

Jornadas agustinianas en Madrid

(22-24 de abril del 87)

Con motivo también del XVI centenario de la Conversión de San Agustín se celebraron en Madrid unas jornadas agustinianas que tuvieron por título EL PENSAMIENTO ANTIGUO EN SAN AGUSTÍN.

Abrió las sesiones el P. M. Larrínaga Presidente de la comisión pro centenario que, en presencia del Nuncio de SS. en España, dijo que debíamos pedir para que estas jornadas nos sirvieran de guía en nuestra vida y no fueran sermón perdido. Afirmó que el XVI centenario es una llamada a la coherencia y la verdad para que como amigos busquemos la verdad para convivirla y ser así más amigos. Recordó que Pablo VI elogió a san Agustín como pastor y místico, un hombre que miró a Dios y sirvió a los hombres, y así nos llama a redescubrir la imagen de Dios en el hombre y reformar esa imagen de Dios en nosotros siendo Dios mismo su primer formador. Es también el Dios médico y orientador-maestro de nuestra vida en el fondo de nosotros mismos. Conversión es puesta en forma, vida en plenitud. Redescubrir a san Agustín supone interiorización y renovación, ponernos acordes con Dios como se pusieron Dios y Agustín. Ellos nos iluminan en la vida y apagan nuestra sed de eternidad y felicidad.

Este buscar en concordia de almas y corazones debe ser motivo de esperanza. Como dice Posidio: elija cada cual lo que más pueda conocer y comuníquelo a los demás. Hay que crear un ámbito agustiniano de pensamiento y renovación desde el corazón de Agustín: «Prepárate el recipiente tú que has de ir a la fuente». Aunque haya distintas conferencias, en él está nuestra puesta a punto y el auténtico vigor. Así surgirá una nueva primavera agustiniana si sabemos buscar para encontrar y hallar para seguir buscando. Es la movida de Dios en el hombre, es el hombre interior. El reto es actualizar creativamente el impacto agustiniano sin olvidar nunca que cada uno es lo que es su amor.

A continuación el Sr. Nuncio expresó su satisfacción por inaugurar estas

jornadas y dijo que en san Agustín confluye toda la antigüedad clásica y la patristica cristiana. Él es un faro de luz para el hombre especialmente hoy que por el escepticismo hay mayor necesidad de la luz. Esta tarea es difícil pero hay que reconocer que si renunciamos a la verdad renunciaríamos a nosotros mismos. Al final de esa búsqueda siempre está Dios que es también el suscitador del deseo de verdad. Nuestra mirada debe ser amplia sin detenerse hasta llegar a Dios mismo. Pues como él hizo todo es más que todo: más bello, más fuerte, más grande, el amor más verdadero y definitivo. Así el hombre no debe esclavizarse a lo que Dios hizo para que no pierda al Hacedor. Dios se muestra en Agustín como cercano al hombre de todos los tiempos, excepcional compañero de camino, capaz de conmocionar felizmente la vida de los hombres. Agustín es un gran don del Señor a su pueblo en doctrina filosófica, teológica y espiritual. En él se difunde Cristo y su Amor. Finalmente el Sr. Nuncio deseó que estas celebraciones sean para todos fuente de un conoci-

ta la ceremonia. Los competentes se preparan durante la cuaresma para el bautismo, san Ambrosio es uno de los catequistas y despierta en Agustín la dulzura de lo sobrenatural. La *traditio symboli* se hacía la semana anterior a la Pascua y los bautizados tenían que aprender de memoria el *credo* para la *redditio symboli*. Había una o dos instrucciones diarias. El bautismo se hacía en la Vigilia de Pascua, se hacía también la ceremonia del *Ephetá* y la unción que era total como la de los atletas, también se hacían las renunciaciones y la bendición de las aguas. El bautismo lo hacía el obispo. El bautizando se sumergía en el agua y decía tres veces *creo, creo, creo*, se le daba la túnica blanca y se le ungía en la cabeza (no era la confirmación). El vestido blanco era la candidez a conservar. Se hacía el lavatorio de los pies frente a la concupiscencia. Se hacía la procesión hacia el altar para la misa y comulgar en dos especies. Dios es el Dios que alegra la juventud y el Dios médico. Después de Pascua se daba la catequesis de los misterios. Era la nueva vida; superar dificultades. La eucaristía se entendía, entre otras cosas, como medicación diaria del pecado diario.

Después se pasaba a pertenecer a los fieles (fideles). La conversión es una conversión que se presenta como fiesta, como Pascua, paso de la aversión a la conversión a la Luz. Era el ir con ansia a las aguas frescas de la vida como el ciervo a la fuente. Era morir y resucitar con Cristo (Rom 6,4). Es Cristo, bautismo y eucaristía, unión de fe-fides e Iglesia. Es trascenderse hacia Dios, hacia el Dios de la salud, hacia la Luz. Entonces huyó, dice Agustín, de cada uno de nosotros el cuidado por la vida pasada. Lo que antes era catástrofe es ahora salvación (Pinillos), feliz culpa que mereció tal redentor. Se produce una resolución de la crisis, donde antes se estaba suspirando ahora se vive respirando en ti, Dios, nueva Luz y nueva vida revestidos de Jesucristo (Rom 13,13-14) y la Luz de Dios ilumina la nueva Ciudad (Isaías).

El bautismo es el sacramento de la humildad del Verbo. Los bautizados quedan imbuidos de él. En otro caso se convierten en sordos y muertos. Es una nueva juventud, nueva dulzura de lo divino, son las lágrimas dichosas, es el pregón Pascual de la feliz culpa de Adán. Es la fiesta de la Luz, evocación y gratitud. Es el agonismo vital de Agustín que acaba en fe fecunda, vida de su vida, humildad de la humildad de Dios. El libro IX de las *Confesiones* relata el gozo de la Iglesia al recibir a su antiguo contestador. De esa conversión arranca verdaderamente el Nacer de la Familia Agustiniiana. Es la luz sobre nuestro camino, es Agustín de Hipona inmortal y vivo para siempre entre nosotros.

El profesor Th. G. Sinnige de Holanda habló sobre el maniqueísmo en san Agustín. Utilizó para ello un códice maniqueo recientemente encontrado en Colonia. Ya Courcelle había hecho notar que san Agustín no habla bastante del maniqueísmo; sólo hace de él juicios teológicos y se escandaliza mucho. Es un relato condenatorio de doctrinas pero no una referencia serena y cientí-

fica. Pero su adhesión durante nueve años al maniqueísmo no podemos considerarla como una tontería. Lo que fue la conversión para san Agustín podemos verlo en el libro *De utilitate credenti* escrito por Agustín en el año 392. Los maniqueos no eran racionalistas como parece pretender Agustín. Si nos fijamos en la plegaria de Agustín en los Soliloquios, para él la religión era metafísica. La polémica maniquea de Agustín es muy encendida y argumentativa. En el 386 vemos la personalidad de Agustín y su filosofía. Transforma el maniqueísmo en una filosofía y lo refuta, pero ya dijo Wiedengren que el maniqueísmo no es una filosofía.

Si vemos los salmos maniqueos en copto y el codex de Colonia en griego, de 1975-1978, encontramos que Jesús es Luz, esplendor, y Dios Padre de las Luces. Es una religiosidad fundada en Jesucristo: El espíritu de Luz que emana de Cristo amado es una carta de paz que él dio a su Iglesia. La segunda fuerza es el Espíritu de luz y es Padre de todas las Iglesias. En realidad, Agustín se sentía en casa en la comunidad maniquea africana. La fuerza del maniqueísmo estaba en su lirismo cristocéntrico. De ello dan fe los salmos maniqueos y es imposible que no los conociera Agustín que fue maniqueo durante nueve años. Estos textos dicen así: Ven hacia mí, mi salvador, no me abandones porque a ti he dado mi alma y me has puesto a salvo del mundo. Y también: Yo estoy presente, soy el fundamento que apuntala la tierra, Cristo cósmico presente en los fieles. Y además: Consuélate porque la Roca es Cristo y has encendido tu lámpara en la fe y Dios nos ayudará.

Se trata de una fe personal, de una presencia íntima de Jesús en los fieles: Su dulzura me hace acordarme de la patria, apacigua el miedo y el temor de la muerte y nos dice: recibe ¡oh! alma la corona inmarcesible y hagamos fiesta que el Señor nos encanta el corazón.

Sabemos que los maniqueos eran aficionados a los libros. En el siglo V, circula una autobiografía de Manes. El Códice de Colonia o *Codex manichaeus Colomemosis* es un importante texto griego sobre el maniqueísmo. En él queda, fuera de toda duda, el carácter cristiano del maniqueísmo original y la inspiración religiosa profunda del maniqueísmo en la que participa san Agustín. Agustín no quiere mencionar la inspiración religiosa maniquea y arremete contra su mitología sin pararse a reconocer su religiosidad. Así cree destruir el maniqueísmo teológico con su filosofía, pero esto no es un método correcto. Sólo una vez cita que los maniqueos *cantaban carmina*.

El Códice de Colonia es como un catecismo maniqueo. Se explica en él la revelación de Manes que era similar a la de san Pablo y los Apóstoles. Y así cada uno es testigo de la revelación. Así se explica a san Pablo que alega la revelación de Cristo mismo para su apostolado. Lo mismo hacen los maniqueos. San Agustín, a su vez, utiliza mucho a san Pablo. Se cita 1Cor 11 y Gal 1, en las páginas 66-68 del Códice de Colonia. Ese pasaje es parte del

evangelio auténtico de Manes y es un mensaje de esperanza. Es además importante porque está enraizado en la Biblia y no presenta carácter alguno de orígenes iraníes.

Así san Agustín encontró en los maniqueos una tradición cristiana según una versión católica. Lo que dice san Agustín en las *Confesiones* es un relato a posteriori, una historiografía desde una perspectiva concreta y no biografía exacta; se trata de un juicio teológico sobre el pasado. Se reconocen en la crítica de Agustín cosas muy posteriores al año 386 especialmente una excesiva moralización del problema. También una divergencia profunda con las fuentes del maniqueísmo que era una experiencia religiosa y no una dialéctica de argumentos. En el 386, no se trata sólo de problemas filosóficos, hay también problemas religiosos. No es sólo que Agustín se sienta alejado de la tradición cristiana sino que hay también vivencias personales, procesos de individuación, realización de la propia personalidad, él mismo se encuentra dividido consigo mismo. Engaña a su madre y la deja como Eneas deja a Dido. Además Agustín en la secta maniquea no es de los *electi* sino oyente. Agustín quiere empezar a convertirse luego de vivir el platonismo. Pero tiene una crisis o momento crítico para encontrarse consigo mismo. Agustín se considera enfermo, en crisis de parto, es un dar a luz una nueva personalidad; está enfrentado a sí mismo; se resiste a curarse. La enfermedad se defiende. Al fin se agotan las resistencias y después de la tormenta viene la lluvia de lágrimas tras el *tolle lege*. Es la vuelta a casa, a Mónica, como el pajarito que retorna al nido.

Pero el maniqueísmo y Agustín maniqueo son más cristianos de lo que parece. Esto hace necesario leer de nuevo las *Confesiones* y la conversión del 386 que es una crisis aguda.

El P. Tirso Alesanco, del colegio de santo Tomás de Villanueva de Salamanca, habló de la conversión de san Agustín como conversión a la unidad. El que Agustín se haga neoplatónico no es que se convirtiera a Plotino como afirma Alfari. El esquema es plotiniano pero es también de san Juan.

Para Plotino la unidad es la perfección superior del ser. Lo que engendra el Uno es el Nous que el es alma del mundo y contiene todo. Al alejarse de la unidad hacia la dispersión se va hacia la imperfección. El alma del hombre si quiere ser perfecta tiene que volver al uno. Por su propia gravedad todas las cosas irían hacia la nada, pero para que no se disipe su ser las socorre la fuerza del Uno-Dios unidad perfecta. El pecado original es disipación, multiplicidad y ahora el hombre necesita la catarsis, de la contemplación, hacia la unidad de las realidades inteligibles. Al reintegrarse al Uno, el alma pierde su individualidad en el éxtasis. En Plotino el hombre es degenerativo, Dios es la unidad suprema. En san Agustín Dios es la suprema unidad en la Trinidad. En cuanto a la creación, en Plotino procede por emanación de la misma sustancia divina, en san Agustín no. La creación, en Agustín, es a imagen de Dios, no una parte

de Dios. Eso sí, todo es trino y uno a la vez según medida, número, peso y orden. La materia es el máximo de la multiplicidad y el mundo es un gran poema, un *carmen universale*.

El hombre cae en sí mismo y se aleja de la unidad (*De Trinitate*). Cae así de lo común a lo privado, por la concupiscencia cae en la dispersión, en la desemejanza, por la vana curiosidad y el ansia de dominar se llena de errores y llega a pensar que la verdad no existe. La avaricia, el deseo de poseer en exclusiva, le lleva a la dispersión y a la multiplicidad. El avaro incluso llega a no gastar las riquezas para no perderlas. Por la lujuria se derrama el alma, tanto por los espectáculos como por lo cálido y agradable, y de repente se encuentra el alma en la región de la desemejanza, se desorienta como el hijo pródigo del Evangelio y apacienta su cuerpo como los esclavos. Es la caída en la materia informe y la región de la desemejanza. Así el hombre rompe su propia unidad y su unidad propia con Dios.

El hombre necesita volver en sí, *se avertere*, apartarse de la multiplicidad para reconquistar su propia unidad e ir hacia el Uno. El mal es la ruptura de la unidad, la pérdida del ser, así el alma deja de ser sal del cuerpo para que no se corrompa y los cristianos ya no son sal de la tierra y todo el mundo se corrompe. Hay que volver a Dios; soltarse de Dios es la soberbia y eso no tiene retorno. El hombre no puede volver en sí, ni a Dios, por sí mismo, sin la ayuda de Dios se extenúa, se anonada y se destruye a sí mismo. Sin la gracia de Dios, el hombre se esclaviza a sí mismo y se empobrece del todo. Pero sólo por la gracia de Dios y de su Cristo, el hombre puede mirar de nuevo a Dios y a sí mismo. Lo primero es volver sobre sí mismo y desde sí mismo se mirará a Dios por la gracia de Cristo su mediador. Sólo por la soberbia el hombre quiere estar fuera de sí, enajenado y alienado, plenamente desvalido; pero si quiere volver, Dios le recibe y le abraza. Cuando no se adhiere a Dios el hombre no es fiel a sí mismo y se pierde a sí mismo y su búsqueda será larga. La humildad es la base de retorno que nos enseña la fe y la Biblia. En ellas se une el género humano, sin ellas los caballos de la guerra, la división y el odio, rondan los arrabales.

El hombre no debe descansar en las cosas sino en Dios. Debe liberar su corazón para llegar a la vida común como nos dicen los Hechos de los Apóstoles. Y el que quiera ser rico que lo sea por Dios, pues únicamente así su tesoro no será falso. Por la contemplación el hombre se recoge en Dios.

En el diálogo del fin de este día primero se abordó el problema de la actualidad del lenguaje de san Agustín. La distinción del Dios del amor y el de la conceptualización. De cómo nuestros conceptos apenas pueden acercarse a Dios, según ya dijera Occam (Sinnige). De la necesidad de buscar a Dios en nosotros mismos pero sin confundirnos con él. De cómo Agustín es el primer hombre moderno, nos descubre sus propios sentimientos, su lirismo interior

que en parte ha aprendido de los maniqueos (Sinnige). Ello nos debe impulsar a buscar tanto al Dios verdadero como al Dios vivo, pues la lógica, fría con frecuencia, pasa por alto la experiencia religiosa. Pío de Luis, director del Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, se ocupó del primer encuentro de Agustín con la Escritura, un momento importante en su historia personal, puesto que, como resultado, abandonó las filas católicas y se alistó en las maniqueas. ¿Qué fue lo que le desagradó en las Escrituras y lo que provocó el mencionado paso? La frase agustiniana *sed visa est mihi indigna, quam tullianae dignitati compararem* (*Conf.* III, 5,9) representa la clave del problema. De forma unánime se ha entendido esa *dignitas* como valor literario, pero dicha interpretación puede ponerse por lo menos en duda. La razón es clara: considerando que los maniqueos no tenían «edición» propia de la Escritura, en concreto del Nuevo Testamento, sino que utilizaban la misma que los católicos, aunque la expurgasen de cuanto les parecía interpolado, Agustín no pudo abandonar el catolicismo y abrazar el maniqueísmo, apoyándose en esas razones, porque en la nueva religión se iba a encontrar con el mismo texto y las mismas deficiencias literarias. De haber tenido tanta fuerza, como se supone, los criterios literarios, éstos le hubiesen impedido también hacerse maniqueo que, como religión cristiana, hacía amplio uso del Nuevo Testamento.

Por otra parte, Agustín relaciona de forma explícita su paso al maniqueísmo con la decepción que le produjo la lectura de las Escrituras, justo como consecuencia de la falta de *dignitas*, que sin embargo había hallado en Cicerón. Se impone, pues, el averiguar el significado de *dignitas* en el texto agustiniano. El camino nos lo abre el mismo texto. En él nos dice Agustín que, después de haber leído el Hortensio, se dirigió a las Escrituras para ver *quales essent*. ¿A qué se refiere ese *quales*? Dada la formación retórica de Agustín, cabe interpretarlo desde la retórica, y en concreto, desde los *genera questionum*, que en *Conf.* X 10,17, recuerda que son tres: *an sit, quid sit, quale sit*. Este *quale* nos lo explicita Agustín en un contexto idéntico en *De diversis quaestionibus* 83,18. La *qualitas* de algo se define por un *suis partibus sibimet congruere, un sibi amica esse* y en última instancia pregunta por el juicio de valor: *utrum adprobandum improbandumve sit*. En consecuencia, Agustín no fue a leer las Escrituras, sino a juzgarlas, a investigar su *qualitas*, su armonía interna y su coherencia íntima. El resultado fue negativo, como lo testimonia en *Conf.* VII 21,27 por contraste, al hablar del segundo encuentro con las Escrituras.

Es desde aquí desde donde hay que comprender el significado de la *dignitas*, que Agustín encontró en el libro de Cicerón y no en las Escrituras. Ahora bien, lo que Agustín percibió entonces como un valor en el Hortensio no fue el aspecto literario, sino el contenido (*neque mihi locutionem sed quod loquebatur persuaserat*). Con otras palabras, el libro de Cicerón no fue para él una

autoridad literaria, sino de contenidos. «Autoridad» que está expresada en el término *persuaserat*, conforme a la praxis agustiniana. En Cicerón encontró un contenido que le persuadió, que fue para él una *auctoritas*. Tal será, pues, el significado de la *dignitas* de que carecía, a su vez, la Escritura.

Lo dicho tiene apoyo desde otra perspectiva. En *de inventione* II, 54-55 Cicerón clasifica las virtudes: unas deben buscarse sólo por sí mismas y otras también por la utilidad que aportan. Entre éstas está la *dignitas*, que define como *alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*. El texto es bien conocido por Agustín que lo cita ampliamente en *De diversis quaestionibus* 83, 31. Más aún, esta definición se percibe como subyacente en *Conf.* VI, 5,8, donde Agustín habla de la nueva visión de la Escritura que le llega de las palabras de S. Ambrosio. Gracias a él percibe la *venerabilior et sacrosanta fide dignior... auctoritas*, y que su *dignitas* está en su significado profundo (*dignitas secreti sui*), que es donde se anulan las contradicciones que había detectado al examinar *quales* eran.

Si esto es así, se puede comprender mejor todo. Agustín se adhirió a los maniqueos porque tras su examen de las Escrituras católicas (*sanctae*) no encontró que su contenido (*quod loquebatur*, por comparación con lo que dice del Hortensio) fuese capaz de persuadirle; las encontró sin *auctoritas*. De esta manera se relativiza hasta cierto punto el influjo del Hortensio en el despertar religioso de Agustín. Si después de la lectura de la obra de Cicerón se acerca a juzgar las Escrituras, eso no se puede deber sino a algo exterior y sin duda anterior a ella, es decir, a la propaganda maniquea, que Agustín debió oír ya desde su llegada a Cartago, dos años antes. No es necesario buscar, como hace Testard (*Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958), posibles coincidencias entre el Hortensio y la doctrina cristiana. No es el Hortensio el que le lleva a leer las *Escrituras cristianas*, sino que con ocasión de la invitación que le dirige dicha obra a buscar la sabiduría, Agustín se ve llevado por la anterior propaganda maniquea a juzgar las *Escrituras católicas*, y como no las encuentra con la *qualitas* oportuna, es decir, *congruentes sibi met suis partibus, amicae sibi* las rechaza y acepta la Escritura tal como la presentan los maniqueos y por tanto el Cristo maniqueo. Con otras palabras, se hace maniqueo.

El Dr. Forment Giralt, de la Universidad de Barcelona, habló sobre el maniqueísmo y la escatología en san Agustín. Dijo de entrada que san Agustín no es un pesimista y que tampoco el tema de las dos Ciudades procede del maniqueísmo. También afirmó que san Agustín no deja a un lado la Historia; como se puede ver por la Carta 138, san Agustín afirma que los hombres, como los quiere Cristo, siempre hacen verdadera república. En cambio el maniqueo aspira sobre todo al más allá pues en este mundo solamente hay tribulaciones.

Para el prof. Giralt el pesimismo maniqueo es un gnosticismo, una sabiduría tal como lo vemos en los siglos II y III. Lo que salva propiamente no es

Cristo sino la sabiduría. Por eso el gnosticismo no proviene del cristianismo, como pensaba Harnack, aunque el gnosticismo cite textos bíblicos. Ya decía san Ireneo que el gnosticismo no es una herejía interior al cristianismo ni una racionalización del mismo, ni una filosofía cristiana sino que son corrientes espirituales de procedencias orientales.

Para el gnosticismo el hombre es un fragmento de la divinidad. Además Cristo no tiene propiamente corporalidad. Así la gnosis salva del cuerpo, de la ley y del mundo. Para Valentín todo se compone de dualidades antitéticas. Para Marción el mundo fue creado por el Dios belicoso del A.T. y no por el Dios de Jesús que es un Dios libre, bueno y enfrentado al Antiguo Testamento. Así no hay Dios creador ni ley. No hay ley natural y ni lo humano ni el mundo ni la ley son cosas buenas como dice el A.T. Al rechazar la ley natural aparecen en los cultos gnósticos la adoración y el culto a Caín, a Esaú, a la serpiente (ofitas), a Sodoma y la sodomía, la prostitución sagrada, la espermatofagia y en general todo lo que se oponga a la ley natural normal.

El maniqueísmo sería una secta gnóstica de ese estilo; de ahí las invectivas contra él de san Agustín. Los maniqueos eran proselitistas y misioneros. Admitían un gran sincretismo pero todos los grupos tienen como referencia común a Manes. Siempre se adaptaban al medio y a la cultura donde vivían y eso les daba un gran prestigio y una gran sabiduría. El maniqueísmo presentaba un carácter científico por el que pretendía tener en sí la verdad total y enciclopédica. Manes era la encarnación del Espíritu Santo enviado por el Padre de la Luz. El maniqueísmo decía que llevaba a Dios por la vía racional y que la religión del A.T. era mala. —Los maniqueos eran totalmente materialistas. Dios era para ellos La Luz frente al Príncipe de las tinieblas. Ninguno de los dos eran propiamente espíritu. La Luz era la luz física. Y lo mismo la salvación es para ellos un proceso mecánico por obra de la luz.

El hombre como cuerpo viene del malo pero su alma viene de Dios. El demonio masculino y femenino engendra en su unión a Adán y Eva; por eso se maldice de la generación de los cuerpos. La salvación viene por el propio hombre, por el conocimiento suscitado por los apóstoles que son Manes y sus discípulos. Los maniqueos predicaban a Jesús como un profeta más en el mundo. Al comer, la luz se reintegra a lo divino, a Dios. En ese sentido los maniqueos tienen la teoría de los tres sellos:

- la *boca* que prohíbe comer seres vivos corporales
- las *manos* que prohíben la violencia y el trabajo
- el *seno* que prohíbe la lujuria que no es el ejercicio de la sexualidad sino solamente la procreación.

San Agustín no va contra la sexualidad. Los maniqueos prohibían las nupcias pero no a todos sino solamente a los elegidos. Pero el tener hijos es pecado grave porque engendra nuevos cuerpos y evita que venga el fin del

mundo. Los maniqueos inducían a la sexualidad en los tiempos no fértiles de la mujer. Así el maniqueísmo es un *ideal de muerte*, es un negarse a moverse, a desarrollarse, a vivir.

San Ireneo les atribuye a los maniqueos las siguientes herejías: No creen en la resurrección; dicen que todos los hombres se salvan. No tienen esperanza alguna de mejorar el mundo. Dicen que al final arderá como una gran bola de fuego. Y tampoco creían en la resurrección de Jesús. Aunque pensaban que el Reino se comenzaría ya aquí no creían que este mundo fuera mejorable como pensaba san Justino y el cristianismo en general. Además los ebionitas querían rejudaizar el cristianismo y se oponían a san Pablo que había atacado la ley judía; además pensaban que se salvarían por ser amigos de Jesús, de la Virgen de algún pariente de Jesús y despreciaban a los gentiles. Negaban también la divinidad de Cristo que era solamente un hombre perfecto. Despreciaban la religiosidad y optaban por lo secular. Según ellos los pobres recibirían justicia y dominarían en este mundo y tendrían todo el poder, la riqueza, y la dominación. Eran milenaristas. Los buenos triunfarían aquí mil años, es decir, por tiempo indefinido. Entonces vendría Jesucristo a Reinar y no habría ley natural.

San Ireneo no se opone al triunfo de la Iglesia aquí pero eso, según él, no ha de entenderse lujuriosamente, pues tal comprensión conduciría a una manera falsa de entender la historia de la salvación. San Agustín al abandonar el maniqueísmo defiende el mundo natural frente a sus antiguos correligionarios. Ni en su conversión hay maniqueísmo alguno ni después Agustín sigue maniqueo como parecen afirmar algunos. Tampoco es cierto que san Agustín no defienda una historia humana auténtica, hasta que la restituye el socialismo, como se ha dicho. No es cierto que san Agustín no se interese por la historia del mundo actual. De hecho en el sermón 259 del año 392, san Agustín correlaciona los 7 días de la creación con las 7 épocas de la historia humana. En el octavo día tendría lugar el reino de Dios y en el séptimo día los santos reinarían en esta tierra en la Iglesia. En el último libro de la *Ciudad de Dios* y en el tratado IX del Evangelio de san Juan ya no hay séptima edad. En el libro XX de la *Ciudad de Dios* san Agustín afirma que el séptimo día seremos nosotros. Desde Jesucristo al fin de los tiempos son las almas que están esperando la resurrección de los cuerpos. Al fin hay un descanso de los cuerpos: Descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos... No es que san Agustín rechace la esperanza histórica, lo que pasa es que siempre conviene recordar el sentido espiritual del Reino, aunque se aceptara el milenarismo, para no confundir las cosas.

En conclusión, se podría decir, que para no dar lugar a un falso milenarismo se insiste en la dimensión espiritual, pero no quiere decir que no haya una escatología intehistórica ni una nueva esperanza y un nuevo futuro. San

Agustín, ciertamente, no cae en un nuevo maniqueísmo como tanto se ha proclamado, sin duda, apresuradamente.

El profesor A. Turienzo, de la Universidad Pontificia de Salamanca, habló del problema del mal tal como lo entendió y trató de solucionar san Agustín. Este problema ocupó constantemente a san Agustín. Ya en el escrito *De Ordine* se preocupa por el mal físico y la providencia. Explica, el mal físico, como privación del bien y el mal como privación de bien no como un principio separado. La época de san Agustín es muy sensible al problema del mal. Se discuten dos problemas fundamentales: el origen del mal y la naturaleza del mal. El mal es una privación (*Confesiones*), hasta abocar a la nada. Las cosas son buenas pero no tan buenas que ningún mal les afecte. Las cosas son buenas pero se corrompen, si no fueran buenas no tendrían nada que corromper, pero si fuesen muy buenas no se corromperían.

Para Dios no existe el mal en el sentido de que no hay un principio malo separado. No hay, pues, un mal absoluto sino que todo mal es relativo; y vamos a ver a quién es relativo. En el libro *De libero arbitrio*, Agustín se pregunta por lo que es y de dónde viene el mal. Y contesta que el mal moral viene del hombre y su voluntad. Dios crea la voluntad humana con posibilidad de bien y también de mal, pues la presciencia divina no elimina la voluntad humana ni su libertad para bien o para mal.

En general, se pueden distinguir como dos tipos de culturas del mal: las culturas de vergüenza y las culturas de culpa. Las culturas de *vergüenza* ven el mal como algo que produce desdoro público y falta de estimación; en ellas no hay alma ni responsabilidad. Los dioses, en estas culturas juegan con los hombres sin que éstos participen con responsabilidad en la faena. Así Nietzsche nos vuelve a una cultura lúdica y de vergüenza. Las culturas de *culpa* hay responsabilidad personal, los actos de este mundo se someten a un juicio del más allá. Es la conciencia dividida y desgraciada. Cada uno es responsable de lo que hace y hay un tribunal y una conciencia que es conciencia de injusticia y de mancha o pecado personal. San Agustín sigue este esquema de culpa y desde él se pregunta por el problema del mal. Entonces se dan como tres esquemas: el cosmológico, el gnoseológico y el ético-histórico. Según el paradigma *cosmológico*, el mal es cósmico, está ahí siempre, es el maniqueísmo, se trata de un juego en el que somos partícipes, queramos o no. En el paradigma *gnoseológico*, el mal propiamente no existe. Es lo que dice Sócrates. El Logos es todo conocimiento. El mal es la ignorancia, la falta de conocimiento, la sinrazón. El obscurecimiento del conocimiento es el mal moral. No hay una voluntad origen del mal moral. El pecado es la ignorancia y la virtud es el conocimiento. Desaparece así el mal moral propiamente. Así desde una cultura de vergüenza, como la griega, se inicia una cultura de culpa que incide decididamente en el cristianismo. Es un paradigma, el del cristianismo, monista de prin-

cipio y dualista de resultado. Es san Agustín que no es una cosa ni otra: Un monista con un solo Dios. El monismo radical es cristiano, el mal proviene de la voluntad.

—El caso de san Agustín es una respuesta histórica muy significativa. Es una ética del conocimiento. San Agustín se acerca a los socráticos contra los maniqueos. Ésa es la respuesta socrática pelagiana de la época. Después se acerca san Agustín, es decir, se le acusa de acercarse a los maniqueos. En su momento junta las dos corrientes pero se conecta con los pelagianos que a su vez le acusan de acercarse a los maniqueos.

En pleno dominio de su doctrina, san Agustín se escapa tanto del esquema pelagiano como del maniqueo. El paradigma católico anima lo positivo de ambos, sea el monismo pelagiano o el dualismo maniqueo. Pero según san Agustín, ambas son respuestas injustificadas y con fallos graves. Los maniqueos no ven que el pecado viene del libre albedrío, y hacen del mal algo cósmico. Por su parte los pelagianos hacen inservible el libre albedrío al no querer ver el mal. Hay que liberar el libre albedrío (maniqueos) porque no está libre (pelagianos). Para el pelagiano no hay pecado y Dios no es salvador del pecado. Los maniqueos dan la naturaleza como mal. San Agustín frente a los maniqueos y los pelagianos afirma: —la excelencia de la criatura, del matrimonio, de la ley, del libre albedrío, de los santos y los sabios, mientras los maniqueos le contradicen. Para san Agustín el esquema de los tres paradigmas: cósmico gnoseológico, e histórico, lo mismo que el maniqueo y el pelagiano es un marco de referencia en el que Agustín trabaja afanosamente y responde al problema del mal.

A. M.^a Vannier, habló sobre el maniqueísmo y el pensamiento agustiniano de la creación. El esquema conversión-creación-formación es fundamental en san Agustín. Tanto en el problema de la creación como en el maniqueísmo se trata de dar una explicación del mundo y del problema del mal. El dualismo es una concepción antropológica y una manera de entender la creación. En el corazón de la creación busca Agustín el sentido místico del universo para los elegidos de la secta y su secreto del universo. San Agustín observa la diferencia entre Dios y la creación frente a las emanaciones de la creación maniquea. En la idea de creación sólo Dios lleva la iniciativa. Ya en el *Génesis contra los maniqueos* san Agustín afirma positivamente la valoración de la creación. La diferencia entre el bien y el mal que obra por la voluntad del hombre; no es algo, el mal, que exista desde el principio.

Agustín, al abandonar el maniqueísmo pasa de la religión a la fe, de la razón a la fe. Así surge la experiencia de la conversión a Dios y la aversión al mal y la protección de la creación por el Dios íntimo en toda intimidad. Así se va realizando en el hombre y en las cosas la imagen y semejanza de Dios en las criaturas, en especial en el hombre. Eso se hace tanto por la fe como la dimen-

sión creatural ampliamente aceptada por el cristianismo tan humano. Tal es la conversión, del hombre y la creación, a su creador por la imagen y semejanza de Dios. —En conclusión: Agustín asume el riesgo de la creación y la diferencia entre la criatura y el creador y la necesidad de la reintegración de la criatura a su Creador. Todo el problema de la creación lo examina Agustín a la luz del problema del mal y la creación sin cuya corrección y reforma todas las cosas pierden su ser.

Tras esta conferencia se estableció un diálogo en el que se dijo fundamentalmente que a san Agustín el Hortensio le impresiona por su contenido no principalmente por su estilo externo. También se afirmó claramente que san Agustín no desprecia la sexualidad sino la concupiscencia y el hombre egoísta. —También se estableció que no hay que entender la teología de la liberación como ebionismo, ni lo sobrenatural como mera secularización. Además el profesor Forment Giral añadió que la esperanza cristiana no se da necesariamente en un mundo en el que el cristianismo triunfa socialmente.

El profesor Olegario García de la Fuente, de la universidad de Málaga, habló sobre la interpretación y el sentido de las *Confesiones*.

Recordó el ponente la personalidad de san Jerónimo y san Agustín. El magisterio espiritual de san Agustín sobre la edad Media y sus 8.000 páginas a dos columnas del Migne que son las obras escritas de san Agustín. También hizo memoria del genial psicólogo que fue san Agustín y su genio literario como escritor que crea un sistema nuevo de antropología y una autobiografía maestra en la psicología occidental. Se trata de una vida que no es la historia de un héroe o un santo sino la vida de un pobre hombre cualquiera; y no su vida pública sino la vida en su cotidianeidad. Se trata también de un nuevo género literario. Es la historia de un alma, que eso es lo nuevo, la profundidad psicológica, vgr., en la descripción de la envidia, un dolor de muelas, la sangre que embriaga, la felicidad de un borracho. Es la investigación del yo en profundidad, no se trata de una vida sino de una aguda selección de episodios, vgr., el robo de las peras. Los trece libros de las *Confesiones* no son una marcha autobiográfica sino una oración largísima que descubre la profundidad del pecado y de la gracia hasta el fondo. Por ello, quizá, las *Confesiones* sean el libro más leído de toda la literatura cristiana después del Evangelio.

Para Agustín, a sus 19 años, la Biblia le fue fatal. Este libro no estaba hecho para los soberbios sino para los humildes, como Agustín dirá después. Indigno de Tullio Cicerón pero manjar supremo para los humildes. Las *Confesiones*, según el profesor G. de la Fuente, son una imitación de la *Vetus Latina*. Las *Confesiones* tienen 136 citas de la *Vetus Latina* mientras que sólo citan 42 veces a autores paganos. Tienen además, las *Confesiones*, 1781 alusiones a la Biblia. San Agustín casi se sabía de memoria los salmos. Así nos encontramos que algunas de sus frases, en las *Confesiones*, tienen palabras de 4 salmos.

En cuanto el término *confesión* el conferenciante dijo que aparece en el libro de las *Confesiones* 87, y tiene 63 veces sentido típico. Agustín se dirige a Dios o a los otros y es una oración continua su confesión. El comienzo de las *Confesiones* ‘Grande eres Señor’, etc., es un salmo personalizado. Y las mismas *Confesiones* terminan con palabras del N.T.: sólo llamando a Dios él nos escucha, abre, etc... En ocasiones el término ‘confesar’, *confiteor*, significa hablar a Dios con un conocimiento cierto, otras el hombre se reconoce ignorante o pecador. Otras veces se alaba a Dios por ser bueno y misericordioso. También se usa el término ‘confesar’ como confesión de los pecados o de la fe.

El término *confesar* tiene con frecuencia el sentido de alabar o celebrar a Dios como en Mt 11,25. Jesucristo no tiene pecado sino que alaba a Dios. Agustín cita en las *Confesiones* 121 de los 150 salmos.

Finalmente, se puede decir que la Vulgata Latina y la Ciudad de Dios son con las *Confesiones* las obras más leídas en 1300 años.

M. Carol Harrison, de la universidad de Oxford, habló sobre la belleza perdida y la belleza recuperada en san Agustín; dijo que la belleza en san Agustín no hay que entenderla solamente en sentido espiritual ni únicamente en sentido material. Al formar Dios al hombre le da una forma a su imagen y semejanza. Y el hombre adquiere la plena forma por la conversión y la redención del hombre por Dios. Así el hombre se re-forma por Dios, se rehace en su espíritu y en su vida a imagen y semejanza de Dios, y adquiere una vida vital, una plenitud de forma. Es la hermosura profunda, forma plena de la creación del hombre convertido a Dios, a su creador y fundamento. Así al descubrir la belleza de las cosas el hombre se va con-formando a Dios, al convertirse al amor de la belleza siempre antigua y siempre nueva. En otro caso el hombre se deforma profundamente. La belleza es la congregación del hombre que así camina en la armonía. De lo contrario el hombre se queda con su figura de esclavo, sin rostro, sin nombre ni figura. La deformación del hombre proviene de la formación-deformación del pecado. Cristo al tomar la figura de siervo re-forma al hombre y lo lleva a su prístino esplendor. El futuro del hombre radica en esta hechura divina y su perfección por obra de Dios que es la plenitud de la belleza de la forma divina que devuelve el rostro humano-divino al hombre con toda su belleza y esplendor. Los textos claves del tema son el libro XIII de las *Confesiones* y el *De Genesi ad litteram*. Al final de esta comunicación, que fue leída en inglés, el P. Pedro Rubio hizo un resumen en consideración a los que no han tenido la oportunidad de estar en países de habla inglesa.

El profesor Marceliano Arranz, de la Universidad Pontificia de Salamanca expuso el tema de los inteligibles seminales en san Agustín. Afirmó que el problema del origen del universo siempre ha sido una gran pregunta para el hombre y san Agustín también se hizo esta pregunta tanto desde el texto bibli-

co del *Génesis* como desde el mundo clásico. Así a los griegos se les aparece el mundo como determinación progresiva de una indeterminación primordial sea mítica o conceptual, vgr. agua, etc. En definitiva de la *Fisis* proviene todo en el tiempo aunque ella está más allá siempre. Por lo general, en los mitos se parte de antropomorfismos. Anaximandro y Anaxímenes, entre otros se refieren a la sustancia primordial. El universo se hace y se des-hace, es como un ciclo parecido al de las estaciones. En Parménides no se ve cómo se da el cambio y trata de explicarlo. Pues otros autores aceptan el cambio a pesar de que contradice la lógica. Empédocles explica el cambio por combinación de sustancias mecánicamente activadas. El ser propiamente no cambia pero hay una continua recombinación de elementos. En los atomistas, sin proyecto final, el azar es como el origen de todas las cosas. Anaxágoras admite como una panespermia universal: todo está presente en todas las cosas, en todo, pero germinalmente. No hay razón para que las semillas no se multipliquen indefinidamente aunque no se perciba el cambio por los sentidos.

Ya en los estoicos se admite un determinismo y un retorno cíclico. No hay nada imprevisto, todo lo dirige una razón perfectamente mecanicista. El fuego es el origen fontal de todo y todo vuelve a él. Todo procede racionalmente. La razón se sirve de la concatenación causal de los acontecimientos. Para los estoicos todo está determinado. El azar es la ignorancia nuestra, no la realidad de las cosas.

La metáfora de las semillas es para el estoico la mejor para explicar el origen de la formación del mundo, y manifiesta la razón universal. Esta teoría de las semillas inteligibles en los estoicos explica que la Historia se compone de ciclos temporales semejantes. Al menos al principio de la Historia primitiva existen los mismos seres y acontecimientos. Cada ciclo o gran año concluye en la conflagración universal por el fuego. Pero todos los seres continúan, de alguna manera, en el fuego, y el ciclo se renueva y recomienza una y otra vez, como una cosecha de trigo repite a otra. Por tanto el futuro se halla en el presente, todo se relaciona con todo y con su fundamento último que es el Logos.

Plotino, más próximo a san Agustín en cierta manera, nos habla del Logos espermaticós. El alma cósmica es el lugar propio de los inteligibles seminales. Y es semejante al demiurgo platónico que ordena la materia caótica. El orden cósmico depende de un alma universal que a su vez remite al mundo inteligible. El alma es también vivificante. Todo está, en definitiva vivo, vgr., la tierra del suelo, las rocas, etc. tienen potencia vegetativa, universal. Todo se conduce según la Razón universal que contiene todas las cosas providencialmente. Así las semillas inteligibles en el Alma son como potencia realizadora —ley— de cada ser en la Naturaleza y en la Historia. El alma es una, a pesar de la multiplicidad de las semillas y esto es un misterio. Desde la eternidad existen el ser inteligible de cada cosa que es la ley del ser y del desarrollo de cada ser.

San Agustín, hereda, hasta cierto punto, los planteamientos de los estoicos y neoplatónicos y también de Anaxágoras, entre otros. En los estoicos la realidad seminal inicial no es física pero sí algo cuyo desarrollo lleva a las cosas concretas. San Agustín toma el asunto éste de Cicerón o de colecciones sobre filósofos o de alguna obra estoica en latín. En cuanto a los neoplatónicos la influencia es más directa. San Agustín se inspira en una u otra escuela o en ambas a la vez. Ese influjo es más bien una sugerencia ya que difiere mucho de sus inspiradores, como veremos enseguida.

En efecto, en san Agustín no hay eternidad del mundo ni determinismo. Y el origen de la teoría de Agustín también es diversa comparado con los estoicos. San Agustín se distancia de Plotino también porque en éste el ser de las cosas es una frágil mentira sobre otra mentira más alta que se presenta en la mente como en un espejo. —En san Agustín si consideramos la mente divina y la materia, la presencia de las semillas es real y física en cuanto representan potencialidades en desarrollo. Además no hay en san Agustín materia eterna.

San Agustín cuando habla de la creación virtual no cita a los estoicos ni a los neoplatónicos. Se remite más bien a su experiencia cotidiana, vgr., la germinación del trigo. Así en el *De Genesi ad Litteram* explica que las cosas están, antes de realizarse, en la mente divina. En la semilla están originalmente las cosas y al mezclarse con la tierra dan lugar al árbol, etc... Es la experiencia de la generación y las semillas lo que san Agustín utiliza. En conclusión podría decirse lo siguiente:

—La metáfora de las semillas proviene de la cultura griega desde Anaxágoras.

—Estoicos y neoplatónicos la usan para clarificar sus genealogías.

—San Agustín conoce estas teorías antes de convertirse.

—Pudo inspirarse en ellas para su teoría de la creación virtual.

—San Agustín modifica esas tradiciones filosóficas.

—San Agustín nunca cita esas escuelas filosóficas sino la experiencia de la vida que es una fuente de inspiración tan importante como las escuelas filosóficas.

El Dr. Jesús Álvarez, de Ciencias de la Información, habló sobre la teoría del *quaerere veritatem* agustiniana y la ciencia actual en las ciencias sociales de hoy.

Este conferenciante expuso la actual caída de los modelos científicos y el pesimismo que hoy reina sobre la ciencia en las grandes discusiones sobre el método y la lógica. También describió el fracaso del modelo científico unívoco y la llegada de la vorágine tecnológica. Después insistió en la vivencia actual del librecambismo epistemológico y el escepticismo en el que 'todo sirve' como diría Feyerabend. Entonces nos encontramos con la huida hacia las genialidades sin sistema alguno, el neopositivismo enumerativo, los argumentos

autojustificativos, la prepotencia de la actividad docente sobre la vida y el abuso del mecanicismo formativo sin el correspondiente *gaudium de veritate* vital.

Entonces conviene proponer alternativas de riesgo y apuesta. Por ejemplo: 1) ver que la historia no es inalterable ni determinada, como por ejemplo decía Marx, y donde el negocio de las leyes del mercado son los temas claves de referencia. 2) estamos en una sociedad de la información frente a la antigua sociedad de producción. Hoy se anima la política, la economía y la tecnología, sobre todo, pero el punto de conexión entre las tres es la información que ocupa un alto porcentaje de la fuerza laboral y monetaria. Todo ello está movido por las internacionales de la información que serían como las antiguas internacionales del suministro eléctrico. En esa sociedad informática hay que distinguir: información acumulada, codificación y transmisión de los saberes para mejorar la vida del hombre.

Hoy la vanguardia es el mercado, la empresa. El pasado se investiga desde el presente. El pasado se investiga para el presente, no para repetirlo. La historia debe ser como un archivo de modelos de conductas concretas que utilizan muchas variables. Los estudios sociales, a su vez, son para organizar la vida social actual y su futuro: prospectiva. La historia nos refiere también a códigos de moral pública, vgr., al analizar los nazismos o los fascismos, o los marxismos o los esclavismos.

Hoy la guía es el futuro, no el pasado. El final es el que atrae. En el caso de san Agustín y su *quarere veritatem* tiene una gran coincidencia con Feyerabend —que cita a san Agustín— según ha expuesto el autor en su tesis doctoral.

En el diálogo final del día se planteó por qué el profesor Sinnige decía que la conversión fue una gran crisis psicológica en san Agustín y el profesor Langa defendía que era sobre todo un hecho teológico, pero como el profesor Sinnige ya se había tenido que ausentar, no se pudo tratar este problema.

En cuanto al problema de la evolución y de la historia, san Agustín es modelo del camino hacia el futuro. Hay que ir a Dios que hace del mono al hombre y del hombre, el hombre ante Dios. El factor final atrae al hombre presente. Así se encarga futuro y se desarrolla la Ciudad de Dios.

En san Agustín buscar la verdad supone un concepto de verdad que hay que alcanzar mientras en Feyerabend para algunos eso no estaría tan claro y para otros sí. —En cuanto al tema del pecado en san Agustín, se explica que en el paganismo el concubinato era una realidad jurídica normal entre los romanos y su imperio.

En cuanto al tema de las *rationes seminales* esa terminología no la utiliza con frecuencia san Agustín pero la idea es ésa fundamentalmente. En cuanto a san Agustín y Teilhard el profesor Arranz dijo que ciertamente Teilhard no se

inspira en san Agustín. Pero san Agustín no tendría dificultad en admitir un paso de lo mineral a lo animal y al hombre. Es el problema de la encina y la bellota. El cuerpo del hombre aparece como lo demás. El alma es otra cosa. En Teilhard la cuestión es distinta. Para san Agustín lo inanimado y lo animado no es distinto, por tanto podría decirse que el que puede admitir lo más no tendría dificultad en admitir lo menos. Aparte de que san Agustín dice es expresamente: hay hombres que saben cómo seres vivos surgen de humores. El mundo de san Agustín, por fin, es un mundo abierto, nadie puede decir si algo en él no es posible. Él, en definitiva, nos diría: Dios creó todo al mismo tiempo pero no de igual manera.

El profesor Basave de la universidad de Monterrey (Méjico) habló sobre la antropología de san Agustín. Para el conferenciante san Agustín, a semejanza de Kierkegaard, presenta una antropología dialéctica que encuentra lo positivo en lo negativo, en la que las dos dimensiones del hombre, a saber, Dios y el pecado, son fundamentales. Se trata del hombre esperanzado que intenta conocer a Dios y el alma por la interioridad del hombre hacia Dios. Hay todo un proceso que pasa por el *Hortensio*, por la búsqueda de la sabiduría, la lectura de Plotino y el ansia de la Verdad, la profesión de retórica y la dedicación a la filosofía, y en definitiva el descubrimiento de la vocación de Agustín por el que se supera el desconocimiento que el hombre tiene de sí mismo y Agustín encuentra su plenitud existencial en un camino largo que va desde el hombre, y comienza por el hombre, y termina en Dios.

La vuelta a casa, el encuentro consigo mismo, el *in te ipsum redi*, son momentos clave pero no es sólo un antropocentrismo sino también un camino hacia Dios. Es el diálogo Dios-hombre y hombre-Dios que luego Ricardo Hugo de san Víctor tomarán definitivamente de san Agustín. Se trata de un teocentrismo antropológico por el que se busca a Dios que es el fundamento del ser fundamental. Agustín había desertado de sí mismo, por eso, como él dice, no podía encontrar a Dios, ya que Dios estaba en Agustín mismo. Es la historia humana más corriente, la historia ejemplar del hombre, pues como dice el mismo Agustín en el *De Trinitate*: ¿qué es mi corazón sino un corazón humano?

El hombre, desde lo humano, nos remite a lo metahumano. La vocación es una relación llamada-respuesta y misión del ser humano. Es una vida mortal o una muerte vital, es un misterio. La de-formidad del hombre pide a gritos re-forma. Hay que ser fieles a Dios para que así seamos realmente fieles a nosotros mismos. Esa fidelidad es la que nos llevará a la felicidad. Es el amor peso gravitante del hombre, la inquietud, el eterno descontento de no ser aún mejores; lo mismo que amamos para sentir nuestro ser en el ser amado.

El hombre se convierte con frecuencia para sí mismo en tierra de dificultad y sudor. Y mientras tanto van los hombres a admirar las cosas de fuera, el

mundo exterior y se olvidan de sí mismos y del mundo interior. Especialmente se olvida el hombre de su fondo insobornable y así se desconoce a sí mismo y a Dios que es más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad.

La presencia vital de Dios en el hombre es el origen mismo del ser del hombre y su mejor cuidador (*De Trinitate*). Todos vemos que el hombre es un ser inquieto en el mundo. Pero qué buscamos. Es la deficiencia del hombre en busca de plenitud, desde nuestra no plena forma. Es el descubrimiento de la caída ontológica del ser humano, el vacío de Dios. San Agustín ha develado el ser humano vital, por eso es siempre actual. Es el amor y es la sabiduría. Es el conocido: nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti.

Sin esta orientación el hombre mismo lucha contra el hombre. Y sin embargo, san Agustín, no desespera; hay que enfrentarse consigo mismo y darse la batalla a sí mismo, para superar el nihilismo. La vida es lucha y es experiencia paradójica: et inhorresco et inardesco: me horrorizo y me fascino: en cuanto no soy semejante a Dios me da horror y en cuanto sí lo soy me fascina la vida, las cosas, Dios mismo. Dios vivifica al hombre, de lo contrario su vida está alienada y dis-locada. El hombre cuerpo y alma, caído pero esperanzado por Dios, pues hay en él una semilla de plenitud y de futuro a pesar de ser un problema para sí mismo. En efecto, somos para ser más que lo que somos. Por eso hay que volver en sí y volver hacia sí mismo: *noliforas ire...* sino que hay que buscar dónde enciende la luz de la razón, es la búsqueda del Infinito que no concluye nunca. Dios dentro de nosotros nos ayuda y rompe nuestra ceguera. A Dios se le ama sabiéndolo o ignorándolo: *vere philosophari est Deum amare*. Nuestro estado actual es insatisfactorio. Sólo Dios basta, su verdad, su filosofía, su orden y camino de paz para la felicidad. Sólo en Dios puede descansar nuestra peregrinación: en ti, por ti, para ti, dirá san Agustín. Él, que dice: me he hecho cuestión de mí mismo. Es la búsqueda de los *vestigia Dei*. Y por fin no olvidar la recomendación Agustiniiana: lo que amas eso eres tú, amas la tierra eres tierra, amas el cielo eres cielo...

El profesor Folgueras, de la universidad de Málaga, habló sobre la conversión de san Agustín como restauración de la filosofía. Para el ponente no son los contenidos sino el modo de pensar lo que hace realmente a la filosofía; ése es el caso de san Agustín. Se trata de la búsqueda incansable de la verdad, ya sea ésta teológica, filosófica, política o descubierta en la maraña mitológica. San Agustín no reduce el cristianismo a filosofía. Como se puede ver en la *Carta 120*, el santo establece unas relaciones adecuadas entre la razón y la fe. Para san Agustín lo importante es buscar la verdad. La filosofía pagana es verdadera pero debe ser mejorada. Al convertirse al cristianismo, san Agustín, abandona la dogmática de las sectas pero no la filosofía. Agustín es el caso típico de un filósofo convertido. En el *De Trinitate* Agustín se tiene por fi-

lósofo o amante de la sabiduría. No busca la discusión sino la verdad y su decirse a ella.

La salvación cristiana incluye la fe y la razón, la fe sola no basta ni la razón sola tampoco. La razón puede conocer a Dios pero no puede llegar a él. Así san Agustín establece el *crede ut intelligas* y el *intellige ut credas*. Una filosofía sin fe no sería cristianismo, una fe sin filosofía sería una fe vaga, sin conocimiento vital. Recusar la razón es recusar la filosofía. La filosofía es un recurso natural para librarnos de las miserias de esta vida. La teología natural es compatible y buena para la fe: *Sermón 43*. Agustín tiene siempre en cuenta a los pensadores paganos. Su filosofía no es mera fe.

La singularidad de Agustín es la unión de la razón, la fe y la filosofía. Lo más corriente es el fideísmo o el racionalismo. Pero para Agustín primero hay que entender, todo parte del amor a la verdad. Pero debe haber una colaboración entre la fe y la razón. El amor a la verdad exige el entendimiento, la comprensión de la fe, porque el *intellectum valde amat*; eso significa preferir la verdad a sí mismo y de ese modo nos encaminaremos a la fe arrastrados por la verdad. El término de la búsqueda debe ser de nuevo buscado, se busca para encontrar y amar lo encontrado y así progresar en la búsqueda que nos supera a nosotros mismos hacia la verdad suprema, el misterio, que nos supera. Esto es paragójico pero es el todo del pensamiento agustiniano. Esta paradoja es la unidad de la razón y la fe que no elimina ninguna de las dos.

La fe impide que la razón caiga en lo verdadero-dogmático y así no vea el misterio y confunda lo finito y lo Infinito. En la unión de fe y razón crecen las dos a la vez sin mengua ni detrimento alguno de una u otra. Agustín supera así a los pensadores antiguos y modernos. Si nos fijamos en la relación fe-razón veremos lo siguiente ¿quién mide, en definitiva, una u otra?: si decide la razón, ésta cae en sí misma; si la fe guía, la razón es llamada a más. Por eso se aplica a esta relación el conocido texto agustiniano: soy alimento de mayores, cómeme y te transformarás en mí: como el hombre se transforma en lo divino la fe transfigura la razón. Con la fe se mejoran incluso las verdades naturales, gana también la razón. Ambas crecen juntas más y más, crece la filosofía y crece la teología, y sobre todo crece el hombre. Así en Agustín y en los medievales, teología y filosofía crecen juntas para desconcierto de los modernos, vgr., la *Summa teologica* es también filosofía y la *Summa contra Gentiles* es también teología. Pero ambas no se confunden, es un nuevo método.

Así la filosofía cristiana comunica razón y fe, pero no se confunden una con otra como tampoco hay que confundir la fe con la teología. Sólo hay un Dios verdadero, no hay Dios de los filósofos. Tampoco existe filosofía especulativa sin razón filosofante previa. San Anselmo siguió a san Agustín. La modernidad divide las cosas. Hoy no hay tampoco filosofía especulativa, los filósofos someten la fe a la filosofía. Eso no es san Agustín. La filosofía de san

Agustín es la más alta prosecución del socratismo. San Agustín recupera el ¡conócete a ti mismo! socrático. San Agustín es socrático porque demuestra su ignorancia a los que creen saber algo no sabiendo nada; y descubre las huellas del misterio. La filosofía y la fe agustinianas son realidades vitales no abstracciones inútiles y evasivas. Así san Agustín es modelo para la ciencia y la filosofía de todos los tiempos.

El profesor Octavio Uña, de la universidad Complutense, trató sobre san Agustín y Jaspers. Jaspers ha sido un filósofo muy desatendido especialmente en relación con san Agustín de modo que en el anterior centenario agustiniano apenas si se le alude. Pero san Agustín influye de una manera íntima y subterránea en los pensadores modernos y concretamente en Jaspers. Así san Agustín se halla en la modernidad implícitamente. Además de Jaspers se puede citar *Sociedad y Comunidad* de Tönnies que pone a san Agustín por mentor. Y también en el tema de la Historia, la historia de la humanidad es para san Agustín, como para la actual interpretación morfológica de la historia, como la historia de un solo hombre. Está también san Agustín en los filósofos de la vida como Max Scheler, y misteriosamente en Nietzsche que para Jaspers es como un *Augustinus redivivus*. También Agustín está en Heidegger que comienza su gran obra como san Agustín: me he convertido para mí mismo en tierra de dificultad. Hanna Arendt apadrina también su obra con san Agustín, como amante de la libertad más profunda y de la intimidad inalienable del sujeto humano. Jaspers apadrina también su fe filosófica con la vuelta a la interioridad definitiva de la experiencia agustiniana.

En la interpretación marxista, E. Bloch pone al inicio de su obra más importante una glosa de san Agustín. Se vuelve también a san Agustín en relación con autores tan importantes como Wittgenstein, Ricoeur y otros. Ya Dilthey había dicho: san Agustín fue uno de los más grandes escritores y pensadores de todos los tiempos.

Jaspers ordena toda su filosofía agustinianamente: Va del mundo al sujeto y del sujeto a Dios. Las viejas ideas kantianas: mundo, alma, Dios, son también ideas agustinianas; hombre exterior y hombre interior (Dios y el alma). Es una sabiduría de salvación: *Deum et animam scire cupio...* Por lo demás no hay otra.

Jaspers se pregunta si el hombre es objeto, como las demás cosas, o es algo más como propiamente sujeto. Y trata, como Agustín, de aclararse sobre quién soy yo y la gran profundidad del abismo humano. Finalmente pretende entrar como Agustín en el misterio de la trascendencia. Según Jaspers el ser no es alcanzable aunque lo buscamos. El ser también es objeto, en cierto modo, nunca encontramos del todo la totalidad, la armonía plena y definitiva del ser. Vivimos en una tierra quebrantada. El esquema de Jaspers es también agustiniano y dice: No sea solamente objeto, no renuncies a ti mismo, a tu vida, asume tu libertad y tu creación divina.

La situación límite de Jaspers también tiene resonancias agustinianas. Son las de san Agustín y son las del ser humano: finitud, muerte, menesterosidad, no somos dioses, no vivimos en la consumación sino en la consumición. Es el desgarrón del ser humano y su dolor inalienable. La trascendencia no puede ser captada y menos capturada nunca del todo. Es una realidad cifrada y difícil de descifrar. La cifra nos da la trascendencia pero en enigma, sin objetivizar. Todo el lenguaje sobre la trascendencia y lo religioso es deficiente mental. Toda trascendencia es inasequible, apenas intuible y casi nada conceptualizable, sólo tenemos balbuceos sobre ella. Así Jaspers es el último kantiano.

En cuanto al tema de la Historia, también tiene en Jaspers amplias referencias a la Ciudad de Dios agustiniana. En *Origen y meta de las Historias* señala Jaspers el *tiempo eje* como clave del proceso histórico. También Jaspers nos habla del presente del presente, del presente del pretérito y del presente del futuro como lo había hecho tan magistralmente Agustín. Para éste Cristo es el eje de la historia. Para Jaspers se trata de un tiempo que se sitúa convencionalmente hacia el año 500 a.C. para redondear fechas. Es cuando se produce el pensamiento griego, las grandes religiones orientales y la religión profética de Israel. Allí descubre, por primera vez el hombre su libertad y su profunda razón de ser. En efecto, la meta de la historia es la libertad. El mundo es una historia salvadora con sus difíciles quebradas como ocurre en san Agustín. Es la marcha de los siglos como revelación del ser, como sujeto, y la apropiación de la existencia del hombre por la libertad. La historia es la historia de la libertad (Hegel); y a pesar del mal y otros descalabros, la historia va siempre a más. Esta idea progresista ilustrada no es extraña a la esperanza agustiniana que hace así de san Agustín, el primer teórico del progreso.

Finalmente, a sus ochenta años, Jaspers, en *La fe filosófica ante la revelación*, restablece de nuevo las relaciones fe-razón en el sentido agustiniano. También Jaspers habla de la remitificación frente a los excesos exegéticos de Bultmann.

En cuanto a los que dice Jaspers directamente sobre san Agustín en su gran obra sobre los grandes pensadores de la humanidad, puede decirse que para él, san Agustín pertenece a los fundadores del filosofar, a los que descubrieron el gran poder del pensar, han abierto nuevos mundos. Agustín es para Jaspers la figura más original del pensamiento cristiano, y su gravitación en occidente lo abarca todo. Pero Jaspers también dice cosas duras sobre san Agustín, sobre todo desde su punto de vista de psiquiatra. San Agustín sería entonces un hombre enigmático. Impelido por una pasión sin fin se iluminaría a sí mismo. Pero a la vez que es grande también sería vulgar en otros casos. Su dialéctica es a la vez su vida personal. Se cobija demasiado en la verdad. Sacudido profundamente en su ser se entrega a Dios ilimitadamente, pero su pen-

samiento es iluminación existencial. Es contradictorio este Agustín, se diría que gracias a Dios. El lado más sombrío de Agustín para Jaspers es su entrega incondicional a una comunidad, a la Iglesia, así ya no es tan libre (según Jaspers). San Agustín ante el caos recurre a la autoridad, y a falta de un vínculo afectivo se vincula a Dios absolutamente. Se ve cómo Jaspers no entiende la amistad en san Agustín. Piensa que éste es apropiativo y que considera la sexualidad como mala cosa. Cree que Agustín no ve la grandeza humana sino solamente la sobrehumana. Sería así fanático y autoritario. Desatendería lo humanamente posible por lo humanamente imposible. Y pasaría de la libre predicación a la coacción. No hay en él, según Jaspers, nobleza de alma.

La conversión de san Agustín es para Jaspers el repudio de la vida anterior. No se trataría de un cambio lento, meditado, sino que sería una victoria de la tergiversación: un instante que derrumba para siempre una vida. El que vivía en la dispersión vuelve a lo santo, a su madre, a la Iglesia, y ya no será nunca un ciudadano libre sino un hombre del estado o de Dios.

Además san Agustín reduce el Logos a Cristo. En vez de un filósofo sería simplemente un creyente. No tendría así, Agustín, propiamente autonomía. Su conversión sería cómo la apropiación de algo extraño que condiciona su pensamiento. Ya no hay solución entre fe y razón, sino que hay razón en la fe y fe en la razón. Pero esto para un protestante como Jaspers no es bueno. La programación vital de Agustín decidiría su vida y eso no se lo perdona Jaspers porque él querría un Agustín como gran pensador, no-católico, a imagen y semejanza de Jaspers.

En cuanto al tema del *signum* y el *símbolo* en san Agustín, es una constante llamada a ser más, a profundizar en el misterio del ser, de Dios y de la vida. Hay que recuperar esas enseñanzas agustinianas. Son las relaciones, hoy ya más estudiadas, entre san Agustín y Wittgenstein, Ricoeur y la semiótica actual.

El profesor Luigi Alici, de la Universidad de Perugia, habló sobre fe e historia en la *Ciudad de Dios*: la civitas peregrina. Según Gadamer, el pensamiento de Occidente ha visto siempre el problema del tiempo como algo irrenunciable y no fácil de definir, como no es fácil de definir la identidad humana. San Agustín reconoce en esta tentativa del hombre una gran tarea humana del ser peregrino en el mundo que se puede encontrar misteriosamente escondido en la dialéctica del amor, conversión y gracia. Así la búsqueda de la verdad y de la felicidad y de la fe se influyen mutuamente. Lo que se busca es la vida de la vida, el alma del alma, lo divino en lo humano, lo eterno en el hombre temporal. Este gran misterio del hombre se nos escapa constantemente como el agua acude al barco que navega resquebrajado entre las tormentas de la vida.

Con san Agustín, lo divino y lo humano, lo temporal y lo eterno, Dios y

el hombre se dan alcance de nuevo en el reconocimiento de la historia salvífica de la humanidad según la proclama el cristianismo. Quiere lo humano inmortalidad y libertad, divinidad y perennidad, sus posibilidades no están cegadas del todo. También la justicia social recobra ya un nuevo impulso con la *socialis vita sanctorum* (*De Civ. Dei*, XIX, 5). El Espíritu de Jesús promueve constantemente esa justicia mientras el hombre la vulnera incansablemente por la *libido dominandi*. Por tanto la ciudad terrena necesita del estímulo permanente de la ciudad del cielo, del cielo nuevo y la tierra nueva donde habita la justicia. El hombre exterior y el hombre interior han de apoyarse mutuamente. La ciudad de Dios, peregrina, necesita de la fidelidad de Dios para avanzar en su construcción a pesar de la mezcla del trigo y la cizaña hasta que pueda llegar la paz sin fin de la convivencia definitiva y perfecta de todos en Dios. Entre tanto caminamos de Babilonia a Jerusalén y fácilmente caemos en manos de ladrones, así como en la confusión de lenguajes y en la falta de entendimiento hasta que lleguemos a la clarividencia definitiva que es la ciudad celeste de la *visio pacis*. Tal es la ambivalencia de lo humano y de la Iglesia peregrina. Se necesita paciencia y humildad, con una gran humanidad, para construir la ciudad terrena peregrina como signo real de la ciudad celeste en la concordia final universal. Entre tanto, hemos de mirar a Dios y ser solidarios con los hermanos como buenos peregrinos que ni se olvidan de la patria ni de sus compañeros de camino. La conversión de san Agustín nos habla del difícil retorno hacia la patria futura de todos los hombres conciudadanos de esta tierra, confiados todos en la fe de Jesucristo, que nos llama a la resurrección de la justicia como el grano de trigo que cae en la tierra y muere pero da mucho fruto y germina en la tierra nueva fecunda donde habita la justicia.

El P. Gabriel del Estal Gutiérrez habló de 'construir la paz con la paz, no con la guerra' que es una recomendación que nos hace san Agustín en una de sus cartas escritas en el año 429 y que por tanto podemos considerar entre sus últimas voluntades. El conferenciante, profesor del real colegio María Cristina del Escorial, dijo que Agustín es un romano que vive en los estertores de la Pax romana. Hoy vivimos también, no sabemos si en el final de la pax americana y la pax soviética, entre un vértigo de terror con muchas posibilidades de aniquilación. La paz es la enseña de todos pero en una atmósfera de guerra e intereses explosivos. San Agustín, en el cruce bélico de dos edades, nos enseña hoy sobre la paz y sus bienes y sobre los males de la guerra.

San Agustín, padre de Occidente que es poder creador expresado también en el cristianismo, la libertad y la justicia cuya encarnación es la convivencia de la paz justa y la salvación para los hombres. En la *Ciudad de Dios*, XIX, 13, nos dice Agustín: La paz es la ordenada concordia, la obediencia a Dios, la paz de la ciudad y entre los ciudadanos, en esta ciudad y en la celeste, la paz es la tranquilidad en el orden de cada cosa en su lugar. La paz es un concierto en-

tre iguales que por la violencia se convierte en discordia y desorden. La violencia y la guerra es el desorden, lo humano es la paz. Y cada uno es el origen de la paz o de la violencia.

La violencia es la deshumanización suprema. El mundo vive en tensión constante. Dios marcha sobre la historia gobernada por la providencia y las causas humanas. Sto. Tomás, Vitoria, etc., basados en san Agustín encauzan la guerra como pueden. Sólo la legítima defensa es la causa justa de la guerra. San Agustín dice que el soldado que mata en combate cumple con la ley. Pero las guerras ofensivas son, de suyo, injustas como vgr., las nuevas conquistas, someter otros pueblos por la *libido dominandi* es un inmenso latrocinio. San Agustín parece que ése estuviera dirigiendo al imperialismo actual y a sus promotores de todos los tiempos. La paz es para él lo definitivo, la guerra nunca es la última palabra; puede existir cierta paz sin la guerra, pero jamás la guerra sin la paz. San Agustín juzga lícita la defensa del Estado por las armas pero no el exceso armamentístico.

Hoy estamos en la pesadilla atómica; es alarmante decir que una bomba nuclear tiene más fuerza que todos los explosivos hasta ahora utilizados. Que la fuerza bélica actual es cinco mil veces mayor que todo el arsenal de la segunda guerra mundial y equivale a un billón de Hirosimas. Una gran carrera de rearme culminó en la segunda guerra mundial ¿Se prepara la tercera? Juan Pablo II afirmó en la ONU que estar preparados para la guerra es aceptar que se puede disparar el mecanismo de destrucción general. Einstein decía que no sabía con qué armas se lucharía en la tercera guerra mundial pero que estaba seguro que la cuarta se haría sólo con piedras.

Hoy se habla de guerra que es la lucha abierta, de disuasión que es la intimidación: *si vis pacem para bellum* y también de paz como concierto negociado. A la primera se aplica el *¡Vae victis!*, a la segunda el *si vis pacem...* y a la tercera el *pax hominum ordinata concordia*. Ésta es la fórmula que nos recomienda san Agustín, y su fundamento es el amor. En cuanto al actual pacifismo podemos distinguir como tres sentidos de la palabra: *Pacifismo utópico*: es el propio del corazón simplista, ecologista, eclesiásticos angelicales. *El pacifismo manipulado*: es el de los espíritus ardientes instrumentados por una u otra potencia belicista y trata de sorprender a los demás cuando no están preparados con las armas. Finalmente el *Pacifismo realista*: asume la guerra para defender la paz. Es el propio de san Agustín. No se busca la paz para promover la guerra sino que se va a la guerra para y por la paz. La guerra es una consecuencia del pecado humano. Y el diálogo es la mejor arma de la paz. En la carta al conde Darío, cuando estaba asediada ya Hipona, y la paz romana agonizaba san Agustín dice: Es más glorioso dar muerte a las guerras con la palabra que matar a los hombres con las armas. El bien supremo del hombre es para san Agustín la paz. Hoy o construimos una nueva concordia o nos es-

pera el apocalipsis final. El nuevo realismo es construir la paz con la paz como dice san Agustín o volveremos a comenzar con el mono y las cavernas. Por tanto con san Agustín hay que construir la paz con la paz y no con la guerra.

Antonio Sánchez Carazo, profesor del Estudio Teológico de los Agustinos Recoletos de Marcilla habló sobre la fórmula de las *Confesiones*: Da lo que mandas y manda lo que quieras (*Ib.* 10, 20, 40). Este texto concentra la doctrina de san Agustín sobre la gracia y su experiencia de la misma. Se trata del contexto de la conversión pero en el momento de escribir su obra: Es un peregrinaje hacia la unión con Dios, la esperanza y la misericordia hasta alcanzar la paz perfecta. Aún no sabe qué tentaciones podrá superar o no pero sabe Agustín que Dios es fiel y no permitirá que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas. Y ahí aparece la fórmula citada que es la aplicación del esquema —conversión-misericordia-esperanza— realizado en la vida cotidiana. Se parte de que la vida humana sobre la tierra es tentación y de que «toda mi esperanza está depositada en tu misericordia, da lo que mandas y manda lo que quieras». Se refiere a la continencia y su don por Dios y a todos los otros dones de Dios. Aquí el significado de continencia es el de desapego y vuelta a la unidad después de la dispersión y la disipación de su vida anterior. Es amor de verdad y amar lo que debe ser amado. La continencia es lo contrario de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida, de la que nos habla la carta joánica. Se trata de toda la sensualidad. Las sensaciones placenteras, unas ya superadas y otras todavía no; la curiosidad es muy peligrosa también, pues se escuda en la ciencia; y se trata también de la ambición y el orgullo. Éste es muy sutil, se trata de un terreno muy resbaladizo ya que aquí el objeto es el bien y se presenta como un bien. La conclusión general de san Agustín es: todo lo que él ha superado se debe a Dios y lo demás, aún imperfecto, conseguirá superarlo con la gracia de Dios también.

Muchas cosas de concupiscencia, gula, curiosidad, etc., han de ser superadas todavía. Y ahí cobra realce la fórmula que nos ocupa. La intemperancia será poco a poco alejada por la misericordia y la gracia divina: da lo que mandas y manda lo que quieras. En las tentaciones de las alabanzas también es necesaria la moderación para no sucumbir a ellas, por eso da lo que mandas y manda lo que quieras, repite san Agustín. Nuestros bienes, por tanto, son de Dios. San Agustín ha experimentado la misericordia que le ha devuelto la esperanza. Sin esta confianza en Dios nadie puede estar seguro de que no volverá a caer en peores cosas de las que antes hizo. Dios es el que inició la obra de la conversión y él el que la llevará a término. La continencia no depende de las propias fuerzas, lo dice la misma Biblia. En los *Soliloquios* Agustín también insiste: Manda lo que quieras pero sáname para que haga lo que mandas. La conversión está en la trama de ese texto: Da lo que mandas... Pelagio se puso furioso cuando le oyó a Agustín esta fórmula en Roma. Para Agustín las oraciones y las lágrimas de Mónica están en el origen de su cambio.

Con *Sabiduría* 8,21, San Agustín explica la radical deficiencia del hombre y su curación por obra de Cristo. Nadie puede ser continente si Dios no se lo concede. El placer y el dolor son las causas del pecado, sólo en Dios se ha de poner la esperanza de salvación. Dios manda la continencia y la da. La manda por la Ley y la da por la Gracia. Ese binomio explica el texto de *Confesiones* 10, 20, 40. Y así justifica también Agustín la necesidad de la oración que era rechazada por los pelagianos. Cuando decimos a Dios: conviértenos, sólo repetimos eso: Da lo que mandas...

En conclusión la expresión: 'Da lo que mandas'... representa la trama de la conversión y de la vida del santo y es un lugar teológico fundamental de su doctrina y de la experiencia básica que él nos ha transmitido y todos deseamos tener en nuestra vida.

El profesor Alberto Viciano, de la Universidad de Navarra, expuso el tema de la solidaridad con Cristo en los Sermones de san Agustín. Recordó que Cristo, nos reconcilia con Dios por el sacrificio del Calvario a la vez que nos rescata y libera del pecado. Así todos con él nos ofrecemos en sacrificio. Es la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,9), como nos dice san Pablo. Ése es también el núcleo central del pensamiento soteriológico en Tertuliano pero no el de otros Padres que sólo nos hablan de restauración del hombre o de restaurar la amistad entre los hombres y los ángeles. Pero las ideas de san Pablo de solidaridad con Cristo, en la Encarnación, surgen de nuevo en el ideal del *Christus Totus* de san Agustín y en la teoría del Cuerpo Místico. La teoría de la *Gratia Christi* es el concepto clave en san Agustín. Cristo posee la gracia esencial, lleno de gracia, la derrama sobre nosotros por su unión hipostática. Así Cristo ejercita su función de Cabeza de la salvación. Como estamos unidos en Adán por la Naturaleza y el pecado estamos unidos en Cristo, por la Gracia. En Adán se condena, en Cristo se salva. En la Encarnación se da la unidad de la Humanidad con Cristo. Solidaridad y salvación es aquí lo mismo. Es necesario aceptar esa gracia también personalmente. Por la solidaridad de la Cruz contenía Cristo a los hombres como Adán en el pecado. La redención de la Encarnación se completa en la Cruz y se constituye así el Cristo Total. De la misma sangre y agua del cuerpo del Señor nace la Iglesia.

En conclusión: hay como dos momentos del Cristo Total. Se constituye en la Encarnación ya la Iglesia: *Ecclesia ab Abel*; y en el segundo momento, en la Cruz, se constituye definitivamente el Cuerpo Místico, el cuerpo Total de Cristo. El primero es el momento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. El segundo es la plenitud visible de la salvación-redención.

El profesor J. A. Galindo de la facultad de Teología de Torrente (Valencia) habló sobre el san Agustín de las *Confesiones* y la teología fundamental actual. Para el ponente, san Agustín es muy influyente en la teología fundamental que dialoga con el pensamiento actual. Ambos se orientan a la vida y al

sujeto y permiten por ello un diálogo abierto del cristianismo con el hombre actual.

El hombre ha sido creado por Dios con una disposición para encontrar a su Creador. Es el dinamismo del hombre hacia el misterio por el corazón inquieto. Así la inmanencia llama a la trascendencia, el abismo invoca al Abismo. El hombre supera así infinitamente al hombre (Pascal). Y ese es su misterio y admirabilidad suprema. El hombre es, de este modo, *memoria sui* y *memoria Dei*. Agustín relata su caso como ejemplo de la total pertenencia del hombre a Dios y su gran alejamiento de él. Es la historia del corazón inquieto y la historia de todo gran amor humano. Por el corazón desde su amor propio llega el hombre al amor supremo. Es la experiencia de la vida donde Dios le nos sale al encuentro. Dios nos grita y rompe nuestra ceguera. Él es nuestra absoluta verdad y nuestra verdadera felicidad. El bien definitivo que nos induce, desde lejanas tierras, a la vida bienaventurada. Es la comunicación incondicional de Dios al hombre. No hay aquí ningún sometimiento, ninguna humillación, por el contrario el hombre accede por esta experiencia a sus propias dimensiones absolutas. El abismo de su misterio propio le lleva al abismo del misterio infinito de Dios en el que aquél recibe respuesta y sentido. Este nuevo sentido orientador y esclarecedor son especialmente de agradecer hoy cuando el hombre ha perdido su norte y su sentido y su inquietud de dimensiones cósmicas le llaman al nihilismo y parece carecer de respuesta digna de crédito en nuestro mundo.

Teófilo Viñas, del colegio san Agustín de Salamanca, que es ya bien conocido por sus escritos sobre el tema de *la amistad* en san Agustín inició plenamente en el corazón de este gran tema agustiniano. Unió bien el problema agustiniano con el tema evangélico. Para Viñas la teología de la vida religiosa actual expresa con el término neotestamentario de *koinonía* el proyecto de vida en común, la comunión de bienes y la comunión de vida. Es la comunión cristiana, la Iglesia real y concreta. Según J. Dupont, *koinonía*, traduce en san Lucas el tema helenístico de la amistad. Sería la comunión de bienes materiales y espirituales con el presupuesto de tener un solo corazón y una sola alma (*Hechos 4,32*). La comunión de bienes es por el Evangelio. La comunión con Cristo en el Espíritu lleva a compartir todo desde el bautismo y la eucaristía.

Según la utopía de los orígenes todos los hombres al principio tenían todo en común. Esto lo asumió el Ditagonismo y también los esenios, entre otros grupos. Séneca nos dice que la mayor riqueza de un pueblo es que no haya en él necesitados. Eso dice san Lucas en los *Hechos 4,4*: «no había entre ellos ningún necesitado...». 'A los amigos todas las cosas les son comunes' decían los griegos pues tienen un alma sola (*Hechos 4,32*). Tener un solo corazón y una sola alma indica: calor, unidad, y significa lo que dice Plutarco: los amigos son un alma sola en dos cuerpos. Como la única alma del mundo une a to-

dos los hombres en una humanidad, y sobre todo une a los amigos; a los cristianos los une su único Señor. Eso exige igualdad en la unidad de corazón.

San Agustín crea un monacato en clave de amistad. Entre amigos todo es común. Y como decía Aristóteles: la vida sin amistad no es vividera, no se puede vivir. Agustín es el hombre de la amistad:

- De niño 'le deleitaba la amistad'.
- De joven el amigo es su alma gemela. Deseaba sobre todo amar y ser amado.
- Su conversión es una gran obra de amistad y de los amigos.
- El nuevo monacato de Agustín es una convocatoria de amigos estrechamente unidos e iguales: (*De Diversis quaestionibus* 83; 71,6).
- En toda su vida de monje y obispo aparece muy subrayada la amistad: Nada hay amistoso para un hombre en el mundo sin otro hombre amigo, sin la dulcísima amistad.

La comunión de bienes es sólo condición *sine qua non*. Pero lo demás es: habitar unánimes en la casa y tener un alma sola un solo corazón en Dios (*Regula ad servos Dei*, 1). Así se forma la única alma de Cristo, pues sólo el que ama a Dios en el amigo es amigo fiel y de verdad.

Éste es el ejemplo que se debe dar hoy en la Iglesia. Sin olvidar el aspecto más directamente social: los bienes materiales son de los pobres y hay que ser generosos para socorrerles. Es Cristo quien nos pide en los pobres. Finalmente hay que amar a los enemigos para que lleguen a ser amigos. Todos somos mendigos de Dios y sólo él es verdaderamente rico. Tenemos que empeñarnos en la utopía de construir la comunidad de amigos.

Clausuró las jornadas el P. Pedro Rubio, Presidente de FAE, con un recuerdo profundo al MANIFIESTO AGUSTINIANO con motivo de este Centenario y al que ya aludimos en *La lectura de San Agustín en Ortega y Gasset*.

DOMINGO NATAL

NB. Estos resúmenes son responsabilidad exclusiva de su autor; próximamente aparecerán las Actas de este Congreso Agustiniiano.