

La vocación agustiniana

(El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín)

(Continuación) ¹

11. LA VOCACIÓN FILOSÓFICO-MONÁSTICA

a) *El camino cristiano*

La obra de la gracia avanza lentamente. «Contaré cómo rompiste mis cadenas... Tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y por todas partes me veía cercado por ti» (*Conf.*, VIII, 1,1). «En cuanto a mi vida temporal, todo eran vacilaciones, y debía purificar mi corazón de la vieja levadura. Hasta me agradaba ya el camino, el Salvador mismo; pero temía caminar por sus estrecheces» (*Ib.*, *ib.*). Agustín está ya inclinado hacia el cristianismo, pero no acaba de decidirse.

b) *Consulta a Simpliciano y conversión de Victorino*

Agustín consulta a Simpliciano, sacerdote bondadoso y muy versado en letras. «Quería exponerle la agitación de mi espíritu para que me indicase qué género de vida era el más adecuado en aquella situación para caminar por tu senda» (*Ib.*, *ib.*). «Pues yo veía la iglesia llena y que uno iba por un camino y otro por otro. *Alius sic ibat, alius autem sic.* En cuanto a mí, me desagradaba lo que hacía en el siglo y me resultaba una carga pesada, no encendiéndome ya, como solían, los apetitos, con la esperanza de honores y riquezas, a sopor-tar servidumbre tan pesada; porque ninguna de estas cosas me deleitaba ya más que tu dulzura» (*Ib.*, VIII, 1,2). Pero la vida conyugal, que S. Pablo no le

1. Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO, Vol. XX, Fasc. III 1985, 385-411. Este trabajo y el anterior forman parte de un libro que aparecerá próximamente con el mismo título.

prohibía, aunque le exhortaba al celibato, le retenía; y por ella soportaba todas las demás enojosas preocupaciones mundanales. Había leído que «hay eunucos que se han mutilado a sí mismos por el reino de los cielos», aunque a continuación se decía «que lo haga quien pueda hacerlo» (*Ib., ib.*). «Ya había hallado yo la preciosa margarita, y debía comprarla vendiendo todo lo que tenía; pero vacilaba» (*Ib., ib.*).

Agustín consulta con Simpliciano, el sacerdote más venerado de Milán, maestro y consejero de S. Ambrosio y su sucesor en el obispado, el camino que debe seguir, dada la situación en que se halla. Es decir, consulta su vocación con la máxima autoridad en la materia. No se trata de un problema genérico, sino muy concreto. Quiere ser cristiano, «caminar por tu senda», pero hay muchas maneras de serlo. No se atreve a dar el paso definitivo, porque está viviendo un conflicto desgarrador. Lo suyo no es ser simplemente cristiano, sino seguir la «dulzura de Dios», dejarlo todo, abandonar las esperanzas seculares y consagrarse a la filosofía en compañía de sus amigos. Es decir, profesar en filosofía; una forma de vida muy parecida a la de los monjes, si bien él desconocía aún, como nos dirá después, la existencia del monacato. Ni siquiera sabía que había en Milán un monasterio. Pero el amor de una mujer le impide dar el paso definitivo. ¿Qué hacer? ¿Cuál será el camino más adecuado para él? ¿Cuál es su vocación? En situación tan desesperada acude a Simpliciano.

Éste le felicita por haber leído los libros de los neoplatónicos, «en los que se insinúa de mil maneras a Dios y a su Verbo» (*Conf.*, VIII, 2,3). Para exhortarle «a la humildad de Cristo, escondida a los sabios y revelada a los pequeños», le refiere la conversión de Victorino, el retórico, traductor de Plotino, y su profesión pública de la fe. «¡Ea, Señor! Actúa, excítanos, llámanos, enciéndonos, exhala tus fragancias, sé dulce. Amemos, corramos» (*Ib.*, VIII, 4,9). «Cuando tu siervo Simpliciano me contó estas cosas de Victorino, me encendí en deseos de imitarle. Para este fin me las había contado él» (*Ib.*, VIII, 5,10). Se inflamó aún más, cuando le oyó que Victorino, ante la ley dada por el emperador Juliano en la que prohibía a los cristianos enseñar literatura y oratoria, prefirió abandonar la escuela antes que a Jesucristo. Así halló «oportunidad de estar libre para dedicarse a Dios, cosa por la que yo suspiraba encadenado, no por hierro ajeno, sino por mi férrea voluntad» (*Ib., ib.*). Presentarle a un profesor de retórica la conversión de Victorino y su abandono del mundo, renunciando a la cátedra por seguir a Jesucristo, era ponerle espuelas.

c) *La concupiscencia de la carne*

Tras la conversación con Simpliciano, quedaron luchando en Agustín las dos voluntades, la carnal y la espiritual. «La nueva voluntad, que había empe-

zado a nacer en mí, de servirte gratuitamente y gozar de ti, Dios, único gozo cierto, aún no era capaz de vencer la primera, robustecida por los años» (*Ib., ib.*). Pero Agustín se iba inclinando cada vez más de la parte espiritual, aunque todavía, prevalecía en él la carnal. Teóricamente, estaba ya de la parte espiritual, pero... «Ya no existía tampoco aquella excusa con la que solía persuadirme de que aún no te servía, despreciado el mundo, porque todavía no tenía certidumbre de la verdad. Ya la tenía. Con todo, ligado a la tierra, rehusaba entrar en tu milicia y temía tanto verme libre de todos los impedimentos, cuanto se debe temer estar impedido de ellos» (*Ib., VIII, 5,11*). «Me sentía dulcemente oprimido por la carga del siglo» (*Ib., VIII, 5,12*), como en una duermevela (la imagen es de S. Agustín). «Tenía yo por cierto que era mejor entregarme a tu amor que ceder a mi apetito: aquello me agradaba y vencía, esto me deleitaba y encadenaba» (*Ib., ib.*).

A Agustín le resulta ya el mundo una carga pesada. No le atraen ya los honores ni las riquezas. Lo que ahora le seduce es entregarse a Dios, libre de preocupaciones mundanas, *vacare Deo*. Pero se lo impide la vida conyugal, que aún le retiene con su dulce y vieja costumbre. Honores, riquezas, placeres; y, entre éstos, el placer sexual sobre todo. Era la terna de deseos que había que desarraigar o, al menos, refrenar. Lo decían los estoicos y los neoplatónicos. Lo decían, quién más, quién menos, todas las escuelas de salvación. Lo decían los cristianos.

Hay que huir del mundo (la *fuga mundi* es un tema que ha tenido larga tradición en los autores cristianos y la tuvo en los autores paganos), liberarse de lo sensible, macerar el cuerpo para que deje en libertad al alma y ésta pueda iniciar su regreso a Dios, de quien procede, recobrando así la unidad perdida. Agustín quiere huir del mundo, retirarse de las cosas, muchas y vanas, que desgarran al hombre; pero se siente dulcemente encadenado, y se engaña a sí mismo buscando razones para no romper su cadena de rosas. Y, ¿cómo no?, las encuentra. S. Pablo concede que se casen los que no pueden vivir célibes y el evangelio no obliga a renunciar al matrimonio, aunque exhorta a hacerlo por el reino de los cielos. Las mismas razones con las que argumenta consigo mismo para no seguir la continencia se vuelven en contra suya. Eso indica su imperfección, lo atado que aún está a la vanidad de este mundo que pasa, lo sumido que anda en la tiniebla exterior, enredado en la zarza de su concupiscencia. Hay que tirar todo el lastre, entrar dentro de sí mismos y huir aliviados de impedimenta, hacia las costas lejanas, desde donde la unidad nos hace señas.

Y es precisamente la concupiscencia de la carne la que más hunde al hombre en la materia, en el cuerpo, que es el punto más alejado de la unidad; la que más lo envisca en los halagos de este mundo; la que más eficazmente bo-

rra la memoria de Dios, que hay en él. La continencia, por el contrario, da al hombre alas como de paloma para volar a Dios. Por ella, el hombre adquiere el dominio sobre su cuerpo, condición indispensable para entrar en su interior. El alma, alejada del placer corporal, se olvida de las cosas perecederas y «torna a cobrar el tino /y memoria perdida,/ de su origen primera esclarecida», como de la música de Salinas cantó Fr. Luis de León. La castidad nos devuelve al reino de la luz, la verdad y la unidad. «Pues por la continencia nos reducimos y atamos a la unidad, de la que caímos derramándonos sobre la muchedumbre de las cosas. Porque te ama menos quien ama contigo algo que no ama por ti» (*Ib.*, X, 29,40). El celibato es, por consiguiente, condición indispensable para dedicarse por entero a Dios.

«Nada derriba de su fortaleza al ánimo varonil como los halagos femeninos y el vínculo carnal con la mujer» (*Sol.*, I, 10,17). «La maldad de la fornicación excede a la de cualquier otro pecado, aunque éste se cometa también con el cuerpo. Porque ningún otro encadena y somete el alma a la concupiscencia carnal como lo hace la fornicación. Por ella, la fuerza poderosa de la libido mezcla al alma con el cuerpo y la hace una sola cosa con él y a él queda trabada. De suerte que, mientras el hombre experimenta torpeza tan grande, no le es posible pensar ni concentrarse en otra cosa sino en la que enajena su mente, sometida y cautiva, inmersa en la concupiscencia y absorbida por ella» (*Serm.*, 162,2). «En ningún pecado como en el de la fornicación se enajena el hombre por entero en el placer de su cuerpo, en el que inefable e inevitablemente se envasca. En comparación suya, cualquier otro pecado parece extraño al cuerpo, aunque se realice por medio de él» (*Ib.*, 4).

Abundan los textos de este tenor en S. Agustín, pero no son exclusivamente suyos. Los hay también abundantes entre los otros santos Padres y en los autores cristianos anteriores y posteriores a él; pero también, y no lo olvidemos, en los gnósticos, estoicos, neoplatónicos, maniqueos...

Ahora comprendemos el vocabulario y la fraseología de Agustín al describir su vocación filosófica: entregarse, dedicarse, consagrarse a la filosofía; abandonar las esperanzas seculares, huir del mundo; retirarse a la soledad, vivir en ocio tranquilo y fecundo, libre de negocios, en compañía de los amigos; buscar la sabiduría, buscar a Dios, la verdad y la vida feliz. No se trata sólo ni principalmente de disponer de tiempo para la investigación, sino ante todo de liberar al alma de los cuidados materiales y del trato con este mundo; de recogerla de la diversidad múltiple de las cosas, en que anda desparramada y dispersa; de separarla del cuerpo y sus apetitos para que pueda vacar sólo a Dios, contemplarle y unirse a él establemente. Así recupera la unidad que perdió al caer en este mundo. Y comprendemos por qué, en cuanto Agustín se enteró de la existencia del monacato y le contaron la vida de los monjes, vio en ese géne-

ro de vida la encarnación de lo que él andaba buscando y decidió hacerse monje. Estaba a punto de hacerse cristiano y consagrarse por entero a la filosofía, pero no acababa de romper con la concupiscencia de la carne. El ejemplo de los monjes, viviendo castamente en soledad, entregados solamente a Dios, le dio el empujón definitivo y se hizo monje, es decir, cristiano y filósofo.

d) *Noticia de la vida de los monjes: el relato de Ponticiano*

«También contaré cómo me librate de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente me retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares... Hacía las cosas de costumbre con ansiedad creciente y suspiraba por ti todos los días. Frecuentaba la iglesia, tanto como me lo permitían los negocios bajo cuyo peso gemía» (*Conf.*, VIII, 6,13). Agustín se iba acercando a un momento decisivo de su existencia. Con él estaban sus amigos, Alipio y Nebridio, que ayudaba como auxiliar de gramática a Verecundo, amigo de los tres. «Mas hacía esto con mucha prudencia, procurando no ser conocido de los grandes de este siglo, evitando con ello toda inquietud de espíritu, que él quería mantener libre y desocupado el mayor tiempo posible para investigar, leer u oír algo sobre la sabiduría» (*Ib.*, *ib.*). ¿No está retratado Agustín en la etopeya que él hace de Nebridio? En efecto, durante su estancia en Tagaste huirá de los grandes de este mundo y de las sedes episcopales para no poner en peligro su soledad. Su programa será estar libre y desocupado «para investigar, leer y conversar sobre la sabiduría». ¿Podrá un proyecto de vida agustiniana prescindir de la investigación, lectura y diálogo sobre la sabiduría, encarnada para siempre en Jesucristo?

Un día en que faltaba Nebridio les visitó Ponticiano, africano como ellos, alto oficial de palacio y fiel cristiano, amigo «de frecuentes y largas oraciones». Sorprendido, vio sobre la mesa un códice de S. Pablo. Agustín le explicó cómo aquellas *Escrituras* ocupaban, sobre todo otro asunto, su atención. «Tomando él entonces la palabra, comenzó a hablarnos de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre brillaba esclarecido entre tus siervos; aunque nosotros lo ignorábamos hasta aquel momento. Al advertirlo él, se detuvo en su conversación, introduciéndonos poco a poco en tan gran varón (*insinuans tantum virum*), desconocido de nosotros. Se asombraba de nuestra ignorancia. Nosotros escuchábamos atónitos las maravillas, bien documentadas y de tan reciente memoria, casi de nuestros días, que tú habías realizado en la verdadera fe, en la Iglesia católica. Todos nos admirábamos. Nosotros, por las obras tan grandes que en él habías hecho; Ponticiano, porque no habíamos oído hablar de ellas. De aquí pasó a hablarnos de los rebaños de monjes que viven en los monasterios y de sus costumbres, llenas de la suavidad de tu fragancia, y de las fecundas soledades del yermo, de lo que nosotros no sabíamos nada. Inclu-

so en Milán, había un monasterio lleno de buenos hermanos, bajo la dirección de Ambrosio, y tampoco lo conocíamos. Se alargaba Ponticiano y seguía hablando, mientras nosotros callábamos atentos» (*Ib.*, VIII, 6,14-15). «Rebaños de monjes» designa a las grandes multitudes que vivían en soledad, movidas por el ejemplo de Antonio; pero hay en la expresión una alusión clara al «rebaño pequeño», *pusillus grex*, evangélico (*Lc* 12,32).

Ponticiano les contó que en cierta ocasión salió con tres compañeros, espaciados de dos en dos, a pasear «por las huertas contiguas a las murallas» de Tréveris, la ciudad imperial. Vagabundeando sin rumbo fijo los otros dos, dieron en una cabaña o casa de labor, «donde vivían algunos siervos tuyos, pobres de espíritu», de los cuales es el reino de los cielos (*Mt* 5,3), «y encontraron en ella un códice con la vida de S. Antonio». Uno de ellos comenzó a leerla y a maravillarse y a encenderse y a pensar, mientras leía, en tomar inmediatamente tal género de vida, y servirte a ti, abandonando la milicia de este siglo. Lleno entonces súbitamente de amor santo y con contenida vergüenza, airado contra sí mismo, fijó los ojos en su compañero y le dijo: «Dime, te ruego, ¿a dónde pretendemos llegar con todos estos nuestros afanes? ¿Qué buscamos? ¿Para qué estamos en la milicia? En palacio, ¿podemos aspirar a más que a ser amigos del César? Y esto mismo es frágil y lleno de peligros. En cambio, si quiero, ahora mismo me hago amigo de Dios». Esto dijo; y, turbado por el parto de una nueva vida, volvió sus ojos al libro. Y leía y se le cambiaban los dentros, allí donde tú le veías, y su espíritu se desnudaba del mundo, como luego se vio. Porque, mientras leía, se agitaban las olas de su corazón y de vez en cuando estallaba en gemidos. Y discernió y decidió lo mejor. Ya vuestro, dijo a su amigo: «Yo ya me he arrancado de aquella nuestra esperanza y he decidido servir a Dios; y desde ahora mismo y en este mismo lugar lo pongo por obra. Si te da pena imitarme, al menos no me contraries». Respondió este que se unía a él como compañero de tan gran galardón y tan alta milicia. Ambos, tuyos ya, edificaban la torre evangélica con las expensas adecuadas de dejar todas las cosas y seguirte (*Ib.*, VIII, 6,15). Ponticiano y su compañero vinieron a dar a la misma casa, y oyendo «su determinación y propósito y el modo como nació y se robusteció en ellos», «sin cambiar su antiguo estado», «lloraron por sí mismos, y piadosamente se congratularon con ellos y se encomendaron a sus oraciones; y, arrastrando su corazón por tierra, se volvieron a palacio. Ellos, clavando el suyo en el cielo, se quedaron en la cabaña. Los dos estaban desposados. Cuando sus prometidas oyeron lo sucedido, te consagraron también su virginidad» (*Ib.*, *ib.*).

El relato de Ponticiano es el tercer encuentro de Agustín con la sabiduría; pero ya no tiene lugar a través del *Hortensio* con su cálida exhortación, ni de los libros de Plotino, que le empujaron y guiaron en su viaje interior hasta to-

car la luz de Dios. Ahora se encuentra con una forma de vida en que se ha hecho realidad la búsqueda de la sabiduría. ¿No decía que su ideal era apartarse del mundo y consagrarse enteramente a Dios? Ahí lo tiene realizado; luego es posible.

En el libro VIII de las *Confesiones*, desde el mismo comienzo, Agustín se plantea su forma de vida cristiana. ¿Qué camino seguir entre los que ve? Lo que ahora ocupa su atención son las *Escrituras*. Está ya ganado por ellas. Sólo le falta el toque final que le ponga en su punto y sazón para caer del lado de Jesucristo. Y éste se lo van a dar los monjes. Aparecen en el horizonte de su vida, cuando todavía está bajo la excitación que le ha producido la conversión de Victorino, contada muy adrede por Simpliciano.

La vida de S. Antonio, que Ponticiano les refiere, deja atónitos a Agustín y a su amigo Alipio. Antonio había muerto en el año 356, dos años después de nacer Agustín. En el 357 aparecía su biografía, escrita por S. Atanasio y traducida inmediatamente al latín por Evagrio de Antioquía. La vida de S. Antonio fue, si es lícito hablar así, el chupinazo de salida del monacato en Occidente. He aquí al Señor en acción, realizando maravillas en su Iglesia. No en tiempos lejanos, sino muy próximos, «casi en nuestros días». Se trata de hechos bien documentados, de los que no se puede dudar, dato este que apuntala la confianza de quien, como Agustín, adolece de escepticismo. Muy hábilmente, Ponticiano les va llevando a los interiores del gran Padre del monacato. Agustín y Alipio siguen asombrados, sin pestañear, su relato. Mientras lo escuchan, el espíritu de Antonio les va envolviendo y, en oleadas sucesivas, penetra cada vez más profundamente en ellos, hasta llegar a ganarles casi el último reducto, aquel en el que entre temblores de vida naciente se toman las grandes decisiones.

Pero aún hay más. A su lado, entre ellos, viven unos hombres que han tenido el valor de hacer lo que Antonio y han roto sin contemplaciones con las ataduras de la carne. Lo han dejado todo y, libres de impedimento, se han consagrado a Dios, sabiduría, verdad y vida feliz, ocupados únicamente en la purificación de sus viejas costumbres y en la contemplación divina. La vida de Antonio y la presencia, tan cercana de los monjes, fueron el revulsivo que Agustín necesitaba para curar su tumefacta herida, sacudir su modorra y levantarse de una vez a Dios. En los monjes, encontró hecha realidad su aspiración a la sabiduría. Dios, luz incontaminada, era deleite permanente para los ojos purificados de estos prófugos del mundo. Las palabras del relato de Ponticiano se tornan grávidas y adquieren todas ellas el *sensus praegnans* de que hablaban los retóricos. Así como había una milicia civil, formada por todos los funcionarios del estado (milicia armada, palaciega y togada), había también una milicia cristiana, de la que formaban parte todos los cristianos. Pero,

en sentido más preciso, la milicia cristiana estaba formada por los clérigos; y, en sentido todavía más preciso, por los monjes. Desde que había aparecido el monacato, toda otra forma de vida cristiana tenía algo de pacto con el mundo. Así, al menos, se interpretaba. Referida a los monjes, la palabra milicia adquiría su significado exacto y redondo, sin los huecos que tenía aplicada a las otras formas de vida. De la misma manera, siervos de Dios eran todos los cristianos, indicando con esta fórmula su sumisión a Dios, como en la vida civil se hablaba de servir al emperador. Pero siervos de Dios, con mayor rigor, eran los clérigos, y lo eran los monjes con el máximo rigor, porque en ellos alcanzaba su punto máximo la vida como servicio de Dios. Agustín nos dice que el nombre de Antonio «brillaba esclarecido entre los siervos de Dios», donde la palabra «siervo» puede referirse a los cristianos y a los monjes, pero en los demás pasajes se refiere clara y exclusivamente a los monjes. Es que era en el monacato donde esas palabras adquirían la saturación de su significado. Dicho en otros términos, para saber qué era ser soldado de Cristo o siervo de Dios había que ir a los monasterios y ver la vida estrecha y rendida de estos enemigos a muerte del mundo. Éstos eran quienes verdaderamente pertenecían al Señor; «tuyos ya», como dice S. Agustín. De los demás se podía decir que eran siervos de Dios y milicia suya sólo por su aproximación a los monjes. Éstos eran sus siervos y soldados «profesionales». Iban del siglo «a la profesión de siervos de Dios... No se sabe si vienen con el propósito de servir a Dios o huyendo de una vida mísera y sufrida... Si hay entre ellos algunos que hayan venido a la santa milicia con el propósito de agradar a aquel a quien se consagraron...» (*De opere mon.*, XXII, 25-26). Texto sumamente interesante, porque en él está ya cumplido, sin lugar a dudas, el cambio semántico que han sufrido las dos palabras. De designar en un principio a todos los cristianos, pasaron a designar una clase especial, aquella en la que el cristianismo llegaba a su expresión máxima. Su significado se fue restringiendo por el uso repetido en un medio cerrado como el monástico y terminaron por apropiárselo los monjes. Lo que comenzó siendo una acepción satélite se convirtió con el tiempo en la acepción principal. Cuando S. Agustín escribe, «siervos de Dios y milicia cristiana» se refieren ya en sentido estricto al monacato, y sólo por extensión se aplican a veces a los cristianos. Y eso que él no ignora que en un principio no fue así, pues en este mismo texto que comentamos cita este pasaje de 2Tim 3,4: «comparte las penalidades como buen soldado del Mesías Jesús; ningún soldado en activo se enreda en asuntos civiles, si quiere tener contento al que lo ha enrolado».

Antes, al describir su vocación filosófica, Agustín nos ha hablado de abandonar toda esperanza vana, los negocios seculares, la esperanza del siglo... Ahora, todas estas palabras designan la forma concreta de vida en que

se ha hecho realidad la huida del mundo: el monacato, en el que profesan «los que han discernido y elegido lo mejor». Y nos habla de liberarse de impedimentos, romper las ataduras, dejar todas las cosas, tener el corazón en el cielo, despreciar el mundo, gozar únicamente de Dios... Todas estas expresiones pueden designar realidades muy diversas. Antes designaban únicamente la profesión filosófica; ahora se refieren a la profesión monástica, a la vida de aquellos que, como los compañeros de Ponticiano y sus prometidas «consagran a Dios su virginidad»; forma de vida en la que el alejamiento de la materia y el desnudamiento del mundo se llevan hasta el final, sin pactos ni chalanos. Y no se apunta con esas expresiones a los que consagran a Dios su castidad por libre, sino a los que viven unánimemente en los monasterios, extramuros de las ciudades, perfumando con la suave fragancia de sus costumbres la vida de la Iglesia. En resumen, con todas estas expresiones Agustín se refiere, en este capítulo, a los monjes, a los «pobres de espíritu, que lo han dejado todo por seguir a Cristo». El monacato cohesiona el discurso del libro VIII de las *Confesiones* y en función de él hay que entender todas sus palabras.

e) *Digresión sobre la vida monástica*

Y todo esto ¿por qué?

El hombre es relación con Dios; ésta es su realidad; en esto consiste. Lo cual quiere decir que el hombre depende radicalmente de Dios; que no puede valerse por sí mismo. El hombre tiene que apartarse de las criaturas, que en sí no tienen consistencia, volverse a Dios y arraigarse en él. Separarse de Dios y volverse a las criaturas es el error radical en que puede caer, el máximo de los errores. Es el pecado, que se definía precisamente así: apartamiento de Dios y vuelta a las criaturas. Por ello, el mayor de los pecados es la lujuria, como nos ha dicho S. Agustín, pues es el que más enfanga al hombre en la materia, que es lo más alejado de Dios.

El hombre tiene, pues, que vivir en Dios, desde él y a cargo de él, devolviéndole como a su dueño la vida y libertad que él le regaló, dedicándosele con el más rendido y constante homenaje. Ésta es la verdad del hombre, a la que éste no hubiera llegado, si Dios mismo no se la hubiera revelado, porque la verdad es iluminación, don de Dios, revelación. La verdadera realidad no es esta vida —nave, nube o sombra—, sino la vida de Dios; no este mundo, sino el transmundo. La vida del hombre en este mundo es desolación, no ser; y sólo en el trato con Dios se puede decir que vive, porque sólo entonces se aproxima a lo que es la verdadera vida y a lo que será su vida en el siglo futuro. Está claro cuál es el ideal de vida en este destierro: tratar asiduamente con Dios, acercarse por la contemplación en el cielo, hacer de la contemplación la ocupación de esta vida. ¡Ojalá se pudiera tener el pensamiento clavado siempre en

Dios, sin la más leve distracción, absortos en él, extática la mirada, sin tener que acudir a las enojosas necesidades de la fragilidad humana! «Si a los hombres prudentes y morigerados se les concediera vivir sin comer y beber, ¡con qué gozo se abrazarían a este beneficio de no tener que bajar adonde no acostumbra caer! Estarían siempre enajenados en el Señor, sin que la necesidad de apuntalar las ruinas del cuerpo les apartase de él los pensamientos» (*Serm.*, 51,24). ¡Solo con Dios solo! He aquí la suprema delicia.

La práctica demostró que esto no era posible y los ermitaños tuvieron que hacerse cenobitas; pero en los cenobios subsistió la nostalgia del yermo, de estar solo con Dios solo, expresión bien conocida en la Edad Media. Todavía en la *Regla* de S. Benito, los anacoretas son los monjes que, bien probados en la escuela militar del cenobio, parten para el desierto, supremo grado de perfección, bien provistos de virtud, dispuestos a combatir en la soledad a diablos y diablasas, rechazando los más ligeros pensamientos contra la virtud, hasta llegar a ser plenamente poseídos por Dios (Cfr. S. Benito: *Regla*, I, 3-5; García M. Colombás: *La regla de San Benito*, 219-220. BAC. Madrid 1979).

Detenerse en este mundo es contradecir su naturaleza. Como hechura que es de Dios, es sólo sombra, huella, vestigio de la divinidad. «Y dije a todas las cosas, a la circunstancia que está fuera de mi carne: habladme de mi Dios, que vosotras no lo sois; decidme algo de él. Y dijeron a voz en grito: «él nos hizo». Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su hermosura» (*Conf.*, X, 6,9). «Decid si por vosotros ha pasado», le pregunta S. Juan de la Cruz a los bosques y prados; y éstos le contestan: «mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura.../ vestidos los dejó de su hermosura» (*Cántico espiritual*, estrofas 4-5). El mundo, como tal, no interesa. Su función es empujarnos hacia Dios, indicarnos hacia dónde debemos orientar nuestra búsqueda. Ocuparnos de él por él mismo, interesarnos por su conocimiento sería darle una realidad que no tiene, hacer de la sombra ser de bulto y sustancia, tomar de veras lo que es de burlas. Porque «toda esta criatura es una ligera vislumbre, y una cosa vana y más de apariencia que de substancia, en comparación de aquella viva y expresa y perfecta imagen de Dios» (Fr. Luis de León: *De los nombres de Cristo, Hijo de Dios, Obras Completas*, 674. BAC, Madrid 1951, 2.ª edic.). «La creación es motivo de asombro, no objeto de indagación» (Rafael Lapesa: *Las odas de Fray Luis de León a Felipe Ruiz, en De la Edad Media a nuestros días*, 191. Edit. Gredos, Madrid 1967).

Ante el mundo sólo cabe una actitud de contemplación religiosa, viendo en él al Creador, su infinito poder y bondad y sabiduría y divinidad (Cfr. S. Pablo: *Rom* 1, 19-20). Quedarse en la mera contemplación de la hermosura del mundo es desoír el mensaje del ausente que en él nos habla, entregarse a las criaturas, hacerse esclavo de los sentidos.

De aquí la actitud anticientífica que, heredada de la antigüedad pagana, rebrota a intervalos en el cristianismo antiguo y medieval y en los frutos tardíos de la mística española de los siglos XVI y XVII. Aquí tienen su raíz algunos textos de S. Agustín en contra del conocimiento del mundo (Cfr. *Sol.*, II, 1,1; *De ord.*, II, 18,14; *Ench.*, IX; *De Trin.*, IV, 1, texto este citado por S. Bernardo, Granada, Bossuet, Jansenio... Cfr. Robert Ricard: *Notas y materiales para el estudio del «socratismo cristiano» en Santa Teresa y en los espirituales españoles*, en *Estudios de literatura religiosa española*, 56 n. 44. Edit. Gredos, Madrid 1964).

De aquí también los escrúpulos de Agustín sobre el deleite que experimenta en las cosas sensibles: al oír música, por ejemplo; o al contemplar un día luminoso, «el dulce y peligroso encanto de la luz» (*Conf.*, X, 34,51); o al quedarse enajenado viendo correr a un perro tras una liebre, «cuando al azar paso por el campo» (*Ib.*, X, 35,57). El mundo es tan sólo un cristal y no interesa el cristal, sino lo que se ve a través de él. El mundo no merece retener nuestra atención. Su realidad se agota en ser símbolo, un breve y débil rasguño del otro mundo. Deleitarse en las sensaciones, aunque sea fugazmente, es apegarse a las criaturas, y enredarse en sus encantos con olvido del que las creó.

Al cristiano corriente le basta con saber que el mundo no merece su amor; pero el cristiano exigente, el monje, tiene que ejercitarse en la guarda de los sentidos y castigar toda complacencia en el uso de las cosas perecederas y examinarse asiduamente sobre ello y evitar, como si del demonio se tratase, pues de él se trata en efecto, las sensaciones placenteras, por leves que sean. El monje tiene que ejercitarse en la purificación de los sentidos, no sólo en su guarda. Lo contrario se cura con lo contrario. Contra el placer, dolor. Contra el placer del sueño, el dolor de estar en vela. Contra el placer del tacto, azotainas. Contra el placer del oído, silencio. Contra el placer de la conversación, taciturnidad, que es mucho más que la guarda del silencio. Contra el placer de la vista, un muro por todo horizonte. Contra el placer del gusto, ajeno. Las crónicas nos cuentan que los monjes ejemplares acibaraban con ajeno u otras hierbas amargas su comida o lloraban por tener que aguantar placer tan vil. En el siglo XII, S. Anselmo, expresando el más rígido espíritu monástico, decía que la realidad es tanto más peligrosa, cuantos más sentidos satisface. Y, por esto, consideraba peligrosísimo sentarse en un jardín, donde las rosas alegran la vista con su esplendor y deleitan el olfato con su aroma, y el oído se complace en las canciones y cuentos que se oyen. Todo ello se resumía en el desprecio y huida del mundo.

En una visión así, las ocupaciones con el mundo y los oficios de este mundo están desprestigiados. Quien quiera ser de verdad cristiano tiene que desen-

tenderse del mundo y vivir con Dios, vacar a Dios, sólo a él. Cualquier tarea mundana es un apaño, una componenda. El trabajo manual adscribe al hombre a este mundo y, como tal, es ocupación vil, asunto de esclavos. Durante siglos, los labradores fueron la última clase social, como trabajadores manuales que eran, en trato con la tierra vil, que sólo abrojos y espinas produce. El hombre no fue creado para dedicarse a este menester. El trabajo manual es maldición divina. Si, en el monasterio el trabajo manual resulta imprescindible para vivir, los monjes lo toman como ocupación ascética, como ejercicio de virtud, y purifican la intención con breves y frecuentes jaculatorias para que su pensamiento no se aparte de Dios. Así y sólo así, el trabajo, que de suyo es un estorbo, no impedirá estar con Dios. Pero no hay que excederse en él, que eso sería ya pecado. Hay que interrumpirlo frecuentemente para vacar por entero a Dios. Aun tomado con tan prudentes medidas, se tolera; no se ama. Como se tolera un castigo. Cuando después de leer los elogios que algunos piadosos historiadores, más piadosos que historiadores, hacen del trabajo de los monjes, del *ora et labora*, leemos la *Regla* de S. Benito o el *De opere monachorum* de S. Agustín, sentimos una ligera desazón, al comprobar que no dicen lo que se les hace decir. Sólo ligera desazón, porque en seguida caemos en la cuenta de que dicen lo más que en su tiempo podían decir. Hablar bien del trabajo manual y exhortar a practicarlo era salirse de los cánones sociales y espirituales que entonces regían. Y fue una hazaña. Los monjes, salidos en su mayoría de las clases sociales inferiores, pasaban, por el mero hecho de profesar en el monasterio, a una categoría que se alzaba por su condición espiritual de consagrados a la oración (*oratores*) sobre toda otra clase social, sobre la de los nobles o guerreros (*bellatores*) y la de los labradores o trabajadores de la tierra (*laboratores*, cajón de sastre, en el que entraban los labradores y todas las demás gentes que no entraban en las dos primeras clases). Por *hidalgos a lo divino* se tenían los frailes españoles en el Siglo de Oro. «Recuerda que como religioso y español ostentas una jerarquía que no tiene par», se leía en la tarjeta de identidad que expedía la CONFER hasta hace poco. Que los monjes trabajasen manualmente como esclavos, aunque sin serlo, no era poco. En los siglos posteriores, no siempre se mantuvo esa estimación, bien que moderada, del trabajo manual; y hay textos que sonrojan, no sólo españoles. Pero no llevemos a aquellos siglos la moderna concepción del trabajo ni creamos que ésta tiene garantías de eternidad; bien a la vista están los cambios. Fue preciso llegar a Pío XII para que en los conventos de monjas de clausura se admitiese el trabajo como normal ocupación humana, que es algo más que hacer dulces y bordados. Y, sólo después del concilio Vaticano II, han comenzado a aparecer en los manuales de teología las cuestiones dedicadas al trabajo. Antes, tan sólo el advertimiento, en los manuales de moral, de que el tra-

bajo agrícola y todo trabajo manual es trabajo *servil* y, por consiguiente, está prohibido los domingos y fiestas de guardar.

Sólo en la contemplación, lejos del «mundanal ruido», que decía Fr. Luis de León, se está con Dios. Las mismas obras de caridad con el prójimo, aunque buenas, son trato con el mundo. El asceta que se ejercita en ellas «tiene mérito, y mucho mérito, pues pone en práctica y en obra los mandamientos, aun cuando se ocupa de cosas terrenas», escribió el maestro de monjes Juan de Licópolis (cit. por García M. Colombás: *El monacato primitivo* II, 358. BAC, Madrid 1975). Ocupaciones terrenas, que sólo son tolerables si se practican como amor de Dios. Recordemos el texto ya citado de S. Agustín: «te ama menos quien ama contigo algo que no ama por ti» (*Conf.*, X, 29,40). Las obras de caridad tienen que ser gestos hacia Dios; no se hacen al hombre, sino a Dios. Hacerlas al hombre es amar lo humano, que es siempre carnal y despreciable. «El amor entre vosotros no debe ser carnal, sino espiritual» (*Regla*, VI, 43). El amor carnal ama lo privado y particular; el amor espiritual, lo común.

En el hombre, no hay que amar lo concreto y particular, sino lo genérico y común (la naturaleza humana, la condición de hijos de Dios actual o virtual, Dios, Jesucristo, la Iglesia...). No hay que amar al hombre de carne y hueso en su individualidad creadora e irreductible, sino en lo que tiene de común con los demás hombres, decían los estoicos; en lo que tiene o puede tener en común con los demás hijos de Dios, añadieron los cristianos. Hay que amar el procomún, no lo privado.

En el prójimo, hay que amar lo común, lo que permanece para siempre, no lo que pasa con la vanidad de este mundo. No lo particular, que se percibe por los sentidos corporales, sino lo común, accesible a la iluminación interior. «Ni en sí mismo ama las cosas que se perciben por los sentidos corporales quien ama a Dios. Luego dentro de sí tiene al que ama como a sí mismo» (*De vera relig.*, XLVI, 86). «Ni hay que amar al hombre como se ama a los hermanos carnales, o a los hijos, o al cónyuge, o a los parientes, o a los afines, o a los ciudadanos. También este amor es temporal. El parentesco se origina porque nacemos y morimos. No habría necesidad de él, si nuestra naturaleza, permaneciendo sumisa a los mandamientos de Dios y conservando su imagen, no hubiera sido relegada a esta vida corruptible. La Verdad, invitándonos a volver a nuestra primitiva y perfecta naturaleza, nos manda que resistamos la costumbre carnal y nos enseña que no es apto para el reino de los cielos el que no odia los vínculos carnales. Y esto no debe parecer inhumano a nadie. Más inhumano es no amar en el hombre el que sea hombre, sino el que sea hijo; pues esto es no amar en él lo que es de Dios, sino solo lo particular suyo. ¿Qué hay, pues, de admirable, si no llega al reino quien no ama lo común, sino lo

privado? Mejor será amar las dos cosas, dirá alguien. Mejor aquello único, dice Dios. Con razón dice la Verdad: *nadie puede servir a dos señores*. Nadie puede amar perfectamente aquello a lo que se nos llama, sino odia aquello de lo que se nos aparta. Se nos llama a la perfección de la naturaleza humana, tal como la hizo Dios antes del pecado. Se nos aparta del amor de aquella que hemos hecho con nuestro pecado. Conviene, pues, que odiemos aquello de que queremos ser liberados» (*Ib.*, XLVI, 88). «Ame el hombre al prójimo como a sí mismo. Nadie es para sí mismo padre, ni hijo, ni afin ni nada semejante, sino sólo hombre. Se ha de amar, pues, la naturaleza humana sin su condición carnal» (*Ib.*, 89).

No hay que amar al prójimo como se ama a la familia de carne y sangre; es decir, con amor carnal. Eso sería amar lo que es consecuencia del pecado del hombre. Pero tampoco a la familia hay que amarla con amor carnal, sino espiritual. Hay que romper todas las ataduras carnales. A los familiares no hay que amarlos por el hecho de que sean padres, o hijos, o hermanos, o cónyuge, sino por ser hombres y por ser hijos de Dios o para que lleguen a serlo. Aquella cualidad es particular, privada, individual, efímera, cosa de este mundo, fruto del pecado; ésta es común, eterna, obra de Dios. Hay que odiar aquella y amar ésta. A los familiares hay que amarlos como se ama a los enemigos. Ni más ni menos.

«El que una mujer sea tu madre y no mía es temporal y transitorio; como ves que ha sido transitorio el concebirte, gestarte, alumbrarte y amamantarte. Pero, como hermana en Cristo, lo es tuya y mía y de todos aquellos a quienes se promete, en la sociedad de la caridad, la herencia celeste, Dios Padre y Cristo hermano. Esto es lo eterno y no hay tiempo que lo derruya. Con tanta más firmeza lo esperamos, cuanto más común y menos privado es el derecho con que se nos dice que lo alcanzaremos» (*Ep.*, 243,3). «¿Por qué te retiene y te retrasa y desvía de la carrera emprendida, sino porque es tu madre? Mate su amor privado, no sea que estime más el haberte engendrado que el haber sido engendrada contigo en las entrañas de la Iglesia» (*Ib.*, 4).

En la vida futura, no habrá matrimonios. El cristiano, si recuerda las promesas de Dios, no querrá tener allí a su mujer para engendrar hijos, pero sí para que viva allí con él, transformada angélicamente. «Se ve claro que el cristiano ama en su mujer a la criatura de Dios, deseando que sea reformada y renovada; y que odia la unión y la cópula corruptible y mortal. Es decir, que ama en ella lo que tiene de ser humano y aborrece lo que tiene de mujer. Así ama también al enemigo; no en cuanto es enemigo, sino en cuanto es hombre; hasta desear que le acontezca lo que para sí mismo desea; es decir, que, corrigiéndose, llegue renovado al reino de los cielos. Esto mismo se ha de entender del padre y de la madre y de los demás vínculos de la sangre; de modo que en

ellos odiamos lo que al género humano le toca en suerte al nacer y morir (Cfr. *Retract*, I, 19,5), y amemos lo que juntamente con nosotros puede ser llevado a aquel reino, donde nadie dice padre mío, sino que todos llaman al Dios uno Padre nuestro; ni dice nadie madre mía, sino que todos llaman madre nuestra a la Jerusalén celestial; ni dice nadie hermano mío, sino que todos llaman hermano nuestro a todos. Allí, el casamiento consistirá en vivir todos nosotros en comunidad con aquel que será como nuestro único esposo, quien con la efusión de su sangre nos liberó de la prostitución de este mundo. Es necesario, por consiguiente, que el discípulo de Cristo odie las cosas transitorias en aquellos que desea lleguen con él a las cosas que permanecen para siempre; y tanto más debe odiarlas en ellos cuanto más los ama. Así, pues, puede el cristiano vivir en concordia con su esposa, remediando con ella su necesidad carnal, lo cual permite el apóstol por condescendencia, no por mandato; o por la propagación de los hijos, lo cual puede ser ya en cierto modo loable; o viviendo fraternalmente con ella, sin unión carnal alguna, teniendo mujer como si no la tuviese, lo cual es excelentísimo y sublime en el matrimonio entre cristianos. Mas en todos los casos odiará en ella todo lo referente a la necesidad temporal y amará la esperanza de la bienaventuranza eterna. Pues sin duda odiamos lo que deseamos que un día no exista, como es la vida presente de este siglo» (*De Serm. Dni. in monte*, I, 15,41-42). «Cuanto más se reprime la concupiscencia de la carne en el matrimonio, tanto más se robustece el amor conyugal» (*Serm.*, 51, 21). «No encuentro para qué ayuda del varón pudo ser creada la mujer, si prescindimos de la procreación» (*De Gen. ad litt.*, IX, 5,9).

Pero los textos bíblicos sobre el deber de amar a los padres por ser padres son tan claros que Agustín, después de darles muchas vueltas, llega a la conclusión de que hay que amarlos, a no ser en aquellos casos en que su amor entre en colisión con el amor de Dios. «Se nos exhorta a que en la milicia cristiana matemos ese afecto carnal en nosotros y en los nuestros; pero no de forma que seamos ingratos con nuestros padres y enumeremos burlándonos los beneficios con que nos trajeron a esta vida, nos recibieron y alimentaron. Guardemos siempre la piedad, y cumplamos con nuestros padres, mientras no nos llamen obligaciones más altas» (*Ep.*, 243,7).

El recuerdo de su madre tuvo que hacerle reflexionar mucho en este asunto, aunque nunca llegó a superar los supuestos filosóficos y jurídicos de que se nutría su pensamiento en este tema de lo común y lo privado. ¿Había pecado al amar a su madre por ser su madre? ¿Habría tenido que limitarse a amarla como se ama a un enemigo y cumplir, distanciado, el trámite de las honras fúnebres? Hasta qué punto era sincero en su doctrina nos lo demuestra éste darle vueltas al problema y exculparse ante sus lectores por haber llorado a su madre muerta... Si alguien «halla pecado en haber llorado yo, escasamente una

hora, a mi madre recién muerta, presente ante mis ojos, a ella que me había llorado durante muchos años para que yo viviese ante las tuyas, no se ría; antes bien, si es mucha su caridad, lllore por mis pecados ante ti, Padre de todos los hermanos de tu Cristo» (*Conf.*, IX, 13,33).

Los monjes no se andaban con contemplaciones a la hora de poner en práctica esta doctrina. «Pisa a tu padre y sigue adelante», escribió S. Jerónimo en la famosa carta a Heliodoro, tan leída en los monasterios. Su lectura decidió la vocación de Sta. Teresa. (Cfr. *Vida*, 3,7). La mística castellana del recogimiento llegó en esto a afirmaciones tan extremosas que resultan increíbles. Un autor espiritual, muy espiritual, llegó a escribir que el religioso que se encuentra con sus padres debe seguir adelante, sin saludarlos siquiera, como si de personas extrañas se tratase. Saludarlos porque son sus padres sería atenerse a criterios de carne y sangre, ser hombre carnal y no espiritual. ¿Acaso saluda a los demás que encuentra en la calle? Pues con sus padres debe comportarse exactamente igual. «La primera cautela es que *acerca de todas las personas* tengas igualdad de amor e igualdad de olvido, ahora sean deudos, ahora no, quitando el corazón destos tanto como de esotros, y aun en alguna manera más de parientes, por el temor de que la carne y sangre no se avive con el amor natural que entre los deudos siempre vive, el cual conviene mortificar para la perfección espiritual. *Tenlos todos como por extraños*, y desta manera cumples mejor con ellos que poniendo la afición que debes a Dios en ellos» (S. Juan de la Cruz: *Cautelas*, 5, *Vida y Obras*, 423. BAC, Madrid 1978, 10ª edic.; el primer subrayado es del autor; el segundo, mío). Es éste asunto en el que nunca puede uno creerse victorioso, mientras no tenga ocasión de demostrarlo. «Parecíame a mí pocos años ha, que no sólo no estaba asida a mis deudos, sino que me cansaban, y era cierto así, que su conversación no podía llevar. Ofrecióse cierto negocio de harta importancia y hube de estar con una hermana mía a quien yo quería muy mucho antes, y puesto que en la conversación, aunque ella es mejor que yo, no me hacía con ella (porque como tiene diferente estado, que es casada, no puede ser la conversación siempre en lo que yo la querría) y lo más que podía me estaba sola; vi que me daban pena sus penas, *más harto que de prójimo*, y algún cuidado; en fin, entendí de mí que *no estaba tan libre* como yo pensaba y que aún había menester *huir la ocasión* para que esta virtud que el Señor me había comenzado a dar fuese en crecimiento, y así con su favor *lo he procurado hacer siempre después acá*» (Sta. Teresa de Jesús: *Vida*, 31, 19; los subrayados son míos).

La consecuencia de todo esto es clara. El cristiano, si de verdad quiere ser cristiano, tiene que hacerse monje, monacarse. El monje, sucesor de los mártires, huye del mundo, combate al demonio y la carne, y se despoja del hombre viejo a través de una serie de purificaciones escalonadas, que le van devolviendo

do a su prístina unidad. El enemigo más difícil de vencer es el propio cuerpo, la carne con sus pasiones y concupiscencias. Por eso, contra él se ejercitan sobre todo, los alistados en la milicia cristiana. Vencerlo es, además, condición indispensable para recuperar la unidad. La castidad perfecta es, efectivamente, la puerta de acceso a la unidad; y la unidad, el retorno a la unidad perdida, la vuelta al paraíso, debe ser la primera de las preocupaciones. Esto es precisamente lo que significa, según creo, la palabra monje: el que es uno, el que ha recuperado la unidad, el que ha llegado a ser uno con el UNO; o está en camino de serlo. Pero no se llega a la unidad sino por la castidad. De significar la unidad, monje pasó a significar por metonimia la causa de la misma, es decir, el estado de castidad. Monje es el que vive célibe; y, de ahí, el que vive solitario, en soledad. Pronto se llamó también monjes a los célibes que vivían en comunidad. S. Agustín da una etimología acomodada a su filosofía. «*Monos* significa uno; pero no uno de cualquier manera, sino uno solo. Los que viven unidos como si fueran un hombre solo, de suerte que en ellos se cumple lo que está escrito, *una sola alma y un solo corazón*, son muchos cuerpos, pero no muchas almas; muchos cuerpos, pero no muchos corazones. Con razón se les llama *monos*, es decir, uno sólo» (*Enarr. in ps.*, 136, 6).

Es la continencia por el reino de los cielos la que da la medida de la perfección. A un lado están los perfectos, los perfectamente castos (clérigos, monjes y vírgenes), y a otro «la muchedumbre que subvenciona a los que lo dejan todo, *stipendiaria multitudo*» (*C. Faust.*, V, 9). Tal expresión y otras parecidas eran un tópico entre los santos Padres y continuaron siéndolo. En nuestros mismos días, la ha recordado José María Escrivá: «el matrimonio es para la clase de tropa, y no para el estado mayor de Cristo» (*Camino*, 28, Madrid 1957, 14.^a edic.).

Pensamientos parecidos a estos fueron, sin duda, los que tuvieron el neoplatónico Agustín y su compañero Alipio, mientras Ponticiano les hablaba con ferviente devoción de la vida de los monjes. Porque lo que Agustín nos cuenta es, ni más ni menos, el estupor y la rabia que le produjo el relato de Ponticiano, al ver que otros habían puesto ya en práctica su ideal filosófico, en una forma aún más radical que la soñada por él. «También contaré cómo me librate de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente me retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares» (*Conf.*, VIII, 6,13).

f) *El ejemplo de los monjes*

Mientras Ponticiano les narraba la vida de los monjes, Agustín veía horrorizado su propia miseria. «Contaba Ponticiano estas cosas y, mientras él hablaba, tú, Señor, me volvías hacia mí mismo, quitándome de mis espaldas,

donde yo me había puesto para no verme; y me ponías frente a mi propia cara para que viese cuán feo era, cuán deforme, sucio, manchado y ulceroso. Y me veía y me horrorizaba; pero no tenía a dónde huir de mí mismo. Y, si me esforzaba por apartar la vista de mí, contando él lo que contaba, de nuevo me ponías frente a mí, y me arrojabas contra mis propios ojos para que descubriese mi iniquidad y la odiase. La conocía, pero la disimulaba y reprimía y olvidaba» (*Ib.*, VIII, 7,16).

Habían pasado unos doce años desde la lectura del *Hortensio* y su arrebatado por la sabiduría, pero había ido posponiéndola a «la felicidad terrena y los placeres». Al mirarse ahora en el espejo de los monjes, se consideraba execrable. «Cuanto más ardientemente amaba a aquellos de quienes oía contar tan sanos afectos por haberse entregado a ti para que los sanases, tanto más execrablemente me odiaba, al compararme con ellos. Porque habían pasado muchos años, unos doce, desde que a los diecinueve, por la lectura del *Hortensio*, me sentí excitado por el amor de la sabiduría; pero difería dedicarme a su investigación, despreciada la felicidad terrena, siendo así que, no ya su hallazgo, sino incluso su sola búsqueda debe anteponerse a todos los tesoros y reinos de este mundo y a todos los placeres corporales, por muchos que sean y se disfruten a voluntad» (*Ib.*, VIII, 7,17).

Agustín se contempla a sí mismo, contempla también a los monjes y se desespera. Su famoso proyecto de consagrarse a la búsqueda de la verdad, dando de mano a toda apetencia mundana, se le presenta como un sueño de adolescente con el que se ha engañado a sí mismo, como garrulería de retórico. ¿Qué es lo que en realidad ha estado buscando durante estos doce años? ¿La sabiduría? Si de verdad la hubiese buscado, ¿no lo habría hecho más eficazmente, renunciando de una vez a las esperanzas seculares, sin perderse en discursos sobre la vanidad del mundo? Los monjes lo han hecho; y no unos cuantos, ni solamente doctos, sino una numerosa y variada muchedumbre. No han necesitado andar doce años dándole vueltas al asunto, ponderando las excelencias de la verdad y el amor que sienten por ella. Ahí está la verdad. Ya no le cabe la excusa de decir que no sabe dónde está. La verdad es Jesucristo. Él es el camino, por más que le disgusten sus estrecheces. Él es la sabiduría, lo que él anda buscando. Y los monjes han hecho realidad esa búsqueda. Libres de la servidumbre de la carne y los negocios seculares, vuelan raudos en pos de la verdad. Su ocupación es contemplar a Dios y en escudriñar sus preceptos tienen puestas sus complacencias. Agustín sabe ya a qué atenerse. El problema no es ya de inteligencia, sino de voluntad.

«Pensaba yo que retrasaba de un día para otro seguirte solamente a ti, despreciada toda esperanza del siglo, porque no se me revelaba ninguna cosa cierta adonde encaminar mis pasos. Pero había llegado el día en que me veía a

mí mismo desnudo e increpaba a mi conciencia: «¿dónde está lo que decías? Pues razonabas que por la incertidumbre de la verdad no arrojabas tu carga de vanidad. Ya la verdad es cierta; y, sin embargo, ésta aún te oprime, mientras otros, que ni se han atormentado tanto en su búsqueda ni han meditado sobre ella diez y más años, reciben en sus hombros libres alas para volar» (*Ib.*, VIII, 7, 18; la expresión «hombros libres» de los monjes resuena en los versos citados de Cervantes: «he de llevar mi libertad en peso sobre los propios hombros de mi gusto»). Esta misma acusación se la había hecho, al oír contar a Simpliciano la conversión de Victorino. «Ya no tenía aquella excusa, con que solía persuadirme a mí mismo, de que si aún no te servía, despreciado el mundo, era porque no tenía una percepción clara de la verdad. Ya la tenía y cierta. Pero, atado a la tierra, rehusaba alistarme en tu milicia, y temía tanto verme libre de todos los impedimentos, cuanto se debe temer verse impedido de ellos» (*Ib.*, VIII, 5, 11). Ahora, el ejemplo de los monjes le hace más angustiada su situación y le urge perentoriamente a salir de ella.

Porque no es que algunas gentes por su cuenta y riesgo se consagren a Dios en castidad y vivan más o menos retiradas del mundo. También las había, pero Ponticiano no habla de ellas. Lo que Ponticiano les descubre es una realidad muy distinta, los monasterios. Los monjes viven en comunidad, retirados del mundo, en soledad. Viven juntos, enardecidos mutuamente con el ejemplo y ayudándose en la búsqueda de Dios. ¿No era esto lo que Agustín había proyectado con sus amigos?

Agustín compara su vida con la de los monjes y se desprecia y enrabia. Él habla de purificarse, pero los monjes se han entregado a quien de verdad puede purificarlos. «La fragancia de sus costumbres» es señal de la pureza del hombre interior, de la diafanidad espiritual de sus afectos sanos. También él había pedido a Dios, ya en su adolescencia, la castidad; «pero no ahora, pues temía que me escucharas pronto y me sanases de la enfermedad de la concupiscencia, y yo quería más saciarla que extinguirla» (*Ib.*, VIII, 7, 17). Ahora, en cambio, se siente arrebatado por «las costumbres de los monjes, en las que se aspira la fragancia de Dios, *mores suaveolentiae tuae*»; le hacen fuerza y ya no está en su mano quedarse dulcemente en su antigua costumbre. Como la esposa del *Cantar*, se ve empujado a ir tras el perfume que Dios ha derramado en su Iglesia, a zaga de los monjes, «amadores de la belleza espiritual, olóricos, en su trato, del buen olor de Cristo» (*Regla*, VIII, 48). Es el mismo «perfume suavísimo de Cristo», que difundirán más tarde Agustín y sus monjes por las iglesias de África y ultramar (Posidio: *Vita*, VII).

¿No era la belleza espiritual la que le había enardecido, al leer a los neoplatónicos? Y ¿no era Jesucristo a quien había echado en falta en sus experiencias anteriores? Todo lo que había buscado en vano a lo largo de su vida,

todo lo que le habían ofrecido Cicerón y Plotino y lo que, necesítándolo, no había encontrado en ellos se lo ofrecían los monjes. Por eso, Agustín se siente arrastrado hacia esta forma de vida, «ardientemente los amaba». Y el amor es impulso, atracción, vencimiento deleitoso, como él repite. «Al alma le atrae el amor... Es poco decir que te atrae voluntariamente; también te atrae deleitosamente. ¿Qué es ser atraído por el deleite? Deléitate en el Señor y te dará lo que pide tu corazón. Hay un deleite del corazón, al que le sabe a dulce el pan celestial. Si el poeta pudo decir: a cada uno le arrastra su placer; no la necesidad, sino el placer; no la obligación, sino el deleite; ¡con cuánta mayor razón diremos nosotros que es arrastrado por Cristo el hombre que se deleita en la verdad, felicidad, justicia, y vida sempiterna, todo lo cual es Cristo! ¿O es que acaso tienen los sentidos placeres y el alma carece de ellos? Si el alma no tiene placeres, ¿por qué se dice: les darás a beber del torrente de tus delicias? (*In Joan.* 26,4). A cada uno le arrastra su amor, su vocación, el deleite de ser él mismo. «Atracción voluntaria y deleitosa»; atracción, pero no obligación. Con paradoja similar, decía Ortega y Gasset que la vocación es una «necesidad que no obliga». Es el deleite, la atracción, la necesidad de seguir la propia vocación; de encontrar la propia consistencia, cuya consecución es deleitosa, pero también llena de sinsabores y renunciadas. A Agustín le arrastran los monjes, porque en ellos ve su vocación. Conseguirla le exigirá cortar todas sus ataduras mundanas, empezando por las que más fuertemente le atan, las de la carne.

«Me carcomía interiormente e intensamente me confundía con horrible vergüenza, mientras Ponticiano contaba tales cosas. Él se fue. Y yo me volví contra mí mismo ¿Qué de insultos no me dije? ¿Con qué azotes de razones no flagelé mi alma para que me siguiera a mí, que me esforzaba en seguirte a ti? Ella se resistía, rehusaba; pero no se excusaba. Todos los argumentos estaban agotados y rebatidos. Quedaba solo un mudo temblor; y temía, como a la muerte, ser apartada de la corriente de la costumbre por la que se consumía mortalmente» (*Conf.*, VIII, 7,18). Su yo vocacional seguía ya a Jesucristo, pero su psicocorporalidad seguía apegada a la costumbre carnal, aunque ya no tenía razones con qué defenderse.

«Entonces, en aquella gran contienda de mi casa interior, que yo mismo había excitado fuertemente contra mi alma en lo más secreto de mí mismo, en mi corazón, turbado de rostro y espíritu, me dirijo, encolerizado, a Alipio y le apostrofo: ¿Qué es lo que estamos aguantando? ¿Qué es esto que has oído? Se levantan los indoctos y arrebatan el cielo; y nosotros con nuestras doctrinas, sin coraje, nos revolcamos en la carne y la sangre. ¿Acaso nos avergüenza seguirlos porque se nos han adelantado y no nos avergüenza no seguirlos?» (*Ib.*, VIII, 8, 19). El monacato se le presenta como «su» forma de vida cristiana.

Para él seguir a Jesucristo y ser monje se identifican. Es vergonzoso que los ignorantes se le hayan adelantado en este camino, rompiendo valerosamente los lazos de carne y sangre y marchándose a la soledad del yermo; pero más vergonzoso sería no seguirlos. «Dije no sé qué otras cosas y, agitado, me alejé de Alipio, mientras él me miraba atónito y silencioso. No hablaba yo como de ordinario; y mucho más que las palabras que decía manifestaban mi estado de ánimo la frente, las mejillas, los ojos, el color y la modulación de la voz» (*Ib.*, VIII, 8, 19).

Pues esta tempestad que revuelve las aguas más profundas de Agustín y las levanta en sierras altísimas, al par que abre abismos profundos en su alma, está causada, no lo olvidemos, por el contraste que hay entre su vida y la vida de S. Antonio, monje y padre del monacato en Occidente, y la de los numerosos monjes que le siguen, tal como ha contado Ponticiano. Sólo le volverá la calma, cuando ese contraste desaparezca y Agustín y los monjes estén a un mismo nivel, profesos en un mismo género de vida. No tiene más salida que la de hacerse monje, siguiendo por fin la vocación que le llamó al leer el *Hortensio* y le volvió a llamar en la lectura de los libros neoplatónicos y ahora le está gritando, asediándole sin tregua, con el clamor silencioso del casto aroma de Jesucristo que trasciende de los monasterios, obra de Dios.

g) *La borrasca interior*

Tenía la casa donde estaban un huertecillo. «Allí me llevó mi borrasca interior para que nadie estorbase el ardiente combate que había entablado conmigo mismo hasta que se resolviera como tú sabías, pero yo no. Mas yo no hacía sino ensañarme saludablemente y morir vitalmente, con muerte que me daba vida, conocedor de lo malo que estaba, desconocedor de lo bueno que de allí a poco iba a estar» (*Ib.*, VIII, 8,19). Alipio le siguió. Agustín no tenía secretos para él. Se sentaron lo más alejados que pudieron de la casa. «Yo bramaba en mi espíritu, indignándome, con una muy tempestuosa indignación, de no andar en paz y alianza contigo, Dios mío. Todos mis huesos gritaban por ir a un acuerdo contigo y lo ensalzaban sobre las nubes. No se va a él por mar ni con cuadrigas o a pie, como fui desde la casa al lugar en que estábamos sentados. Porque no sólo el ir, sino incluso el llegar a él no es otra cosa sino querer ir; pero querer fuerte y entero, no el llevar de acá para allá, en permanente vaivén, una voluntad tibia, luchando la parte que se levanta con la parte que se abate» (*Ib.*, *ib.*). Recuérdese la expresión de Sta. Teresa: «una grande y muy determinada determinación».

«Por último, durante las angustias de mi indecisión, hice muchísimos gestos, como a veces quieren hacer los hombres y no pueden; bien por carecer de

los miembros adecuados, bien por tenerlos atados, o enervados por la enfermedad o impedidos por cualquier causa. Si arranqué mis cabellos, si golpeé mi frente, si con los dedos entrelazados apreté mis rodillas, lo hice porque quise. Pero bien pudiera haber querido hacerlo y no poder, si la agilidad de mis miembros no me hubiera obedecido. Luego hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder. Y, sin embargo, no hacía lo que sin comparación me gustaba mucho más y hubiera podido hacer, no bien lo hubiera querido; pues tan pronto como lo hubiera querido, lo hubiera querido realmente y el quererlo realmente era ya hacerlo. El poder, el querer y el hacer eran lo mismo en la contienda en que me debatía. Y, sin embargo, no lo hacía. Y mi cuerpo obedecía el más leve mandato que mi alma le daba de mover sus miembros; y lo hacía con más facilidad que el alma en obedecerse a sí misma para realizar con su sola voluntad lo que le agradaba mucho más» (*Ib.*, VIII, 8,20).

Agustín se extraña de la facilidad con que su cuerpo obedecía su voluntad, siendo tan distintos el querer de la voluntad y el poder hacer con el cuerpo lo que ella quería. En cambio, no se decidía a seguir a Dios, cuando esto era asunto exclusivo de la voluntad, y el querer, el poder y el obrar eran aquí una misma cosa. Bastaba querer de verdad para que fuera realidad; un «querer fuerte y entero», como acaba de decir, ya que, como antes dijo el compañero de Ponticiano, «si quiero, ahora mismo puedo ser amigo de Dios». Agustín se asombra de que en los actos elícitos, que se originan en la voluntad y en ella se consuman (amar, desear...), su alma se mostrase tan reacia a obedecerse a sí misma; y, en cambio, en los actos imperados, originados en la voluntad, pero ejecutados por otra potencia (mover un brazo, ejecutar los movimientos para conseguir el objeto deseado..., los gestos que él hacía), su cuerpo fuera tan dócil a las órdenes de su voluntad.

«Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; se manda el alma a sí misma y se resiste» (*Ib.*, VIII, 9,21). Es que manda y no manda y está desgarrada por amores contrarios. «Es que no quiere totalmente, luego tampoco manda totalmente. En tanto manda, en cuanto quiere; y, en tanto no cumple lo que manda, en cuanto no quiere. No manda, pues, toda ella. Por eso, no hace lo que manda. Pues si mandase toda ella, el mandar sería ya hacer lo que manda. No es, por consiguiente, nada monstruoso querer en parte y en parte no querer, sino una enfermedad del alma, que, levantada por la verdad, no se eleva toda ella, oprimida como está por el peso de la costumbre. Hay, pues, dos voluntades, porque una de ellas no es total y le falta lo que la otra tiene» (*Ib.*, *ib.*).

Agustín quiere y no quiere. Está interiormente desgarrado. ¿Cómo llegó a querer del todo? Es lo que nos está contando. «San Agustín interrumpe aquí el relato del huerto con esta larga digresión sobre las dos voluntades y las doc-

trinas maniqueas, que el interés de la narración rechaza como una injerencia inoportuna, pero que en el plan del santo debe obedecer a algún fin intencionado y apologético» (P. Ángel Custodio Vega: nota 39 al c. VIII de su edic. crítica de las *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, t. II, p. 655. BAC. Madrid 1946).

Lo que Agustín intenta es narrar a sus contemporáneos, no a nosotros, una historia, su propia historia; de volver a narrársela a sí mismo por enésima vez, en la presencia amorosa y actuante del Padre de las misericordias; de ver salir de ella, de su misma entraña, su propia teoría de la gracia, que no es algo allegado, elaborado abstractamente, sino experimentado en el curso de unos acontecimientos, otrora borrascosos, ahora bonancibles. Narrar es interpretar e interpretar es alterar, se quiera o no, lo sucedido. Lo acontecido después entra como material activo en la narración del pasado. El narrador, movido por las preguntas que le plantea el presente, trata de contestarse a sí mismo narrando lo ya sucedido. Su vida presente se introduce en el relato y modifica los acontecimientos ya vividos; pero, a su vez, el relato se le introduce en la vida y se la modifica y moldea, y le ayuda a alumbrar nuevas respuestas, a dar una contestación más ajustada a los interrogantes que le atormentan. Entre vida actual y narración de un suceso pasado, hay siempre interacción. El relato le ayuda a dar sentido a su vida y ordenarla y a hacer frente a la nueva situación. Para interpretar las *Confesiones* no podemos prescindir de su fecha, de lo que entonces estaba pasando en la vida de Agustín y de lo que hasta entonces había pasado. Las *Confesiones* son un relato. Sólo vistas así, entenderemos su significado. Otro autor no se hubiera detenido en describir tan pormenorizadamente un conflicto interior; pero Agustín, sí, porque es pieza fundamental de su vida y quiere que sus lectores asistan al drama encrespado que ella fue y participen en el espectáculo y den gracias al Padre y canten sus alabanzas por el final feliz, obra de su gracia. No hay aquí lugar para el aburrimiento.

Una vez que nos haya contado su conversión, Agustín situará el relato en otro nivel, en las capas más profundas de su vida, o en las más elevadas, según se mire; en la tiniebla luminosa, en el ápice de la mente o chispa del alma, allí donde se encuentra con Dios y se hablan mutuamente sin palabras; y a donde hay que entrar, si se quiere entender lo que pasa fuera; porque de allí salen las luces y las sombras, el amor y el odio o la indiferencia que alterarán profundamente la llamada realidad externa. «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (*Mc* 7,15).

Por eso, las *Confesiones* son mucho más que un relato psicoanalítico, aunque también lo son; son, sobre todo, una narración religiosa, el relato de la vida de Agustín, que se examina ante Dios porque le ama y ama «comprenderse a sí mismo y a Dios» (*Sol.*, I, 2,7), entender y dar razón de quién es Dios

y quién es Agustín. Son muchos los lectores que en las *Confesiones* buscan sólo la anécdota y, por eso, terminado el relato de la conversión, cierran el libro. Acabado el cuento, se acaba la lectura. Pero así se quedan sin la razón del cuento y sin la savia que lo nutre; es decir, se quedan sin entender el cuento.

Agustín quiere y no quiere. Se debate entre los deseos espirituales y los carnales. Aquéllos son ya mucho más poderosos que éstos y, sin embargo, todavía no se decide. Ve el camino y quiere seguirlo, pero no lo sigue. Sigue, en cambio, el que no quiere. ¿Cómo explicar este drama íntimo? Es el mismo conflicto del que ya había hablado otro con experiencia de la gracia, S. Pablo (Cfr. *Rom* 7, 15-25; *Gál* 5,17), y algunos autores paganos. «Video meliora, proboque, peiora sequor», escribió Ovidio. «Y conozco el mejor y el peor apruebo», tradujo libremente Garcilaso en uno de sus sonetos. «Conozco lo que al alma le conviene,/ sé lo mejor y a lo peor me atengo,/ llevado del amor que me entretiene» (Cervantes: *La Galatea*, III, 172, edic. de Juan Bautista Avalle-Arce en Clásicos Cast., t. I, Espasa-Calpe. Madrid 1968, 2.ª edic.), dice un enamorado en *La Galatea* de Cervantes, quien en el *Quijote* construye más de un personaje partiendo de la doctrina de la gracia de S. Agustín; y otro confiesa: «aunque nuestro mal claramente conozcamos, no por eso sabemos retirarnos de él» (*Ib.*, IV, 47, t. II de la cit. edic.).

Agustín se siente partido en dos, que se oponen violentamente. Los dos tiran de él y le desgarran interiormente. Quiere seguir a uno, pero sigue a otro. Y lucha consigo mismo, él contra él. Duda, teme, se angustia, gesticula, grita, llora, se golpea, oye voces que le atraen en una y otra dirección. Las imágenes que usa para darnos a conocer su espantoso estado interior nos remiten todas a las catástrofes de la naturaleza. Es como si se tratara de una tempestad o de una violenta sacudida de la tierra, que saca a la superficie estratos nunca vistos y hunde en las entrañas los que estaban en la superficie. Sólo la verdad, el encuentro con la verdad, le devolverá la calma. Y esto sucederá repentinamente, como si la luz de un relámpago traspasase inesperadamente su alma. Habrá encontrado, por fin, su vocación, y en adelante no habrá fuerza que se le resista. La vocación rompe «por montes de diamantes» y va derecha a su meta, «cueste lo que costare», como decía Sta. Teresa.

Resulta, pues, que estas páginas en que S. Agustín nos habla de su conflicto interior, lejos de ser una digresión inoportuna, son el mejor paradigma vocacional que podemos desear, y nos convierten en espectadores apasionados de su drama, y nos obligan a celebrar con él el triunfo de la gracia. Eso es precisamente lo que él intenta. Ya le atrae la hermosura de la castidad que admira en los monjes, pero necesita el golpe de la gracia, que le empuje en esa dirección. «El hombre, dirá el concilio de Trento, no puede justificarse por sus obras, hechas en virtud de sus fuerzas naturales o de la doctrina de la Ley, sin

la gracia de Jesucristo» (Denzinger, 1.551). Agustín necesita que Jesucristo venga en su ayuda. Porque Jesucristo, como dice Fr. Luis de León, que cita en su apoyo a S. Pablo y a S. Agustín, a diferencia de los otros legisladores, no sólo nos enseña a ser buenos, sino que también nos hace buenos; porque su ley es «una salud y cualidad celestial, que sana la voluntad y repara en ella el gusto bueno perdido, y no sólo la sujeta, sino la amista y la reconcilia con la razón; y como dicen de los buenos amigos, que tienen un no querer y querer, así hace que lo que la verdad dice en el entendimiento que es bueno, la voluntad aficionadamente lo ame por tal» (*De los nombres de Cristo, Rey de Dios, Obras Completas*, 566-567. BAC, Madrid 1951, 2.^a edic.). De cómo se debatía entre angustias sin poder salir de ellas y de cómo Jesucristo vino en su ayuda y le liberó nos habla Agustín, que es neoplatónico y fue, entre otras cosas, maniqueo. Nada tiene de extraño que utilice los recursos neoplatónicos y el maniqueísmo esté en el fondo de su relato. El día en que nuestras asambleas cristianas recuperen el sentido de la narración, a Agustín habrá que darle un puesto en ellas.

«Tu misericordia revoloteaba sobre mí a lo lejos» (*Conf.*, III, 3,5). «Tus manos, en el secreto de tu Providencia, no abandonaban mi alma. Obraste conmigo maravillas. Porque el Señor es quien dirige los pasos del hombre» (*Ib.*, V, 7,3). «Yo me hacía cada vez más miserable y tú más cercano» (*Ib.*, VIII, 1,1). Y tantos otros textos de sus *Confesiones* en los que canta las misericordias de Dios. En última instancia, su conversión no fue obra de la lectura incitadora del *Hortensio*, ni de los neoplatónicos, ni de los sermones de S. Ambrosio, ni de Simpliciano, ni del ejemplo de Victorino, ni del aguijón apremiante de la vida de S. Antonio y los monjes en el relato de Ponticiano, sino de Dios, «más íntimo que lo más íntimo de mí mismo y más encumbrado que lo más encumbrado de mí mismo» (*Ib.*, III, 6,11); del toque inefable de la gracia de Jesucristo, que, sin saber cómo, súbitamente le ha prendido en el alma y la ha iluminado y encendido, y «arrancándola de todo estrépito de carne y sangre la ha introducido en la casa de Dios, siguiendo no se qué oculto e interior deleite» (*Enarr. in ps.*, 41,9).

«Porque ley del pecado es la fuerza de la costumbre, por la que el alma es arrastrada y retenida, aun contra su voluntad, en justo castigo de haberse dejado atrapar en ella voluntariamente». ¡Miserable de mí!, «¿quién podrá librarme de este cuerpo de muerte, sino tu gracia por Cristo nuestro Señor?» (*Rom.*, 7,23; *Conf.*, VIII, 5,12).

Dos voluntades o deseos, dos tendencias opuestas que desgarran al hombre, disputándose su corazón; pero no dos naturalezas ni dos almas, como afirmaban los maniqueos, cuyo error era aún más grave por hacer al alma de la misma naturaleza que Dios. El pecado y la gracia, el diablo y Dios, contien-

den en el hombre por el trofeo del hombre. «Agustín estriba interiormente durante toda su vida en el tema de los *dos amores*. Dos amores son dos poderes; dos tirones son dos rivales. En medio, está el hombre con los brazos en cruz, de los que tiran ambos amores. Se trata de que triunfe Dios en el hombre. Éste es sólo un palenque para el triunfo de Dios» (Lope Cilleruelo: *El monacato de S. Agustín y su Regla*, 157. Valladolid, Imp. Agustiniiana, 1947).

«Cuando yo deliberaba sobre dedicarme de una vez al servicio de Dios, como había decidido mucho antes, yo era el que quería y yo el que no quería; era yo. No quería totalmente ni totalmente no quería. Por eso, luchaba conmigo mismo y a mí mismo me destrozaba; y esta escisión se hacía en verdad a disgusto mío, pero no revelaba en mí un alma extraña, sino el castigo de la mía. Y, sin embargo, no era yo quien la producía, sino el pecado que habitaba en mí» (*Rom.*, 7,17), «castigo de otro pecado más libre por ser hijo de Adán» (*Conf.*, VIII, 10,12). «Cuando delibera uno, una sola es el alma que fluctúa entre diversas voluntades» (*Ib.*, VIII, 10,23). «El alma se ve combatida de deseos contrarios. La eternidad agrada a la parte superior, pero lo temporal retiene a la inferior, es la misma alma queriendo aquello o esto, aunque no con toda la voluntad; y, por eso, se desgarrar con gran dolor, prefiriendo aquello por la verdad y no dejando esto por la familiaridad» (*Ib.*, *ib.*).

«Así enfermaba yo y me atormentaba, acusándome a mí mismo con más aspereza que de costumbre, y más a menudo, y complaciéndome en ello. Y me revolví en mi cadena por ver si se rompía, pues era ya muy poco lo que me aprisionaba; pero me aprisionaba todavía. Y tú, Señor, me urgías a hacerlo en el secreto de mi corazón, redoblando con severa misericordia los azotes del temor y de la vergüenza para que no cesara y dejara sin romper lo poquito que aún quedaba, ni permitiera que se recrudeciese mi costumbre y me aherrojase con mayor dureza. Me decía para mis adentros: «ya, ya»; y casi lo hacía al decirlo. Casi lo hacía, pero no lo hacía. No recaía, sin embargo, en el pasado, sino que me quedaba un poco más acá. Respiraba y lo intentaba de nuevo, y me faltaba un poco menos para llegar allí y otro poco menos; y casi, casi, lo tocaba y apresaba; pero no, no llegaba allí, ni lo tocaba ni apresaba. Y dudaba entre morir a la muerte carnal y vivir la vida espiritual. Podía más en mí lo peor inveterado que lo mejor desacostumbrado; y el mismo instante de mi conversión me horrorizaba tanto más, cuanto más se acercaba. Pero ya no me hacía retroceder ni me apartaba del propósito, aunque me mantenía en suspenso» (*Ib.*, VIII, 11,25). ¡Imposible contar mejor el lento proceso de la gracia y el acumularse de las dificultades y el fermentar del hombre viejo en el momento mismo en que va a ser transformado por la conversión! Habrá que acudir siempre a estas páginas, escritas por la mano maestra de quien lo experimentó.

«Me retenían unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, anti-

guas amigas mías; y me tiraban del vestido carnal, mientras murmuraban: «¿Nos dejas?», y «¿desde este momento ya no te será lícito esto ni aquello? ¿Nunca más?»; y «¿desde este momento ya no estaremos contigo jamás?». ¡Y qué cosas me sugerían con esto y aquello, Dios mío! ¡Apártelas del alma de tu siervo tu misericordia! ¡Qué inmundicias! ¡Qué indecencias! Pero las oía ya lejos, menos que a media voz; porque ya no se atrevían a contradecirme saliendo a mi encuentro, sino que mascullaban a mis espaldas; y, al alejarse, me pellizcaban a hurtadillas para que me volviera a mirarlas. Conseguián, no obstante, que, perplejo, retrasase arrancármelas y sacudírmelas y saltar por encima de ellas hasta donde me llamaba otra voz; porque la costumbre, con su violencia, me decía: «¿Piensas que podrás vivir sin estas cosas?» (*Ib.*, VIII, 11,26).

«Pero ya me decía estas cosas muy tibiamente. Pues de aquella parte hacia donde dirigía mi rostro, por donde temblaba pasar, se me mostraba, serena y alegre sin desenvoltura, la casta dignidad de la continencia; y me seducía honestamente para que me acercara sin vacilar, y me extendía sus piadosas manos, llenas de muchos y buenos ejemplos, para acogerme y abrazarme. Allí, una multitud de niños y niñas; allí, una juventud numerosa y gentes de todas las edades, viudas respetables y ancianas vírgenes; y en todos la misma continencia, no estéril, sino madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor. Y bromeaba conmigo y, animándome, me decía: ¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿O es que éstos y éstas lo pueden por sí mismos y no por el Señor, su Dios? El Señor, su Dios, me ha dado a ellos. ¿Por qué te apoyas en ti, si no te tienes en pie? Arrójate en él, no temas; que no se retirará para que caigas. Arrójate sin dudar, que él te recibirá y te sanará. Y me avergozaba mucho, porque aún oía el murmullo de aquellas bagatelas e, irresoluto, vacilaba» (*Ib.*, VIII, 11,27).

La obra de los hombres ha concluido. De ellos se ha valido Dios para llevar a Agustín al punto en que se encuentra, sin posible vuelta atrás. Queda ahora la obra exclusiva de Dios, concederle el don de la continencia. Agustín tiene que dejar de apoyarse en su debilidad y arrojarse en las manos de Dios; confiar en Dios, que continúa haciendo maravillas en su Iglesia, y no en él. «¿Mandas la continencia? Da lo que mandas y manda lo que quieras» (*Ib.*, X, 30,40).

Agustín resume: «la contienda que había en mi corazón no era sino de mí mismo contra mí mismo. Alipio, entre tanto, quieto a mi lado, aguardaba en silencio el fin de mi desusada agitación» (*Ib.*, VIII, 11,27).

Pero, antes de seguir adelante, hay que preguntarse quiénes son estas personas que, en el último instante, desfilan ante Agustín, instándole a que siga su ejemplo. Como Agustín era un buen retórico, se piensa que aquí personifi-

ca la virtud de la continencia y es verdad; pero la rodea de un cortejo de gentes de toda edad que la siguen. ¿De qué gentes se trata? De los monjes, sin duda; y es esto lo que hay que destacar.

«Contaré cómo rompiste mis cadenas» (*Ib.*, VIII, 1,1). Así comienza Agustín el capítulo VIII de las *Confesiones*, decisivo para interpretar su conversión. Relata inmediatamente su conversación con Simpliciano sobre su vocación y la conversión de Victorino al cristianismo. Agustín se enardece. En ese momento, entra en acción Ponticiano. «También contaré cómo me libras-te de la atadura del deseo carnal» (*Ib.*, VIII, 6,3). El relato de Ponticiano sobre los monjes precipita los acontecimientos. En él y en la tempestad interior que desencadenó en Agustín encontramos la razón de cómo y por qué rompió con la concupiscencia de la carne y eligió la continencia. Agustín se queda atónito oyendo «las maravillas bien documentadas» que Dios ha hecho en S. Antonio; maravillas que se refieren, sin duda, a la vida admirable del gran asceta; pero muy especialmente a su contrastada y victoriosa continencia. En Occidente habían surgido, a ejemplo suyo, numerosos monasterios, llenos de gentes de todas las edades, cuyas costumbres exhalaban el buen perfume de la continencia, don de Dios a su Iglesia. Las áridas soledades del desierto florecían de rosas fragantes. La frase «mores suaveolentiae tuae» (*Ib.*, VIII, 6,15) designa, sobre todo, la continencia; virtud amada de los monjes más que cualquier otra, según queda ya dicho, porque es la que devuelve al hombre al mundo de lo divino, a la antigua vida inviolada del paraíso. Se comparaba la castidad con la blancura inmaculada de las azucenas; la lujuria, en cambio, era un lodazal maloliente. «A fin de ver tu campo lleno de rosas, de lirios y de violetas vive castamente», escribió, a finales del siglo IV, el monje Evagrio Póntico (Cit. por García M. Colombás: *El monacato primitivo*, II, 206. BAC, Madrid 1975). Sentir el triunfo de la continencia en el propio cuerpo es aspirar el aroma de Dios. Éste es «el buen olor de Cristo». Por él se llega a la unión con Dios y en él se engendran todas las otras virtudes. Por eso llama Agustín a la continencia «madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor», según acabamos de leer.

La continencia de los monjes levanta la borrasca interior de Agustín, al comparar su vida con la de ellos. «Cuanto más ardientemente los amaba, tanto más me odiaba a mí mismo». Él, aún adolescente, había pedido a Dios la castidad, pero para mañana. Ellos la habían seguido decididamente. Los monjes están presentes a lo largo del vaivén de razones con que Agustín se acusa e increpa a sí mismo. «Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo». Al final, cuando está ya totalmente rendido, aunque incapaz de dar el último paso, la continencia viene a él, seguida de una gran muchedumbre de monjes de toda edad, sexo y condición, y le señala el remedio: ponerse en las manos

de Dios, que le sanará. El relato de cómo se vio libre del vínculo carnal que le aprisionaba se abre con la noticia de la vida de los monjes, y se cierra con la procesión triunfal de éstos, siguiendo a la continencia. Cuando en ellos se resalta una virtud, es la continencia. Es su rasgo característico, el que los define. La construcción del relato resulta técnicamente perfecta, obra de un profesional de retórica.

Y hasta el vocabulario de esta visión de la continencia nos remite a lo que antes nos ha dicho sobre los monjes. La continencia le extiende «sus piadosas manos, llenas de muchos y buenos ejemplos, *plenas gregibus bonorum exemplorum*». Son «las costumbres monacales, llenas de la suavidad de tu fragancia; *monasteriorum greges et mores suaveolentiae tuae*». Es el mismo vocabulario que usará más tarde hablando de los monjes de Egipto: «los que tienen noticia de ello saben cómo este pastor está en Egipto; los que no la tienen infórmense de qué gran rebaño tiene allí, *quam magnam illic gregem colligat*; qué gran muchedumbre de santos y santas, despreciadores del mundo en absoluto. Tanto creció aquel rebaño, que expulsó de allí todas las supersticiones. Al ir creciendo, puso en fuga la superstición de los ídolos, allí muy poderosa» (*Serm.*, 138,10). La metáfora está ya en el «*pusillus grex*, rebaño pequeño» del evangelio (*Lc* 12,32); y es un ejemplo más de cómo una palabra o una frase que al principio designaban a todos los cristianos acabaron por designar exclusivamente a los monjes. Es el mismo proceso semántico que hemos advertido en «siervos de Dios» y en «santa milicia», el mismo que sufrió la palabra «hermano». Su uso en un medio muy característico y deslindado fue privilegiando el significado restringido y terminó por desalojar todos los otros ámbitos de referencia.

La continencia le exhorta: «arrójate sin dudar en Dios, que él te recibirá y sanará». Se trata de la purificación que ha leído en los neoplatónicos y a la que se han entregado por entero los monjes. Por eso los ama Agustín. Ama ardientemente a aquellos de quienes oye relatar «tan sanos afectos por haberse entregado a ti para que los sanases».

La continencia viene seguida de «una multitud de niños y niñas», entre otros seguidores. El lector actual puede despistarse y dirigir su atención lejos de los monasterios, que es adonde en realidad apunta el texto. No les ocurría así a los lectores de la antigüedad. La *Regla* de S. Benito habla varias veces de los niños que no han llegado a la edad de quince años, «edad de la reflexión», e incluso les dedica un capítulo entero, el LIX. En él ordena que los niños ofrecidos por sus padres al monasterio, los oblatos, sean desheredados para quitarles toda ocasión de volver la vista atrás. El niño era ofrecido al monasterio como una «cosa» más; y como monje, desde ese mismo momento, no podía ser dueño de nada, ni de bienes materiales, ni de su cuerpo, ni de su liber-

tad; ya que el monje, al entrar en el monasterio, quedaba reducido a la condición de esclavo de Dios y del abad; esclavo dentro del monasterio, no fuera de él, pues entraba en el orden monástico, el orden de los dedicados a la oración, superior por definición a los órdenes de la nobleza y los labradores. El texto de S. Agustín sobre «niños y niñas» entre el cortejo de monjes que siguen a la continencia indica que la costumbre de admitirlos en los monasterios venía de lejos. «Las puertas de los monasterios africanos se abrían no sólo a los postulantes adultos, sino también a los adolescentes y a los niños de corta edad, que, ofrecidos por sus padres, eran considerados como verdaderos monjes. Esto, naturalmente, implicaba la existencia de una escuela monástica, por reducida que fuera» (García M. Colombás: *Ob. cit.*, I, 285).

h) *La conversión al monacato*

«Mas cuando la profunda reflexión sacó de su fondo arcano toda su miseria y la amontonó a la vista de mi corazón, estalló una gran tormenta que trajo abundante lluvia de lágrimas. Y para descargarla toda con sus voces, me levanté de junto a Alipio —la soledad me parecía más a propósito para llorar— y me aparté lo más lejos que pude para que su presencia no estorbara mis lágrimas. En tal estado me hallaba yo en aquel momento, que él lo advirtió; pues, al decir no sé qué, ya el tono de mi voz estaba cargado de llanto. Y así me levanté. Él se quedó donde estábamos, estupefacto del todo» (*Conf.*, VIII, 12,28). Agustín se echó bajo una higuera, llorando a lágrima viva, y gritó a Dios: «y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, estarás irritado? No recuerdes nuestras antiguas iniquidades. Sentía yo que todavía me retenían y gritaba lastimeramente: «¿hasta cuándo *mañana y mañana?* ¿Por qué no ahora mismo? ¿Por qué no pongo fin a mis torpezas en este mismo momento? (*Ib.*, *ib.*).

De la casa vecina llegaba «la voz de un niño o niña, no lo sé», que repetía cantando: «toma y lee; toma y lee». Agustín, después de recapacitar, no recuerda haber oído nunca este estribillo. Retrasaba saltar por encima de sus concupiscencias «hasta donde me llamaba otra voz» (*Ib.*, VIII, 11,26), nos ha dicho poco ha. Oye la voz de la castidad que le invita a seguirla y la ve seguida de los monjes. Es, en definitiva, la voz de Dios, que le llama a una vida nueva de continencia. Ahora oye una voz infantil. Hace un rápido recuento de su repertorio de canciones y no recuerda ninguna parecida. Por eso, toma el cantarillo como un aviso del cielo y lo aplica a su dramática situación.

En los manuales de retórica, se conoce este recurso con el nombre de cleonomancia: las palabras que un personaje, en situación crítica, oye al azar, las recibe como una intervención sobrenatural que le orienta en la encrucijada

que está viviendo. El ejemplo más famoso, en la literatura española, es el de *El caballero de Olmedo*. Camino de Medina, oye un cantarillo que habla de muerte y lo interpreta como un presagio del cielo: «Que de noche le mataron / al caballero, / la gala de Medina, / la flor de Olmedo». El cantarillo que oyó Agustín ¿era de algún juego infantil? ¿Fue una voz de su inconsciente atormentado? «Dándole yo vueltas a muchos y diversos asuntos desde hace muchos días e investigando cuidadosamente durante todo este tiempo qué es el bien que debo hacer y el mal que debo evitar, oí súbitamente una voz, no sé si mía o de otro, externo o interno a mí» (*Sol.*, I, 1,1). «Trate de explicarlo quien conozca la fuerza con que surgen en el alma tantas cosas cuando uno piensa. Vemos y comprobamos con claridad cómo se forman, ordenada y atropelladamente, innumerables imágenes de muchas cosas visibles y perceptibles por los sentidos corporales» (*Ep.*, 159, 2); pero sin proceder del cuerpo, dirá Agustín sobre las visiones y predicciones del futuro. «Si no puede explicar estas cosas cotidianas, ¿a qué se precipita y opina taxativamente sobre cosas raras y no experimentadas?» (*Ib.*, 5).

Lo cierto es que Agustín tomó el cantarillo como un mandato divino. «Reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté». Interpreté que no era otro el mandato divino sino que abriera el códice y leyera el primer capítulo que hallase. Pues había oído que Antonio, leyendo al azar una página del evangelio, tomó lo que leía como si se lo dijeran a él: «vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que Dios será tu riqueza; y anda, sígueme a mí» (*Mt.*, 19,21); y al instante se convirtió a ti con tal oráculo» (*Conf.*, VIII, 12, 28).

El recuerdo de las maravillas obradas por Dios en Antonio sigue actuando en Agustín y reaparece en el momento decisivo. Él da el significado concreto a la palabra clave de este capítulo, «conversión». Convertirse, *aquí*, significa apartarse de las criaturas y volverse a Dios; vender lo que se tiene y dárselo a los pobres; hacerse pobre de espíritu por el reino de los cielos; seguir a Cristo y entregarse a él para que sane las dolencias de la carne; construir la inexpugnable torre evangélica, la misma que construyeron los compañeros de Ponticiano, la misma que construyen «los rebaños de monjes que viven en los monasterios y aroman las fecundas soledades del yermo». Decir «conversión» es decir «monacato», que es la forma más pura de cristianismo y la más alta forma de filosofía. También la palabra conversión, con el tiempo, acabaría restringiendo su significado, como las otras que hemos comentado, y pasaría a designar exclusivamente la entrada en el monasterio.

Agustín volvió donde estaba Alipio y abrió el códice de S. Pablo, que llevaba siempre consigo últimamente. «Me abalancé sobre él, lo abrí y leí: «nada de comilonas ni borracheras, nada de orgías ni desenfrenos, nada de riñas ni

porfias, sino revestíos de Jesucristo y no os entreguéis a la carne con sus concupiscencias» (*Rom 13,13*). No quise leer más ni era menester. Pues al instante, no bien acabé de leer este pasaje, huyeron a la desbandada las tinieblas de la duda, a vista de la luz de la certeza derramada en mi corazón» (*Ib., ib.*). Súbitamente, Agustín se encontró «libre de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente le retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares» (*Ib., VIII, 6,13*). La narración de cómo se vio libre de tan pesada cadena comenzó con el relato de Ponticiano sobre la conversión de S. Antonio y su vida monástica, y la de sus seguidores los monjes; prosigue con el relato del conflicto interior que tal noticia desencadena en Agustín, y termina con el de su conversión al monacato. «Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera; relampagueaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera; transcendiste tu perfume, lo aspiré y peno por ti; gusté y tengo hambre y sed; me tocaste y me abrasé en tu paz» (*Ib., X, 27, 38*).

Quería ser filósofo; estaba ya convencido de la verdad del cristianismo y, como había hecho también Victorino, había dado ya interiormente su adhesión a Jesucristo, aunque exteriormente no lo confesara, encadenado como estaba por la concupiscencia. Ahora, de repente, su borrasca interior ha desaparecido; se siente libre y, resuelta su agonía, se encuentra cambiado, hombre nuevo, convertido al monacato. Y esta será la forma de vida que elija, porque es la que tiene que elegir; porque este es él, monje. «Sé el que eres», escribió Píndaro. Su vida, en adelante, será el esfuerzo por hacer realidad esta iluminación súbita que ha tenido; por hacer verdad esta revelación, el descubrimiento de su verdad, de quién es él realmente. Descubrir lo que uno es no es serlo en realidad, sino querer serlo. Para serlo de verdad hay que pasar a la práctica, realizarlo. Y esto es lo que hace Agustín desde este mismo momento. Su alma aspira ya el perfume de la continencia y corre ligero en pos de Jesucristo. «Deseemos y amemos; ardamos en su amor, si somos su esposa. Amémosle e imitémosle; corramos en pos de sus ungüentos. Pues él vino y exhaló su fragancia y el mundo se llenó de ella» (*Enarr. in ps., 90, II, 13*).

Agustín, «con rostro tranquilo», le dio la buena noticia a Alipio, «quien, a su vez, me indicó lo que pasaba por él y yo ignoraba. Me pidió ver lo que había leído. Se lo señalé y siguió él leyendo. Yo ignoraba lo que seguía. Era esto: «recibid al débil en la fe» (*Rom 14,1*). Él se lo aplicó a sí mismo y así me lo manifestó. Con semejante exhortación, se sintió fortalecido y, sin ninguna turbación ni tardanza, se unió a mi determinación y buen propósito, muy conforme con sus costumbres, en las que ya de antiguo me aventajaba muchísimo» (*Conf., VIII, 12,26*). De la continencia de Alipio habla Agustín con elogio en las *Confesiones* (Cfr. VI, 12,21).

Siguen presentes los monjes. Ahora son los compañeros de Ponticiano.

Al contar uno de los dos que entraron en la cabaña la decisión que tomó de ser él también monje, al leer la vida de S. Antonio, el otro le contestó que «se unía a él como compañero de tan gran galardón y tan alta milicia». Es lo que hace Alipio, cuando Agustín le da cuenta de su conversión. El vocabulario se repite en ambos pasajes para que no nos quepa duda de que aquel suceso está presente en éste. Cuando estos dos encuentran a Ponticiano y al otro compañero, les cuentan «su determinación y propósito, *placito et proposito suo*» de ser monjes. Agustín comunica a Alipio «su determinación y propósito, *placito-que ac proposito suo*» de seguir la continencia y éste se le une. Hay en Agustín palabras de significado saturado y una de ellas es esta de «propósito». «La nave de nuestro propósito» llama a su comunidad Valentín, el prepósito del monasterio de Adrumeto (*Ep.*, 216,6). S. Posidio la usa varias veces en la *Vida de S. Agustín*. Era un tecnicismo de la lengua monástica y designaba la vocación religiosa, la decisión y el impulso hacia el monacato (Cfr. J. Campos: *El propositum monastico en la tradición patristica, La Ciudad de Dios* (homenaje al P. Ángel Custodio Vega), 3-4 (1968) 535-548).

Esto mismo lo confirma la técnica del relato de la conversión de los compañeros de Ponticiano y el de la conversión de Agustín y Alipio. Hagamos siquiera un brevísimo apunte. A partir de un famoso texto de André Gide se ha reflexionado sobre el llamado relato-espejo (Cfr. Lucien Dällenbach: *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abîme*. Editions du Seuil. Paris, 1977). En resumen, consiste en esto: el tema fundamental del relato se halla, a escala reducida, en otro relato introducido en el texto. Su finalidad es revelar lo que va a pasar. En pintura, el ejemplo más excelso son *Las Meninas* de Velázquez.

Agustín pudo leer lo que iba a ser su vida, al oír el relato de la conversión de los compañeros de Ponticiano. En ellos se le dio un anticipo de su conversión y de la de Alipio. En efecto, el compañero que lee la vida de S. Antonio es un bosquejo de Agustín. Al leerla, se admira, se enciende en deseos de seguirla, se enoja contra sí mismo «con contenida vergüenza», increpa a su compañero porque siguen los peligros de la «milicia secular», aspirando a ser «amigos del César», a pesar de que no saben si lo conseguirán. En cambio, «si quiero, ahora mismo puedo ser amigo de Dios». Vuelve a leer y se siente cambiado «donde tú le veías», desnudo del mundo. Y, mientras leía, se agitaban las olas de su corazón y hasta estalló alguna vez en gemidos. Finalmente, «ya tuyo», dijo a su amigo haber roto «con aquella esperanza y he decidido servir a Dios; y desde ahora mismo y en este mismo lugar lo pongo por obra». Son, en pequeño, los mismos movimientos que se desarrollarán en el ánimo de Agustín, contados por él con el mismo vocabulario. Al oír el relato de la vida de S. Antonio, se desencadena el proceso que llegará a su final en la escena del huerto con la lectura de S. Pablo, donde Agustín decide romper con la espe-

ranza y dedicarse al servicio de Dios, no «mañana», sino «ahora mismo, en este mismo momento». Y Alipio se une a su propósito, como se unió el otro compañero al recién convertido al monacato. ¿Vería Agustín, una vez convertido, un anticipo de lo que le pasó a él y a Alipio en lo que les pasó a estos dos compañeros de Ponticiano? Al contarlo, ¿habrá querido que, al leer el proceso de la conversión de estos dos amigos al monacato, lo retengamos en la memoria para que nos sirva de guía que nos haga inteligibles los distintos momentos, tan difíciles y complejos, por los que pasó él en su conversión? Los antiguos retóricos, y Agustín era uno de ellos, se las sabían todas. De todos modos, misión de la crítica es poner al descubierto y potenciar lo que hay en el texto, fuera o no consciente el autor de ello.

Hay además algunas otras coincidencias entre ambos relatos. Los dos compañeros de Ponticiano tenían prometidas y, al oír lo sucedido, también ellas consagraron a Dios su virginidad. La madre de Adeodato, ya antes, había retornado a África, donde, no sabemos cuándo, «te hizo voto, Señor, de no conocer otro varón» (*Conf.*, VI, 15, 25).

«De allí vamos a ver a mi madre, se lo contamos y se alegra. Le relatamos cómo ha sucedido. Salta de alegría y aplaude alborozada. Y te bendecía a ti, «que puedes hacer más de lo que pedimos o entendemos» (*Ef* 3,20); porque veía que le habías concedido respecto a mí mucho más de lo que solía pedir con gemidos lastimeros y llorosos. Porque de tal modo me convertiste a ti, que ya no buscaba yo esposa, ni esperanza alguna de este siglo, estando en aquella Regla de fe sobre la que, muchos años antes, me habías mostrado a ella. Y así «convertiste su llanto en gozo» (*Sal* 29,12), mucho más fecundo de lo que ella había deseado, y mucho más amado y casto que el que esperaba de los nietos de la carne» (*Ib.*, VIII, 12, 30).

Mónica no cabe en sí de gozo y lo expresa. Dios le ha concedido mucho más de lo que ella pedía. Agustín estaba ya en la misma Regla en que estaba ella; profesaba el mismo símbolo de fe, cumpliéndose así el sueño que ella había tenido (Cfr. *Ib.*, III, 11, 19-20). Pero no era sólo cristiano ni se contentaba con serlo en un grado superior, como era el de los que se consagraban a Dios en castidad. Era monje. El vocabulario nos lo expresa sin ambages. Agustín se convirtió a Dios como se convirtió S. Antonio; como se convirtieron los compañeros de Ponticiano. Ya no busca esposa; y, como ellos, se ha despojado del mundo. Lo ha dejado todo para seguir a Dios y «edificar la torre evangélica». Es decir, se ha convertido al monacato.

Aplicada a S. Antonio, la palabra «conversión» designa única y exclusivamente su decisión de hacerse monje. En efecto, sabemos por S. Atanasio, y lo sabía Agustín, que el joven Antonio era un cristiano ejemplar. Su conversión al monacato tuvo lugar precisamente un día en que, según su costumbre,

se dirigía a la Iglesia para asistir a la Eucaristía. Por el camino, iba pensando en el ejemplo de los apóstoles, que lo dejaron todo por seguir al Señor, y en el de los primeros cristianos, que vendían sus propiedades y lo ponían todo en común. En la iglesia, oyó el evangelio, que «casualmente» era éste: «si quieres ser perfecto, ve...» (*Mt 19,21*). Interpretó que lo que leían se dirigía a él y vendió una parte de sus bienes, reservándose otra parte. Otro día oyó de nuevo el evangelio: «no os inquietéis por el mañana» (*Mt 6,34*). Antonio entregó a los pobres lo que le quedaba y se hizo monje.

Cuando Agustín dice que «con tal oráculo se convirtió a ti», está designando la conversión al monacato, excluido cualquier otro significado. Obligación nuestra es saber leer. Si a renglón seguido nos dice que, al escuchar el cantarcillo infantil y recordando este episodio de Antonio, abrió al azar el códice de S. Pablo y, leyendo lo primero que encontró, se vio libre de sus dudas y del aguijón de la carne, sabremos que lo que en realidad nos dice es que se ha convertido a Dios con una conversión como la de S. Antonio. Si a continuación él y Alipio van a Mónica y, al contarle lo sucedido, ésta se alegra porque Dios ha colmado sus plegarias, mucho más de lo que ella se había imaginado, pues «de tal modo me convertiste a ti, que ya no buscaba yo esposa, ni esperanza alguna de este siglo», sabremos cuál es el significado concreto de «convertirse a Dios», *aquí*, en este texto, eliminado cualquier otro que pueda tener en el diccionario. Por todas partes damos en el monacato.

Mónica se alegra, al oír la conversión de su hijo, «con un gozo mucho más fecundo del que le hubieran dado los nietos de la carne». El P. Ángel Custodio Vega, tan benemérito, se echa a soñar y comenta: «otros nietos le esperaban: los hijos espirituales de Agustín. Si el Señor se dignó descorrerle el velo de lo que había de suceder, bien podía llenarse de alegría con los hijos de su hijo, extendidos por todos los pueblos de la tierra» (nota 49 al c. VIII de las *Confesiones*, cit. edic.; reincide en su interpretación en la nota 47 al c. IX, preguntándose si Mónica, en el éxtasis de Ostia, vio «los hijos espirituales que se agrupaban en traje de siervos en torno al lecho de Agustín»). Suponer que Mónica pensó en los futuros agustinos y que incluso, por gracia especial de Dios, pudo verlos, es suponer demasiado. Como siempre, lo mejor es acudir al mismo Agustín y hallar con su ayuda el significado de las palabras que él usa. «Fuera del texto no hay salvación», dicen los devotos de la semiótica. No los creamos a pies juntillas, pero no olvidemos lo que dicen. No seamos esclavos de la letra, encerrándonos en la clausura del texto sin querer saber nada del mundo externo al que el texto remite; pero no fantaseemos al margen del texto. Éste debe ser siempre nuestro apoyo, de ida y de vuelta.

Dice Agustín que el llanto de Mónica «se convirtió en gozo mucho más fecundo de lo que ella había deseado» (*multo uberius*), como antes dijo «las

fecundas soledades del yermo» (*ubera deserta*). La fecundidad del desierto no es otra que las buenas costumbres de los monjes, «llenas de la suavidad de tu fragancia», de la fragancia de la continencia. Mónica se goza en la fecundidad de la continencia que Dios ha dado a su hijo, la misma que ha dado a las muchedumbres de monjes que pueblan las soledades del yermo. La continencia es condición indispensable para que el alma se allegue a Dios y sea fecundada por él. Dios ha dado a Agustín la continencia; será fecundo en virtud. «No estéril, sino madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor»; así vio Agustín la continencia inmediatamente antes de su conversión.

Cuenta Agustín que a los dieciséis años, viéndole un día su padre desnudo en el baño, «pubescente y estremecido por la inquieta adolescencia», fue a contárselo, todo alegre, a Mónica, gozándose anticipadamente en los nietos; pero ella «se sobresaltó con piadoso temor y temblor», temiendo por el porvenir de su hijo (*Ib.*, II, 3,6). Se sobresaltó de pavor, *exsiluit*, viendo los peligros que acechaban a su hijo en la concupiscencia de la carne; ahora salta jubilosa, *exultat*, intensivo de *exsilire*, viendo los frutos de la castidad. Éstos son los hijos espirituales que alegraron a Mónica más que los hijos de la carne. Cuando Agustín la había abandonado camino de Roma, Mónica, sola en la playa, daba su dolor a las olas. «No sabía los grandes gozos que tú le preparabas con mi ausencia» (*Ib.*, V, 8,15).

Es el mismo gozo que experimenta Agustín, cuando le comunican que alguien se ha retirado del mundo y se ha consagrado a Dios en virginidad. «Habéis llenado de gozo mi corazón, tanto más delicioso cuanto más amado. Como sois conocidas por doquier, la fama anuncia rauda la santidad virginal de vuestra stirpe. Me habéis hecho saltar de gozo, al tener noticia de tan gran bien. ¡Cuán incomparablemente más grandioso y fecundo es que Cristo tenga mujeres vírgenes de vuestra sangre que el mundo varones cónsules! Pues mayor y más preclaro es trascender el tiempo con la integridad del cuerpo y del corazón. Ésta es la más fecunda y fructuosa felicidad: crecer en el alma y no en el vientre; tener candor en el corazón y no leche en los pechos; dar a luz cielo con oraciones y no tierra con las entrañas» (*Ep.*, 150). «Nuestro ministerio, por la gracia y misericordia del Salvador, ha producido tanto fruto en vuestra casa que, cuando ya estaban preparadas las bodas humanas, la santa Demetria ha preferido el abrazo espiritual de aquel esposo, más bello que todos los hijos de los hombres, con quien se desposan las vírgenes para lograr una fecundidad espiritual más abundante y no perder la integridad del cuerpo» (*Ep.*, 188, 1,1). «Tu hija te ha superado por su santa virginidad. Te sigue por el nacimiento, pero te adelanta por su acción; por el linaje procede de ti, pero en honor te antecede; te sigue en edad, pero se te anticipa en santidad. En ella, ha comenzado a ser tuyo lo que en ti no pudo ser. Renunció a la boda carnal para

lograr frutos espirituales; no sólo para ella, sino también para ti, muchos más de los que tú pudieras conseguir. Tú eres menos que ella, aunque tienes la compensación de haberte casado para que naciera ella. Estos dones son de Dios» (*Ib.*, 2,6).

i) *Subitaneidad y lentitud de la conversión*

Al contarnos la conversión de S. Antonio, dice Agustín que, al leer casualmente el pasaje del evangelio en que se manda vender lo que se tiene y darlo a los pobres, al instante, *confestim*, se convirtió a Dios. Al contarnos la suya propia, dice que, leído el texto de S. Pablo, en seguida, *statim*, se le disiparon todas las dudas. Terminar de leer y ver claramente fue todo uno. Desapareció el cúmulo de dificultades que antes hacían imposible dar el paso final, y desapareció en un santiamén, como por arte de magia, sin ningún esfuerzo por parte suya. Por arte de magia, no, sino por la gracia de Jesucristo, como él nos dice. La historia se repite y los convertidos lo saben de sobra.

«Tú, Señor, bueno y misericordioso, mirando la profundidad de mi muerte, con tu diestra agotaste el abismo de corrupción del fondo de mi alma. Pero ¿dónde estaba durante tantos años mi libre albedrío y de qué abismal y profunda hondura fue llamado en un instante para que sometiera mi cerviz a tu suave yugo y mis hombros a tu carga ligera, Cristo Jesús, ayudador mío y redentor mío? ¡Qué suave se me hizo de repente carecer de la suavidad de las bagatelas que me había dado miedo perder! Ahora me causaba gozo dejarlas, porque tú las arrojabas lejos de mí; tú, verdadera y suma suavidad. Las arrojabas y en su lugar entrabas tú, más dulce que todo deleite, aunque no de carne y sangre; más claro que toda luz, aunque más íntimo que la más recóndita de mis moradas; más sublime que todo honor, aunque no para los grandes de este mundo. Mi alma estaba ya libre de los roedores cuidados de ambicionar y adquirir, y de rascar el prurito de los apetitos carnales revolcándose en ellos. Y hablaba mucho contigo, Señor Dios mío, mi claridad y mis riquezas y mi salud» (*Conf.*, IX, 1,1).

En un instante, *in momento*, de repente, *subito*, su libre albedrío fue llamado del abismo de corrupción en que estaba sumido y la gracia comenzó su obra para devolverle la libertad. Para Agustín la libertad es la voluntad humana, tal como salió de las manos del creador. Pero el hombre pecó y su estado íntimo quedó modificado; «deteriorado en cuerpo y alma», resumirá el concilio de Trento (Denzinger, 1511). Su voluntad quedó herida, inclinada al pecado. La libertad más el peso del pecado o concupiscencia es el libre albedrío. La gracia actúa sobre el libre albedrío y lo va liberando del peso del pecado. El deleite de Dios en el alma va venciendo el deleite carnal. El libre albedrío for-

talecido por la gracia es el libre albedrío liberado. Llegará un día en que el pecado ya no ejercerá su poder en el hombre, que recobrará plenamente su libertad perdida en el gozo de su Señor. Gozará entonces de una libertad liberada. «Libre, porque ha sido liberada» (*Retract.*, I, 15; *De nat. et gratia*, 70, 84; Cfr. Victorino Capánaga: *Obras de San Agustín*, I, Introducción general, 75-77. BAC, Madrid 1979, 2.^a edic.).

Por esto puede decir Agustín que la gracia, en un instante, súbitamente, llamó su libre albedrío de la sima de corrupción en que estaba hundido al aire libre y puro de los seguidores de Jesucristo. Estaba hundido en la triple concupiscencia de riquezas, honores y placeres carnales, y ha sido trasladado a la luz de Dios, presente en su más íntima morada, más íntimo que lo más íntimo suyo. Y en Dios encuentra honores y riquezas sobre todo honor y riqueza, y deleite y fragante suavidad sobre toda suavidad y deleite; porque Dios es honor y riqueza y deleite que sana todo afecto desordenado de los que a él se confían y aceptan el yugo suave y la carga ligera de su hijo Jesucristo. Seguimos dentro del lenguaje filosófico y monacal. Agustín no puede evitarlo. Es el suyo y sigue hablando de la experiencia que acaba de tener, de su conversión al monacato. No sólo a la filosofía, pues aquí está presente Jesucristo y el Dios de Jesucristo; ni sólo al cristianismo, pues habla de renuncia total al mundo, quedando libre para Dios.

En un momento, súbitamente. «Entre súbito y arrebatado relámpago», se muestra la luz de Dios al final de la purificación, dicen los textos de Plotino recordados por Agustín. «La vehemencia de tu rayo reverberó en mi débil mirada». Así describe su experiencia en la lectura de los neoplatónicos. «Con todo el ímpetu de nuestro corazón, aunque sólo un instante» (*Conf.*, IX, 10, 24-25), tocan a Dios Agustín y Mónica en Ostia.

Y, sin embargo, también es verdad que la gracia trabaja con lentitud, con desesperante y agobiadora lentitud a veces. Una afirmación no contradice la otra y las *Confesiones* son la mejor prueba de la verdad de ambas. Son la historia de la lentitud y subitaneidad de la gracia. Recuérdense los textos, ya citados, en que Agustín describe el lento asedio implacable a que lo va sometiendo la Providencia. Desde su primer encuentro con la sabiduría, al leer el *Hortensio*, hasta su conversión en el huerto de Milán han pasado muchas y muy encrespadas aguas bajo los puentes de Agustín. Han sido unos doce años de violento conflicto interior. Hacia este momento cumbre, hacia esta plenitud, se encaminaban todos los acontecimientos. Y ahora, de repente, se ha consumado el prodigio. «Su forma al fin lograda / con invisible lentitud precisa», escribió del lirio silvestre Jorge Guillén.

Convertirse, en un instante, no es haber llegado al cabo de la conversión ni haber comprendido las consecuencias que de la conversión se derivan. Esto

exige humanamente tiempo y es una prueba más de la lentitud de la obra de la gracia. Así está construido el hombre.

También la verdad, la más humilde verdad humana, se hace súbitamente en la inteligencia; pero hasta llegar a ella ¡qué de vueltas y revueltas!, ¡cuántos afanes y vigílias! Hay quienes se encuentran con la vocación sin darse cuenta, como si hubieran nacido con ella. No han despertado a la vida y ya se sienten dulcemente arrastrados por ella. Pero no es esto lo ordinario. La vocación, su momento decisivo, es también como un relámpago, como un chispazo en el interior del hombre, una revelación; pero hasta llegar ahí ¿qué de dudas y contradicciones no hay que superar? A veces, las contradicciones se convierten en un drama desgarrador, que se prolonga dolorosamente. S. Pablo y S. Agustín son buenos ejemplos de ello. El desenlace del drama, sin embargo, se presenta inesperadamente. Todas las dudas desaparecen sin saber cómo y el hombre se instala en la certeza; «como huyen las tinieblas ante la luz», dice Agustín. Entonces, «el aire se serena y viste de hermosura y luz no usada», como le sucedía a Fr. Luis de León al oír la música de Salinas. Una luz interior baña al hombre y le permite ver claro lo que antes era oscuro, al par que una fuerza secreta le vuelve fácil lo que antes le resultaba imposible. Ha descubierto una realidad, la suya; y se siente fuerte y tranquilo en ella. Ha recobrado su equilibrio y coge con bríos el timón de su vida. Sabe ya lo que quiere ser y lo será.

Agustín, que la había experimentado, enseñará la lentitud con que trabaja la gracia. Primero es encontrar honesta y amable la justicia; luego, deseársela; por fin, obtenida la salud, deleitarse en obrar lo que agradaba conocer (Cfr. *Enarr. in ps.*, 118, 8,5). Con frecuencia «vemos lo que debemos hacer y no lo hacemos; no nos deleita el hacerlo y deseamos que nos deleite. Se adelanta el entendimiento; pero le sigue despacio, y a veces ni le sigue el tardo y flaco afecto» (*Ib.*, 118, 8,4). Vemos el camino que hay que seguir, pero no lo seguimos, según textos ya citados. En el cielo espiritual, escribe Fr. Luis de León, ocurre lo que en la naturaleza. Primero es el relámpago, después el trueno, después la lluvia y por fin los frutos; primero es el darse cuenta de su estado, después el temor que sume en el abismo y por fin la lluvia de la gracia que cubre de verdor el alma (Cfr. *Expos. del libro de Job 37, 3-4, Obras Completas*, 1217-1218, edic. cit.).

Lentitud y subitaneidad de la gracia al principio. Y después, a lo largo de la vida, sucede igual, porque la conversión es obra de toda la vida. Ser cristiano es labor ardua y prolongada, trabajo sostenido sin desmayo. De vez en cuando, algún chispazo, alguna experiencia en la vida individual o comunitaria, viene a iluminar el trabajo oscuro de la vida cotidiana. Es sólo un chispazo; pero su luz es a un tiempo fragancia y melodía y bresca que impulsan a seguir adelante, «siguiendo no sé qué oculto e interior deleite» (*Enarr. in ps.*, 41,9).

Ser hombre es vivir un lento y oscuro proceso de maduración. El hombre no está nunca acabado de hacer. La vida es un borbollar incesante hasta el momento de la muerte; y el hombre necesita hacerse cargo de las novedades que aparecen en ella y esclarecerlas con su inteligencia. Necesita renovarse en conocimientos y actitudes para dominar los tiempos en que le ha tocado vivir y no ser dominado por ellos. Y esto no será maná caído del cielo, sino dura labor de todos los días. Ser cristiano es convertirse a Jesucristo y, dejarse ganar, día a día, por su evangelio de salvación; «hacerse hijo de Dios» (*Jn* 1,12), es decir, ir haciéndose hijo de Dios. Ser agustino no es llegar a un estadio de la vida y quedarse en él. Es hacerse, caminar con la seguridad de no llegar nunca a la meta en esta vida. Los textos de S. Agustín no pueden ser más claros.

«Todavía voy en pos de Jesucristo; aún progreso; aún estoy en camino; todavía estoy en ruta; aún estoy en tensión; todavía no he llegado. Por lo tanto, si también tú caminas, si estás en tensión, si piensas en lo que ha de venir, olvida el pasado, no fijes en él tu mirada, no te quedes anclado en él. Somos y no somos perfectos; perfectos viandantes, pero no perfectos poseedores ni moradores. Quien piensa ser algo, no siendo nada, se engaña; y «quien se figura haber terminado de conocer algo, aún no ha empezado a conocer como es debido» (*1Cor* 8,2). Para que Dios nos revele incluso que nuestro pensar es diferente no nos quedemos en donde hemos llegado, sino caminemos a partir de ahí. Caminad, avanzad, hermanos míos; no caminéis perezosamente. Examinados sin engaño, sin adulación, sin atusaros. Nunca te complazcas en lo que eres, si quieres llegar a lo que todavía no eres; porque, en el momento en que te complazcas, ahí te estancarás. Como digas «es suficiente», perecerás. Añade siempre algo; camina siempre; progresa sin desfallecer. No te detengas en el camino; no vuelvas atrás; no te desvíes de él. El que no avanza está parado; el que vuelve a lo que ya había dejado retrocede; el que apostata se desvía. «Mejor es ir cojo por el camino que correr fuera de él» (*Serm.*, 169, 18; todo el sermón versa sobre el progreso espiritual). «La perfección en este mundo es saber que no somos perfectos. Ésta será tu perfección: pasar ciertas cosas y apresurarte a otras. Has pasado algunas de modo que te queda llegar a aquella a la que se llega una vez que se han pasado todas. Ésta es la fe libre de todo riesgo. Quien cree que la ha alcanzado se encumbra para caer. Soy imperfecto y perfecto. Imperfecto, porque aún no he alcanzado lo que quiero; perfecto, porque sé lo que me falta» (*Enarr. in ps.*, 38, 14-15). «Nadie se conforma con su estado, si puede estar mejor» (*De vera relig.*, XLI, 78). «Busquemos a Dios con su ayuda. Busquemos a quien hay que hallar; busquémosle, una vez hallado. Para que se le halle, buscándole, está oculto; para que, una vez hallado, se le busque es inmenso. Sacia la capacidad de quien le busca; y a quien le encuentra le hace más capaz para que, deseando saciarse, le busque. «Cuando el

hombre termina, está empezando» (*Eclo* 18,7). Aprended continuamente, pues nunca conseguiréis llegar a la verdad. Busquemos siempre; que el fruto de nuestro hallazgo no sea el fin de nuestra búsqueda. Aquí hay que buscar siempre; ni por asomo se os ocurra que hay que dejar de buscar» (*In Joan.*, LXIII, 1). «¿Se le ha de buscar, una vez encontrado? Las realidades incomprensibles hay que buscarlas de modo que no crea que no ha encontrado nada el que encuentra que son incomprensibles. ¿Por qué busca quien ha llegado a comprender que es incomprensible lo que busca, sino porque no hay que cesar, pues en la misma búsqueda de lo incomprensible adelanta, haciéndose mejor y mejor, quien busca tan gran bien, buscado para ser encontrado y encontrado para ser buscado? Se le busca para que el encuentro sea más grato, y se le encuentra para buscarle con más avidez» (*De Trin.*, XV, 2,2).

j) *Conversión al monacato y a la filosofía*

Agustín se convirtió al monacato cristiano. El libro VIII de las *Confesiones* no puede ser más claro al respecto.

Ya H. Leclercq señaló en 1904 que «la conversión de Agustín se produjo de una forma muy característica bajo la influencia de la idea monástica» (*L'Afrique chrétienne*, II (Paris 1904), 69). El P. Ángel Custodio Vega notó claramente que lo que llamamos la conversión de Agustín fue una conversión monacal, cuyo relato comienza con la citada frase (*Conf.*, VIII, 6,13), posterior a la conversión intelectual y a la conversión moral o conversión cristiana. «Lo que solemos llamar 'conversión de S. Agustín', dice el P. Lope Cilleruelo, debe llamarse con propiedad 'seguimiento de la vocación religiosa'» (*El monacato de San Agustín y su regla*, 24, cit. edic.). «Agustín de Tagaste abraza la vida monacal, juntamente con el catolicismo, después de algunos proyectos y vacilaciones... El monje fue para él símbolo del ideal religioso, encarnación de la vida perfecta. Tanto por su filosofía como por su misticismo, tanto por las circunstancias de su conversión como por su concepto de la primitiva cristiandad, tendió a identificar el monacato con el evangelio, empeñándose en que los monjes fuesen tales como él los soñaba» (Id: *Ib.*, 16 y 8). También Verecundo, amigo de Agustín, identificaba monacato y evangelio. Casado con una cristiana, quería ser también él cristiano; pero no lo era «porque no quería serlo, decía, sino del modo que para él era imposible» (*Conf.*, IX, 3,5). O monje, que es el cristiano perfecto, o nada.

Pero, al convertirse al monacato, Agustín hizo realidad al mismo tiempo su proyecto filosófico, con el que venía soñando hacía años. La filosofía, a fines del siglo IV, no era una teoría sobre el ser de las cosas, como lo había sido en Aristóteles, sino una forma de vida. Había comunidades de filósofos que se

retiraban, más o menos, de los negocios seculares para vacar a la sabiduría y buscar la vida feliz y la perfección. Hablaban de ocio, de retiro y soledad, de abandono de las esperanzas seculares, de dejar la carrera mundana y los negocios, de vivir en pobreza, libres para el espíritu. A veces, renunciaban incluso al matrimonio. La sabiduría era su tesoro, su honor y su deleite. Atemperaban, al menos, los deseos mundanos y proponían como ideal su desarraigo total. Los había también que vagabundeaban por el Imperio, libres de toda impedimenta, predicando la diatriba del despojo del mundo, envueltos en un simple andrajó.

El lenguaje filosófico de Agustín, antes de convertirse al monacato, procedía de fuentes paganas, algunas de ellas muy influenciadas por el cristianismo. Ese mismo lenguaje lo conserva, ¿por qué no?, después de convertirse. El cristianismo no vive en un invernadero ni se propaga en un tubo de ensayo. El cristianismo, en el siglo IV, era vivido por hombres que eran cristianos, pero también estoicos y neoplatónicos y gnósticos y maniqueos (o tenían que luchar para no serlo), sin que haya modo de separar lo que en ellos procedía de una fuente o de otra, porque en ellos tampoco estaba separado. Los distintos elementos de su configuración humana los vivían unitariamente, porque el hombre es una unidad de vida.

El cristianismo era para aquellos cristianos una filosofía, la más alta filosofía, la más perfecta de las formas de vida filosófica. Abundan los textos en que expresamente se dice esto. Como anteriormente, para los judíos (Filón de Alejandría, Flavio Josefo...) los más grandes filósofos de la historia habían sido Abraham y Moisés ².

Había también cristianos que se retiraban del mundo y trataban de realizar en comunidad la utopía filosófica, viviendo en una especie de «ciudad de Dios»; de modo que es muy difícil distinguir si se trata de laicos cristianos o es ya un monasterio. Nada tiene de extraño que los monjes, los auténticos cristianos, empleasen también este lenguaje y terminasen por considerar la profesión monástica como la verdadera filosofía. Y estuviesen tocados de estoicismo y neoplatonismo y gnosticismo y maniqueísmo... Era el mantillo en que crecían y el aire que respiraban. Ellos eran los verdaderos filósofos, como su conversión era la verdadera conversión, y ellos eran los verdaderos siervos de

2. Cfr. ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, I, 298-304. Fondo de Cultura Económica. México 1976; VV. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica. México 1974; A.H. ARMSTRONG y R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*. Barcelona, Edit. Herder 1964; CHARLES N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, 389-442. Fondo de Cultura Económica. México 1983; OLOF GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, 92-95. Edit. Gredos, Madrid 1970.

Dios y la verdadera milicia cristiana y los auténticamente hermanos y los verdaderamente perfectos y santos ³.

El monacato era el cristianismo auténtico y muchos de sus usos y costumbres se han tenido después como la única expresión posible del cristianismo. «Muchos de los fenómenos que solemos calificar de cristianos son exclusivamente monásticos» (Ernst Robert Curtius: *ob. cit.*, II, 720).

Cuando, a finales de julio o primeros de agosto del año 386, Agustín se convirtió al monacato, se convirtió también, aunque a nosotros nos parezca raro, a la filosofía. A partir de ese momento, monacato y filosofía eran para él una sola realidad, una misma forma de vida. Y a partir de ese momento irá dando los pasos precisos para hacer realidad su vocación. Se retirará a Casiciaco, haciendo realidad de inmediato su proyecto filosófico. Era lo único que estaba a su alcance. Allí se preparará para recibir el bautismo y hacerse cristiano, y allí comenzará a cavilar dónde y cómo hacerse monje en compañía de los amigos que quieran seguirle. Comenzar a cavilar no es tener idea clara de lo que se va a hacer y es estar muy lejos de hacerlo. Pero esto no fue peculiar de Agustín. Ha ocurrido siempre así. Piénsese en la historia de cualquier Orden religiosa o de otras instituciones, cuya fundación sea bien conocida, y se verá el tiempo que media entre el primer momento, en que fue apenas un atisbo, un presagio en el corazón estremecido de un hombre, y aquel otro en que se puede decir que ha nacido ya. Lo normal es que transcurran bastantes más años de los que empleó Agustín y que en el camino haya numerosos borradores, algunos muy divergentes entre sí y hasta contradictorios. ¿Se quiere algún ejemplo de esto último? Pues ahí está la Compañía de Jesús ⁴. La imagen del fundador que entra en oración y sale de ella con las Constituciones en la mano es tan mítica como la de Moisés bajando del Sinaí con las tablas de la ley o la de Palas Atenea saliendo armada de la cabeza de Júpiter. Todos los grandes sucesos de la historia han sido en sus comienzos una nonada; apenas un temblor de vida, que es y no es; un hilillo de agua, que comienza horadando la roca y acaba abriendo un gran cauce.

JOSÉ VEGA

3. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, II, 4-19, e.c.; PETER BROVBN, *Biografía de Agustín de Hipona*, 142-161. Rev. de Occidente, Madrid 1969; VV. JAEGER, *o.c.*, 76, n. 8; LOPE CILLERUELO, *El monacato de San Agustín y su regla*, 19 y 40, e.c.; HANS URS VON BALTHASAR, *Filosofía, cristianismo, monacato*, en *Ensayos teológicos*, II, 405-448. Edic. Guadarrama, Madrid 1964.

4. Cfr. MARCEL BATAILLON, *De Erasmo a la Compañía de Jesús*, en *Erasmo y el erasmismo*, 203-244. Edit. Crítica, Barcelona 1977.