

«Coelesti Prostratus Voce» Voz y poder en los escritos antidonatistas de Agustín

RESUMEN

En la controversia con los donatistas, Agustín defendió el recurso a la coerción. En las cartas 93 y 185 fundamentó su estrategia en la exégesis de Lc 14:23 *compelle intrare* y Hech 9:3-6. A lo largo de los siglos, estas cartas sirvieron para legitimar la represión de las disidencias religiosas. El renovado interés por el cisma donatista está relacionado con el actual debate sobre derechos humanos, libertad de conciencia y tolerancia religiosa. En 2004, llamado a debatir con el filósofo J. Habermas sobre ciencia y religión, el entonces cardenal J. Ratzinger sostuvo la necesidad de «una correlación polifónica» que incorpore cuantas más voces posibles. El lenguaje muy próximo al autor del *De musica* supone una imagen de Agustín bien distinta a la de «genio maligno» presentada en varios estudios. El artículo profundiza en el rol que en todo esto desempeñó la teología agustiniana de la voz.

PALABRAS CLAVE: coerción, donatismo, tolerancia, violencia, voz.

ABSTRACT

In the controversy with the Donatists, Augustine defended the use of coercion. In letters 93 and 185 he based his strategy on the exegesis of Luke 14:23 *compelle intrare* and Acts 9:3-7. Over the centuries, these letters served to legitimize the repression of religious dissent. The renewed interest in the Donatist schism is related to the current debate on human rights, freedom of conscience and religious tolerance. In 2004, called to debate with the philosopher J. Habermas on science and religion, the then Cardinal J. Ratzinger maintained the need for «a polyphonic correlation» that incorporates as many voices as possible. The language very close to the author of *De musica* implies an image of Agustin very different from that of an «evil genius» developed in several studies. The article delves into the role that the Augustinian theology of voice played in all this.

KEYWORDS: coercion, donatism, tolerance, violence, voice.

En el verano de 418, Agustín llegó a Cesarea. Con una especie de insulto calculado, invitó al obispo Emérito a regresar a su antigua iglesia para participar de un debate público. Los esperados fuegos artificiales de su oratoria se convirtieron en un extraño espectáculo. Emérito pronunció una única palabra: *fac*, «haz lo que quieras» y guardó silencio durante toda la reunión. Ante el fracaso del esperado espectáculo, Agustín tuvo que improvisar: «Yo digo esto...En respuesta, tú habrías dicho esto...». Y así continuó durante una hora o más. Uno se pregunta; ¿Fue con la misma voz? ¿O cambió Agustín de intensidad y timbre para imitar la voz de su viejo enemigo? Para el entretenimiento y la edificación del auditorio, improvisó un largo diálogo virtual.

B.D. Shaw, *Sacred violence*

«Te invoco, Dios mío, misericordia mía» –escribe Agustín al finalizar las *Confesiones* (13,1,1)–. «Te invoco sobre mi alma, que tú preparas a recibirte con el deseo que le insuflas. No me abandones ahora que te invoco. Ya antes que te invocara, tú me previniste y, multiplicando de mil modos tus voces, insististe para que te escuchara desde lejos y volviera y con voz te llamara respondiendo tu llamado (*vocantem me invocarem te*)». Escuchar la voz de Dios es la tónica del Hiponense. Su teología está enfocada en la acogida de la voz divina. El modo como irrumpe y el efecto traumático que produce en él están relacionados con los *fluctus cordis* producto de su inquietud. La voz, decía E. Levinas, es lo que hace irrumpir la alteridad en la clausura de la mismidad. En su acogida auditiva, el otro irrumpe como tal y, donándose a sí mismo, abre a la maravilla de lo infinito en lo finito, del más en el menos.¹ En tanto manifestación del Otro, del deseo del Otro, la voz no se confunde ni con la mera sonoridad que sostiene el habla ni mucho menos con la palabra. En la terminología de J. Lacan, que la agregó a la serie freudiana de objetos pulsionales, es una voz «áfona», inaudible excepto

¹ Cf. LEVINAS, E., *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*, Trotta, Madrid 2015, pp. 51-77.

para el oído interior. «No tengáis, hermanos, el corazón en los oídos, sino los oídos en el corazón» –recomendó el obispo a sus feligreses (s. 380,1). *Audire corde* es lo que guía toda su búsqueda interior. Y como la voz es la de un Dios que manda, su apremio es tal que pide más y más y exige ser escuchada sin reparos. Llamar y ser llamado, convocar e invocar, *audire*, *exaudire* y *oboedire* son movimientos del mismo circuito pulsional. En las *Confesiones*, la voz marca todos los momentos clave del relato. Un dúplice haz de voces que claman y voces que responden se despliega desde la primera hasta la última página. La misma conversión, al centro del relato, es producto de una voz imperativa, derivación de la pulsión invocante, entregada a un ensalmo infantil.

Después del regreso del santo a África y su ordenación sacerdotal, la acogida de la voz fue conformando también su magisterio pastoral. La mayoría de las obras de este período son escritos vinculados a coyunturas temporales: sermones, homilías, comentarios, epístolas, donde, como «escritor ocasional» que fue, reflexiona sobre asuntos prácticos, responde una petición o acusación, intercede ante una autoridad, debate con sus adversarios animándolos a todos a dejar atrás los ruidos del mundo para escuchar dentro de ellos la voz de Dios.² «La Escritura divina –escribe en una de sus homilías– nos llama (*revocat*) desde esta ostentación exterior a volver a la conciencia e interpelarla» (*ep.Jo.* 8,9). Como la ciudad de Hipona estaba en manos de los donatistas, que se consideraban como los herederos de la iglesia africana de los mártires, la controversia con ellos se convirtió en el asunto más prolongado de su misión pastoral.³ Durante más de treinta años, desde su carta al

² Cf. ATKINS, E.M.–DODARO, R.J., *Augustine. Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. XII. La calificación de «escritor ocasional» (*Gelegenheitschriftsteller*) propuesta por M. Wundt ha sido retomada por G. Madec en el sentido de que «Agustín nunca tuvo en mente un sistema personal, sino la defensa e ilustración de la doctrina cristiana, el florecimiento de la fe en inteligencia» (*Petites Études Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994, p. 321).

³ El cisma donatista ha sido objeto de innumerables estudios. Puntos de partidas obligados son imprescindibles los ensayos de MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7, E. Leroux, Paris 1923; FREND, W.H.C., *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford, 1952; ID., «Donatismo», en *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, I, Sígueme, Salamanca 1991, pp. 633-40 y BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, Revista de Occidente 1970, pp. 277-321. Sobre la naturaleza del cisma como

obispo Maximino de 392 ca. hasta el inacabado *De heresibus* de 428-430, la defensa de la *unitas ecclesiae* absorbió gran parte de sus energías mentales y físicas.⁴ Convencido de que nadie debe ser forzado a convertirse –*credere non potest nisi volens* es la fórmula usada en su comentario al evangelio de Juan (*Jo.ev.tr.* xvi 2)– invitó a los obispos donatistas a discusiones públicas a fin de acabar con «la impía separación de la herencia de Cristo» (*ep.* 43,8,21). «Nuestro Dios y Señor –finaliza su invitación al obispo de Sinitum– se digne inspirarte pensamientos de paz (*mentem pacatam*)» (*ep.* 23,8). Para su disgusto, vio rechazadas todas sus ofertas de negociación. La contienda tuvo su punto de inflexión entre 405 y 411 con la promulgación del «Edicto de unidad» y el concilio de Cartago, que decretaron herejes a los donatistas y, como tales, sujetos a las leyes imperiales. Esto significó la dispersión de la Iglesia donatista y la incautación de sus bienes, la criminalización de los cismáticos y una oleada de conversiones más o menos sinceras, que Agustín acogió como el cumplimiento del diseño divino profetizado en las Escrituras (*ep.* 232,4; *en. Ps.* 62,1).⁵ Desde entonces también su postura acerca del modo de resolver el cisma vino cambiando. Ante los excesos, hábilmente agrandados, de los donatistas que rechazaban su actitud al diálogo como una guerra paliada con besos y calificaban a la Iglesia grande como obra del diablo, el Hiponense fue convenciéndose de que el uso de la coerción era una medicina saludable y que a veces, para salvar,

catalizador de elementos sociopolíticos, étnicos y regionales, además de teológicos, cf. GARCÍA MAC GAW, C.G., *Donatismo: ¿religión o política?*, *Gerión* 12 (1994), pp. 133-154.

⁴ La universalidad de la Iglesia, *extra cuius unitatem quidquid operantur nihil prodest adversus iram Dei* (*c.ep.Parm.* II 3,6 CSEL 51, p. 50s.), es tema constante en los escritos antidonatistas. La paternidad de este principio se atribuye a Cipriano (*ep.* 73,21, CSEL III 2, 795 *haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia salus extra ecclesiam non est*), a cuya autoridad solían apelar los donatistas. Sobre la eclesiología de Cipriano y su influencia en el donatismo, cf. BRISSON, J.-P., *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Boccard, Paris 1958, pp. 33-239.

⁵ Cf. BROWN, *Religion and society*, cit., p. 266s. Como la Iglesia católica se había vuelto la única comunidad que contaba con el apoyo legal del emperador, muchos decidieron convertirse por temor e, incluso, por conveniencia política, como Faustino que logró adquirir un cargo público en Cartago gracias al apoyo de Agustín quien valoraba las conversiones de los pudientes (*s.* 279,11s. BAC 25,78). Sobre la presencia de *ficti, falsi et simulatores catholici*, cf. CLIFFORD A., *Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine*, *Journal of Early Christian Studies* 4,2 (1996), pp. 198-205.

hay que amputar las extremidades afectadas.⁶ Como escribió al obispo Vicente, un compañero de juventud que le echaba en cara su cambio de opinión: «Cuando al terror útil se le añade la doctrina saludable, la luz de la verdad ahuyenta las tinieblas del error y la fuerza del temor (*vis timoris*) rompe los lazos de la adicción al mal» (*ep.* 93,1,3).⁷ En otro pasaje, después de recordar algunos episodios bíblicos que justificarían el empleo correctivo de la violencia, trajo a colación el caso de Saulo de Tarso, cuya conversión fue el producto de un acto de fuerza de Cristo que lo derribó del caballo y lo encegueció, en tanto que su voz lo interpelaba con dureza sobre su pasado de perseguidor:

Piensas tú que nadie debe ser obligado a seguir la justicia (*cogi ad iustitiam*), aunque leas que el Padre de familia dijo a sus siervos: «Obligad a entrar (*cogite intrare*) a cuantos encontréis» (Lc 14:23); aunque leas que el mismísimo Saulo, que después tomó el nombre de Pablo, fue compelido por un acto de fuerza de Cristo (*magna violentia Christi cogentis*) que lo obligó a conocer y retener la verdad. A no ser que pienses que los hombres aprecian el dinero o cualquiera de sus posesiones más que esta luz que se recibe por los ojos. Una vez derribado por la

⁶ En *retr.* II 31 (CSEL 36,137), a propósito de sus dos libros *contra partem Donati*, Agustín escribe: «En el primer libro dije que no me agradaba que los cismáticos sean obligados violentamente (*vehementer artari*) a la comunión *ullius saecularis potestatis impetu*. Verdad que entonces no me agradaba, porque todavía no había experimentado a cuánta maldad se atrevía su impunidad y cuánto puede ayudarlos a cambiar para mejor la imposición de una estricta disciplina (*diligencia disciplinae*)». De este cambio de actitud da cuenta también *retr.* I 12,6 (CSEL 36,61), donde el anciano obispo siente el deber de corregir cuanto había escrito en *de vera religione* (16,31), cuando pensaba que Jesucristo *nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo*. «No se me había ocurrido –escribe– que arrojó del templo a los vendedores y compradores con un látigo, con la fuerza de su poder y no con la persuasión», cf. BROWN, P., «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion» y «Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa», en ID., *Religion and Society In the Age of St. Augustine*, London 1972, pp. 260-28 y 301-31; MARKUS, R.A., «Coge Intrare: The Church and Political Power», *Saeculum* (1979), pp. 133-53; BOWLIN, J.R., *Augustine on Justifying Coercion, Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997), pp. 49-70; LAMIRADE, E., *Coercitio*, en MAYER, C. (ed.), *Augustinus Lexicon* I, Schwabe, Basel 1986, coll. 1039-46; GAUME, M.A. - DUPONT, A., *Coerción religiosa patrocinada por el Estado: su contexto en Norteáfrica donatista y el cambio de actitud de Agustín hacia aquella*, *Augustinus* 54 (2009), pp. 345-57.

⁷ Sobre esta carta, cf. ÁLVAREZ VALDEZ, J.F., *La carta 93 de san Agustín y el uso de la fuerza pública en materia religiosa*, *Augustinus* 54 (2009), pp. 33-61.

voz celeste (*coelesti prostratus voce*), Pablo perdió inmediatamente esta luz y no la recuperó sino cuando se incorporó a la santa Iglesia. Y tú sigues pensando que no hay que hacer violencia alguna (*nullam vim adhibendam*) al hombre para que se libre de la pernicié del error, aunque veas con ejemplos incontestables que eso es precisamente lo que hace Dios quien nos ama más que nadie (*ep.* 93,2,5).

Según el relato del Apóstol (Hech 9:3-6), el Señor se le reveló en su esencia de voz, más que con la «hija de la voz» (*Bat Kol*) como en la literatura rabínica, y su llamado produjo en él un tal cambio que lo convirtió en el prototipo de todos los convertidos.⁸ Por la autoridad del testimonio y la riqueza de detalles, su relato conquistó a una masa de fieles y sirvió de modelo para plantar iglesias y disciplinar a nuevos misioneros. En las *Confesiones*, Agustín lo utilizó para representar su conversión y, cuando las leyes obligaron a la *pars Donati* a reintegrarse en la Iglesia católica, le resultó natural pensar que sus incorporaciones debían encajar en el mismo patrón. De ahí la importancia que el relato paulino fue adquiriendo en su pensamiento. Como vocero de Dios que sentía que era «¿acaso diréis que es falso lo que con voz potente me dice la Verdad a mi oído interior?» pregunta en *conf.* 12,15,18–, reclamó para sí el mismo derecho a derribar y levantar, para ofrecer a sus hermanos separados la oportunidad (*occasio*) de arrepentirse y crecer en sabiduría.⁹ Y, como la vida de aquí abajo, decía, no es más que un estado de enfermedad, en el que los cristianos esperan un acto medicinal de Dios, para ello puso a disposición todos sus recursos oratorios tanto de palabra como de voz. El caso mencionado en el epígrafe, con

⁸ Sobre el concepto de *Bat Kol* como vocécita o 'hija de la voz', que se escucha detrás de la espalda, y su traducción en el Nuevo Testamento como φωνή ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jo 12:28), véase la entrada de L. BLAU en SINGER, I. (ed.) *The Jewish Encyclopedia*, 2, Funk&Wagnalls, New York - London 1902, pp. 588-92.

⁹ En s. 24,7 (CCSL 41,333) del año 401, el mismo ejemplo del Apóstol es utilizado para mostrar que Dios *in uno homine facit hoc. Non quasi alios mortificans, alios vivificans, sed in eisdem ipsis et irascitur, et mitis est. Irascitur erroribus, mitescit correctis moribus. «Ego percutiam et ego sanabo; ego occidam et vivere faciam»* (Deut 32:39). *Unum Saulum, postea Paulum, et prostravit et erexit. Prostravit infidelem, erexit fidelem. Prostravit persecutorem, erexit praedicatorem.* La misma oposición de derribar/herir y levantar/sanar referente a la conversión del Apóstol en s. 279,1 (BAC 25,65). Sobre el concepto de *occasio* y su referente bíblico (Prov. 9.9) citado en *c.Gaud.* I 33,43 (CSEL 53,243), cf. Brown, *Religion and society*, p. 270.

el obispo donatista en la actitud martirial de Cipriano (Emer. 3 episcopus partis Donati dixit notario qui excipiebat: «Fac» ~ act. Cypr. 3,3 Cyprianus episcopus dixit: «fac quod tibi praeceptum est»), no es más que un ejemplo entre muchos otros.

En el mismo año de su viaje a Cesarea, a petición de Bonifacio, un oficial destacado en el sur de Numidia falto de conocimientos doctrinales, Agustín le envió un largo informe, conocido como *De correptione donatistarum*, para que se las arreglara con las tribus beréberes. Escrito en medio de la controversia con Pelagio sobre la Gracia, es una recapitulación de cuanto desde años había venido reflexionando sobre la universalidad de la Iglesia, la eficacia objetiva de los sacramentos, la necesidad de una «disciplina» suavizada por la *dilectio sanandi*, la teoría de las dos espadas», la Iglesia y el Estado con su maquinaria represiva. En lo referente a la «coacción a la justicia», validó su estrategia pastoral apelando, como en la carta a Vicente, al pasaje del evangelio de Lucas, tal como lo leía en la versión africana,¹⁰ y recordó una vez más lo ocurrido a Pablo en el camino a Damasco, no sin señalar la diferencia sustantiva de su conversión con la de los otros apóstoles que el Señor llamó de palabra, mientras andaban pescando o remendando sus redes.

¿Quién puede amarnos –escribe– más que Cristo, que dio su vida por sus ovejas? (Io 10:15) Así y todo, mientras llamó a Pedro y a los otros apóstoles tan sólo de palabra (*solo verbo vocasset*), a Pablo, que había de ser el gran edificador de su Iglesia, pero que fue antes con el nombre de Saulo su terrible devastador, no sólo lo contuvo con su voz (*voce compescuit*), sino que lo postró con su poder (*potestate prostravit*) y lo castigó con la ceguera física para obligarlo a desear la luz del corazón (*lumen cordis*). ¿Cómo es posible, entonces, que estos

¹⁰ La misma interpretación de la parábola del banquete también en *ep.* 173,10; 208,7 y *c.Gaud.* I 25,28 (CSEL 53, 227) «*Exi in vias et saepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea*». *Intellegimus 'vias' haereses; schismata 'saepes'*. Sobre la variante *cog(it)e intrare* y el significado de *cogere* (juntar, forzar) asociado en *conf.* 10,11,18 a *cogitare* (pensar), cf. la entrada *compelle intrare* de K.H. Chelius, en MAYER, C. (ed.), *Augustinus-Lexikon*, 1, Basel 1986-1994, coll. 1084s.; MARKUS, *art. cit.*, p. 133; RUSSEL, F.H., *Persuading the Donatists: Augustine's Coercion by Words*, en KLINGSHIRN, W.E - VESSEY, M. (ed.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, Ann Arbor 1999, pp. 115-30: 121.

cismáticos sigan reclamando: «Hay libertad para creer o no creer»? ¿A quién forzó Cristo, a quién obligó (*coegit*)?» Aquí tienen el ejemplo del Apóstol Pablo: reconozcan que Cristo primero lo obligó (*cogentem*) y luego lo adoctrinó (*docentem*); primero lo lastimó (*ferientem*) y luego lo consoló. Causa maravilla que quien entró en el Evangelio forzado por el castigo corporal (*poena corporis coactus*), trabajase luego en el Evangelio (1Cor 1:10) más que todos aquellos que sólo fueron llamados de palabra. (*ep.* 185,6,22)

Cabe destacar que los donatistas solían apelar al mismo pasaje paulino para refutar el uso de la persecución.¹¹ En esta disputa, que es en el fondo una disputa exegética, Agustín prescinde totalmente del contenido de la voz celeste para concentrarse en su resonancia, que no dice más que el suceso fónico mismo y sólo exige del oyente *ob-audientia*.¹² A diferencia de la palabra que se dirige a la inteligencia, la voz actúa sobre los sentidos para que vayan en una u otra dirección, los aturde o, para parafrasear un poema de M. Benedetti, los golpea y golpea hasta que nadie pueda ya hacerse el sordo, hasta que el llamado sepa que es precisamente a él a quien están llamando. Relacionada con Dios, la voz es la quintaesencia de su poder absoluto y en ocasiones inmisericorde, como es menester que sea el poder de un padre, que no vacila en corregir por la fuerza a sus hijos descarriados. La libertad es un don de Dios, pero no es absoluta, no puede inclinarse como una balanza hacia un lado u otro (*c.Jul.imp.* 3,117), porque no está por encima del bien y la felicidad, por citar al Gran Inquisidor de F. Dostoyevski quien prefiere renunciar a la libertad, si debe ser a costa de la felicidad. Quien ama a una persona, la corrige sin detener la vara, si necesario (*Prov* 13:24), ya que el respeto a la libertad tiene su límite en el deber de no hacer el mal y no dejar hacerlo. «Ninguna libertad para la voluntad de mal» es el axioma, respaldado con ejemplos bíblicos, que el obis-

¹¹ *c.litt.Pet.* II 20, 44 (CSEL 52, 45) *Petilianus dixit: Clamat rursus de coelo Dominus Christus ad Paulum: «Saule, Saule, quid me persequeris?» Durum est tibi contra stimulum calcitrare». Saulus tunc dictus est, ut ei postmodum baptisma componeret nomen. Vobis ergo non durum est Christum totiens persequi in sacerdotibus suis, Domino ipso clamante: «Ne tetigeritis christos meos» (Ps 104: 15).*

¹² Sobre la fenomenología de la voz y el oído, que no tiene algo parecido a los párpados para cerrarse ante su llamado, cf. JONAS, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid 2000, pp. 193-96.

po repite como un refrán ante la cuestión levantada por el presbítero Donato *utrum nemo cogendus ad bonum* (ep. 173,3). Al apóstol Pablo –escribe– no se le permitió llevar a cabo su misión de odio y persecución. Dios lo llamó y el efecto de su voz fue tal que lo obligó a cambiar de rumbo. «El perseguidor tomó forma de predicador, el lobo de oveja, el enemigo de soldado» (ep. 279,1). Un testimonio más de que en ningún caso *voluntas mala suae permittenda est libertati*.

La idea de la coacción necesaria, que tanto nos alarma a los modernos, era de lo más obvio para los contemporáneos de Agustín. En las Escrituras hay escenas de violencia a tutiplén y nadie se aventuraba a cuestionar su legitimidad. Agustín, que años antes había considerado aquellas escenas como expresión de un estado primitivo de la humanidad, «cuando todavía se velaba la promesa», tuvo que constatar que la sociedad de su tiempo, bien lejos de ser una comunidad de santos, seguía constituida en su mayoría de hombres carnales, libres tan solo para pecar y, por eso, necesitados de una enseñanza *per molestias*, mediante disgustos (en. Ps. 118,17,2). En cuanto a sus adversarios, que lo acusaban de desatender la enseñanza sobre el libre albedrío para quedarse con sus bienes, lo que les repugnaba, más que el recurso a la coerción, era «lo resuelto que Agustín estaba a derribar las barreras, firmemente emplazadas en el espíritu del antiguo cristiano medio, entre lo “sagrado” y lo “profano”, entre las sanciones puramente espirituales ejecutadas por los obispos cristianos dentro de la Iglesia y las presiones múltiples (y a veces horribles) que en la sociedad romana ejercitaban los emperadores». ¹³ De hecho, la carta a Bonifacio, junto con la anterior al obispo rogatista de Cartenas, es una apología del derecho del Estado a reprimir a quienes estén fuera de la comunión católica. En palabras de G. Filoramo, el hombre sensible, preocupado tan solo por escuchar la voz divina –«Frente a ti, Señor, están los oídos de mi

¹³ BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, cit., pp. 313s. En la época de Agustín, la sociedad africana se caracterizaba por un alto índice de conflictos, violencia sectaria y rebrotes de indigenismo, cf. SHAW, B.D., *Sacred violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, University Press, Cambridge 2011. Actos de «furiosa violencia» no faltaron ni en un bando ni en el otro; así y todo, «los donatistas hicieron de la tolerancia religiosa un componente crucial de su defensa y le reservaron un espacio considerable en su controversia» (JOLY, R., *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, *Revue belge de philologie et d'histoire* 33, 2 [1955]. pp. 263-94: 274).

corazón: ábrelos y echaré a correr en pos de tu voz» escribe en *conf.* 1,5,5– se había convertido, a esta altura, en el desencantado teórico de un método represivo que abriría camino a la Inquisición. Al comisario imperial Dulcicio, que quería saber cómo portarse ante la amenaza del obispo Gaudencio con prenderse fuego junto a sus feligreses, le escribió que «es mejor que perezcan algunos en su fuego antes de que ardan todos en las llamas sempiternas de la gehena» (*ep.* 204,2). Su «muerte furiosa» no era la de un mártir, ya que «al mártir no lo hace la pena sino la causa» y, en cuanto a él, no lo asustaba en absoluto. «La terrible doctrina de la predestinación lo había armado contra cualquier sentimentalismo. El hereje impenitente podía tranquilamente arder en su fuego anticipándose al fuego eterno al que estaba predestinado». ¹⁴

Por la amplitud de su pensamiento Agustín gozó muy temprano de un prestigio superior a los otros Padres. En el Occidente medieval fue, después de la Biblia, la instancia máxima en cuestiones de teología, ética, derecho, política. Canonizado y aclamado Doctor de la Iglesia a finales del s. XIII, fue el que determinó en gran medida el esquema de las creencias aceptadas por la Iglesia. Muchas aserciones suyas adquirieron valor de sentencia, si no de ley. Tal es el caso de las cartas a Vicente y Bonifacio, que, a lo largo de los siglos, sirvieron para definir

¹⁴ FILORAMO, G., *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma 2011, p. 327. En la discusión sobre el martirio, Agustín siempre se ciñó a *Mt.* 5:10 *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Todos los demás, paganos, herejes y cismáticos, son falsos mártires, como escribe en *c.ep.Parm.* I 9,15 (CSEL 51, 36): «No se hace uno mártir (*martyr efficitur*) por el hecho de sufrir un castigo del emperador por razones de religión. Quienes sostienen tal opinión no se dan cuenta de que, por ese camino, llegan a dar la posibilidad a los mismos demonios de reclamar para sí la gloria del martirio, ya que padecen una persecución de este tipo por parte de los emperadores cristianos. La verdadera justicia no es la que nace del sufrimiento (*ex passione*); al contrario, sólo *ex iustitia passio gloriosa est*. Es, más o menos, la misma idea expresada por Optato en *adv. donat.* III 8 (Sch 413, 60) *si eos martyres esse vultis, probate illos amasse pacem, in qua prima sunt fundamenta martyrii; aut dilexisse Deo placitam unitatem; aut habuisse cum fratribus caritatem*. Sobre la vocación martirial de los donatistas en cuanto representantes de la Iglesia *quae persecutionem patitur, non quae facit* (*Gest.coll.* 20, CSEL 104, 341), y sobre las críticas de Agustín, cf. PLOYD, A.D., «*Non poena sed causa*». *Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom*, *Augustinian Studies* 49 (2018), pp. 25-44 y Zocca, E., *Retorica della violenza e violenza della retorica nella letteratura donatista, en Cristianesimo e violenza*, cit., pp. 359-69 y también en español con el título de «La identidad cristiana en el debate entre católicos y donatistas», *Augustinus* LXVIII (2009), pp. 461-76.

las relaciones entre Estado e Iglesia y fundamentar la política de represión de las minorías religiosas. En la Edad Media, la amarga doctrina del *compelle intrare*, que es el meollo ideológico de las dos cartas, fue recogida en el *Decretum Gratiani* y en las subsiguientes *Decretales* proporcionando el respaldo bíblico para la lucha contra los herejes. Después del Concilio de Trento, fue un referente ineludible en la tratadística inquisitorial y la propaganda antiprotestante.¹⁵

En 1573, en contratendencia con el humanismo cristiano della *pax fidei*, salieron a luz en Francia la traducción de la epístola a Vicente por C. Vaillant y la «Respuesta a quienes pretenden vivir en libertad de conciencia» de J. Tigeout, ambas apelando a la autoridad de Agustín para justificar la rivalidad entre católicos y protestantes desembocada en la matanza de San Bartolomé. Desde entonces, su lectura de la parábola del festín entró de pleno en la pugna entre las dos almas del cristianismo que convulsionó a Francia. En el *Gran siècle*, que fue el siglo de Agustín por excelencia, «se convirtió en el nudo crucial de una lucha encaminada a alabar, contener o comprender el supuesto respaldo escriturístico a la acción antihugonota del Rey Sol». ¹⁶ El plan de conversión emprendido por el monarca francés por medio de misioneros y dragones fue promocionado como una réplica de la estrategia antidonatista de Agustín basada en el principio un tanto maquiavélico de que no hay *peior mors animae quam libertas erroris* (*ep.* 105,10). ¹⁷ El

¹⁵ Cf. FRED, W.H.C., *Augustine and state authority: The example of the Donatists*, en *Agostino d'Ippona "Quaestiones disputatae"* (Palermo 3-4 dicembre 1987), Palermo 1989, pp. 49-73 y, posteriormente, en IDEM, *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*, Aldershot, UK 2001; GRUNDMANN, H., «*Oportet et haereses esse. The Problem of Heresy in the Mirror of Medieval Biblical Exegesis*», en KOLPACOFF DEANE, J. (ed.), *Essays on Heresy, Inquisition, and Literacy*, York Medieval Press, Rochester 2019, pp.180-215.

¹⁶ SCHIARITI, C., *Agostino contestato. La rilettura del «compelle intrare» nel «Commentaire philosophique» de Pierre Bayle*, en *Cristianesimo e violenza. Gli autori cristiani di fronte a testi biblici «scomodi»*, XLIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016), Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 2018, pp. 431-48: 434.

¹⁷ Que la coacción sea el medio para el fin superior de la salvación es lo que Agustín sostiene en su controversia con los donatistas. Esta justificación se convirtió en un lugar común de toda la tratadística católica adversa a la tolerancia liberal. En palabras de E. Labrousse, lejos de ser monstruoso, el uso de la fuerza era una práctica legitimada por una triple preocupación: la tutela del bien común

21 de octubre de 1685, en apoyo a la revocación del Edicto de Nantes, J.-B. Bossuet abogó ante el «nuevo Constantino» por la aplicación de la doctrina del *compelle intrare*. Algunos días después, salió una nueva traducción de las cartas 93 y 185 auspiciada por el arzobispo de París y precedida por un opúsculo que pretendía mostrar, de acuerdo al título, «la conformidad de la conducta de la Iglesia francesa en la conversión de los protestantes con la conducta de la Iglesia de África para reintegrar en la Católica a los donatistas». ¹⁸ Desde Baronio en adelante, el donatismo se convirtió en el prototipo del cisma protestante y, como Agustín era para los teólogos reformados la autoridad máxima y el mismísimo Calvino había usado su doctrina para enjuiciar a Servet, apelar a su autoridad, retorciéndola en su contra, era un modo muy ingenioso para convencer a todos, convertidores y convertidos, de que el uso de la fuerza era «una conducta santa y regular». ¹⁹

En respuesta a este panfleto P. Bayle, uno de los miles que se vieron forzados a abandonar el país, compuso su *Comentario filosófico* con

de la sociedad, la salvación del hereje de la damnación eterna y, finalmente, la defensa de la gloria del Señor (*Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Albin Michel, París 1996, pp. 544s.).

¹⁸ *Conformité de la conduite de l'église de France pour ramener les Protestants avec celle de l'église d'Afrique pour ramener les Donatistes à l'église catholique*, par Ph. Goibaud-Dubois, J.-B. Coignard, París 1685. Como Goibaud-Dubois era de fe jansenista, su panfleto refleja el pensamiento de la comunidad de Port-Royal antes de su extinción en 1708. De finales del siglo y principios del XVIII data el ciclo de lienzos dedicado a las historias del santo en el refectorio del convento de Nuestra Señora de las Victorias en París. Uno de ellos, realizado por A. Ubelesqui y perdido durante la Revolución francesa, representaba al santo disputando con los donatistas, cf. COURCELLE, J. y P., *Iconographie de Saint Augustin. Les cycles du XVII^e et du XVIII^e siècle*, Institut d'Études Augustiniennes, París 1991, pp. 66-68.

¹⁹ Escribe Calvino en su comentario sobre la armonía evangélica: *Non improbo, quod Augustinus hoc testimonio saepius contra Donatistas usus est, ut probaret, piorum principum edictis ad veri Dei cultum et fidei unitatem licite cogi prae fractos et rebelles: quia, etsi voluntaria est fides, videmus tamen, iis mediis utiliter domari eorum pervicaciam, qui non nisi coacti parent* (*Harm. Evang.*, pars. II 43, ed. A. Tholuck, Eichler, Berlín 1833). La coerción religiosa fue practicada también por la Iglesia anglicana. En palabras de G.G. Willis, «en la teología anglicana clásica de los siglos XVI y XVII, la discusión sobre la coerción religiosa moderó los excesos de la Inquisición; sin embargo, la doctrina agustiniana sobre el derecho de la Iglesia a apelar al Estado no para la pena de muerte, sino para la coerción, fue un principio comúnmente aceptado» (*Saint Augustine and the Donatist Controversy*, University Press Cambridge, London 1950, p. 183).

el propósito de dismantelar, frase por frase, la doctrina agustiniana. Según escribió a principios de la tercera parte de su comentario, el de Hipona fue «un hombre de mucho ingenio, pero aún más de celo, y lo que dio a este celo (y le dio demasiado) lo quitó al sólido razonamiento y a las puras luces de la verdadera filosofía». ²⁰ Articulada en cuarenta capítulos, cada uno abierto por una frase de Agustín, esta parte se plantea sacar a luz los excesos de celo, los sofismas, las inconsecuencias y «falsedades incompatibles con el buen uso de la lógica» de que están plagadas las dos cartas. En el capítulo noveno, dedicado a la conversión de Pablo de Tarso, Bayle escribe que Dios acompaña a veces su gracia con castigos. En el caso del Apóstol:

Le pareció oportuno mostrar el poder de su brazo (*la puissance de son bras*). Se le apareció, lo derribó al suelo; en una palabra, conquistó a aquella alma con mano fuerte y brazo extendido. ¿Pero se sigue de ello que los hombres deben imitar esto, cuando desean convertir a un perseguidor? Que lo hagan a su debido tiempo, siempre y cuando puedan doblegar, como Dios, el corazón al mismo tiempo que se ensañan sobre su cuerpo. Sin embargo, como no están en este paso, no deben inmiscuirse en un asunto tan delicado. ²¹

Según el filósofo de Róterdam, el error de ética interpretativa del Hiponense fue el de reclamar para los hombres un poder que sólo le corresponde a Dios. «Es un abuso» –escribe– «sacar consecuencias de todo lo que Dios hace para lo que deben hacer los príncipes». ²² Además, cuando un pasaje bíblico discrepa de la «luz natural», siempre hay que optar por su interpretación metafórica, según el criterio hermenéu-

²⁰ BAYLE, P., *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contrains-les d'entrer; ou Traité de la tolérance universelle*, Fritsch et Böhm, Rotterdam 1713, t. II, p. 11.

²¹ Ibidem, p. 41. El hecho de que sólo Dios puede conocer lo que pasa en el corazón humano, llevó a Bayle a defender la libertad de conciencia. En palabras de E. Labrousse, «no es la tolerancia de la que Bayle se hace el heraldo, es la libertad de conciencia; esta última, por supuesto, conlleva la tolerancia, pero esta también podría proceder de un relativismo escéptico» (*op.cit.*, p. 584).

²² Ibidem p. 124.

tico establecido por el propio Agustín.²³ Ahora bien, su lectura literal del pasaje lucano contradice al espíritu del Evangelio y a ese principio de reciprocidad que es la «regla de oro» de la conciencia moral. En cuanto a la conversión de Pablo, el santo quedó obsesionado con este pasaje hasta el punto de que lo tomó como modelo de su misión pastoral. Pero, si Dios se le apareció al Apóstol con mucho clamor, y no en sueños u otra forma no vocal, eso tiene que ver con sus designios insondables y de ninguna manera puede deducirse de ello la norma de conducta para los príncipes. Escribe Bayle:

No sé por qué tantas veces trae a colación la conversión de san Pablo. Acaso imagina (pero sería un error bien mezquino) que, sin la violencia física que Jesucristo le infligió, el Apóstol no hubiera sido iluminado por el conocimiento del evangelio. Un abuso. Jesucristo podía convertirlo sin clamor (*sans aucun fracas*) y, por así decirlo, en sueños. Pues bien, si Él quiso que esta acción fuera tan deslumbrante, es por el efecto que podía ejercer en todos aquellos que se enteraran de ella. Pero ¿qué tiene que ver todo esto con las leyes de Honorio y con los dragones de Luis XIV?²⁴

Al igual que Montaigne, Bayle estimaba que nuestro modo de pensar e interpretar depende de la educación recibida, de la «fuerza de la costumbre» y los prejuicios de la infancia. En la obsesión de Agustín por los procesos coercitivos debieron de pesar el recuerdo de las varas de sus maestros de escuela, la coacción ejercida por el sexo que había necesitado de una voz desde afuera para soltarlo de su «cadena letal», los mismos reproches de su madre, esas voces que Dios le «cantaba» en el oído a través de ella, que llegó incluso a echarlo de casa para no proteger a un hereje. *Foris inveniatur necessitas, nascetur intus voluntas* es

²³ *doc.Christi*. III 10,14 (CCL 32, 86) *Demonstrandus est igitur prius modus inveniendae locutionis, propriane an figurata sit. Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas*. La crítica de Bayle apunta a demostrar el uso abusivo de la interpretación de Agustín y sus seguidores, cf. FREY, D., *Faux et usage de faux. La dénonciation du mésusage de Lc 14,23 dans le « Commentaire philosophique de Pierre Bayle »*, en FREY, D. - GRAPPE, CH. - WIEGERID, M. (edd.), *Usages et mésusages de l'Écriture Approches interdisciplinaires de la référence scripturaire*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2014, pp. 177-92.

²⁴ *Ibidem*, p. 150.

su glosa al pasaje lucano en s. 112,8. En la conducta humana, así como en los discursos, siempre hay un punto ciego que escapa a la razón y allí es donde opera la voz. Para Bayle, este punto ciego es cuando la conciencia se queda sola frente a lo que cree verdadero. La voz de la conciencia –escribe en su *Comentario*– es directamente la voz de Dios, pues, además de ser sensible al corazón, como decía Pascal, Dios ha dejado su impronta en la conciencia. De ahí que el criterio de la eficacia alegado por Agustín no sea un criterio válido. Las conversiones masivas, de las que se complace en *ep.* 93,5,16, nada le quitan a lo deshumano del medio utilizado. Forzar a una persona a renegar de sus creencias es forzarla a traicionar a su conciencia y a su Dios.

Publicado en forma anónima entre 1686 y 1688 como supuesta traducción de la obra de un presbiteriano inglés, el comentario de Bayle causó gran revuelo incluso entre sus correligionarios.²⁵ Los teólogos P. Jurieu y J. Saurin, entre otros, lo tildaron de sociniano, pirrónico, deísta, libertino. Pionera y demasiado audaz para aquellos tiempos fue su batalla en defensa de la tolerancia religiosa y los derechos de la conciencia errónea. Así y todo, su comentario significó un avance en la comprensión de la persona del hereje proporcionando una vía de salida de la situación violenta en que se había metido el absolutismo agustiniano. En el siglo de las Luces, fue una referencia imprescindible en lo tocante a derechos humanos, libertad de conciencia, pacifismo.

Pese a estos avances, nos quedan aún muchos desafíos por delante. Lejos de ser un fantasma del pasado, la violencia religiosa ha vuelto a dinamitar la vida civil de nuestras sociedades. Según J. Assmann, el germen del fanatismo religioso anidaría en el monoteísmo judeocristiano, que habría acabado con esa traducibilidad recíproca de los nombres y atributos divinos que había garantizado hasta entonces la *pax deorum*. De ahí la «distinción mosaica», el dualismo de verdadero y fal-

²⁵ La autoría («traducida del inglés del Sr. Jean Fox de Bruggs por M.J.F.») y la dirección tipográfica («en Canterbury, en Thomas Litwell») serían respectivamente un homenaje a los protestantes George Fox y Jean de Bruggs, defensores de la tolerancia, y una invitación al lector a buscar la luz de la verdad en los escritos de los ingleses que «son las personas más profundas y meditativas del mundo», cf. LABROUSSE, E., *Le Discours préliminaire placé en tête du Commentaire philosophique de Pierre Bayle*, Annuaire de l'École pratique des hautes études, IVe section, Paris, 1968-1969, pp. 421-423; BOST, H., *Pierre Bayle*, Fayard, Paris 2006.

so como un sistema específico de exclusión de las diferencias producto de ese diálogo entre lo singular y lo plural característico de lo sagrado en el Mediterráneo antiguo. El triunfo del cristianismo, declarado en el año 380 religión de Estado, significó el triunfo del «dios celoso» (*Ex.* 20:5) en desmedro de esa divinidad polimorfa y casi 'liquida' que, en la controversia con Ambrosio, motivó la negativa de Símaco ante la pretensión de llegar *uno itinere* al entendimiento de *tam grande secretum*.²⁶ Esto no significa en absoluto que paganismo y cristianismo sean sinónimos de tolerancia e intolerancia, conceptos ajenos al léxico político de los antiguos,²⁷ pero sí que ante las turbulencias fundamentalistas no hay reparo sino en el *et/et* de una *religio duplex* o, dicho en otro modo más cercano al espíritu del autor del *De música*, en «una correlación polifónica» que incorpore cuantas más voces posibles. En palabras del egiptólogo alemán, «la mejor arma de defensa contra el radicalismo religioso sigue siendo siempre el pluralismo, tal y como se encarna

²⁶ Simm. *rel.* III 10. Sobre la controversia *de ara Victoriae* que, en 384, cuatro años después del edicto de Tesalonica, opuso al *praefectus Urbi* Símaco y al obispo de Milán Ambrosio, cf. DIONIGI, I., *Dissimulatio. L'ultima sfida fra cristiani e pagani*, en *La maschera della tolleranza*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 5-27; BROWN, P., *Non uno itinere*, en ID., *Through the eye of a needle*, Princeton University Press, Princeton 2012, pp. 103-109.

²⁷ El concepto de tolerancia como libertad de opinión es una adquisición moderna. Los antiguos no tenían una palabra correspondiente. Los sustantivos ὑπομονή /*tolerancia* atañen a la esfera individual en el sentido de paciencia, capacidad de suportación, *fortitudo* estoica. Aplicada al ámbito social, la tolerancia es una novedad de la latinidad cristiana. En palabras de Scheinzer, Agustín fue el que la convirtió en una virtud social indispensable para la existencia de la Iglesia y la cohesión de las comunidades cristianas. Como la unidad de la Iglesia es el bien supremo, hay que soportar con paciencia a los disidentes tomando ejemplo del Apóstol Pablo, *falsorum fratrum tolerator*, y esperando el día del Juicio Final, cuando Dios separará el grano de la paja (*ep.* 185,4,16 CSEL 57, 15). Según la justificación del obispo, el mismo recurso a la coacción no era un acto de intolerancia, sino una reacción legítima ante las «furiosas violencias» de los donatistas, cf. SCHREINER, K., *Toleranz*, en BRUNNER, O. - CONZE, W. - KOSELLECK, R. [edd.], *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 6, Klett-Cotta, Stuttgart 1900, pp. 450-53; PASCHOUD, F., *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens*, *Cristianesimo nella storia* 11 (1990), pp. 545-77; DIONIGI, *op. cit.*, pp. 22-25. Al contrario, según M. Augé, «el que los politeísmos paganos hayan salido siempre perdedores se debe, entre otras razones, a su excepcional virtud de tolerancia». De ahí que, a su juicio, sea absolutamente legítimo oponer el paganismo al cristianismo como la tolerancia a la intolerancia. (*El genio del paganismo*, Muchnik Editores, Barcelona 1993, p. 96).

en la multiplicidad de voces de la Biblia hebrea». ²⁸ Porque, si Dios es uno, dúplices e incluso múltiples son las voces recogidas en la Biblia, como observó Optato de Milevis en su réplica a Parmeniano que pretendía imponer su exégesis para excluir de la Iglesia a los cristianos que se habían manchado del pecado de *traditio*. ²⁹ Por supuesto que ni el dios de Optato ni el dios del anciano Agustín tienen esa mansedumbre (πραῦτης) que, según el autor de la epístola a Diogneto, lo llevó a enviar a su Hijo a los hombres para llamar (καλῶν), no para perseguir (διώκων), para salvar (σώζων), no para implantar un régimen de terror (ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ) y hacer uso de una violencia (βιαζόμενος) que no le corresponde (II 7). Fundamentada en la *vox Ecclesiae*, la exégesis de los dos primeros apologetas de la Iglesia de Estado no llegó tan lejos. Pero sí llegó. En la Biblia, escribe Agustín, la palabra de Dios es tal que, a veces, alcanza uno a palparla más bien que a manejarla, pero, por muy oscura que sea, debe uno hacer oír su voz y no callarse. La suspensión del juicio no estaba en sus cuerdas.

²⁸ ASSMANN, J., *Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*, Picus Verlag, Wien 2016, p. 159; *Religio duplex: misterios egipcios e ilustración europea*, Ediciones Akal, Madrid 2017. Para un análisis crítico de su teoría asociada al platonismo tardío, cf. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 183-99. En 2004, invitado a debatir con el filósofo J. Habermas sobre lo que mantiene cohesionado el mundo postsecular, el entonces cardenal Ratzinger sostuvo la necesidad de «una correlación polifónica» con las distintas culturas, «de modo que pueda crecer un proceso universal de purificación en el que al final puedan resplandecer de nuevo los valores y las normas que en cierto modo todos los hombres conocen o intuyen» (HABERMAS, J., - RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, pp. 49-68: 68).

²⁹ Opt. *adv. donat.* III 5,2 (SCh 413 p. 48) *unus Deus et duae diversae voces!* «El convencimiento de que el único Dios tiene dos voces diferentes, llevó a Optato a privilegiar aquellas enseñanzas que mejor se prestaban a ser aplicadas a la Iglesia del presente. Así, ante el mandamiento “no matarás” contenido en Ex. 20:13 y propuesto de nuevo en el *Adversus ecclesiam traditorum* [de Parmeniano], la invitación a la venganza en Dt. 22:22 permitía justificar la política imperial de Constante, resultando también en consonancia con Núm. 25:11. Más precisamente, la intervención violenta de los enviados imperiales Pablo y Macario, que fue uno de los principales motivos de desacuerdo en la Iglesia africana del siglo IV, totalmente desvinculada de la responsabilidad de los católicos, encontraba una válida justificación» (MARONE, P., *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*, Università La Sapienza, Roma 2008, p. 58).

La voz, pues, y las voces, la voz de Dios en sus distintas modulaciones y las voces más o menos desafinadas del mundo que se le sobreponen. Como enseña el mito de las Sirenas, la voz puede ser embelesadora así como mortífera, puede levantar o puede derribar al mismo tiempo y a la misma persona. Este ambiguo estatuto de la voz, cristalizado en tantos testimonios antiguos y modernos, es el mismo que en las *Confesiones* guía al santo en su búsqueda de la verdad. Al igual que las Sirenas, la voz desde arriba (*de excelso*) le promete una sabiduría llena de goce: «Yo soy el alimento de los grandes: crece y me comerás» (*conf.* 7,10,16). Él evidentemente anhela, quiere deshacerse de los *tumultus impacatorum* que enturbian su oído interior; tras muchas tergiversaciones, se anima a seguir a la voz para participar del banquete de la Sabiduría y, como «lactante en Cristo», gozar de la verdad. Es, de alguna manera, como si las vocalizaciones del *infans* lo llamaran hacia atrás, devolviéndolo a la emoción de su primera emisión fónica.³⁰ Sin embargo, el acceso al *gaudium de veritate* no se da sino al precio de una escisión. «Debiera escuchar con más atención» –escribe– «tus voces y, mútilo (*abscissus*) por el reino de Dios, esperar una felicidad más plena en tus abrazos» (*conf.* 2,2,3). La cita evangélica (Mt. 19:12) con su referencia a los que se hacen eunucos *propter regnum caelorum* no deja dudas acerca de lo que esta mutilación significaba para él.³¹

Tras la conversión, Agustín planeó *habitare in unum*, al estilo monástico, según el dictamen del salmista que, más que un dictamen, era para él un grito profético, un llamamiento del Espíritu Santo, un sonido de trompeta.³² Cuando obispo, a regañadientes renunció a su intención

³⁰ Cf. CASSINGENA-TRÉVEDY, F., *Les Confessions d'Augustin : une histoire sainte de la voix. De la voix du rhéteur à la voix de l'enfant*, en Bouton-Touboul, A.-I. (ed.), *Magna voce. Effets et pouvoirs de la voix dans la philosophie et la littérature antiques*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 357-84.

³¹ Sobre los eunucos pospúberes en el cristianismo antiguo, cf. BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Editores, Barcelona 1993, pp. 236s. y passim.

³² *en.Ps.* 132,2 *Ista enim verba Psalterii, iste dulcis sonus, ista suavis melodia, tam in cantico quam in intellectu, etiam monasteria peperit. Ad hunc sonum excitati sunt fratres qui habitare in unum concupierunt; iste versus fuit tuba ipsorum*. La explicación del término “monque” (el que vive en unión) le sirve al obispo para censurar a los *circuncelliones* (vagabundos) de la *pars Donati*, cf. VERHEIJEN, L., «L'enarratio in psalmum 132 de saint Augustin et sa conception du monachisme», en ID., *Nouvelle*

para atender a esas funciones jurisdiccionales, además de pastorales, que la ley le otorgaba.³³ Según su biógrafo, solía tener sesiones cada mañana en el *secretarium* de la iglesia; a veces las audiencias le tomaban más tiempo y se pasaba el día en ayunas, oyendo y resolviendo pleitos (Posid. 19,3). Lo ingrato que le resultó este oficio lo confiesa en una carta de 407 a su amigo Paulino (*ep.* 95,3s.). ¿Cómo saber, se pregunta, cuándo castigar y cuándo no, qué castigo aplicar y en qué medida? Pues, si el temor al castigo es un método de corrección válido para muchos, en algunos puede producir el efecto contrario. ¿Quién puede asegurar de si *plures correcti sunt, quam in deterius abierunt*? Esta incertidumbre le causaba espanto. ¡*Quis tremor, quae tenebrae*! ¡Y cuán distinta era su misión pastoral a esa vida dedicada *pulchre ad pulchrum*, con belleza a lo bello, a la que había renunciado! Deseaba tener alas para volar lejos, pero su sentido de responsabilidad no le permitía eximirse de los deberes de su cargo. Era consciente más que nadie de que todo aquí abajo es oscuro. En lo tocante a la justicia, las mismas voces de las Escrituras le resultaban tan contradictorias que lo mejor era andar con pies de plomo. «Una conducta cautelosa» –escribe– «está llena de angustia, pero es por lejos preferible a un juicio temerario (*temeritas affirmandi*)». Y en otro escrito, haciendo suyas las palabras del Apóstol a Timoteo, invita a practicar la tolerancia en nombre de la unidad de la Iglesia: «Un siervo del Señor no debe andar en peleas; por el contrario debe ser manso con todos, capaz de enseñar, tolerante (*patientem*), dispuesto a corregir con moderación a los que piensan diversamente (*diversa sentientes*)» (s. 88,18,20).³⁴ Pero

approche de la Règle de saint Augustin, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1980, pp. 45-56.; MADEC, *op. cit.*, pp. 99-103.

³³ La ley de Constantino permitía a los litigantes, siempre que procedieran de acuerdo, trasladar *ad episcopale iudicium* la causa pendiente ante el juez estatal, cf. MAYMÓ I CAPDEVILA, P., *La «episcopalis audientia» durante la dinastía teodosiana. Ensayo sobre el poder jurídico del obispo en la sociedad tardorromana*, en TEJA CASUSO, R. - PÉREZ GONZÁLEZ, C. (edd.), *Congreso Internacional. La Hispania de Teodosio: actas*, I, 1997, pp. 165-70.

³⁴ Este pasaje supone un cambio semántico del concepto de *patientia* aplicada al ámbito de la disidencia religiosa: no todavía un reconocimiento de la conciencia errónea, sino la aceptación de que «en este siglo maligno se encuentran en la Iglesia muchos malos mezclados con los buenos» (*civ.* 18,49). Sobre el carácter «esponjoso» del concepto de *tolerancia/patientia*, caracterizado «de manera determinante por la tensión entre paciencia pasiva y tolerancia activa, entre capacidad de soportar el mal y reconocimiento del otro en su efectiva alteridad», cf. SCHREINER, *op.cit.*, pp. 445-94: 446.

¿cómo alcanza uno a meterse en el corazón del otro de manera que el castigo sea adecuado y sirviente del amor? Entre semejantes dudas fue evolucionando su postura hacia sus hermanos extraviados. ¿Fue su justificación de la fuerza «una cuestión de oportunidad», como sostuvo P. Monceaux, un conjunto de argumentos *ad hominem* ante las provocaciones de sus adversarios o detrás de sus distintas posiciones puede rastrearse una teoría de la coerción? *Amor*, *temor* e, incluso, *terror* hacen parte de su léxico. Pero ¿cómo encaja el rol de martillo de herejes con su humanismo? En su libro sobre el progreso de la conciencia en Occidente, L. Brunschvicg escribe «que un filósofo debe responder de su posteridad ilegítima al igual que de su posteridad legítima». ³⁵ De ser así, ¿habrá que responsabilizarlo de todas las atrocidades cometidas en su nombre? ¿Fue «el gran patriarca de los miserables apologistas de las persecuciones», como sentenció P. Bayle, el responsable de «la lógica del terror» (K. Flasch), del «pesado sueño dogmático de Occidente» (P. Ranson), o bien un mistagogo preocupado tan solo por guiar a las almas a su encuentro con Dios, como sugiere van Geest? ³⁶ Los estudiosos siguen divididos a la hora de pronunciarse.

Inquieto, melancólico, pasional, con un sentido de la vulnerabilidad que fue aumentando con el paso de los años, el Hiponense fue un hombre interiormente dividido. Su inquietud no solo era incapaz de contener los conflictos, sino que siempre generaba otros nuevos. Su obra, ha escrito K. Flash, es un avispero de contradicciones: razón y fe, libre albedrío y predestinación, tolerancia e intolerancia, amor y temor, Iglesia y Estado, ascetismo y pasión misionera. ³⁷ En la carta a Paulino, se incluye al mismo tiempo entre los investigadores (*quaerentes*) y los hombres de acción (*agentes*). Como investigador quería dedicarse a «estudios dulces y saludables», siguiendo a esa voz infantil que en el jardín milanés había acabado con sus últimas resistencias; en su misión de pastor, la misma voz actuó, al igual que en la conversión paulina,

³⁵ BRUNSCHVICG, L., *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2, Presses universitaires de France, Paris 1953, p. 364.

³⁶ VAN GEEST, P., *Agustín y el uso de la fuerza*, *Augustinus* 59 (2014), pp. 417-66: 443ss. Sobre la figura del obispo como el supuesto *malin génie d'Europe*, cf. MADEC, *op.cit.*, pp. 319-30.

³⁷ FLASCH, K., *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Mulino, Bologna 1983, p. 393.

como un superyó que le mandaba convertir a las gentes sin importar su sufrimiento. La historia convulsa de su recepción es la historia misma de sus conflictos. Su teología de la voz hecha de llamamientos, audición e interpelación, de voces desde afuera y desde adentro, fue el escenario más propicio para el estallido de conflictos.

El primer retrato que nos ha llegado de Agustín es un fresco del s. VI, albergado en los ambientes de la biblioteca latina en Roma. El santo está sentado en su aposento frente a un gran libro abierto. La postura y los objetos visibles son los habituales en la iconografía de los santos. Podrían pertenecer a cualquier otro, si la inscripción al pie de la imagen no los atribuyera al más grande de los Padres latinos, al que «abarcó todo el saber y con su voz tonante explicó los sentidos místicos». ³⁸ El aposento, más que una celda o un *scriptorium* como en los retratos humanistas herederos de dicha iconografía, visualiza ese *secretum* donde la voz celeste hablaba al oído de su corazón. «¿Dónde se da el Señor?» se preguntaba en su comentario al salmo 33 y respondía: «Dentro de ti. Allí oras, allí eres escuchado, allí encuentras la felicidad. Oraste y fuiste escuchado: eres feliz; y el que está a tu lado no lo sabe; todo se dio en secreto, según dice el Señor en el Evangelio: ‘Entra en tu aposento, cierra la puerta y ora en secreto’» (*en. Ps. 33, II 8*). En el fresco de Letrán, el Doctor de la Gracia lleva en la izquierda un rollo, pero no está escribiendo, está a punto de iniciar un sermón con la mano derecha levantada en dirección al libro de las Escrituras. Es el conocido gesto de la *adlocutio*, con que el orador imponía el silencio al auditorio antes de pronunciar su discurso. Un gesto de teatro, *actio* y *pronuntiatio* juntas según la antigua *ars oratoria*. Relata Posidio que, cuando empezó Agustín a predicar de presbítero en Hipona, sus colegas cismáticos lo miraban de reojo, pues todos hablaban de él e incluso sus feligreses corrían a escucharlo mezclados con los católicos. De ahí que vetaran concurrir a sus sermones y se negaran ellos mismos a encontrarlo tratándolo de seductor y embaucador. ³⁹ Agustín reaccionó acusándolos,

³⁸ *Diversi diversa Patres, sed hic [...] | omnia dixit romano eloquio [...] | mystica sensa tonans*, cf. BISCONTI, F., *L'affresco del Sant'Agostino*, Mélanges de l'école française de Rome, 116-1 (2004), pp. 51-78; COSMA, A., - DA GAI, V. - PITTIGLIO, G., *Iconografia agostiniana*, I, Città Nuova, Roma 2011, pp. 45s.

³⁹ Posid. 7,1 *ipsi quoque haeretici concurrentes cum catholicis ingenti ardore audiebant*; 9,4 *causae diffidentia ne quidem umquam rescribere voluerunt, et irati furiosa loqueban-*

a su vez, de ser como las víboras del salmo que se esconden, pegan un oído a la tierra y tapan el otro con la cola para no salir al encuentro del hechicero marso, que con el poder de sus cánticos (*carminibus*) trata de sacarlas a la luz (*en. Ps. 57,7*).⁴⁰ Así de arrolladora era también la voz con que el encantador púnico trató de destapar los oídos de sus hermanos separados y reconducirlos a la fe católica.

FABIO ROSA

tur atque seductorem et deceptorem animarum Augustinum esse (Possidii, *Vita Augustini*, ed. A.A.R.Bastiaensen, en *Vite dei Santi*, a cura di Ch. Mohrmann, Mondadori, Milano 1975, p. 146, 152). En *ep. 44,1* (CSEL 34,110) Agustín lamenta que muchos asistiesen a sus conferencias por el placer de escuchar, *prope theatrica consuetudine*, más bien que por devoción. En cambio, en *doc.Chr. 4,53* (CCL 32,159s.) se alegra de haber puesto fin a una lucha civil por medio de su elocuencia. También Ambrosio tuvo que defenderse de la acusa de plagiar a los feligreses con sus himnos (*c.Aux. 34, PL 16:34 hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt, plane nec hoc abnuo*).

⁴⁰ Sobre el culto de orígenes paganos de los ‘serpari’ en la zona mársica de Abruzos, cf. DI NOLA, A., *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.