod sciunt fideles. Quomodo saturabuntur? Imitando passionem Domini sui, et non*

Jesucristo, sacerdote y verdadero mediador, se convierten en sus hijos e hijas. Participan en sus obras y se benefician de sus efectos. Reconociendo Agustín su deuda con Cristo, el precio que pagó por su redención, añade, en frases marcadas y entrecortadas: «Pienso en mi rescate, y lo como y lo bebo y distribuyo, y, pobre, deseo saciarme de él en compañía de aquellos que lo comen y son saciados. Y alabarán al Señor los que le buscan»¹⁸.

Este breve pasaje define lo que es más importante sobre la Eucaristía para Agustín. No es una descripción amplia, como podríamos desear, ni siquiera es el centro de atención principal de lo que está escribiendo. Pero su fe eucarística está inconfundiblemente a la base de su pensamiento y de su trabajo: la comunidad cristiana —su comunidad cristiana— dio claramente a Agustín la consolación por su compañía en el culto verdadero. Para Agustín, la presencia de la Iglesia no puede ser de importancia secundaria para su aceptación de la acción salvífica de Jesucristo. Como dice en un sermón posterior:

«Tenemos mediador y pontífice: ha ascendido al cielo (...). El sacramento de esta realidad se celebra en la Iglesia: dentro oráis como nosotros, a las palabras del obispo respondéis: ‘Amén’. Así, en efecto, el pueblo suscribe, digamos, porque todos pertenecen al cuerpo del Sacerdote»¹⁹.

También es cierto que la Eucaristía es «la imagen contraria al orgullo. En vez de ser la obsesiva reactualización y representación del pecado original, la Eucaristía es la representación continua y la presencia de la humildad de Dios en el sacrificio de Cristo»²⁰. Como Agustín afirma en *De trinitate*: «la sangre del justo y la humildad de Dios es la única tisana purificativa para los hombres malvados y so-

sine causa accipiendo pretium suum. J. BURNABY, *Amor Dei*, London: Hodder & Stoughton, 1947, 125 dice: «si olvidamos que con el fin de que podamos ser uno el Cuerpo tiene que romperse y la Sangre verterse, comeremos la comida de los pobres de Dios, pero no seremos saciados».

18. *Conf.* 10, 43, 70. A partir del 397-400 hasta el 418 cuando escribió el libro 10 de *La Ciudad de Dios*, su comunidad eucarística consideró necesario hacer frente a las acusaciones paganas contra el culto católico.

19. *Sermo* (Dolbeau) 26, 57: *Habemus mediatorem et pontificem: ascendit in caelum ... Huius rei sacramentum celebratur in ecclesia: intus vos oratis nobiscum, ad verba episcopi respondetis amen. Ita enim populus tamquam subscribit, quia omnes ad corpus pertinent sacerdotis*. SAN AGUSTÍN, *Sermones nuevos*, trad. y ed. de José Anoz, Madrid: Revista Agustiniiana, 2001, 594-595.

20. J. CAVADINI, *Orgullo*, en *Diccionario de San Agustín...*, 978-979.

berbios»²¹. Algunos son denominados «orgullosos» (quizás eran neoplatónicos o paganos cultos o quizás algunos cristianos —sólo de nombre— que no habían abandonado las costumbres de estilo pagano) porque no dan el culto debido a Dios. Sus ritos recrean el pecado original del orgullo²². De ahí que este breve pasaje ofrezca también una insinuación del discurso más elaborado sobre el culto, el sacrificio y la Eucaristía que se encuentra en el libro 10 de *La Ciudad de Dios* y en el *Sermón* 26 de los recientemente descubiertos²³. En cada uno de ellos, la experiencia eucarística de Agustín está sutilmente integrada en el texto: a la luz de la experiencia personal que ha descrito aquí, se puede entender la crítica enérgica de los juegos, las supersticiones y los ritos paganos. Participar en cualquier otro culto que no sea en la comunión de Cristo, humilde redentor y pan de vida, es tomar parte en algo que se opone a Cristo; por tanto, la superstición, la idolatría y la participación en los sacrificios paganos son vistas como actividades diabólicas por parte de Agustín.

JESUCRISTO Y LA CONVERSIÓN

A causa de la *disciplina arcani*²⁴, la experiencia eucarística agustiniana pudo efectuarse sólo después del bautismo. Aún así, el amplio y profundo contexto de su experiencia eucarística ya había tenido lugar —y desde hacía mucho tiempo. Con la leche de su madre, él había bebido ya el nombre de Cristo²⁵, y este simple hecho parece haber ocupado un puesto significativo durante su búsqueda prebautismal. La ausencia de tal nombre le prevenía de ser totalmente persuadido por

21. *De trinitate* 4, 4: *porro iniquorum et superbiorum una mundatio est sanguis iusti et humilitatis dei.*

22. D. J. JONES, *Christus Sacerdos in the preaching of Saint Augustine*, Rome: [s.n.], 2003, 107. J. BURNABY, *Amor Dei*, 125: «La Eucaristía es un sacramento de humildad antes de que pueda ser un sacramento de unidad». Cf. *En.Ps.* 33, 1, 6: *Unde commendavit corpus et sanguinem suum? De humilitate sua. Nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur. En. Ps. 33, 1, 10; 2, 7.*

23. SAN AGUSTÍN, *Sermones nuevos...*, 501-603.

24. Por razón de la *disciplina arcani*, Agustín sólo pudo ser instruido acerca de la Eucaristía después de haberla recibido por primera vez (cf. s. 89, 7; 228, 3; 228B; 229; 309, 2; *En.Ps.* 21, 2, 28; 103, 1, 14). En las *Confesiones*, incluso la descripción de su bautismo es vaga. La vida cultural de la antigüedad tardía se nos presenta velada. A pesar de que las palabras de la Escritura sobre la Eucaristía son explícitas, no obstante no podían ser completamente comprendidas, como señala Agustín en el sermón 132, 1.

25. *Conf.* 3, 4, 8 y 6, 4, 5.

la sabiduría que Cicerón expone en el *Hortensius*, obra que leyó durante su estancia en Cartago²⁶. De modo similar, después de llegar a Milán, se alejó de los filósofos que no conocían el nombre de Cristo, decidiendo por el contrario convertirse en catecúmeno²⁷. Explicó su atracción por los maniqueos —al menos en parte— por el uso constante que hacían de los nombres de Jesucristo y del Espíritu Santo²⁸.

A causa de la incontenible importancia del nombre de Cristo para él, se puede enunciar una especie de principio metodológico para entender la teología agustiniana de la Eucaristía del siguiente modo: la experiencia eucarística de Agustín —y especialmente su teología— debería buscarse en el marco de un constante desarrollo de la comprensión de quién llegó a ser Jesucristo para él una vez bautizado. El cuerpo de Cristo se convertiría en algo más que en una comunión personal, esto es, una comunión con Cristo, cabeza y miembros.

Hablar del bautismo de Agustín como punto de partida de su comprensión de la Eucaristía no es, por tanto, enteramente preciso, incluso aunque se haya tratado de su primera experiencia personal de la celebración eucarística. Dada la extraordinaria importancia que la comunidad cristiana comenzó a tener para él, el modo en que Agustín llegó a conocer a Cristo tuvo ciertamente dimensiones comunitarias, sea en el rechazo de cómo los maniqueos usaban el nombre de Cristo sea en la aceptación de Cristo dentro de la liturgia católica de Milán. De la misma manera en que Cristo era para Ambrosio todo (*omnia*), de igual modo Cristo sería todo (*totus*) para Agustín. Después de abrazar a este Cristo fue cuando Agustín pudo apreciar la iglesia católica, su liturgia y su Eucaristía. Por tanto es importante mantener la prioridad de Cristo, incluso cuando se habla de la Eucaristía. Es el cuerpo de Cristo el que centra su atención, y «cuerpo de Cristo» será la expresión que explique la Eucaristía más allá incluso de la propia celebración eucarística. Por tanto, *totus Christus* no es simplemente una categoría teológica sino también una realidad litúrgica y eclesial.

Así se expresa Agustín en el *de civitate Dei*: «Este es el sacramento de los cristianos: unidos a Cristo formamos un solo cuerpo. Este es el sacramento tan conocido de los fieles que también celebra asiduamente la Iglesia, y en él se le demuestra que es ofrecida ella misma en lo

26. *Conf.*, 3, 4, 8.

27. *Conf.* 5, 14, 25.

28. *Conf.* 3, 6, 10.

que ofrece»²⁹. En lugar de ser un foco primario de la teología agustiniana, la Eucaristía se presenta como un prisma más a través del cual Agustín contempla a Cristo. Pero más que una mera experiencia personal, es, por su propia naturaleza, un modo de ver y conocer a Cristo a través del cuerpo que ofrece y es ofrecido cotidianamente en Hipona. En lugar de ser sólo una doctrina teológica, el Cristo total (*totus Christus*) constituye también una experiencia vital para Agustín. La dimensión eucarística de esta doctrina merece sin duda más atención y estudio.

MÓNICA

No se puede decir mucho acerca del pensamiento eucarístico de Agustín o de Mónica con anterioridad a la ordenación presbiteral de Agustín. Destaca, no obstante, una experiencia. Poco antes de su muerte, Mónica se dirige a Agustín y a su hermano con estas palabras: «Enterrad este cuerpo en cualquier parte, ni os preocupe más su cuidado; solamente os ruego que os acordéis de mí ante el altar del Señor dondequiera que os hallareis»³⁰. Estas palabras tocaron profundamente a Agustín en aquel momento, como lo testimonia claramente la reiteración de este ruego de su madre³¹. El impacto de las palabras de Mónica permanecerá en él cuando reflexione acerca de la Eucaristía; hacia el final de su vida, escribió sobre la intercesión por los muertos en estos términos:

«No se puede negar que las almas de los difuntos son aliviadas por la piedad de sus parientes vivos, cuando se ofrece por ellas el sacrificio del Mediador o cuando se hacen limosnas en la Iglesia. Pero estas cosas aprovechan a aquellos que, cuando vivían, merecieron que les pudiesen aprovechar después»³².

29. *De civ. Dei* 10, 6: *hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.*

30. *Conf.* 9, 11, 27.

31. *Conf.* 9, 13, 36-37.

32. *Enchiridion* 110, 29: *neque negandum est defunctorum animas pietate suorum uiuentium releuari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur uel eleemosynae in ecclesia fiunt. sed eis haec prosunt qui cum uiuerent haec ut sibi postea possent prodesse meruerunt.* Cf. también *sermo* (Dolbeau) 7, 1 y *sermo* 172, 2, para ulteriores detalles sobre el recuerdo de los muertos en la Eucaristía.

Por tanto, incluso los muertos —al menos quienes no hayan vivido en un modo que les impida ser ayudados³³— podían beneficiarse de las ofrendas eucarísticas porque siguen siendo miembros del Cuerpo de Cristo. Las palabras de Mónica no sólo daban expresión a la tradición cristiana con la que ella estaba familiarizada; sirvieron también como una señal significativa de la teología agustiniana de la Eucaristía, sacramento del Cuerpo de Cristo.

Agustín continúa: «únicamente deseó que nos acordásemos de ella ante el altar del Señor, al cual había servido sin dejar ningún día, sabiendo que en él es donde se inmola la Víctima santa, con cuya sangre fue borrada la deuda que había contra nosotros (...) aquel en quien nosotros vencemos»³⁴. No sólo nos dice que ella celebraba la Eucaristía todos los días —presumiblemente tanto en Tagaste como en Milán— sino que es también consciente de cómo el culto diario de su madre estaba unido íntimamente a la acción salvífica de Cristo. Su afiliación con Cristo estaba ratificada porque «vivió de tal modo que tu nombre es alabado en su fe y en sus costumbres»³⁵. Agustín reconocía que la fe de Mónica estuvo íntimamente unida a la Eucaristía mientras vivió: «A este sacramento de nuestro rescate (*pretium*) ligó tu sierva su alma con el vínculo de la fe»³⁶. Agustín reconoce que la Eucaristía es el sacramento de sacrificio de Cristo, nuestro Salvador. Incluso aunque Patricio fue bautizado al final de su vida, Agustín lo ve unido a Mónica «en el seno de la madre Católica»³⁷. Él era, obviamente, su hijo, pero prefiere destacar su fraternidad con ellos ante el altar de Cristo, esperando al mismo tiempo que otros puedan ser movidos a recordarles ante el altar de Dios. La realidad de la comunidad cristiana está por tanto presente en sus recuerdos tanto de Mónica como de Patricio, una memoria acentuada por los lazos eucarísticos que evoca en esta oración.

La memoria agustiniana de su madre en la Eucaristía tiene otra dimensión personal digna de ser destacada. Más que como una categoría teológica, Agustín acaricia la verdad de la experiencia de la cual la Eucaristía es sacramento: la experiencia de Cristo, Señor y Salva-

33. En *de civ. Dei* 21, 24 explica porqué las oraciones de los vivos no son útiles a quienes vivieron en tal modo que merecieron la condena.

34. *Conf.* 9, 13, 36.

35. *Conf.* 9, 13, 34.

36. *Conf.* 9, 13, 36: *quis ei restituet pretium, quo nos emit, ut nos auferat ei? ad cuius pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei.*

37. *Conf.* 9, 13, 37.

dor, cabeza y miembros. El Cristo que él bebió junto con la leche de su madre se ha convertido en el Cristo que come y bebe mientras celebra la Eucaristía en el seno de la comunidad cristiana.

AMBROSIO

Cuando llegó por primera vez a Milán, Agustín describió a Ambrosio con palabras que rememoran su oración y su predicación: «Llegué a Milán y visité al obispo, Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo ‘la flor de tu trigo’, ‘la alegría del óleo’ y ‘la sobria embriaguez de tu vino’»³⁸. Agustín se dio cuenta de lo poco que sabía acerca de Ambrosio; ya que él «no sospechaba (...) las esperanzas que abrigaba (...) ni los sabrosos deleites que gustaba con la boca interior de su corazón cuando rumiaba tu pan.»³⁹

Agustín se enroló pronto como catecúmeno⁴⁰ y, como tal, escuchaba a Ambrosio todos los domingos⁴¹; se encontró con que las palabras de Ambrosio «no decían nada que pudiera ofenderme»⁴². Fue entonces cuando dirigió estas palabras a Dios: «Y me alegraba, Dios mío, de que tu Iglesia única —cuerpo de tu Único, y en la cual siendo niño se me había inculcado el nombre de Cristo— no gustase de tan pueriles engaños ni tuviera como doctrina sana el que tú, Creador de todas las cosas, estuvieses confinado en un lugar»⁴³. Sugiere entonces una estrecha relación entre el nombre de Cristo, el cuerpo de Cristo y la Iglesia —todos ellos aspectos que serán esenciales para su enseñanza sobre la Eucaristía. Tal relación se suscita como parte de su recuerdo de Ambrosio —el obispo de quien recibió la instrucción sobre la Eucaristía en el tiempo que siguió a su bautismo⁴⁴.

Así pues, la participación de Agustín en la celebración de la Palabra en Milán le proporcionó razones para liberarse de las garras de los maniqueos y, como catecúmeno, unirse a la comunidad cristiana don-

38. *Conf.* 5, 13, 23.

39. *Conf.* 6, 3, 3.

40. *Conf.* 5, 14, 25.

41. *Conf.* 6, 3, 4.

42. *Conf.* 6, 4, 6.

43. *Conf.* 6, 4, 5.

44. Ver, por ejemplo, en los tratados de Ambrosio *de sacramentis* y *de mysteriis* una indicación del tipo de instrucción que Agustín pudo haber recibido como neófito.

de, en menos de tres años después de su llegada, sería bautizado y recibiría la Eucaristía. El vínculo entre Bautismo y Eucaristía permanecía intacto, tanto en la praxis como en el pensamiento.

«La teología agustiniana del bautismo podría ser al mismo tiempo una teología de la Eucaristía. En sus sermones de la mañana de Pascua, dirigidos a los recién bautizados, Agustín comparaba las fases de la iniciación cristiana con la elaboración del pan: el largo catecumenado era como el trigo que ‘se almacena y se guarda en el granero’; la preparación durante la Cuaresma había ‘molido’ y ‘tamizado’ a los candidatos para que llegaran a ser harina pura; en el bautismo, eran ‘humedecidos’ y se convertían en una sola masa homogénea; con la crismación eran ‘horneados’ con el fuego del Espíritu Santo (s. 227, 229, 229A, 272). Y, así, Agustín señalaba al pan que había sobre el altar e insistía en que ‘el misterio que sois vosotros está ahí sobre la mesa; es vuestro propio misterio el que recibís’ (s. 272). Los ritos de iniciación los habían convertido esencialmente en el cuerpo de Cristo; y Agustín exhortaba a los recién bautizados, al recibir la comunión, a ‘ser lo que veis, y a recibir lo que sois’ (s. 272: *Estote quod videtis, et accipite quod estis*)»⁴⁵.

¿Cuál fue el legado eucarístico que Agustín recibió de Ambrosio? El énfasis de este último sobre Jesucristo muestra que ambos eran almas gemelas. Un reciente libro sobre el comentario de Ambrosio al salmo 118 nos permite comprenderlo mejor a través del método homilético del obispo de Milán⁴⁶: «ya desde el prólogo a su comentario, se sitúa en el contexto de la celebración eucarística, cuando el bautizado participa conscientemente en el papel de aquel que ofrece el sacrificio de Cristo: no es ya un simple principiante en la fe, sino alguien que comprende lo que está haciendo. En palabras del salmo, el obispo le hará encontrar la ley de su nueva vida como seguidor del Señor y le mostrará cómo puede revestirse de su resurrección»⁴⁷. Para Ambrosio, como para Agustín, el centro de atención se sitúa en la Iglesia que celebra la Eucaristía, no en la Eucaristía que la Iglesia celebra. Porque sin la Iglesia, unida en Cristo, no habría Eucaristía⁴⁸.

45. W. HARMLESS, *Bautismo*, en *Diccionario de San Agustín...*, 167.

46. G. MASCHIO, *La figura di Cristo nel Commento al Salmo 118 di Ambrogio di Milano*, SEA 88, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2003, 91-92.

47. AMBROSIO, *Exp. ps. 118*, 1, 7: *induit dominicae resurrectionis laetitiam et passionis degustavit gratiam*.

48. AMBROSIO, *Exp. ps. 118*, 8, 54: *quia unum corpus omnes sumus et membris membra conexas, ut alterum sine altero esse non possit*.

CONCLUSIÓN

Si bien el pensamiento agustiniano sobre la Eucaristía se fue desarrollando implícitamente antes de su conversión a través de la experiencia de fe de Mónica y, más tarde, por medio de la predicación de Ambrosio, no se puede limitar ni resumir adecuadamente en los maravillosos sermones que preparó para los neófitos de Hipona. Cuando fue llamado al presbiterado en el año 391 —y fue por tanto forzado a contemplar su fe y su iglesia en una perspectiva más ancha y profunda de la que habría sido posible desde el interior del monasterio de Tagaste— su piedad eucarística necesariamente se transformó. Litigando con los donatistas sobre el recuerdo de las enseñanzas de Cipriano, con los paganos eruditos que insistían en formas de vida y culto que estaban enfrentadas a las creencias católicas, y con los corazones divididos entre los fieles católicos, su experiencia y su pensamiento sobre la Eucaristía se fue haciendo dominante: en algunos momentos mencionada explícitamente, a menudo sugerentemente integrada en el contexto de la discusión, siempre invitando a sus oyentes a un amor honesto, humilde y sano para el bien común que la Eucaristía celebra

Traducido del inglés por
el P. JUAN ANTONIO CABRERA MONTERO, OSA

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 16 DE
FEBRERO DE 2004, FESTIVIDAD DEL BEATO
SIMÓN DE CASIA, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID