

El peregrinaje y el vestigio. El oficio de la Iglesia

ALONZO LOZA BALTAZAR
FESA-UNAM/Universidad Iberoamericana

Resumen: El surgimiento del concepto de Iglesia trastocó las teorías antiguas de la comunidad al mismo tiempo que se construyó en continuidad con algunos elementos conceptuales y prácticos de las instituciones sociales fundamentales del mundo mediterráneo: *polis*, Imperio y pueblo elegido. El artículo aborda tres problemáticas en relación con la teoría agustiniana de la comunidad cristiana construida a la para que el concepto de Iglesia. La primera refiere al concepto de peregrinaje y su relación con los conceptos de visibilidad y ocultamiento. La segunda trata sobre el concepto de catolicidad, concretamente la manera en que el sacramento se torna insuficiente como índice visible de la verdadera cristiandad. Finalmente, a manera de conclusión ofrezco la tesis de que para Agustín la institución del monacato es modelo para determinar el oficio de la Iglesia debido a que en ella hay un índice claro para determinar la verdadera cristiandad, a saber, la lucha en contra de todo intento de privatización del bien común de la gracia divina.

Palabras clave: Agustín de Hipona, autoridad, monacato, teología económica, teología política,

Abstract: When the concept of Church emerge the antique community theories were disrupted at the same time that this concept took shape giving continuity to some conceptual and practical elements from the fundamental social institutions of the Mediterranean world: *polis*, Empire and chosen people. The paper goes on three problematical issues relevant to the Augustinian theory of the Christian community which took place along with the concept of Church. The first is about the concept of pilgrimage and its relation with the concepts of visibility and hiding. The second analyses the con-

cept of catholicity, specifically the way the sacrament becomes insufficient as a visible index of true Christianity. Last, I offer as a conclusion the thesis that for Augustine monasticism is a model to determine true Christianity, because it has a clear index to determine true Christianity, that is, the fight against every attempt to privatize the common good of divine grace.

Keywords: Augustine of Hippo, authority, monasticism, economical theology, political theology

Efectuación (*facere*) de una obra (*opus*). Éste es el significado etimológico de la palabra oficio (*officium*). Preguntarse por el principio de la acción, del operar, es una pregunta filosófica fundamental. Para cualquier grupo humano o comunidad la clave para su existencia es la respuesta siempre tácita y difusa a esa pregunta. Las prácticas de un grupo, junto con los saberes, discursos y costumbres que implica el sostenimiento de esas prácticas, constituyen el centro de la reproducción, el crecimiento y el fortalecimiento de la comunidad. Uno de los momentos fundamentales de la teoría de la comunidad y la reformulación de la pregunta por el oficio, es decir, por la efectuación de obras, se da en el pensamiento de Agustín de Hipona, específicamente con la formación del concepto de Iglesia como modelo de la comunidad y con la indagación sobre el oficio de esta comunidad. Dicha indagación causó una serie de torsiones, cuestionamientos, recortes y reformas a las teorías antiguas (griegas, hebreas y romanas) de la comunidad.

Uno de los ámbitos conceptuales que más evidencian las complicaciones que impuso la teoría agustiniana de la comunidad es el de la visibilidad y la espacialidad. La nueva comunidad tiene una relación particular con la visibilidad y la espacialidad, una relación que difiere a la par que continua conceptos de las filosofías antiguas. La Iglesia de Agustín será una roca firme, visible y claramente ubicada en el espacio, pero no por ello se reducirá a una institución inamovible y fundada sobre nada que sea reductible a la visibilidad y la espacialidad. Más bien, se tratará de una forma distinta de la mirada y de la visibilidad que permitirá la efectuación de una obra, es decir, un oficio que no se arraiga en un espacio, sino que opera peregrino por el mundo en dirección hacia algo invisible y más allá de toda determinación espacial.

En este texto abordaré algunas de las problemáticas que emergen con la teoría agustiniana de la comunidad cristiana. Haré uso fundamen-

talmente del libro I y del libro XX de *La ciudad de Dios*, así como de otros libros de la misma obra y otros textos fundamentales de Agustín para el tema, específicamente la *Carta a los católicos (La unidad de la Iglesia)*, *El trabajo de los monjes* y *Sobre la Trinidad*.

El texto está dividido en tres secciones. En la primera se trata el complicado concepto de peregrinaje, fundamental para comenzar a entender el oficio que define la comunidad cristiana para Agustín. Específicamente abordaré el problema en su relación con los conceptos de visibilidad y ocultamiento. En la segunda sección trataré el concepto de catolicidad, concretamente la manera en que el sacramento se torna insuficiente como índice visible de distinción de la verdadera cristiandad. Finalmente, a manera de conclusión ofrezco la tesis que quiero defender, a saber, que para Agustín la institución del monacato puede ser modelo para determinar el oficio de la Iglesia debido a que en ella hay un índice claro, aunque nunca reducible a la visibilidad ni a la oficialidad, para determinar la verdadera cristiandad, a saber, la lucha en contra de todo intento de privatización del origen del valor, es decir, el bien común de la gracia divina.

1. PEREGRINAJE. ENTRE LA VISIBILIDAD Y EL OCULTAMIENTO

El peregrinaje es el oficio de la Iglesia según Agustín, es la obra que efectúan los miembros de la comunidad de cristianos. Éste se da como una vía de acceder al conocimiento del amor que profesó Dios en el acto de la encarnación. La encarnación, ese acto de *kénosis*, es decir, de anonadamiento por parte de Dios, implica una forma del amor divino por medio de la manifestación a través del dorso, de la espalda, esto es, por medio de enigmas y en la oscuridad:

Pero, mientras peregrinamos lejos de Dios y caminamos por fe y no por visión, vemos las espaldas de Cristo, es decir, su carne, mediante la fe, sólido cimienta, simbolizado en la roca, desde donde le contemplaremos como desde alcázar inexpugnable; esto es, desde el seno de la Iglesia católica, de la cual está escrito: Y sobre esta roca edificaré mi Iglesia. Y con tanta mayor seguridad y anhelo amaremos ver la faz de Cristo cuanto más profundo sea el conocimiento que tengamos del amor que antes nos tuvo el Señor, manifestado en el dorso de su carne. (T II, 17, 28)¹.

¹ Las obras de Agustín serán referidas según las siglas de sus títulos en latín sucedidas del número del libro de la obra en romanos, el número del capítulo y el número del

Mientras aún estemos en este mundo, portando un cuerpo carnal, no espiritual, debemos peregrinar, aún sin descanso ni seguridad, hacia el destino en el que tenemos esperanza. Dicho destino es la visión eterna cara a cara de la divinidad (T I 2,4).

El peregrinaje entre la *res permixta* que es este mundo consiste en que el alma cristiana debe caminar sabiendo que sus enemigos le son ocultos tanto como sus amigos. Por lo tanto, debe padecer la obra de odio de aquellos que son sus enemigos hasta el momento en que se le manifiesten en el Juicio. Los amigos, tanto como los enemigos, “están ocultos en parte y en parte manifiestos” (CD I, 35) ¿Qué es lo que implica esta ambigüedad entre ocultamiento y manifestación? Sin duda, se trata de las implicaciones de la encarnación, de la corporalización o incorporación de Cristo, a partir de la cual se instituye el oficio de la Iglesia.

No obstante, debe haber una clara distinción entre la incorporación de Cristo y la de la Iglesia. Mientras que la de Cristo implica la noción de Imagen como imagen perfecta de Dios, la de la Iglesia implica el peregrinaje como imagen nunca igual, sino siempre a una distancia insalvable de la divinidad. Si la implicación de la *kénosis* en la encarnación de Cristo es la manifestación en enigmas y oscuridad, con mayor razón el oficio de la Iglesia implicará la dialéctica entre ocultamiento y manifestación. Para ese oficio, se debe imitar a Cristo, sabiendo que el camino de la *imitatio Christi* es un peregrinaje que sólo puede llegar a buen término gracias a la obra de la gracia que opera en nosotros la caridad perfecta. Cristo, para la Iglesia, es un ejemplo, sin ser, en cierto sentido, modelo. Es decir, no tenemos, como exige un modelo, un criterio de comparación estructural (analogía) que nos permita evaluar si estamos más o menos lejos de Cristo al realizar esta o aquella obra. Sólo tenemos el ejemplo concreto de una manifestación singularísima del amor divino en la encarnación y crucifixión de Jesús cuya manifestación es para nosotros sólo su dorso. Y no hay certezas cuando se mira sólo el dorso de alguien. No es posible alcanzar la igualdad con Cristo, no obstante, nos sirve como ejemplo para guiar los actos de los cristianos, sus obras. Agustín convoca a su Iglesia:

Esforcémonos, pues, por imitar al que permanece y seguir al que es estable, y caminando por El vayamos hacia El; porque por su humildad se hizo para

parágrafo en arábigos. La edición que he usado de las obras de Agustín es la bilingüe de las *Obras completas* de la Biblioteca de Autores Cristianos.

nosotros ruta en el tiempo (*quia factus est nobis via temporalis per humilitatem*), a fin de ser, en su divinidad, nuestra morada eterna. [...] En su forma divina, igual a Dios, y Dios brinda un ejemplo (*exemplum*)² a los espíritus intelectuales y puros que por su soberbia no fueron precipitados; y para poder ser al hombre postrado, ejemplo (*exemplum*) en su retorno, incapaz, a causa de la inmundicia de sus pecados y de la pena de su mortalidad, de ver a Dios, se abatió a sí mismo, no mudando su divinidad, sino vistiendo nuestra mutabilidad al tomar forma de siervo. (T VII, 3, 5).

Agustín considera el problema de la mediación entre la encarnación histórica del Hijo y su divinidad. La solución a dicho problema se encuentra dada por la encarnación misma. Cristo se encarnó en la *similitudine* que constituye nuestra realidad finita. No obstante, al hacerlo abrió una ruta nueva en el tiempo, efectuó un acto libre radical, propio de la divinidad omnipotente, al sacrificarse y manifestar el amor divino. Ese acto debe servir de ejemplo inimitable para el resto de los hombres.

La vía de la *imitatio* es la vía de la fe. Esa fe, aunque sea en lo invisible y no se manifieste en nosotros mismos ni en los otros en el mismo modo en que lo hacen el resto de las cosas visibles, aun así, tiene una forma de manifestación en lo visible. Aún si sus formas de manifestación no implican la fe plena, sino, quizás, la fe temporal que puede ser finita. (TXIII, 1, 3³). Esto se debe a que

[l]a fe [...] no está fuera de nosotros, sino en lo íntimo de nuestro ser; y nadie la ve en el prójimo, sino en sí mismo. Por fin, su existencia puede ser fingida (*simulatione confingi*) y se la puede imaginar donde no existe. Cada uno ve la fe en sí mismo; en los demás cree que existe, pero no la ve; y lo cree con tanta mayor firmeza, cuanto mejor conoce los frutos que la fe suele, mediante la caridad, producir.” T XIII, 2,5).

² Prefiero modificar la traducción de Luis Arias pues considero que la lógica del *exemplum* no puede reducirse a la del modelo. Un modelo presupone la posibilidad de una analogía estructural que señale las vías de relación directa entre el modelo y aquello para lo que es modelo. El ejemplo, por el contrario, se configura como ejemplo sólo en cuanto que entre él y aquello de lo que es ejemplo se abre un abismo insalvable.

³ Este pasaje, que hemos discutido arriba, nos explica cómo la fe no se manifiesta en la visibilidad en el modo de las imágenes corporales, y, sin embargo, se torna visible. Las conclusiones que podemos sacar sobre la naturaleza de la Iglesia visible son claras. La Iglesia visible, para Agustín, nunca podrá dar certeza de ser manifestación de la única forma de fe que salva, a saber, la fe eterna de los elegidos.

La fe misma puede fingirse. La facultad de la imaginación puede hacernos creer que está en donde no está realmente. Las obras mismas, que son manifestaciones de la fe, bien pueden ser sólo manifestación de una fe fingida. No obstante, eso no implica, una apuesta por la iconoclastia. Si bien las imágenes pueden dar lugar al fingimiento y al engaño con respecto a lo más importante, que es la fe; de la misma manera las imágenes (*similitudines*) son las formas de manifestación del amor de Dios a la creatura:

Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de dónde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas.” (T IV, 1, 2)

El poder de la imagen radica en manifestar lo invisible a través del ocultamiento. La manifestación visible de lo invisible no implica hacer valer lo invisible en lo visible como una forma normada de aparición, repartición u ordenamiento de lo sensible, sino la invitación y sostenimiento del amor a lo invisible. Dios mismo al encarnarse hace uso de las *similitudine*, sin condenarlas. Invita a encontrar el sentido invisible al peregrinar entre las manifestaciones visibles de dicho sentido.

2. LA CATOLICIDAD. ENTRE LA NECESIDAD DE LA OFICIALIDAD Y LA INSUFICIENCIA DEL SACRAMENTO

En su lucha contra las herejías Agustín también pugnaba por reconocer, por ‘ver’, en dónde se encontraba la Iglesia verdadera y en dónde no. No tiene otro sentido la lucha por la ortodoxia y el combate de la herejía si no es distinguir en donde sí y en dónde no se encuentra la Iglesia, en dónde sí y en dónde no se está realizando correctamente el oficio de la Iglesia. Se lee en la *Carta a los católicos*:

La cuestión que se debate entre nosotros es ver dónde está la Iglesia, si en nosotros o en ellos. La Iglesia es una solamente, a la que nuestros antepasados llamaron Católica, para demostrar por el solo nombre que está en todas partes; es lo que significa en griego la expresión *katholon*. Pero esta Iglesia es el Cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol: En favor de su cuerpo, que es la Iglesia. De donde resulta claro que todo el que no se encuentra entre los miembros de Cristo, no puede tener la salvación de Cristo. Ahora bien, los

miembros de Cristo se unen entre sí mediante la caridad de la unidad y por la misma están vinculados a su Cabeza, que es Cristo Jesús. (EC 2, 2).

Esta obra, la más importante sobre este tema, quizás incluso más que *La ciudad de Dios*, es una carta que dirige Agustín a los católicos sobre la secta donatista y que ha sido llamada “La unidad de la Iglesia”. En ella propone una solución a la ambigüedad de la dialéctica entre manifestación y ocultamiento que signa el oficio del peregrinaje de la Iglesia. En donde sí se ve la Iglesia, en donde se manifiesta visiblemente, y es en lo único en que no cabe ninguna duda, es en la unidad. Por eso la lucha contra las herejías será una lucha contra la división y la discordia. Dicha discordia, como sabemos, se deberá, según Agustín, a una perturbación en el orden del amor, es decir, a un amor desordenado que lleva a querer ventajas temporales en lugar de la única forma de realización de sí que es la esperanza de la vida bienaventurada eterna y la unidad de la comunidad en esa esperanza y fe en lo invisible. Entonces, la catolicidad es la manifestación visible de la Iglesia. La unidad y concordia de la totalidad (*katholon*) de las almas creadas será la manifestación visible del peregrinar de la Iglesia.

Agustín se esfuerza durante todos sus años como obispo por luchar a favor de su idea de la catolicidad y en contra de las herejías. Dicha lucha contra las herejías, fundamentalmente la donatista y la pelagiana, llevará al obispo a crear una crítica de la norma, al menos a una forma de relación con la norma.

Por un lado, en contra de los pelagianos construye una crítica al rigorismo. Los pelagianos niegan la gratuidad de la gracia divina. El motivo fundamental por el que lo hacen es porque consideran que es el esfuerzo de la voluntad, el rigor, el que es premiado con la gracia salvífica.

Por su parte, los donatistas también propugnan por el rigorismo, específicamente con respecto a los oficiantes de los sacramentos que marcan la línea de distinción entre quién sí y quién no está dentro de la Iglesia. El bautismo, por lo tanto, será una de las temáticas fundamentales en torno a la cual tendrá lugar la lucha entre los donatistas y el católico Agustín. La Iglesia africana seguidora de Donato negará el bautismo católico. Cuando el ataque se dirige precisamente contra Agustín, harán uso de las *Confesiones* como fuente irrefutable que demuestra la pecaminosidad del obispo católico de Hipona. Con base en ello y otros testimonios similares, considerarán que la Iglesia católica y los oficiantes de sus

sacramentos son corruptos, por lo que los sacramentos mismos que ellos offician son inválidos.

Agustín se dirigirá en contra de ambas herejías por las consecuencias que tendrán para el concepto de comunidad cristiana. La Iglesia, la comunidad cristiana, debe convocar a la unidad de la totalidad de los hombres. En esa catolicidad es que obtiene su única manifestación indudable como verdadera Iglesia. El rigorismo ascético de los pelagianos conlleva un aristocratismo rayano en la soberbia. Por su parte, el rigorismo oficialista de los donatistas implica un sectarismo nacionalista insostenible. Ambas formas de apego a la norma y a la oficialidad impiden el desarrollo de la catolicidad de la Iglesia según el parecer del católico Agustín.

El peso de la catolicidad está dado por la evidencia con que se muestra ésta como única forma de manifestación indudable del oficio de la Iglesia en las Escrituras. En la discusión Agustín propone evitar los textos sujetos a la interpretación y atenerse a aquellos pasajes de la Escritura que no admitan ambigüedades (EC 6, 11). El pasaje al que alude Agustín a lo largo de toda la carta es 1 Cor 13,2 en donde se dice que Cristo mismo da una clara indicación sobre aquello en lo que consistirá el oficio de la Iglesia, la misión de la misma, a saber, la predicación de la penitencia y el perdón de los pecados *a todos los pueblos comenzando por Jerusalén*. No hay lugar a la duda ni al fingimiento con esa indicación del mismo Jesús. Si bien se puede fingir la fe al fingir la catolicidad, lo que no es posible es que haya fe verdadera sin catolicidad. Además, con base en ese mismo pasaje, Agustín justifica la continuidad de la institución de la Iglesia puesto que el mismo Cristo habrá dejado expresamente señalado que la prédica de la Iglesia debería comenzar en Jerusalén. Por lo tanto, la catolicidad tiene un índice más anclado en la historicidad; además de tener como objetivo la invitación universal y la repartición comunitaria y sin restricciones del bien común de la salvación, la Iglesia debe tener vinculación directa con las primeras comunidades cristianas en Jerusalén.

Los sacramentos no serán nunca causa suficiente para la salvación ni manifestación visible o externa de la fe verdadera: “una y otra cosa son necesarias para alcanzar el reino de Dios, el bautismo y la justicia” (EC 22, 62) El bautismo, y en general la estructura normativa, funcional y de cargos de la Iglesia que administra el sacramento, no es más que una condición necesaria para la realización del oficio de la Iglesia. No obstante, no es nunca una condición suficiente. También en la oficialidad puede haber fingimiento de la fe. La oficialidad de la Iglesia permite que se dé el sacra-

mento. Sin embargo, lo que efectúa el sacramento depende de Dios. Hay una ambigüedad radical en la forma en que la obra de la gracia opera a través del sacramento según el obispo de Hipona:

Así podéis comprender fácilmente que buenos y malos tienen los sacramentos divinos; pero en los primeros para la salvación y en los segundos para su condenación. Y aunque haya tal distancia entre ellos, según se acerquen digna o indignamente, los mismos sacramentos les sirven a aquéllos para el premio y a los otros para el juicio. (EC 21, 57).

De esta manera, la función de la norma y de la oficialidad no será nunca separar, no será nunca distinguir. Creer que ese es el oficio de la Iglesia implica caer en el pecado de soberbia de hacer de la Iglesia la manifestación visible total del inextricable Juicio por el que Dios desde la eternidad ha distinguido de entre los pecaminosos hombres a los que ha de otorgar gratuitamente su gracia. De caer en ese pecado de soberbia, sólo se logrará sembrar discordia. Sin duda tal relación idolátrica con la norma y con la institucionalidad implica un pecado, fundamentalmente porque aleja de la posibilidad de experimentar la obra de la gracia de Dios. Al creer que el Juicio se puede manifestar visiblemente, como en una imagen dispuesta a nuestra posesión, en una norma o en la constitución de un orden de cargos y funciones normado jurídicamente, ya no estaremos a la expectativa de la gratuita gracia que llega como el ladrón en la noche. La idolatría de la norma impide la disposición subjetiva de apertura a lo oculto de la obra de la gracia.

Los elitistas pelagianos y los nacionalistas donatistas son herejes y en el fondo idólatras porque asienten a un error y convocan al cisma con motivo de obtener una ventaja, la posesión del poder carismático que otorgaba la Iglesia en tiempos de la caída del Imperio, no obstante, es una ventaja temporal que terminará revirtiéndose en contra de los mismos herejes y todos los que los sigan. Incluso si lo que buscaran los herejes no fuera propiamente apoderarse del poder de la Iglesia, sino separarse de los malos en lo que dura el peregrinaje para evitar el contagio, incluso entonces, estarían cayendo en un pecado de soberbia y en la idolatría, pues pensarían que una norma o un procedimiento oficial (como el sacramento) podría manifestar visiblemente el Juicio de Dios. Se trataría de un intento de tener una ventaja temporal que negaría la más pura fe en lo invisible. Agustín hace explícito en el capítulo 28 del libro XX de *La ciudad de Dios* que todo intento de obtener algún grado de retribución terre-

nal por el cumplimiento de la ley implica ya un alejamiento de Dios. El temor del contagio es un temor infundado que hace manifiesta una fe fingida, pues:

ninguna mezcla con los malos puede atemorizar a los buenos, de modo que quieran como romper las redes y salirse de la reunión de la unidad para no soportar, en la participación de los sacramentos, a los hombres que no pertenecen al reino de los cielos, ya que, cuando se llegue a la orilla, esto es, al fin del mundo, tendrá lugar la debida separación, obrada no por la temeridad humana, sino por el juicio divino. (EC 14, 36).

La verdadera fe no teme al contagio puesto que el alma que la profesa no se asume como sana (salva), sino que humildemente confiesa su pecaminosidad y su enfermedad, disponiéndose a recibir la gratuita gracia de la salud. El cuerpo de la Iglesia se manifiesta visiblemente como tal, no en la pureza del cumplimiento de la ley, sino en la unidad de la confesión humilde de la enfermedad y la petición de la medicina que cure al cuerpo común en su totalidad. El oficio de la Iglesia que será la lucha peregrina por la ortodoxia y la justicia se opone a la obra de los paganos, de los herejes y de los idólatras y combate las tendencias en los hombres que llevan a los pecados que sostienen toda desviación de la ortodoxia. No obstante, esa ortodoxia no se fija en una norma positiva, es una lucha peregrina. Asimismo, la lucha contra las desviaciones no implica un afán persecutorio, pues la Iglesia busca la concordia y no la discordia, no ama las contiendas (DDQ, III, 1, 1)⁴. Eso no implica que no haga uso de la oficialidad y del poder que otorga la misma para corregir a quien se desvía de la ortodoxia.

⁴ Es difícil comprender en qué sentido entiende Agustín la lucha por la ortodoxia más allá del amor a la contienda si se considera que 30 de sus escritos tienen en el título la palabra “contra”. La lucha por la ortodoxia es una lucha concreta por señalar errores precisos. Por eso, el largo e inacabado tratado sobre las Herejías escrito a Quodvultdeo se dedica en buena medida a enlistar, nombrar y describir herejías específicas. La designación de la herejía busca prevenir profilácticamente la recaída en un error ya señalado. La sanción pretende evitar la recaída. Cuando se dirige la ortodoxia directamente a una herejía, según Agustín, no busca extraer del seno de la Iglesia a los herejes, sino la herejía misma, es decir, el error provocado por el afán de vanagloria. Por supuesto, sobre esto habría mucho que analizar y discutir en otro espacio pertinente para ello. Por los límites de este trabajo destacaríamos sólo que la argumentación de Agustín lleva a asumir que la lucha contra la herejía es más bien la búsqueda de la concordia, la unidad y la universalidad al invitar a volver al seno concorde de la Iglesia católica a los que han caído en herejía. *Toda corrección implica de facto la condición del perdón y la aceptación.*

El uso de cualquier medio para la corrección está justificado por Agustín. Incluso justifica explícitamente la persecución, siempre que se entienda que los que hacen uso de la persecución:

cuando apartan del mal y de lo ilícito son correctores o consejeros; cuando del bien y de lo lícito, no son sino perseguidores y opresores. Se culpa también a los que apartan del mal si la manera de corregir sobrepasa la moderación de la corrección. Y lo mismo han de ser culpados quienes desordenada y anárquicamente se lanzan a corregir a aquellos que no les están subordinados por ley alguna (EC 20, 53).

Finalmente podemos ver el justo lugar que tiene la necesidad de la oficialidad de la Iglesia, a saber, su función como criterio mínimo para la corrección durante el peregrinaje para lograr la perseverancia en la fe de los cristianos. La corrección no implica la aplicación de una norma irrestricta. No obstante, sí hace uso de la ley y de la norma para poder dar algunos criterios para distinguir entre la corrección culpable y la no culpable. El orden de cargos y funciones jurídicas da una guía para no perderse en la tribulación de la corrección, no obstante, si bien es una necesidad para la atribulada vida peregrina de los cristianos, no constituye ninguna seguridad.

La teoría política de Agustín de Hipona, que tiene en el centro el concepto de Iglesia, gira en torno a la tribulación de la corrección. En el texto sobre *La corrección y la gracia* se lee al respecto: “Pues si alguna vez nos abstenemos de corregir por temor a que alguien se pierda, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien se pierda?, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien no se pervierta más?” (CG, 16) La autoridad, tanto la eclesiástica como la secular, si la ejerce un cristiano, no puede resolver con seguridad cuándo ni cómo debe corregir. Sin embargo, no puede apartarse a la inacción, a la in-operatividad por mor de la pureza y el miedo al contagio. No puede evitar pasar al acto de la corrección, incluso si no tiene claridad sobre los modos correctos para garantizar la efectividad de la corrección. La autoridad que abalada por la norma puede corregir no tiene medio para legitimar de manera incuestionable su obra de corrección. La única guía, insuficiente, pero necesaria, es que al menos se cumpla la ley. No obstante, incluso si se cumple la ley, la corrección puede ser culpable. Por eso, considera Agustín, refiriéndose a la autoridad secular, pero siendo extensible su consejo a toda autoridad, que “el amor que os deben los emperadores cristianos y católicos [es]: castigar vuestros sacrilegios, no según lo merecen, atendiendo a la manse-

dumbre cristiana, y no dejarlos sin castigo alguno teniendo en cuenta la solicitud cristiana.” (EC 20, 55) Sólo así los emperadores, y, en términos generales, todas las figuras de autoridad pueden ser consideradas justas en su peregrinaje (CD V, 24).

3. EL MONACATO CONTRA EL FUNDAMENTO DE LA PROPIEDAD PRIVADA DEL VALOR

La tribulación frente a la indecible ambigüedad a la que confronta a toda autoridad la aplicación de la norma para la corrección se manifiesta en una figura apocalíptica de Pablo⁵. Se trata del *katéchon* (*quid detinet/ qui tenet*), figura harto oscura y discutida a lo largo de toda la historia del cristianismo⁶. Agustín no ofrece una clara explicación de lo que entiende por *katéchon*, esa figura ambigua de 2Ts 2, 7. El *katéchon* es aquello que retiene o frena con fuerza la aparición del Anticristo, pero con ello también el acontecimiento del Juicio. Sobre el complicado pasaje Agustín ofrece algunas pistas en el capítulo 19 del libro XX de *La ciudad de Dios*. Allí Agustín ofrece distintas interpretaciones. La que desacredita es la que interpreta el *katéchon* como el Imperio romano, según la cual la fuerza política y jurídica (la norma) del Imperio (considerada ella misma como positiva, como con Eusebio, o como una fuerza mundana) frena la iniquidad representada por el Anticristo. La interpretación que parece apoyar el obispo es la que asocia al *katéchon* con el misterio de iniquidad (*mysterium... iniquitatis* μυστήριον... τῆς ἀνομίας⁷) y con 1 Jn 2, 28, según el cual el misterio de iniquidad consiste en que de la misma Iglesia saldrán los hombres que formarán el cuerpo de seguidores del

⁵ “Todos aquellos que funjan como autoridad, incluyendo los obispos y los abades, deben evitar las certezas ilusorias sobre el efecto moral de su conducta de poder: nadie, sin importar cuán poderoso sea, puede saber si sus acciones concuerdan con la agencia inescrutable de la gracia de Dios.” LEYSER, Conrad, “Augustine and the Problem of Authority”, *Authority and ascetism from Augustine to Gregory the Great*, New York: Oxford, 2000, 3-33.

⁶ Para un estudio minucioso de las implicaciones posibles de esa figura, así como una selección de los textos fundamentales de la historia del cristianismo en que ha sido discutida, ver, CACCIARI, Massimo, *El poder que frena. Ensayo de teología política*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.

⁷ Sobre las implicaciones de traducir por *iniquitatis* es que Agamben profundiza y toma postura en el pasaje sobre “El misterio de la anomia” de la “Quinta jornada: *Eis evangelion theou*” de G. AGAMBEN, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 108-111. Según el italiano, si bien la asociación entre el anticristo

Anticristo. En ese sentido, sería la Iglesia misma la que retendría, bajo la dialéctica de manifestación y ocultamiento, la manifestación final del Anticristo. La Iglesia, con una cabeza y un cuerpo visible y un cuerpo y una cabeza invisible y espiritual, es la que, con su juego de apariciones y enigmas, frena la visibilización del Anticristo y la consecuente visibilización de la ciudad peregrina invisible, es decir, frena la visibilización del Juicio oculto y eterno de Dios. Incluso más allá de la discusión sobre la versión que podría apoyar Agustín, lo que es más digno de mención es que realmente el obispo no se pronuncia a favor de ninguna de las dos interpretaciones (Estado imperial o Iglesia), sino que reconduce la discusión al problema de la idolatría y de la seducción demoniaca: “Una cosa es cierta e indudable: que San Pablo dice que Cristo no vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos si antes no viniere su enemigo el anticristo a seducir a los muertos en el alma, aunque esta seducción pertenezca al oculto juicio de Dios.” (CD XX, 19, 4) Dicha seducción, entonces, no es sin la voluntad de Dios. Dios envía “el ardid del error” para que los no elegidos caigan en la seducción demoniaca:

Los juzgados serán seducidos por los juicios de Dios, ocultamente justos y justamente ocultos, que no han cesado jamás de juzgar a los hombres desde el primer pecado. Y los seducidos serán condenados en el último juicio, que será público, por Jesucristo, que condenado injustísimamente, condenará con justicia suma.” (CD XX, 19, 4)

Así, Dios juzga y pone en operación en nosotros las condiciones de posibilidad de aquello que ha de ser juzgado: la seducción demoniaca. Por medio de lo oculto y de los prodigios fantasmáticos de los demonios, Dios también pone las condiciones para que los impíos caigan en la más radical idolatría, que es la de seguir al Anticristo. Tanto como opera Dios la

y el hombre de la *anomia* es comúnmente aceptada, esto no implica a su vez una clarificación de la relación entre el misterio de la anomia y el *katéchon* que detiene su manifestación. Traducir *ἀνομίας* por *iniquitatis* implica una cualificación moral del misterio y una consecuente cualificación moral del *katéchon* que Pablo no efectúa. Agamben considera que la traducción de Jerónimo oculta el potencial antinómico (“ánomico”, que hace inoperante la ley: la obra del misterio de anomia consiste en dejar inoperante la ley) del mesianismo de Pablo. El *katéchon* es la potencia mesiánica misma. Podríamos asociar nuestra hipótesis sobre el poder que frena a la de Agamben, destacando la obra de la ocultación del juicio y la consecuente disposición subjetiva. En otros términos: la potencia mesiánica a la que refiere Agamben no es posible pensarla si no es dentro de la lógica del ocultamiento y del olvido.

gracia justificante que permite perseverar en la fe a los elegidos, Dios también pone las condiciones a los no elegidos para que caigan en la seducción satánica que los lleva a la idolatría la cual los atará a la perdición a través del ‘ardid del error’⁸. El Juicio oculto opera, aunque de manera distinta, en la totalidad de los hombres. Se trata de la misma lógica de ambigüedad que se aloja en la base de la operación de la gracia en el sacramento. El sacramento, el mismo sacramento, opera la salud de los salvos y pone las condiciones para la condenación de los soberbios.

Lo que nos interesa destacar es la ambigüedad de lo oculto y el potencial de perdición que puede haber en las figuras de la manifestación temporal y visible del Juicio oculto eterno como serían la misma corrección por parte de la autoridad, los sacramentos o el *katéchon*. La norma, la oficialidad y toda manifestación visible realiza la obra oculta de la predestinación, del Juicio oculto que desde la eternidad distingue a los salvos de entre la totalidad de hombres en el estado de caída. Incluso la catolicidad, que busca atraer a la totalidad de los hombres al camino del peregrinar hacia Dios, tiene su contraparte con la idolatría del Anticristo, que tiene la misma vocación universal de llamar a la totalidad de los hombres a la perdición. Es posible fingir la catolicidad, es esa la obra del Anticristo. No obstante, esta ambigüedad del operar de la predestinación no implica una predestinación doble de los santos y de los réprobos⁹.

Según la lógica de la interpretación histórica que expone Agustín en *La Ciudad de Dios* hay un elemento que enaltece y que comparten Roma y los invasores germanos. Contra la interpretación del *katéchon* de aquellos cristianos que se dirigen contra el Imperio como si fuera el mismo Anticristo, Agustín resalta que Roma fue bendecida por Dios para construir un imperio con aspiraciones universales porque hizo del afán de glo-

⁸ “Los juzgados serán seducidos por los juicios de Dios, ocultamente justos y justamente ocultos, que no han cesado jamás de juzgar a los hombres desde el primer pecado. Y los seducidos serán condenados en el último juicio, que será público, por Jesucristo que, condenado injustísimamente, condenará con justicia suma.” (CD, XX, 19,4)

⁹ Esta problemática es uno de los tópicos perennes que heredó Agustín a Occidente. El llamado renacimiento carolingio emerge como una disputa contra la doctrina de la doble predestinación de Godescalco basada en Agustín. Asimismo, la doble predestinación será una doctrina central del calvinismo y un problema de muchas polémicas durante todo el siglo XVI.

ria una vía para someter los vicios. Con una forma aún impura del amor, Roma convocó a todos los pueblos a abandonar formas más bajas del *amor sui*. Si bien nunca pudo constituirse en *amor Dei*, ese amor por el honor y la gloria logró dar lugar a obras desinteresadas en favor de la comunidad. Es digno de atención para Agustín que “los héroes antiguos de la república civil suelen ser celebrados por la brillante elocuencia de sus literatos por anteponer a sus bienes privados el bien común de los ciudadanos.” (OM 25, 32) Por mor del afán de gloria, los romanos celebraban la renuncia a la propiedad privada en favor del bien común. Con base en ello es que Roma pudo sostenerse y crecer, incluso a pesar de no constituir una sociedad justa en sentido estricto.

Por su parte, los invasores germanos, azote y corrección divina de los romanos (CD I, 1), dan lugar a un nuevo estilo de guerra que manifiesta una forma aún más radical de la comunidad que la de Roma. Ese nuevo estilo, más caritativo, implica “elegir y determinar las espaciosísimas basílicas que había de llenar el público agraciado con el perdón, donde no se matase a nadie ni a nadie se robase” (CD I, 7). Al analizar las consecuencias de ese nuevo estilo de la guerra, Agustín da cuenta de una economía concreta de la gracia y la caridad¹⁰. La caridad implica no robar y no matar. Asimismo, la designación de las amplias basílicas como lugar de lo común y del perdón implica, sin embargo, una nueva relación con la disposición de los espacios y de la economía. No hay nada de sagrado en las basílicas, lo sagrado, lo que las hace lugar de la obra divina de la caridad es la designación de las mismas como dicho espacio. Se trata de un acto de renuncia a la propiedad privada.

¹⁰ Otra interpretación de los mismos tópicos se ofrece en VILLACAÑAS, José Luis, *Teología política y comunidad de salvación cristiana*, Madrid, Trotta, 2017, 581. Allí el republicano Villacañas refiere a las antiguas instituciones de la república romana, en concreto el *asylum*. De esta manera, según su interpretación, no será la experiencia de la propiedad común, sino la posibilidad de la hospitalidad (de lo político y de lo no-político que se encuentran mezclados) la que abrirá la Iglesia. Según mi consideración, Agustín no podría limitarse a recuperar instituciones republicanas antiguas sin más, pues dirige muchos ataques a Roma y al propio Cicerón. No obstante, como referiré más abajo, creo que la crítica de los conceptos, estrategias e instituciones de Roma no implica el rechazo de los mismos, sino su resignificación a partir de la puesta en cuestión de su base. Por eso la institución del asilo en efecto podría ser recuperada por Agustín, pero no sin anteponer una crítica a la *libido dominandi* y al amor al honor y la fama que late bajo los fundamentos de Roma. Sólo sobre la base de una crítica económica y ‘libidinal’ es que Agustín recupera el republicanismo de los romanos.

La guerra y el pillaje, la economía de la propiedad privada¹¹, se ve limitada por la proclamación de ciertos espacios de excepción. Allí, en esos lugares concretos, es que se da la propiedad común y la caridad.

Este índice de la caridad será la forma de manifestación del amor divino que más atraerá a Agustín. Al luchar contra los pelagianos y los donatistas, rescata la catolicidad con base en esta experiencia fundamental. El mal ascetismo de los elitistas pelagianos y los donatistas meritocráticos implica un trabajo en favor de una ventaja privada en lo temporal. Los pelagianos buscan, por medio del rigor en el comportamiento, trabajar en favor de su propia y privada salvación que los excluye del resto, los no salvos que no trabajan por su propia salvación. Por su parte, los donatistas, al exigir el rigor a los oficiantes de los sacramentos, finalmente buscan justificar una ventaja temporal al apropiarse del bien común de la salvación que sólo Dios repartirá a sus elegidos.

La experiencia de la propiedad en común es el índice más importante de la Iglesia, pues en él se conjugan el mandato del amor, la vocación universalista y la relación histórica concreta con las comunidades paleocristianas de Jerusalén¹². Agustín da forma a un pensamiento de la comunidad y por lo tanto de la Iglesia con base en estas referencias y recupera, asimismo, el ascetismo al que eran tan afectas diversas capas de la sociedad tardoantigua a lo largo de todo el Mediterráneo¹³. Para Agustín, el ascetismo será la renuncia a lo privado, la disciplina de la propiedad en común. Esta forma de ascetismo será índice de la ciudadanía celestial, es decir, de la verdadera catolicidad y de la verdadera forma de vivir la Iglesia:

¿qué intenciones debe abrigar el ciudadano de la ciudad eterna, la Jerusalén celeste, para con su propia patria, sino el *tener en común con el hermano los bienes* que ha conseguido con sus propias manos y, si algo faltare, recibirlo de la comunidad? Así podrá repetir con el Apóstol, cuyo precepto y ejemplo siguió, aquello de como quien nada tiene y todo lo posee. (OM 25,32)¹⁴.

¹¹ Este sistema de producción del valor y la riqueza ha sido identificado como la economía del capital imperial militar por Max Weber en *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Stuttgart, 1891.

¹² El texto neotestamentario fundamental es Hechos 4, 32-35.

¹³ LEYSER, "Augustine ...", 3-33.

¹⁴ No podemos evitar encontrar un paralelismo con la famosa consigna de Marx sobre el índice del verdadero comunismo: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades! MARX, Karl "Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero

En este proyecto de crítica de la economía, de recuperación del ascetismo y de búsqueda del índice de la catolicidad, Agustín resignifica el término monje para recuperarlo como ideal del militante cristiano. El soldado de Cristo es el monje. Monje no significa el que vive él sólo retirado, único y sin relación, como los monjes ascéticos tendentes al elitismo, por el contrario:

Monos en griego significa uno, y no uno cualquiera, porque la turba también es uno, ya que, siendo una formada de muchos, también puede llamarse uno; pero no puede llamarse monos, es decir, único o solo. *Monos* significa uno solo. Los que de tal modo viven en unión que constituyen un solo hombre, de suerte que en ellos se cumple lo que se escribió, son un alma y un solo corazón; son muchos cuerpos, pero no muchas almas; son muchos cuerpos, pero no muchos corazones; con razón se denominan monos, es decir, uno solo. (EP 132, 6).

El monacato implica la forma más radical de la comunidad. Leyser nos explica hasta qué punto confiaba el obispo en la comunidad monacal:

¿Perplejo como estaba ante la posibilidad de que la comunidad de propiedad pudiera establecer de hecho la comunidad de corazones sin fisuras, las reivindicaciones genealógicas sobre el movimiento monástico le interesaban mucho menos que la oportunidad inmediata que presentaba el monasterio como un lugar en el que buscar otra vez la *communitas* de los primeros cristianos, como anticipación del estado de los bendecidos en la Jerusalén celeste¹⁵.

En dicha institución depositó Agustín su confianza incluso antes de convertirse definitivamente al catolicismo. A lo largo de las *Confesiones*, podemos ver cómo Agustín buscaba el retiro a la contemplación intelectual con los amigos en Casiciaco. Ese deseo se develará finalmente tendente al elitismo. Una vez llamado Agustín para fungir como obispo, en

Alemán, I”, *Crítica del Programa de Gotha*, <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm>. Más que interpretar a Agustín desde los ojos de Marx, lo que se trata aquí es de mostrar una coincidencia en un nivel de abstracción elevado. Sería un error de anacronía injustificable presuponer que ambos autores comparten las mismas tesis sobre lo social. No obstante, sería también un error de ceguera histórica no reconocer la cercanía en ciertos posicionamientos, así como la profunda influencia que el pensamiento de Agustín efectúa en autores clave del desarrollo de la filosofía y la praxis política.

¹⁵ LEYSER, “Augustine...”, 10-11.

contra de su voluntad, según nos lo narra retóricamente en las *Confesiones*, Agustín mantendrá ese deseo y lo ajustará a su realidad concreta y a las transformaciones de sus concepciones teológicas y políticas. Ahora la comunidad de retiro deberá colocarse en el centro mismo de la ciudad, como la comunidad a un costado de las oficinas del obispado en la que vivía Agustín con sus discípulos más allegados. La persistencia en la realización temporal de una vida en comunidad que imita la comunidad de los primeros cristianos de Jerusalén, con especial énfasis en la comunidad de la propiedad, es la estrategia con la que Agustín busca confrontar los desafíos de la estratificación social y la autoridad política¹⁶. Dicha exigencia expresada en su *Regla* y en el texto sobre *El trabajo de los monjes*¹⁷ no implicará una estandarización de la propiedad, sino que considerará cada necesidad particular, al punto que Agustín se ve llevado a elaborar una complicada teoría de las necesidades para guiar la comunitarización de la propiedad¹⁸.

La misma liturgia que se lleva a cabo en las basílicas es sólo un signo visible del único verdadero acto de culto a Dios, que es el sacrificio cotidiano, la ascesis de todos los días, es decir, la disciplina de la vida comunitaria sin propiedad privada. Repartir el pan y el vino es una forma de hacer visible el “verdadero sacrificio [que] es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía” (CD X,6) El sacramento de la eucaristía, no obstante, no reporta ninguna utilidad a Dios, sino al hombre mismo (CD X, 5), pues le sirve de apoyo para mantenerse perseverante en la fe y en la esperanza de la vida futura en donde habrá una comunidad y caridad infinita.

Es digno de mención que la teoría de la imagen y la crítica a la idolatría no es ajena a la crítica de la economía de la propiedad privada, sino que están estrechamente vinculadas. El desorden en el amor, que causa tanto la idolatría como la herejía, es el que se encuentra en la raíz de la privatización de la propiedad:

¹⁶ LEYSER, “Augustine...”, 16.

¹⁷ El título en latín de esta obra es importante para nuestro objetivo: *De opere monachorum*. Por este título podemos pensar que ese breve escrito contra los monjes inoperantes, es decir, aquellos monjes que buscan retirarse de toda obra y encontrar una forma de privatización del valor máximo constituido por la salvación espiritual, se constituye como una reflexión sobre la efectuaración de las obras de la comunidad de los monjes, sobre el oficio de los monjes, el cual servirá de modelo para el oficio de toda Iglesia.

¹⁸ Leyser, “Augustine...”, 17.

¿Cuando el sentido bestial de la carne excita a la caricia del goce a esta parte inferior de la mente, que se ocupa de las cosas temporales y terrenas con la vivacidad propia de su raciocinio, impulsada por la necesidad misma de su acción, y usa de ellas como de un bien privado y propio y no como público y común, cual es el bien inmutable, entonces es como si la serpiente hablase a la mujer. Consentir en este halago es comer del fruto prohibido.” (T XII, 12, 18).

La relación idolátrica con las imágenes, con la norma, con la oficialidad y con cualquier manifestación visible o temporal implica la negación de la propiedad común, que es el único bien que logra saciar la sed de fundamento que tiene el alma. La tentación fundamental yace en querer sacar ventaja privada de la manifestación visible del invisible bien público que mantiene unida a la comunidad.

Un acontecimiento importante, el nombramiento de Antonino, uno de los miembros jóvenes del monasterio citadino de Agustín, como obispo de Fussala, confrontó a Agustín con la realidad ambigua de la misma comunidad monacal. Antonino, un niño pobre que ingresó a la comunidad de Agustín desde temprana edad y que creció en ella muy cerca de Agustín, parece que no vio nunca el ingreso a esa comunidad como el acceso a una forma distinta de experimentar la vida en común, sino como una oportunidad para ascender en la complicada escala social de la Antigüedad tardía en la que la Iglesia tomaba las riendas de la organización y jerarquización de las funciones y los cargos después de la decadencia del Imperio. Una vez que accedió Antonino a una posición de poder y autoridad, hizo uso de la misma para obtener una ventaja temporal, justificando el pillaje y el despojo de las comunidades a su cargo a favor de sí y de sus allegados. Antonino, criado durante toda su vida en la comunidad monacal y muy cerca de Agustín, nunca había tenido realmente una experiencia de la verdadera comunidad.

Ese acontecimiento, junto con otras desavenencias y su avanzada edad, llevaron a Agustín a renunciar a su cargo de obispo y a dedicar mayor atención a la conducción de la comunidad en la que tanta fe había depositado. Agustín valora la obra de la autoridad dirigida a la configuración de la comunidad monacal al menos tanto como su oficio de obispo¹⁹. Considera que la obra en esencia es la misma, a saber, la supervisión de

¹⁹ Leyser, “Augustine...”, 22.

todos los miembros de la comunidad de modo que pueda darse la economía de la propiedad común en los diversos niveles posibles. Una vez que hubo aparejado su actividad de obispo, de escritor, de predicador y de líder de la comunidad monacal, comienza a tomar decisiones para fortalecer su actividad de autoridad y vigilancia de la comunidad monacal para evitar los errores en torno a la laxitud sobre la comunidad de la propiedad. La rigurosidad de la comunidad de la propiedad no se limita, sin embargo, a un régimen ascético de vigilancia en una comunidad retirada. Más bien, se trata de la rigurosidad de la experiencia del ocultamiento del juicio y la consecuente sanción del pecado de soberbia para todo aquel que privatice la fuente de la salvación, la cual, en este mundo, depende del ocultamiento del juicio justo. Privatizar aquí significará pretender visibilizar el Juicio justamente oculto. La potente labor de Agustín, especialmente aquella que desempeña como teólogo y como príncipe de la retórica cristiana, tiene por objeto luchar contra ese enemigo.