

Dios, una cuestión personal

Blas Matamoro

En 1966 publicó Peter Brown su biografía de San Agustín, dada a conocer en castellano, en su tiempo, por la Revista de Occidente. En 1999, a la luz de una nueva documentación, le añadió un cumplido epílogo donde matiza algunos aspectos de su anterior texto¹. En general, sigue siendo la admirable y moderna contribución a la relectura agustiniana, donde se sintetizan el examen de sus doctrinas, la historia del final del imperio romano, la conformación de la Iglesia europea y la narración de una historia personal que, como toda biografía bien resuelta, tiene un armazón novelesco. Esto último es inevitable cuando se trata del obispo de Hipona, porque Agustín es, tal vez, el primer ejemplo de psicología moderna, anterior a la persona lírica de Dante, Petrarca y Jorge Manrique, y a los moralistas del barroco, que diseñan la antropología de la cual todavía seguimos viviendo.

En efecto, Agustín tiene psicología porque su visión del ser humano, a partir de él mismo, es la de un ser incompleto, carente, imperfecto, creado por un Dios que Él sí, es perfecto, completo y pleno. En la falta está el perfil que permite actuar a la psicología. Desde luego, Dios, que todo lo tiene, carece de psicología y ha intentado llenar esta paradójica ausencia creando al hombre. Tampoco tiene historia y por eso creó el tiempo. De hecho, recogiendo el envite, Agustín escribe el primer intento de Historia Universal, *La Ciudad de Dios*.

Pero hay otro hallazgo agustino que lo hace, si se quiere, más moderno aún: la identidad como articulada y plural, la dispersión del ente humano (más que el ser, menos que el ser) entre el yo, el alma y el corazón: el nombre reconocido por la sociedad, el espacio interior y la víscera que siente y recuerda.

Brown insiste en la antropología agustiniana de la imperfección como uno de los temas conductores del pensamiento abordado. De ella parte su concepción del cristianismo como una religión que media entre Dios y el hombre, entre el Creador perfecto y la criatura imperfecta, que carecen de un correlato directo, como ocurre entre lo infinito y lo finito. Cuando Agus-

¹ Peter Brown, *Agustín de Hipona*, traducción de Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield, Acento, Madrid, 2001, 654 páginas.

tín pide que le den un cristiano, está pidiendo que le den un ser carente: anheloso, enamorado, hambriento, abandonado, sediento. Sus cristianos (los cristianos) no son una minoría de elegidos o iluminados –como pensaban la mayor parte de ellos– sino toda la humanidad: el cristianismo es la religión natural de toda la especie humana, incluidos los que no recibieron la Revelación. La noción agustiniana de tal especie, adjetiva Brown, es romántica: el hombre es un animal que anhela una plenitud de existencia que la propia existencia le deniega, un vagabundo que busca una patria siempre lejana y, a la vez, llevada en la intimidad de sí mismo, de un lado a otro. Es un peregrino, un extranjero que se sabe de otro mundo y lo vive con nostalgia utópica, convirtiendo su tierra de origen en anhelo: la Ciudad de Dios.

En ese enclave de exilio e incompletud, Agustín disputa con Pelagio y los suyos, que defienden una antropología «clásica» de perfección. Si el hombre dispone de un ejemplo de plenitud dado por Dios a través de la Encarnación, tiene lo perfecto de sí mismo al alcance de la mano. Agustín, por el contrario, propende a reunir una Iglesia de los Imperfectos, cada cual con su imperfección, una Iglesia plural que prevé la institución de la tolerancia, frente a las pretensiones perfeccionistas que siempre desaguan en un modelo totalitario de vida buena donde lo incompleto y lo malo son quirúrgicamente eliminados.

Los ángeles se caracterizan por su total e inhumana uniformidad de opiniones. Los demonios son sutiles ángeles caídos, superiores a los hombres, o sea desiguales a ellos, a nosotros. Esperan el Juicio Final animando la historia humana, la historia de esos seres humanos que no son más que humanos. Los hombres anhelan la verdad, que necesariamente uniformiza, pero no la consiguen, y soportan la historia, la demoníaca historia, que acaso termine en un acto de caridad universal por medio del cual el Creador perdona a los malos (incluidos los peores y el Pésimo) y se perdona por haberlos creado. Pero, por ello, los hombres no son ángeles ni demonios y, estrictamente, no son, sino que intentan ser. De ahí, el recomienzo conceptual: la imperfección que nos define al indefinirnos.

Por este camino de imperfección se llega al núcleo de la inquietud agustiniana: el mal. Agustín fue maniqueo en su juventud, luego disputó duramente con los maniqueos, tan duramente que cabe pensar que estaba disputando consigo mismo. Recibió acusaciones de serlo durante toda la vida y Mircea Eliade, entre otros, opina que nunca dejó resuelta su querrela y siempre rondó sus convicciones juveniles.

Creo que importa menos el asunto estrictamente teológico del maniqueísmo (el mal como un aspecto de la creación y, en consecuencia, del

creador: Dios como inventor del mal) que el sesgo existencial que Agustín da al problema, trágico en su fondo, porque el bien y el mal no son conciliables.

Agustín intenta una ética que considere al mal en sí mismo, fuera de los castigos que suscita la acción maligna. La norma es: temer al mal y no a sus sanciones. En la memoria, o sea en el corazón, la mala conducta va trazando una historia y esbozando una identidad. Frente a ella, que es necesaria como todo lo ocurrido, el hombre ejerce su libertad, no sólo porque puede elegir entre lo malo y lo bueno, sino porque instituye la responsabilidad que sus elecciones generan, más allá de que no pueda explicar por qué existe el mal. Por eso, agustinianamente, el hombre es libre, diríamos que al margen de la Gracia, decisión eterna de Dios, cuya inteligencia nos resulta inaccesible.

No faltan seniles momentos de fatalismo que aceptan una lectura nihilista de Agustín, también inserta en la recuperación existencial de su obra. Instantes en que el escritor piensa: si todo está ya decidido desde siempre y para siempre en la mente de Dios, nada hay que hacer de bueno o de malo. A ello responde el anheloso autor de *Las confesiones* (uno de los primeros libros modernos y de los más modernos de hoy) con sus intentos de conmover a la Gracia, de seducir al Creador, de estimular su caridad, el amor que el Perfecto tiene por su imperfecta criatura.

A la vuelta de los siglos, alguien tan poco agustiniano, en apariencia, como Hegel, dará su respuesta diferida: la Creación tiene un aspecto trágico, la necesidad de Dios. En efecto, Él, que es perfecto, eterno y supremamente bueno, necesita de todo aquello que su propia naturaleza le niega: la imperfección, el no ser, lo temporal y mortal, lo maligno. Estas carencias exigen la Creación porque Dios es increado. Y en eso estamos, Agustín, Hegel y otros tantos, buscando esos perfiles incompletos de Dios que puedan convertirlo en lo que, por esencia, no es: un sujeto. Un Alguien a quien interpelar, al menos en la plegaria, sin eludir las invectivas de Job, en ese esbozo de conversación imposible y necesaria que Agustín despliega en su autobiografía. Hablar, si no con Dios, al menos a Dios, al Gran Mudo, al Elocuente Silencioso, al Suscitador del Lenguaje que se ha privado de él.

Hacer de Dios una cuestión personal, ésa que menta el latiguillo: «¡Dios mío!» o la solemne invocación litúrgica: «Desde lo profundo te llamo».

Poco y nada sabemos de Dios, que es un dios desconocido. Pablo leía sus enigmas en los espejos. Agustín le halla una morada interior, en el fondo de nuestra inmanencia sin fondo, espacio inalcanzable. Es vano buscarlo en la Creación como algo externo: está en el corazón, por llamar de alguna manera a eso que se nos escapa y nos transforma en infinitos perseguido-

res. Está en el pascaliano *coeur* al que se dirige el sentimiento. Agustín, en efecto, siente que es querido por el Creador, que es objeto de su caridad y su Gracia. Es el Suyo un amor misterioso y si le vale una figura analógica, más cercano a una madre que alimenta a un lactante que al tópico padre de los monoteísmos patriarcalistas. Desde luego, en la vida de Agustín importó la madre mucho más que el padre, pero no quiero confiscar el tema al psicoanálisis.

Sin embargo, en sus cercanías se encuentra otro inciso importante de la modernidad de Agustín: su interés por el carácter sexuado del ser humano. En su esquema de vida, la división y el cruce de los sexos es decisiva: le importan su madre y los hombres por encima del padre y las mujeres. Lo sublime y lo pedestre, cristianismo y paganismo. El cruce da resultados curiosos, ajenos al lugar común: el principio activo de la Creación no es masculino sino femenino. Adán es pasivo y contemplativo y por eso le compete el conocimiento. La acción aparece con Eva. Acaso por ello, Dios puso junto a Adán a Eva y no a otro hombre, siendo que como compañía era preferible. Como remedio a su soledad, desde luego, pero como activación dialéctica de la historia, no. Sin Eva no hay Caída pero tampoco hay tiempo, devenir ni, en sentido estricto, posibilidad de elección moral. Con lo que volvemos al filosófico tema de la imperfección divina y, al dar a la mujer el rol protagónico en la escena del árbol prohibido, cabe repensar a Dios como femenino (materno, por mejor decir, o sea no como Dios Padre) en este aspecto productivo de lo inacabado que llamamos, precisamente, Creación.

Todo lo sensorial, que es materia en el tiempo y, en consecuencia, muerte, es necesario para ir más allá. Agustín no desprecia por mala esta experiencia de lo perecible. Cito sus palabras: «Cualquiera que piense que en esta vida mortal un hombre puede dispersar las nieblas de las imaginaciones corporales y carnales para poseer la luz despejada de la verdad inmutable, y para penetrarla con la firme constancia de un espíritu completamente fuera de los modos comunes de vida, no entiende ni qué busca, ni quién es el que lo busca» (*De cons. evang.* IV, 10, 20). Es decir: es imprescindible el más acá para imaginar el más allá.

En especial es relevante la actitud de Agustín ante la vida sexual, tan privilegiada por las fobias judaicas y paulinas. El de Hipona consideraba trivial el pecado sexual frente a la gravedad de los desmanes vandálicos, por ejemplo. No es bueno reprimir el impulso sexual porque se convierte en avaricia, que es un pecado más grave. Lo mismo en el matrimonio: los cónyuges deben mantener contactos sexuales porque la reticencia es un signo de desprecio y desamor.

En este y en otros aspectos de su pensamiento, Agustín se muestra como un heredero de la cultura clásica, que intenta repensarla desde los Evangelios. Es un cultor de las *bonae litterae* recibidas y no las desprecia ni las teme por su compromiso con la paganía. Su visión del mundo como imperfección y devenir es platónica porque ha conciliado a Cristo con Platón a través de Plotino: la belleza del bien como atributo de la unidad. Su Dios, si se admite que sea algo (definir es retacear pero no tenemos otro recurso) es «la inmanencia de la infinitud en lo finito», otra premonición romántica, si se quiere, por obedecer a la adjetivación de Brown. Más aún: cuando invoca la belleza no lo hace en términos clásicos (la simetría centrada que describirá Tomás de Aquino, por ejemplo) sino como alusión a un más allá donde todo es inmutable y eterno, desde la mutabilidad del devenir y la incertidumbre del tiempo. Una belleza anhelosa, nunca colmada en sus aspiraciones, para la cual la razón es un canto. Agustín es uno de los primeros pensadores que repara en la importancia de la música y que trabaja en el espacio que, siglos más tarde, se convertirá en disciplina autónoma, la estética. Para él pensar era, ante todo, persuadir, hacer retórica, si la palabra no estuviera deslucida por su mal uso periodístico. Pensar era (es) un arte. El arte de buscar, no la técnica o la ciencia de encontrar.

A causa de todo lo anterior, Agustín fue desdeñado por algunos como un filósofo aficionado, una suerte de seductor maestro ciruela de la filosofía profesional. La consideración es inoportuna porque a Agustín no le interesaba la filosofía sino la sabiduría. La de todos los hombres, en tanto creados por un mismo Dios y con rasgos comunes de familia. Las buenas letras clásicas incluían a Pablo y Ambrosio, pero también la Biblia leída en clave alegórica y los números de los pitagóricos. Su método, si lo tiene, consiste en ocultar los significados de las palabras, tratarlas como símbolos, y hacer con este ejercicio una suerte de culto de lo oculto. Todo saber mediado por los signos es, para él, indirecto, incluida la letra revelada. Por eso el saber se mueve como el tiempo, entre signos oblicuos que promueven la aparición de otros signos igualmente oblicuos. Lo dice mejor él mismo: «Yo, que predico y escribo libros, escribo de un modo totalmente diferente a como fue escrito el canon de las Escrituras. Escribo progresando; aprendo algo nuevo cada día; dicto mientras voy escrutando; hablo mientras llamo a la puerta para entender...» (*Sermones*, D 10, 13).

Hasta es decisivo recordar, como lo subraya Brown, que Agustín sabía el urbano latín de los conquistadores romanos y apenas si tenía una vaga imagen de las lenguas antiguas a través del púnico que hablaban los campesinos de lo que hoy llamamos Magreb, ya que ignoraba el hebreo y casi todo del griego. Pero estos sabios que no llegan a filósofos, interesados por la

música y flojos en filología han sido, a veces, maestros, que es decir bastante más que profesores. Agustín señala un destino a Montaigne, a Maquiavelo, a Pascal, a Nietzsche. Y no es poco decir.

Borges insiste en que a todos los hombres nos toca vivir malos tiempos. Los de Agustín fueron los de la decadencia imperial romana, un vasto aparato despiezado por la guerra continua. África, en manos de los lugareños, se deshizo. La Iglesia se fue expandiendo y Agustín la ve como universal. Si Pablo la difundió entre comunidades mediterráneas de judíos y en los primeros siglos, el cristianismo fue una religión sobre todo norteafricana, luego, al resolver el pleito entre Milán y Roma a favor de ésta, se aposentó como nueva Ecumene imaginaria de eso que hoy llamamos Occidente.

Personalmente, Agustín se pensó como un africano, un provinciano visitante de la capital donde adquirió sabiduría en los teatros, los burdeles y las estudiantinas que lo llevaron hasta Ambrosio y su persuasión bautismal. Romanizado, volvió a su tierra, a ese mundo concluso y pobre, con ínfulas de autosuficiencia. Percibió su tiempo como la sexta y última etapa de la historia: un final. Por todos estos vaivenes nos puede resultar fuertemente contemporáneo.

A veces lo imagino en la Ciudad de Dios, pero se me hace difícil que allí sea un funcionario. Creo, más bien, que sigue persiguiendo al Gran Fugitivo y que la persecución le sigue dando goce y angustia. Por las noches, en los caminos de ronda, siempre hay alguien que tiembla de frío o llora de hambre. Él lleva unas mantas y unos panes, por si acaso.