

«Ibi vacabimus et videbimus» (*civ. 22,30,5*) Soñando la ciudad gloriosa

RESUMEN:

El horizonte de todas las religiones no es el presente, sino el futuro siempre futuro de la esperanza. «En la esperanza fuimos salvados», escribe el apóstol en Romanos 8:24. Agustín basó en esta máxima paulina su teología de la resurrección, que, junto con la doctrina de la gracia, es la tónica de sus últimos años. En la *Ciudad de Dios* y en algunos sermones posteriores al saqueo de Roma, planteó una imagen llamativamente materialista de la ciudad gloriosa destinada a perdurar en el tiempo. Plasmada a semejanza del mundo romano, su visión se desborda en el sueño y, como todos los sueños, tiene sus sombras. El presente artículo repasa algunos aspectos de este sueño, interrogándose por su actualidad.

PALABRAS CLAVE: Esperanza, gracia, resurrección de la carne, sufrimiento.

ABSTRACT:

The horizon of all religions is not the present, but the ever-future future of hope. «In hope we were saved», writes the apostle in Romans 8:24. Augustine based on this Paul's statement his theology of resurrection, which, together with the doctrine of grace, is the keynote of his later years. In *The City of God* and in some sermons after the sack of Rome, he presented a surprisingly materialistic image of the glorious city destined to endure throughout time. Shaped in the likeness of the Roman world, his vision overflows into a dream and, like all dreams, has its shadows. This article reviews some aspects of this dream, questioning its relevance today.

KEYWORDS: Hope, grace, resurrection of the flesh, suffering.

Los sueños de los hombres son parte de la historia al igual que sus actos.

M. Reeves

1. «NOTUM MIHI FAC, DOMINE, FINEM MEUM»

La esperanza, según reza una antigua sentencia, es un sueño de hombres despiertos¹. Uno de los más comunes, rastreable en todas las culturas desde el principio de los tiempos, es la creencia en el más allá. Sean cuales sean su nombre (Hades, Campos Elisios, Sheol, Edén, Paraíso, Firdaws, Janah, etc.), su naturaleza (corpórea o incorpórea) y su ubicación (terrenal, subterránea, celestial o espiritual), este mundo allende el mundo es imaginado como un estado de pervivencia eterna². En los escritos intertestamentarios, es el asentamiento donde los justos esperan reencontrarse después de la resurrección. Hermanados por la *spes resurrectionis*, aunque con distintos matices, los Padres lo ubicaron en «el cielo de los cielos» asociado a «nuestra madre Jerusalén»³. Según Agustín que hizo propia esta doctrina, la *expectatio bonorum futurorum* es lo que distingue a los cristianos de los Gentiles. Su modo de esperar no es la griega *έλπις*, hija de la Noche, cargada de incertidumbre, sino una expectación arraigada en las promesas que Dios en parte ha cumplido en Jesucristo, y en parte ha aplazado para que nosotros nos esforcemos por alcanzarlas (s. 91,6)⁴. De esta espera, hecha de pa-

¹ Aelian. *var.hist.* XIII 29 Ἐλεγεν ό Πλάτων τὰς ἐλπίδας ἐγρηγορότων ἀνθρώπων ὀνείρους εἶναι. Como de costumbre, la sentencia se encuentra atribuida a varios autores. Sobre la diferencia entre el sueño soñado despierto y el sueño nocturno centrado en el pasado y lo privado, cf. BLOCH, E., *El principio esperanza*, I, Madrid, Trotta 2004, p. 117-31.

² La creencia en la inmortalidad del alma no involucraba la resurrección del cuerpo. Esta doctrina es tardía y limitada a algunos círculos. Un papel importante tuvo el apóstol Pablo, que en su primera carta a los Corintios pretendió corregir las tendencias gnósticas de la Iglesia de Corinto. De ahí Agustín sacó su teología de la resurrección, que evolucionó a lo largo de los años hasta convertirse en una preocupación central de su vejez, cf. MILES, M.R., *Augustine on the Body*, Eugene, Wipf&Stock 1979, pp. 99-106.

³ Ambr. *comm. epist. 2 ad Cor.* 13 (P.L. 17, c. 330): *ubi et civitas Dei dicitur esse Hierusalem mater nostra*; cf. HULIN, M., *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Fayard, Paris 1985; DELUMEAU, J., *Historia del Paraíso*, 1-3, Taurus, Madrid 2005 y la entrada «Paraíso» de G. FILORAMO, en DI BERNARDINO, A. (ed.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca 1992, coll. 1695-1697.

⁴ Cf. LAÍN ENTRALGO, P., *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid, Revista de Occidente 1962, pp. 26-33. Según H. ARENDT, fe y esperanza son «dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, considerando el mantenimiento de la fe

ciencia (ύπομονή) y longanimidad (μακροθυμία), nos habla el apóstol Pablo en un pasaje de su carta a los filipenses, que Agustín no se cansó de evocar ante su audiencia. Así escribe en una de sus homilías:

La esperanza nos exhorta a despreciar las cosas presentes y a esperar las futuras, y a tender, con el Apóstol, a lo de delante olvidándonos de lo de atrás. Pues dice así: «Una sola cosa hago: olvidándome de lo de atrás y estirándome hacia lo de delante, en mi intención sigo hasta alcanzar la palma de la suprema vocación de Dios en Cristo Jesús» (Phil 3:13s.). Nada hay tan enemigo de la esperanza como el volver la vista atrás, es decir, poner la esperanza en lo huidizo y efímero. Ha de ponernos en lo que todavía no se nos ha dado, pero que ha de dárseños en algún momento sin que pase jamás. Así habla el apóstol Pablo de esta esperanza: «Hemos sido salvados en esperanza. Mas la esperanza que se ve no es esperanza. Pues lo que uno ve, ¿cómo lo espera? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos» (Rm 8:24s.)⁵.

Si no queremos transformarnos en un bloque de sal como la esposa de Lot mencionada en la homilía, tenemos que fijar la mirada hacia adelante a los *invisibilia*. Porque una pasión sin mañana, carente de imaginación y creatividad, no lleva a ningún lado. Menos aún a ese *novum ultimum* al que se dirige la esperanza cristiana. De ahí la exhor-

como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora» (*La condición humana*, Buenos Aires, Paidós 2003, p. 266). Sobre su teoría de la acción y su recelo de todo lo contemplativo vinculado a la esperanza, cf. HAN, BYUNG-CHUL, *El espíritu de la esperanza*, Barcelona, Herder 2024, pp. 58-65.

⁵ s. 105,5,7 (BAC 10,722s.) *Spes ergo ad hoc nos hortatur, ut praesentia contemnamus, futura exspectemus; ea quae retro sunt obliviscentes, cum Apostolo in anteriora extendamur. Sic enim dicit: «Unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extensus, secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis Dei in Christo Iesu». Nihil ergo tam inimicum est spei, quam retro respicere, id est, in eis rebus, quae praeterlabuntur et transiunt, spem ponere: sed in his quae nondum datae sunt, sed dandae quandoque nunquam transibunt (...). Apostolus Paulus de hac spe ita loquitur: «Spe enim salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat? Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus».* La misma cita en otros sermones (s. 38,6; 215,1; 261,3, etc.). Acerca de la concepción paulina de la esperanza y su influencia en Agustín, cf. LAÍN ENTRALGO, «La esperanza de san Pablo», en ID., *op. cit.*, pp. 37-53; STUDER, B., «Augustine and the Pauline Theme of Hope», en BABCOK, W.S. (ed.), *Paul and the legacies of Paul*, Dallas, Southern Methodist University Press 1990, pp. 201-220.

tación del obispo a seguir con paciencia por los caminos rectos disfrutando del presente, pero con la mente puesta en el futuro (s. 157,2). Y como la futuridad es una de las tres modalidades de vivir el tiempo, la esperanza es algo privativo del ser humano y es la tónica de los últimos escritos de Agustín⁶. A esa altura, el obispo estaba convencido de vivir en las postrimerías de la historia (*epist. 199,8,24*) y, aun sabiendo que la duración de esta *novissimua hora* es un asunto subjetivo, su alma anhelaba apurar la consumación de la promesa acerca del reino de los cielos⁷. En una carta dirigida en torno al año 419 al obispo Optato de Milevi, que quería conocer su opinión sobre el origen del alma, lo invita a ser prudente y no caer en la herejía pelagiana. En cuanto a él, confiesa que no tiene una solución a esta incógnita y que su deseo es conocer el fin más que el origen:

Deseo saber, por cierto, lo que me preguntas, pero, mucho más que el modo de mi venida a esta tierra desearía saber, si fuera posible, cuándo se manifestará el «Deseado de todas las gentes» (Ag 2:8) y cuándo será el reino de los santos. Querría también saber, si fuera posible, sobre la cuestión del origen del alma, aunque sea más necesario lo que dice aquel santo: «Dame a conocer, Señor, mi fin» (Ps. 38:5). Mi fin, dijo, no mi origen⁸.

⁶ La asociación de la esperanza con la experiencia subjetiva del tiempo es tal que Agustín consideraba su falta como algo no humano (s. 87,8). Así también Ambr., *Isaac 1,1* (CSEL 32/1,642) *Non videtur itaque homo esse, nisi qui in Deum sperat*. El argumento puede hacerse remontar a Filón, para el cual «la esperanza es algo privativo del ser humano (μόνος εὐλπίς ἄνθρωπος), de manera que por lógica oposición quien no tiene esperanza (ό δύσελπις) no es hombre» (*Opera quae supersunt*, ed. Cohn, 1, Berolini 1896, 290).

⁷ Esta creencia, común entre los cristianos primitivos, cobró relevancia tras el saqueo de Roma. «¿Qué se salvará, si Roma perece?», se preguntó Jerónimo en una de sus cartas (*epist. 123,16*). Sin adoptar tonos apocalípticos, Agustín interpretó el acontecimiento como un castigo divino en vista del juicio final. Su sueño de la ciudad gloriosa es producto de esta dramática contingencia; cf. BRUYN, T.S., *Ambivalence within a “Totalizing Discourse”: Augustine’s Sermons on the Sack of Rome*, «Journal of Early Christian Studies», 1.4 (1993), pp. 405-21.

⁸ *epist. 202A,7,16* (CSEL 57, 312s.) *Cupio quidem et hoc scire, quod quaeris; sed multo magis cuperem scire, si fieri posset, quando praesentetur «Desideratus omnibus gentibus» et quando regnum futurum sit sanctorum, quam unde in hanc terram venire coeperim. (...) Tamen et hoc etiam vellem scire, si possem. Et licet multo amplius sit necessarium, quod ait ille sanctus: «Notum mihi fac, Domine, finem meum» – non enim ait ‘initium meum’.*

*Desde una cumbre salvaje
ver la patria de la paz
y en el suelo, sobre haz,
no hallar senda para el viaje.*

Miguel de Unamuno

2. «DIES ENIM SEPTIMUS ETIAM NOS IPSI ERIMUS»

Nadie puede conocer a ciencia cierta cómo seremos, una vez que se cumplan los tiempos del hombre terreno. En un discurso pronunciado poco después del saqueo de Roma, en un clima de pánico colectivo, el obispo advirtió que todas las afirmaciones sobre este asunto son necesariamente conjeturales, siendo la resurrección un misterio de la fe. Escribe:

¿Qué decir, hermanos? ¿Con qué palabras podré explicaros o con qué ojo podré ver aquel secreto que «ni ojo vio, ni oído oyó, ni ha subido al corazón del hombre» (1Cor 2:9)? A veces podemos conocer algo, que no podemos, no obstante, decir; pero no somos capaces de decir lo que no conocemos. Ahora bien, si puede ser que, aun sabiéndolo, no pueda decíroslo, ¡cuánto más difícil me será hablar, puesto que yo también, hermanos, camino con vosotros en la fe sin gozar aún de la visión!⁹

El *secretum illud* nos será revelado en todos sus detalles solo cuando estemos entre los bienaventurados: *quales erimus, sciemus cum fuerimus* (s. 277,13). Sin embargo, nada impide, antes bien es útil, imaginar lo que nos espera *in fine sine fine*, comenzando con lo que seguramente no habrá (hambre y sed, crecimiento y envejecimiento, indigencia, fatigas, necesidades físicas, corruptibilidad, muerte), para luego deducir lo que sí podrá haber (s. 262,26s.). A este sueño de resurrección el anciano obispo dedicó el último libro de la *Ciudad de Dios*, que,

⁹ s. 362,4 (BAC 6, 359s.) *Quid ergo, fratres? secretum illud, quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quo eloquio vobis explicaturi sumus, aut quo oculo nos visuri? Possumus aliquid aliquando nosse, quod eloqui tamen non possumus: quod autem non novimus, aliquando eloqui non valemus. Cum ergo fieri possit ut si ego illa nossem, eloqui ea vobis non possem; quanto difficilius eloquium meum erit, quando et ego, fratres, vobiscum per fidem ambulo, nondum per speciem?*

como todos los sueños, es excéntrico, repleto de paradojas e imágenes asombrosas¹⁰. Por la exuberancia imaginativa y la riqueza de detalles se convirtió en una referencia imprescindible para todas las especulaciones posteriores.

Conciliando los textos bíblicos que parecen discrepar, Agustín escribe que, una vez restituidas de manera estable a sus cuerpos, las almas de los justos acceden a la ciudad celeste sin importar la edad, el sexo, la identidad social o étnica, viniendo a alcanzar esa incorrupción que solo los ángeles no perdieron. Y como en Lc 21:8 está escrito que ni un solo cabello perecerá, nada les faltará de lo que tenían o habían de tener en su edad juvenil, de manera que todo (talla, lineamientos, peso, tez, sexo, porte, etc.) resultará acomodado a una nueva belleza, sin pérdida o desperfecto de parte alguna. Sobre este punto el obispo es categórico:

Todo lo que los cuerpos perdieron en vida o los cadáveres después de la muerte, será restituido y, junto con ello, lo que quedó en el sepulcro resucitará transformado de la vetustez del cuerpo animal en la novedad del cuerpo espiritual, y todo revestido de incorrupción e inmortalidad. La carne espiritual estará sujeta al espíritu, pero aun así carne, no espíritu, tal como el propio espíritu carnal estuvo sujeto a la carne, pero aun así espíritu y no carne¹¹.

En el estado resurrecto la materia corporal no se evaporará en algo insustancial, sino que lucirá según los méritos de cada uno. Se le quitará la necesidad, pero no la posibilidad de ejercer sus funciones

¹⁰ Sobre los excesos de esta visión, cf. BURRUS, V., *Carnal Excess: Flesh at the Limits of Imagination*, «Journal of Early Christian Studies» 17:2 (2009), pp. 250-56.

¹¹ *civ. 22,21 (CCSL 48,841) Restituetur ergo quidquid de corporibus vivis vel post mortem de cadaveribus periit, et simul cum eo, quod in sepulcris remansit, in spiritualis corporis novitatem ex animalis corporis vetustate mutatum resurget incorruptione atque immortalitate vestitum [...]. Erit ergo spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus; sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro.* El mismo concepto en *Enchir. 23.91*. En palabras de H. MARROU la resurrección no es para Agustín una huida del cuerpo, sino más bien una intensificación de la experiencia corporal hecha posible por la unión incorruptible de cuerpo y alma («Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin», en ID., *Patristique et humanisme. Mélanges*, Paris, Le Seuil 1976, pp. 429-55).

naturales¹². En cuanto a la distinción sexual, al ser parte original de la creación, se mantendrá como todo el resto: varones y hembras participarán de la plenitud de la naturaleza humana con todos sus órganos íntegros *ad commendationem pulchritudinis* (s. 243,4,4). Las uniones, si así pueden llamarse, serán tales como lo eran antes de que el pecado las convirtiera en fecundidad carnal¹³. Nada, pues, ni de libido, ni de esa fluidez queer que caracteriza al paraíso de Orígenes y que tanto inquietó a sus contemporáneos. En un sermón de semana santa, el obispo justificó su concepción apelando a ese principio de armonía, que se convertiría en un tópico en las visiones escatológicas posteriores. Así escribe al respecto:

¿Quién conoce cuál es la relación recíproca de los miembros entre sí y la proporción que los mantiene unidos? Si todas las cuerdas de una citara emitiesen un mismo sonido, no habría canción alguna; su distinto grado de tensión produce distintos sonidos; pero los distintos sonidos, ordenadamente combinados, engendran una música suave para los oídos. Ahora desconocemos este orden, pero, una vez que estemos ahí, lo conoceremos, porque ningún órgano, aun tapado, podrá pasar desapercibido¹⁴.

¹² s. 362,12,12 (BAC 26,370) *sic nos resurrecturos speremus, ut in eo statu semper simus, in quem resurgendo mutabimur. Manducati autem et bibendi etiamsi potestas erit, necessitas non erit.* La separación de los órganos de su función fisiológica no significa su negación. En el estado resurrección, los órganos exhiben la virtud correspondiente a su función suspendida. En palabras de Agamben, «así como en la publicidad o en la pornografía los simulacros de las mercancías o de los cuerpos exaltan sus atractivos en la medida misma en que no pueden ser usados, sino sólo exhibidos, el cuerpo glorioso es un cuerpo ostensivo, cuyas funciones no son ejecutadas, sino mostradas; la gloria, en este sentido, es solidaria con la inoperosidad» (G. AGAMBEN, *Desnudez*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora 2011, p. 145).

¹³ Sobre la sexualidad edénica y la *libido* como incapacidad del alma de controlar los órganos genitales debido a la pérdida del *indumentum gratiae*, cf. G. AGAMBEN, *op. cit.*, pp. 98-107 y HUNTER, D.G., «Augustine on the Body», en VESSEY, M. (ed.), *A Companion to Augustine*, Oxford, Blackwell 2012, pp. 353-64: 358s.

¹⁴ s. 243,4,4 (BAC 24,487) *Quis enim novit quemadmodum sibi invicem conexa sint membra, et quibus numeris coaptata? Unde vocatur etiam armonia; quod verbum dictum est de musica: ubi videmus certe in cithara nervos distentos. Si omnes nervi similiter sonent, nulla est cantilena. Diversa distensio diversos edit sonos; sed diversi soni ratione coniuncti, pariunt, non videntibus pulchritudinem, sed audientibus suavitatem. Istam rationem quis quis in membris humanis didicerit, tantum miratur, tantum delectatur, ut omni visibili*

Plasmada a semejanza del mundo romano, la visión agustiniana de la ciudad gloriosa es llamativamente materialista: hombres y mujeres deambulan por ella, cada uno con sus atractivos particulares y de género, gozando de la bienaventuranza de los ángeles y reconociéndose los unos a las otras no sólo por el hecho de verse como eran exteriormente en la vida, sino por estar llenos de Dios y participar de su visión. Zanjando las críticas de los paganos que consideraban al cristianismo como una religión de mujercillas y niños incapaces de sustentar racionalmente su fe, Agustín se atreve a decir que la visión de Dios podría no ser un acto meramente intelectual, ya que de la misma manera en que la substancia espiritual puede entender la realidad corporal, así también es muy verosímil (*valde credible*) que, merced a la *communicatio idiomatum*, los cuerpos resurrectos podrán ver a Dios con sus mismos ojos corporales sin deber cerrarlos un instante:

Lo más razonable es que Dios nos será conocido y visible de tal manera que lo veremos en espíritu cada uno de nosotros, lo veremos el uno en el otro, lo veremos en sí mismo, lo veremos en el cielo nuevo y en la tierra nueva, y en cada criatura que entonces existirá; lo veremos también a través del cuerpo en cada cuerpo, dondequiera que dirijamos los ojos del cuerpo espiritual con su mirada penetrante¹⁵.

En tanto parte de una nueva creación, la resurrección es una transformación o, mejor dicho, una reencarnación de tal magnitud que, librando al cuerpo de la indigencia debida al pecado, le otorgará una claridad o, como dirá Dante por boca de Salomón (*Pd. xiv 37-70*), un

pulchritudini ista ratio ab intelligentibus praferatur. Modo eam nescimus; sed tunc sciemus, non quia nudabuntur, sed quia etiam cooperta latere non poterunt.

¹⁵ civ. 22,29 (CCSL 48, 861s.) *Ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in caelo novo et terra nova atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, videatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi. Patebunt etiam cogitationes nostrae invicem nobis.* En epist. 92,3 (CSEL 34/2, 438), Agustín había excluido esta posibilidad tanto ahora (*nunc*) como «entonces» (*tunc*). Sobre la visión de Dios, cf. BURRUS, V., *Seducing Augustine. Bodies, Desires, Confessions*, New York, Fordham University Press 2010 pp. 108-112. Acerca de la doctrina del intercambio de propiedades, cf. TORCHIA, J. & ANOZ, J., *La importancia de la 'communicatio idiomatum' en la cristología de san Agustín, con referencia especial a su refutación del último arrianismo*, «Augustinus» 48 (2003), pp. 243-62.

brillo que acrecentará la capacidad de aprehensión de las mismas almas. A resguardo de la angustia del *posse peccare* y del *posse commutari*, la actividad de los resucitados consistirá esencialmente en contemplar, amar y alabar a Dios. Recostados a la mesa de la Verdad y abrasados en amor mutuo, escribe, dirán sin cesar «Aleluya», porque dirán «Amén», o sea, «es verdad». Y no habrá cansancio, ni hartazgo, ni carencia alguna, sino tan solo goce, pues el himno de alabanza no se expresará *sonis transeuntibus* y la escasez de emociones narrativas será compensada por una saciedad insaciable¹⁶. Más que adoración muda es deseo colmado que desborda, así como el «Aleluya» y el «Amén» son emociones que aclaman sin reclamar nada. El intento de desterrar el deseo de la ciudad celeste parece que ha surtido el efecto contrario: sustraído de la necesidad, no solo no desaparece, sino que es el cemento metafísico que une el cuerpo al alma y alimenta el gozo de la visión en una espiral sin fin de belleza y alabanza.

La ordenada armonía producto del concierto celeste supone que todos, hombres y mujeres, santos y ángeles, participen con sus voces y grados distintos del Aleluya. El *ordo* es jerárquico (cuerpo sujeto al alma, alma sujeta a Dios), siendo una transposición a la ciudad gloriosa de esa estructura propia de la sociedad romana, que, desde el hogar hacia arriba, requiere que los hijos estén sujetos a los padres, las esposas

¹⁶ s. 362,28,29 (BAC 26, 401) *Tunc longe alio et ineffabiliter alio affectu dicemus: Verum est; et cum hoc dicemus, Amen utique dicemus, sed insatiabili satietate. Quia enim non deerit aliquid, ideo satietas: quia vero illud quod non deerit semper delectabit, ideo quaedam, si dici potest, insatiabilis satietas erit.* Es una cuestión vital para la teología cristiana. Pues, en palabras del propio Agustín, «si digo que no serás saciado, habrá hambre; y si digo que serás saciado, me temo que habrá fastidio» (*Jo.ev.tr.* 3,21) De ahí la dificultad para representar la vida de los bienaventurados sin dar de bruces con esta contradicción. Lo mismo ocurre con la doctrina origenista de las primeras criaturas espirituales, que se habrían «distantiado» de Dios por «estar saciadas de su visión» (κόρον λαβεῖν τῆς θεορίας); cf. HARL, M., *Le déchiffrement du sens*, Paris, Études Augustiniennes 1993, pp. 191-221. Agustín elude la cuestión con los oxímoros *insatiabilis satietas* y *semper satieris, et nunquam satieris* que, como el análogo *invisibilis visio* (*epist.* 232,5), pertenecen a esa forma bastarda de pensamiento asociada por Platón al concepto de *χώρα*. En palabras de V. Burrus, «la necesidad lleva al deseo, que lleva al placer, que nos lleva a desear más de lo que necesitamos. Así es en este mundo caído. En el cielo, sin embargo, el deseo comienza con el placer y nunca se aparta de él. Es como si toda la comida fuera postre y todo sexo estuviera desvinculado de la procreación o de otros usos y fines» (*Seducing Augustine*, p. 108).

a sus esposos, los criados a sus amos, los pueblos a sus reyes mediante una esclavitud libremente concedida y exenta de celos (*civ.* 22,30,2)¹⁷. Según este patrón, lo que distingue la función activa (o de mando) de la pasiva (o de sumisión) es el mayor o menor grado de innecesidad, o sea, de hermosura. Detallando la función de los varios órganos destinados a resucitar, el obispo se detiene, a modo de ejemplo, en las tetillas y la barba que en los varones son de puro adorno, ya que no tienen función ni de lactancia ni de defensa, como lo sería la barba «en las blancas caras de las mujeres, que, como más débiles, habría de protegerlas con más seguridad» (*civ.* 22,24,4). Pese a que en el estado resurrecto serán muchos los miembros carentes de función y las mujeres tendrán plena ciudadanía sin deber renunciar a su identidad de género, como otros Padres pretendían, el modelo de belleza que el obispo da por sentado es el varonil. Acorde a la doctrina paulina del *vir perfectus* (*Ef.* 4:13), en el estado resurrecto la medida de igualdad es el cuerpo del Cristo: un cuerpo juvenil desfigurado (*foetus factus*) por las cicatrices de las heridas. En su homilía sobre la primera Carta de Juan, refutando la doctrina platónica de que sólo puede amarse lo hermoso, el obispo escribe:

Escucha al apóstol Pablo: *Dios nos mostró su amor en Cristo que murió por nosotros cuando aún éramos pecadores* (*Rm* 5:8): Él, justo, por nosotros injustos; Él, hermoso, por nosotros feos. Al asumir la carne, asumió en cierto modo tu fealdad, es decir, tu condición mortal, para igualarse a ti y conformarse a ti y excitarte a ti a amar la pulcritud interior¹⁸.

¹⁷ En *Jo.ev.tr.* 67,2 (CCL 36,495), el orden jerárquico de la *domus Dei* es asociado al pasaje de Juan sobre sus múltiples moradas, *quae diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates*. Sobre la relación *dominus-ancilla* y la idealización de la madre Mónica como epítome de la subordinación obediente, cf. K. POWER, *Veiled Desire. Augustine on Women*, New York, Continuum Publishing Group 1996, pp. 74-76.

¹⁸ *ep. Jo.* 9,9 (SCH 75,398) *Audi apostolum Paulum: «Ostendit autem Deus dilectionem suam in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est», justus pro injustis, pulcher pro foedis (...). Quia vero carnem suscepit, quasi foeditatem tuam suscepit, id est, mortalitatem tuam, ut aptaret se tibi, et congrueret tibi, et excitaret te ad amandam intus pulchritudinem*. Sobre la belleza de Dios hecho hombre que se manifiesta como *deformitas*, en el ocultamiento, cf. VON BALTHASAR, H.U., *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, Encuentro 1986, pp. 135s.

Pese a que la intención de compaginar la hermosura y fealdad del Crucificado no fue unánime en los Padres, la reflexión de Agustín sobre el *Christus deformis* es la que primó en el mundo cristiano, como para recordarnos que la resurrección no es una figura parabólica y que en la kénosis de Dios hecho hombre es donde somos formados (s. 27,5,6). Así también lucirán los cuerpos de los mártires, cuyas heridas no parecerán una deformidad, sino más bien un estigma de identidad (*civ. 22,19*). Es que la belleza, escribe Agustín, se la nota aún más cuando hay oposición de contrarios, *unum contra unum* (*civ. 11,18*), y este tipo de estética es la que campea también en la ciudad gloriosa. En su luz candente lo que resalta de inmediato es evidentemente la barba florida de los rostros varoniles; en comparación, las blancas caras femeninas son, como dirá Dante para los espíritus del cielo de la Luna, «débiles bosquejos» que casi desaparecen «como perla en blanca frente». (*Pd. III 14*). El sentido dramático de los contrastes que oscurecerá varias corrientes del cristianismo, cada vez que pierdan de vista el *unus Spiritus* que los hermana, procede en gran medida de esta concepción estética de Agustín, que divisa un juego de contrapuntos incluso allá donde solo hay perfecta y concorde obediencia de caridad (*civ. 15,3*). En este *pulcherrimum carmen*, a la mujer le corresponderá ese papel auxiliar que tenía en el Edén antes del pecado¹⁹. Ningún vestigio de placeres carnales o de esas siempre vírgenes doncellas de cuya compañía, según el Corán, gozarían en el Janah los que han cumplido la ley del Profeta. Todo será púdico, *ad nullos usus, sed ad solum decus*.

El anhelo de belleza ideal, que es la tónica de los diálogos de Cásiciaco, ha dejado paso en el anciano obispo a la fe en la resurrección y, específicamente, la resurrección de la carne según el credo de Milán profesado con ocasión del bautismo. Ya no se trata de rehuir toda clase

¹⁹ Sobre la misoginia de Agustín y su legado en el desarrollo de la teología medieval, cf. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona, Muchnik 1993, pp. 519-97. Según K. POWER, «hay una ironía conmovedora en el hecho de que Agustín, el hombre que argumentó tan poderosa y persuasivamente que la sexualidad pertenecía al Edén, fue quien también hizo que el deseo de ser amado por el amado fuera tan sospechoso y vergonzoso, tan contaminado y peligroso que nunca se podría permitir que lo erótico simbolizara lo divino» (*op. cit.*, p. 239).

de cuerpos, según el dictamen de Porfirio, sino solo los corruptibles²⁰. Porque lo que embota al alma no es el cuerpo en sí mismo, sino la corrupción del pecado. Es más, el alma necesita del cuerpo para reconstituir a la hora de la resurrección la identidad de la persona y poder participar de la gloria o del castigo. Nada, pues, ni del idealismo platónico ni del dualismo maniqueo, sino la paulina teología de la esperanza con su propensión a lo maravilloso y lo increíble. Margaret Miles ha observado al respecto que el final de la *Ciudad de Dios* es más cercano al Venerable Beda de dos siglos después que al Agustín de veinte años antes²¹. El catálogo de curaciones milagrosas incluido en el último libro procede, por cierto, de la observación directa de lo que a la sazón ocurría en África, pero es también producto de su concepción fisicista

²⁰ *civ. 22,26* (CCSL 48,853) *Sed Porphyrius ait, inquiunt, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum. Nihil ergo prode est, quia incorruptibile diximus futurum corpus, si anima beata non erit, nisi omne corpus effugerit. Sed iam et hinc in libro memorato (civ. 12,27) quantum oportuit disputavi; verum hic unum inde tantum commemorabo. Emendet libros suos istorum omnium magister Plato et dicat eorum deos, ut beati sint, sua corpora fugituros, id est esse morituros, quos in caelestibus corporibus dixit inclusos; quibus tamen Deus, a quo facti sunt, quo possent esse securi, inmortalitatem, id est in eisdem corporibus aeternam permansionem, non eorum natura id habente, sed suo consilio praevalente, promisit.* Hay consenso entre los estudiosos, aunque con distintos matices, en que *La Ciudad de Dios* transparenta una concepción más positiva del cuerpo, como ya anticipado en *en ps.141,18* (CCSL 40,2058) *non corpus est cancer tuus, sed corruptio corporis tui;* cf. MILES, M., *Sex and the City (of God): Is sex forfeited or fulfilled in Augustine's Resurrection of the Body?*, «Journal of the American Academy of Religion», 73,2 (2005), pp. 307-327; HUNTER, «Augustine on the body», pp. 353-365. Sobre la discusión con Porfirio y la defensa de la resurrección corporal, cf. HADOT, P., *Citations de Porphyre chez Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes» 6 (1960), pp. 205-44; ALFECHE, M., *Augustine's Discussions with Philosophers on the Resurrection of the Body*, «Augustiniana» 45 (1995), pp. 136-40

²¹ MILES, M.R., *Augustine on the Body*, p. 36 y HUNTER, D.G., *Books 21 & 22. The End of the Body: Heaven and Hell in The City of God*, en MECONI, D.V. (ed.), *Augustine's City of God*, Cambridge, University Press 2021, pp.276-96: 289s. «En el año 380, (Agustín) escribió que la época de los milagros había terminado y que actualmente solo se podían admirar las maravillas de la naturaleza. Pero treinta años después, en el libro 22 de *La Ciudad de Dios*, así como en varios sermones de la misma época, afirma que las curaciones ocurren *hic et nunc*, en los santuarios de los mártires. La razón de este cambio de opinión de Agustín no fueron sus lecturas, reflexiones o consideraciones pastorales; fue más bien la observación de lo que sucedía en África a principios del siglo V, especialmente en Hipona y Uzalis, tras la llegada de las reliquias de Gervasio y Protasio, y las de San Esteban.» (WIŚNIEWSKI, R., *The Beginnings of the Cult of Relics*, Oxford, University Press 2019, p. 28).

y antignóstica de la resurrección. Otra especialista en estudios de género ha traído a colación el concepto platónico de «morada» (*χώρα*) para explicar el exceso del obrar divino, que sobrepasa toda imaginación desbordando en el sueño²². De ahí también las imágenes del Dios-alfarero y del Dios-escultor, que remodelará los cuerpos resucitados en algo pulcro (*decens*), quitando, agregando y redistribuyendo, de modo que todos, reintegrados a la carne, alcanzarán prodigiosamente su límite inmanente de perfección (*perfectionis modus*)²³. No sólo nada se perderá, ni un solo pelo, ni la más mínima ceja, como repetirá a distancia de siglos el poeta inglés G.M. Hopkins, sino que desaparecerá toda deformidad y la *integritas substantiae* excederá por lejos toda expectativa. Pues:

ante Dios no se pierde la materia terrena, de la que es formada la carne de los mortales; por el contrario, cualquiera que sea el polvo o la ceniza en que se disuelva, la exhalación o el vapor en que desvanezca, la substancia de otros cuerpos o elementos en que se convierta, el alimento de animales e incluso de hombres en que se reduzca, transformándose en su carne, en un instante volverá a esa alma humana que la animó inicialmente e hizo nacer, crecer, vivir al hombre²⁴.

²² BURRUS, V., *art. cit.*, pp. 248-56. Sobre «el misterio de la esperanza» que necesita del milagro, cf. MARCEL, G., *Être et Avoir*, Paris, Éditions Montaigne 1935, p. 109.

²³ civ. 22,19 (CCSL 48, 838) *Si enim statuam potest artifex homo, quam propter aliquam causam deformem fecerat, conflare et pulcherrimam reddere, ita ut nihil inde substantiae, sed sola deformitas pereat, ac si quid in illa figura priore indecenter extabat nec parilitate partium congruebat, non de toto, unde fecerat, amputare atque separare, sed ita conspergere universo atque miscere, ut nec foeditatem faciat nec minuat quantitatem: quid de omnipotenti artifice sentiendum est?* La analogía de las esculturas y vasijas se explica con el hecho de que en el cuerpo resurrección la sustancia corpórea permanecerá la misma, aunque sea en formas distintas y en otras partes del cuerpo, *curante artificis providentia ne quid indecens fiat* (CCSL 46, 97). Según C.W. BNUM, esta analogía transparentaría una aversión a todo lo que es orgánico, fluido, putrescible. En sus palabras, «el Agustín de la *Ciudad de Dios* y del *Enchiridion* concebía la salvación como la cristalina dureza no solo de la estasis, sino de la imposibilidad de la no-estasis» (*The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press 1995, p. 97).

²⁴ *ench.* 23, 88 (CCSL 46, 96s): *Non autem perit deo terrena materies de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi*

*Entonces reverdecerá toda carne humillada
y saldremos a su encuentro con ramas nuevas:
una selva sola, la tierra, de manos.*

D.M. Turollo

3. «MAIORI NOTITIA IBI ERIT AGNITIO»

Quien vive al contado controlando en cada instante lo que ocurre –ha escrito G. Marcel– solo conoce la previsión, el deseo impaciente de tener sin llegar a tener. En cambio, la esperanza, en la que no se controla lo que ocurre, trasciende el deseo de tenencia y, vinculándose a una comunión, compromete con otros²⁵. El sueño de la ciudad gloriosa de Agustín incorpora esta dimensión comunitaria de la esperanza. Nadie en el mundo vive para sí solo y así será también en el cielo. *Socialis est vita sanctorum* (*civ.* 19,5), escribe Agustín para graficar el modo de vida de los bienaventurados que, aun en sus condiciones de santidad, vivirán en comunión unos con otros sin temor a que algún despido o dispersión estorbe su bienaventuranza. Es más, nada quedará fuera de la vista en la esfera de lo privado. Salvados de las distracciones del tiempo y aliviados del peso que grava a quienes desean volar, estarán todos allí donde está el Bien que ama. Mirándose unos a otros como seres plenamente transparentes, en un «común» que no disuelve sus singularidades²⁶.

animae humanae punto temporis redit quae illam primitus, ut homo fieret cresceret viveret, animavit. Sobre la cuestión de la corporeidad de la resurrección en la historia de la teología, cf. RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder 2007, pp. 181-210 y O'CALLAGHAN, P., *Muerte y resurrección*, «Humanitas» 30 (2003), pp. 216-43.

²⁵ MARCEL, G., «Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza» (1942), en ID., *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca, Sigueme, 2005, pp. 41-79. Sobre la oposición entre el «être» y el «avoir» en la elpidología del pensador francés, véase O'CALLAGHAN, P., *La metafísica de la esperanza y del deseo en Gabriel Marcel*, «Anuario filosófico» 22,1 (1989), pp. 55-92.

²⁶ s. 243,5 (BAC 24,488) *cogitationes quas modo non videt nisi Deus, omnes invicem videbunt in illa societate sanctorum. Nemo ibi vult tectum esse quod cogitat, quia nemo ibi male cogitat.* Sobre la visión escopofílica de los cuerpos resucitados, cf. MILES, *Sex and the City (of God)*, p. 323. En sus bosquejos de una antiteología, Canetti se preguntó «cómo sería un Paraíso en el que los bienaventurados no llegaran a verse jamás, en el que cada uno existiera para sí como una especie de ermitaño bienaventurado, muy alejados unos de otros, de suerte que ninguna

Producto de una contingencia dramática, la ciudad gloriosa de Agustín no es un lugar de aseptica perfección supraceste. Muy distinta en este sentido del paraíso de Orígenes, es una proyección de la sociedad romana exenta de sus vicios corrosivos y, por eso, capaz de arrojar una luz de estabilidad sobre las deslustradas estructuras del imperio. Como ha escrito H. Arendt, Agustín logró transformar la cristianidad en una institución política estable sin falsear la enseñanza de los Evangelios. «Lo decisivo fue que, en su *De civitate Dei*, concibió un más allá en el que los hombres continuarían viviendo en una comunidad. De este modo, la pluralidad humana, uno de los requisitos fundamentales de la vida política, quedaba vinculada a la “naturaleza” humana, incluso en las condiciones de inmortalidad individual, y no se hallaba entre las características que tal “naturaleza” había adquirido después de la caída de Adán y que convertía la política, en el sentido meramente secular, en una necesidad de la vida pecadora en la tierra»²⁷. El hecho de que cada uno reconocerá a los suyos y podrá participar junto a ellos de la visión eterna, realza aún más dicho carácter intersubjetivo de la bienaventuranza. Haciendo suya esta visión del paraíso como una *communio* de santos hermanados por la virtud de caridad, Dante dirá que las almas «desean recobrar sus cuerpos muertos no por ellos mismos, sino quizás por sus madres, sus padres y sus seres más queridos» (*Pd.* 14, 63-65). El entusiasmo con que los espíritus acogen estas palabras de Salomón nos da la medida de su anhelo por ver en la carne, como glosó Benvenuto, a quienes en la carne amaron.

Durante muchos siglos este sueño ha guiado el quehacer de nuestros predecesores, ha dado sentido a su presente y pasado, en los días del llanto ha aliviado el duelo por la pérdida de sus seres queridos, ha forjado incluso el modo de imaginar el futuro después de la consumación de los tiempos. Gracias a su innegable materialismo, ha permitido que gentes acostumbradas a formas de visión hoy totalmente perdidas percibiesen como reales los colores y sabores del paraíso retransmiti-

voz pudiera llegar hasta ellos; un Paraíso de eterna soledad, sin necesidades ni quejas; una prisión sin muros, rejas ni guardianes, en la que no hubiera ningún lugar por donde escaparse porque no se podría llegar a ningún lado». (*El libro contra la muerte*, Barcelona, Galaxia Gutemberg 2017, p. 63).

²⁷ ARENDT, H., *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós 1995, p. 56.

dos por los bienaventurados: el aroma de lo sobrenatural, los efluvios de lo celestial, la fragancia de lo inefable. La esperanza de compartir en el mundo venidero estos placeres, escribe P. Camporesi, tuvo efectos balsámicos y, a su manera, eufóricos²⁸.

¿Fue así también para el anciano obispo que desde su rincón de África seguía con inquietud el colapso del mundo circundante y, en el último libro de su *opus magnum*, nos brinda una descripción de su *saeculum malignum* digna de un museo del horror? ¿Hay algo en su sueño de vivencia personal, de su espera de una juventud renovada como águila junto a sus seres queridos? ¿Algo también de esas lágrimas derramadas en los días del duelo, que el Señor enjugará una vez que estemos allí donde ya no hay muerte, ni llanto, ni clamor? Es evidente que no hay que buscar en la *Ciudad de Dios* el pathos vivencial de las *Confesiones*, pero tampoco es de creer que las turbulencias vivenciadas por el obispo hubiesen embotado su sensibilidad. Su vida agónica entre la madre y el hijo, el doloroso repudio de su anónima concubina, la muerte prematura de Adeodato dos años después de Mónica no eran acontecimientos tan fáciles de olvidar. Mas bien, son el subsuelo sobre el cual se levantó su sueño de resurrección. *Ex praeteritis spes*, como él mismo escribió (*conf. 10,9,14*)²⁹. Incluso en los últimos años, durante la labor de revisión de sus obras, la lectura de su *confesio vitae* le despertó la misma emoción que al componerla (*retr. 2,6,1*) y, en el escrito sobre el don de la perseverancia, le rindió un tierno homenaje a su madre por haberlo salvado con sus lágrimas de la perdición (*pers. 20,53*). Tan absorbente fue esta relación que ni la huida clandestina de Cartago inspirada en la de Eneas, ni el fallecimiento de ella en Ostia y todo lo que siguió a su regreso a África pudieron enfriarla. Más que con el estoico héroe de Virgilio, cuyos versos lo acompañaron desde la infancia, el obispo siguió empatizando con la reina africana, aunque,

²⁸ CAMPORESI, P., *La carne impassibile. Salvezza e salute fra Medioevo e Controriforma*, Milano, Il Saggiatore 1983, p. 16. Sobre la percepción sensorial y, específicamente, olfativa como medio para sugerir la vida que nos aguardaría en el más allá, cf. HARVEY, S.A., *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley, University of California Press 2006, pp. 222-39.

²⁹ En el manuscrito miniado de la *Ciudad de Dios* albergado en la Biblioteca universitaria de Estrasburgo (ms. 523, f. 230r), la obra es representada, al igual que las *Confesiones*, como el producto de una lucha interior, una verdadera psicomaquia.

después de la conversión, prefirió encubrirlo todo con el silencio³⁰. El mismo silencio guardó en su sueño de la ciudad ultraterrena. Cuando, en uno de sus sermones, quiso reforzar la idea de que, en el estado resurrecto, la *agnitio* no se limitará a los allegados, es el padre Patricio en que pensó y no en quien lo había seguido *terra marique* por todas sus andanzas. Así escribe en su homilía sobre el estado de los resurrectos:

Cuando estés allí, no pensarás en nada más que no sea bueno, honesto, verdadero, puro, sincero. Así como ahora quieres que vean tu cara, así allá arriba querrás entonces que vean tu conciencia. De hecho, nuestro reconocimiento mutuo, amadísimos, nuestro reconocimiento ¿no se extenderá a todos nosotros? ¿O acaso pensáis que me reconoceréis a mí, por el hecho de que me veis ahora aquí y no reconoceréis a mi padre, porque no lo conocisteis, o algunos, no sé, de los obispos que gobernaron esta iglesia hace muchos años? Conoceréis a todos. Los que estén allí no se conocerán por el hecho de verse en la cara; su conocimiento recíproco se basará en elementos cognitivos mucho más profundos. Todos verán como suelen ver aquí los profetas e, incluso, de manera aún más profunda. Al estar llenos de Dios, verán al modo divino; ni habrá nada que ofenda o quede oculto a quien conoce³¹.

La *inmutatio* de lo psicológico a lo espiritual, resultante de la resurrección, supone que todos los espíritus podrán reconocer a los demás sin la necesidad de previamente conocerse. También la manera de manifestar los afectos estará exenta de esa subjetividad interesada que

³⁰ Tanto el abandono de Mónica en la playa de Cartago (*conf. V 8,15*) como su seguimiento *terra marique* (*conf. VI 1,1*) y su conversación en Ostia (*conf. IX 23*) están inspirados en análogas escenas virgilianas, cf. BENNETT, C., *The conversion of Vergil: the Aeneid in Augustine's Confessions*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 34 (1988), pp. 47-69; MACCORMACK, S., *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine*, Los Angeles, University of California Press 1998.

³¹ s. 243,5 (BAC 24,489) *Nihil ibi nisi bonum, nihil nisi honestum, nihil nisi verum, nihil nisi purum, nihil nisi sincerum, quando ibi fueris, cogitabis. Quomodo vis videri modo faciem tuam, sic tunc voles videri conscientiam tuam. Nam et ipsa agnitio, carissimi, ipsa agnitio nonne omnium nostrum erit? Putatis quia me cognituri estis, ideo quia me nostis, et patrem meum non estis cognituri, quem non nostis, aut nescio quem episcopum, qui ante multos annos in hac ecclesia fuit? Omnes noscetis. Qui ibi erunt, non ideo se agnoscent, quia facies videbunt: maiori notitia ibi erit invicem agnitio. Sic videbunt omnes, et multo excellentius, quomodo hic solent videre Prophetae. Divine videbunt, quando Deo pleni erunt. Nec quod offendat erit, nec quod lateat cognitorem.*

distingue el deseo de la *caritas*. Aun pudiéndolo, los resucitados no necesitarán ni de encuentros cara a cara ni de esos abrazos imaginados por los poetas antiguos, que no se condicen con la relación del alma con Dios. En cuanto a Mónica, su hijo la imaginaba en el abrazo (*in sinu*) de Abrahán a la espera, junto a los otros justos, de llenar el vacío dejado por los ángeles caídos. Demasiado cultivado como para confiar en las visiones de los muertos, aunque fueran de su piadosa madre, él podía contentarse con ese abrazo³². A los lectores modernos, acostumbrados al ritual de las agniciones, nos cuesta entenderlo. Esperaríamos ver a su madre ya proyectada al final de los tiempos deambulando frente al Eterno, si no volando a abrazarlo como en la llegada al paraíso de Eustoquio imaginada por Jerónimo³³. ¿Un detalle inconveniente para un sermón dedicado al cuidado de su rebaño? ¿Acaso incluso demasiado íntimo para no caer en el patetismo de ciertas visiones? Aun así, el hecho de que el obispo traiga a colación a su padre en vez de

³² *cur. mort.* 13, 16 (CSEL 41, p. 647) *Si rebus viventium interessent animae mortuorum et ipsae nos, quando eas videmus, adloquerentur in somnis, ut de aliis taceam, me ipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est, ut mecum viveret* (Verg. *Aen.*..9,492). *Absit enim, ut facta sit vita feliciore crudelis usque adeo ut, quando aliquid angit cor meum, nec tristem filium consoletur, quem dilexit unice, quem numquam voluit maestum videre.* La misma conversión de Agustín no fue obra de visiones o, en el lenguaje de su connacional Tertuliano, de *sommia convocatoria* (*anim.* 47,2), tal como en Arnobio, Gregorio de Nisa, el médico Genadio y muchos otros. En palabras de Dulaey, «el sueño es para él un fenómeno normal que sólo ocasionalmente, por mediación de un ángel, puede tener valor de revelación. Verídico o falso que sea, un sueño no tiene interés sino en relación con la vida diurna del individuo; la verdad hay que buscarla en las Escrituras y no en las visiones» o *in variis hominum rumoribus et opinionibus*, cf. DULAEY, M., *Le rêve dans la vie et la pensée de Sant Augustin*, Paris, Études Augustiniennes 1973, pp. 144-58: 147; AMAT, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, Etudes Augustiniennes 1985, pp. 266-80: 277.

³³ Hier. *epist.* 22,41 (CSEL 54/1, 209) *tunc Thecla in tuos laeta volabit amplexus, tunc et ipse sponsus occurret et dicet: surge, veni, proxima mea, speciosa mea, columba mea.* El ritual de los saludos y abrazos es frecuente en el género de las visiones, a partir de la *Apocalypsis Pauli*, una obra *fabulis plena* (*Jo.ev. tr.* 98.8.2) de principios del s. V d.C., cuya popularidad debió de impulsar a Agustín a escribir su propia obra sobre el destino del alma después de la muerte. En un poema de 1930 dedicado a «La madre», G. Ungaretti escribirá: «Y el corazón cuando de un último latido | haya hecho caer el muro de sombra, | para llevarme, madre, hasta el Señor | como una vez me tomarás de la mano. || De rodillas, decidida, | serás una estatua delante del Eterno» (UNGARETTI, G., *Vita di un uomo. Tutte le poesie*, Milano, Mondadori 1970, p. 539).

su piadosa madre podría no ser producto de un descuido voluntario. Deslices de este tipo son frecuentes en relatos como el suyo. Porque un sueño a ojos abiertos es, a fin de cuentas, lo que el obispo nos relata acerca de la resurrección y, como todos los sueños, tiene que ver con los secretos del corazón, o sea con los secretos del amor.

A juicio de K. Löwith, la noción de buena esperanza se gestó en el seno del cristianismo como producto secundario de su concepción del devenir histórico³⁴. De ahí también la fe en el rencuentro con los seres extintos que, lejos de ser esas umbras impalpables descritas por los poetas antiguos, no se escapan del contacto como un soplo de brisa o un sueño alado. A no ser que el deslinde entre «circulo griego» y «cruz cristiana» sea mucho menos rígido de lo que Löwith suponía, perteneciendo ambas formas, aunque sea con distintos grados de *notitia*, a la misma espera de un reencuentro con el Otro. De hecho, no todos los antiguos compartieron la aversión estoica a la esperanza, tal como se halla fijada en la máxima latina *nec spe nec metu*. El mismísimo Cicerón, que la citó de pasada a la vuelta del exilio, pensaba que la esperanza no es un engaño hijo del miedo, sino una exigencia humana, o sea una demanda que quiere existir aquí y ahora, pero no puede darse sino de manera imperfecta y aproximativa³⁵. *Dum anima est, spes est*», escribió en una de sus cartas (*Att. 9,10*). En cuanto al topos del reencuentro con los difuntos, a Eurípides se remonta la sentencia de que «un dios es también reconocer a los seres queridos» (*Hel. 560 θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους*). Reflexionando sobre la función no solo escénica

³⁴ LÖWITH. K., *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz 2007, pp. 195-210. La dicotomía entre el círculo y la línea, con sus distintas formas de esperanza, procede de la diversa *Zeitauffassung*: supuestamente cíclica, la griego-romana y lineal, la cristiana. Agustín fue quien «diseñó –por primera vez– una suerte de historia universal como *procursus* desde un comienzo hasta el fin». Que la perspectiva futurocéntrica no sea ajena al pensamiento griego y que los esquemas de círculo y flecha sean excesivamente esquemáticos es lo que ha mostrado MAZZARINO, S., *Il pensiero storico classico*, II 2, Bari-Roma, Laterza 1973, pp. 412-21.

³⁵ La relación de mutua dependencia entre esperanza y miedo es propia del pensamiento judío-cristiano. Como sentenció B. Spinoza en su arremetida contra esta tradición y el espíritu de servidumbre que ella conlleva, *non dari spem sine metu, neque metum sine spe*; cf. BODEL, R., *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, Fondo de Cultura económico 1997, pp. 73-82. Sobre el concepto de exigencia y su relación con la cosa esperada, cf. AGAMBEN, G., *¿Qué es la filosofía?*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora 2017, pp. 49-57.

de este *deus ex machina*, que hace que el muerto vuelva vivo –«por un artificio murió y por un artificio ahora está a salvo», declara Electra tras reconocer a su hermano Orestes–, S. Weil pudo interpretar su *agnitio* como un preanuncio de la aparición del Cristo a la Magdalena³⁶. Así es justamente como Agustín imaginó el reencuentro en el más allá, conjugando el tópico clásico de la *agnitio* con la fe cristiana en el Resucitado. Que compartamos o no su sueño, somos todos huérfanos de la vida buena, como decía J.-L. Nancy. Desde esta condición de orfandad seguimos confiando en que algo o alguien deseado ocurrirá para que podamos surgir de esta misma ocurrencia. Si sobrevivimos a nuestros muertos, si no nos dejamos caer en el aislamiento de la desesperación, es justamente porque compartimos, a través del duelo, un sentido de permanencia que rebasa los saberes, el conocimiento e, incluso, la conciencia. Sin saberlo ni quererlo, para parafrasear al filósofo francés, tenemos fe en ese lugar sin lugar donde, de un modo inaudito, nuestro ser inaudito, que ya no será nuestro, volverá a encontrar por fin a los suyos³⁷. Ya que *vita mutatur, non tollitur*.

*Y que aunque su hecho mismo se nos niegue
-el arribo a las costas celestiales,
paraíso sin lugar, isla sin mapa,
donde viven felices los salvados-,
nos llenará la vida
este puro volar sin hora quieta,
este vivir buscándola:
y es ya la salvación querer salvarnos.*

P. Salinas

³⁶ WEIL, S., *Intuiciones precristianas*, Madrid, Trotta 2004, pp. 18-22: 19. Los versos pertenecen a la Electra de Sófocles, 1227-29 Ω φίλταται γυναῖκες, ὃ πολίτιδες, / ὄρατ' Ὁρέστην τόνδε, μηχανᾶται μὲν / θανόντα, νῦν δὲ μηχανᾶται σεσωσμένον.

³⁷ NANCY, J.-L., *L'adorazione. Decostruzione del cristianesimo* II, Napoli, Cronopio 2012, pp. 136-47. Sobre la labor deconstrucciónista de Nancy, cf. SMERICK, C., *Jean-Luc Nancy and Christian Thought*, London, Lexington Books 2017 y, con específica referencia a Agustín, ROMELE, A., «*Interior intimo...*». *La decostruzione di Agostino tra Heidegger e Nancy*, en PERONE U. (ed.), *Intorno a Jean-Luc Nancy*, Torino, Rosenberg & Sellier 2012, pp. 115-21.

4. SPES CONTRA SPEM: SUEÑO Y PODER

El horizonte de todas las religiones no es el presente de la certeza, sino el *futurum* siempre futuro de lo posible e, incluso, de lo imposible. En las primeras comunidades cristianas, esta proyección hacia el futuro se convirtió en la espera del regreso inminente de Cristo. El apóstol Pablo, que compartió dicha expectativa, abrigaba esperanzas de poderlo ver en persona y ser arrebatado al cielo sin tener que experimentar la muerte. Para él, la resurrección encaminada hacia el juicio final acontecerá en la misma carne que tenemos ahora y tendrá la gloria del Señor resucitado. Para respaldar esta creencia, que desafía toda lógica humana, apeló al ejemplo de Abrahán, que, contra toda esperanza (*παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι*), confió en que llegaría a tener descendencia según la promesa divina. Su cuerpo centenario, escribe, estaba muerto y muerto estaba también el seno materno de Sara, pero él no tuvo la menor vacilación ante el Dios que da vida a los muertos. Y eso, escribe, le fue imputado como justicia. (Rm 4:18-20).

En la medida en que el caso de Abrahán es también el de sus descendientes en la carne, la fe de los cristianos es una confianza sin límites en la promesa de Dios, por muy descabellada e imposible que pueda parecer³⁸. La esperanza es la fuerza que la sustenta e impide que se convierta en credulidad. Agustín hizo de este creer «contra toda esperanza» la piedra angular de su doctrina sobre la resurrección de la carne. En una de sus homilías escribe:

Malditos son los que ponen su esperanza en el hombre (Jr 17:5). Para ello Dios, hecho hombre, quiso morir y resucitar: para mostrar en su carne humana lo que será del hombre y se confíe, no obstante, en Dios, no en el hombre. Ya tienen ante sus ojos a la Iglesia de los fieles difundida por todo el orbe. Lean cómo fue prometida con muchos siglos de antelación a un solo hombre que, contra toda esperanza, tuvo fe en la esperanza de que iría a ser padre de muchos pueblos. Vemos que ya se ha cumplido lo prometido a Abrahán por su fe, ¿y desconfiamos de que se cumplirá lo prometido a todo el orbe creyente? Esperad

³⁸ Sobre la interpretación paulina de Abrahán y el *continuum* entre «el padre de la promesa» y los creyentes, cf. MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme 1972, pp. 193-200.

con firmeza lo que no veis, aguardad con paciencia lo que aún no tenéis, porque con absoluta fidelidad retenéis a vuestro lado a Cristo quien lo ha prometido con veracidad³⁹.

El paso del apóstol a Agustín no es sin consecuencias. Aunque el propósito del obispo es confirmar la enseñanza del apóstol en *Romanos*, su apropiación del texto paulino se ve influido por el contexto pastoral y el tipo de audiencia a la que está dirigido. La paradoja de la *spes contra spem* es la paradoja misma del Cristo crucificado y resucitado, una locura para la razón, que el tarsiota se jactó de predicar ὡς ἐν ἀφροσνύνῃ. Para este pensador-poeta del acontecimiento, que no dudó en ponerse en los zapatos del loco con tal de permanecer fiel a la revelación recibida en el camino de Damasco, la esperanza es, más que nada, una forma de fidelidad con miras a la justicia de Dios. Pero ¿cuál justicia? ¿La del Dios veterotestamentario basada en la alianza con su pueblo? ¿O la justicia retributiva del juicio final, cuya inexorabilidad tanto inquietó al padre de la Reforma? ¿O bien la misericordia divina que envió a su Hijo para llevar a cabo su acción redentora y atraer a todos hacia sí? Sobre esta cuestión crucial para la Iglesia no hay consenso entre los teólogos. Según la lectura aconfesional de A. Badiou, la esperanza paulina no supone una concepción judicial. Aunque el Apóstol deje entender que los impíos serán castigados, el temor del juicio final

³⁹ s. 157,6 *Sed maledictus omnis qui spem suam ponit in homine. Ideo ergo Deus homo factus, mori et resurgere voluit; ut et quod futurum esset homini, in hominis carne ostenderetur, et Deo tamen, non homini crederetur. Et certe Ecclesia fidelium toto orbe diffusa, iam ante oculos eorum est. Legant eam ante tot saecula uni homini promissam, qui contra spem in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium. Quid ergo uni Abrahae credenti promissum est, iam videmus impletum; et quod universo orbi promittitur credenti, ēdesperamus esse venturum? (...) Firmissime sperate quod non videtis, patienter exspectate quod nondum habetis; quia veracem promissorem Christum fidelissime retinetis.* La resurrección de los cuerpos es un punto crucial de diferencia entre el pensamiento pagano y el cristiano, como el obispo escribe en *en.ps.* 88 II,5. Para un resumen de las principales objeciones paganas vinculadas a planteamientos neoplatónicos y al sentido común, cf. COURCELLE, P., *Propos antichrétiens rapportés par saint Agustin*, en: «Recherches augustiniennes» 1 (1958), pp. 163-70; BARDY, G., *Objections païennes contre la résurrection*, «Bibliothèque augustinienne», 37 (1960), pp. 838-40; BOCHET, L., *Résurrection et réincarnation. La polémique d'Augustin contre les platoniciens et contre Porphyre dans les Sermons 240-242*, en PARTOENS, G. - DUPONT, A. - LAMBERIGTS, M. (eds.), *Ministerium Sermonis. Philological, Historical and Theological studies on Augustine's Sermons ad populum*, Turnhout 2009, pp. 267-98.

no es lo modular de su predicación, ni el referente de la esperanza que no defrauda⁴⁰. La misma parusía es descrita como la venida de un salvador más que como la de un juez. No así en Agustín. Comentando el dictamen paulino de que *spe salvi facti sumus*, el obispo reitera que la esperanza es un «aún no», cuyo *verax promisor* es el Dios hecho hombre; sin embargo, lo que prima en su sermón es la preocupación pastoral por la supervivencia de la Iglesia peregrina, que es el tabernáculo de la *domus Dei* y requiere de ser defendida de sus adversarios. El argumento que esgrime contra ellos es el acontecimiento por venir, que separará a los elegidos de los réprobos. De ahí la maldición bíblica y las amonestaciones a sus feligreses para que se guarden de los *irrisores resurrecccionis* que ya están sepultados en esta «tierra de los muertos» y aún más lo estarán, una vez que exhalen su último aliento. Un atisbo de esa relación pastor-rebaño que, como forma de poder, inició con el cristianismo y, a medida que la demora en la salvación se prolongaba, fue ganando más y más terreno hasta convertirse, en palabras de M. Foucault, en la piedra angular de toda la organización de la Iglesia⁴¹.

Zanjando el debate abierto por los Padres acerca del cuándo, el dónde, el cómo del cuerpo resucitado, Agustín entregó a la Iglesia un dispositivo poderoso, si no el más poderoso, para organizar su poder como un asunto de rebaños. En 1215, los Padres del IV Concilio Láteranense confirmaron el dogma de la resurrección de la carne como fundamento de la esperanza cristiana. *In fine saeculi*, se lee en la «Definición contra los albigenses y otros herejes», todos resucitarán con su propio cuerpo para recibir premios y castigos *secundum opera sua*: los réprobos con el diablo, los electos con Cristo en la ciudad gloriosa, tal

⁴⁰ BADIOU, A, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos 1999, pp. 101-105.

⁴¹ FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica 2006, pp. 139-189. En palabras de H.U. von BALTHASAR, Agustín interpretó las Escrituras «de una manera tal que nos da a entender que él sabe el resultado del juicio divino. Y todos los que se inclinan ante su autoridad serán sabedores en el mismo sentido que él: desde Gregorio el Grande, hasta la primera y alta Edad Media, Anselmo, Buenaventura, sin exceptuar a santo Tomás, hasta los reformadores y jansenistas. Todos ellos completaron su obra, partiendo de este saber, cual base completamente asegurada, desde sus ulteriores especulaciones hasta la doble predestinación de Dios» (*Tratado sobre el infierno. Compendio*, Valencia, Edicep 2000, pp. 37-56: 51).

como se halla graficada en la *Ciudad de Dios* y, en cascada, en las aportaciones de los teólogos posteriores, en la literatura sobre los novísimos, en la *Comedia* y la *Biblia pauperum*. La justicia, que cada uno tiene de Dios recibida, según la lectura de Agustín (*grat.* 12,24) acogida por la Iglesia –*iustitia Dei qua nos iustos facit*– reza el decreto sobre la justificación promulgado por el Concilio de Trento (1547)– es inseparable de la fe en Cristo. De ahí las palabras de esperanza mezcladas al rechazo a los increyentes, la conversión en lugar de la conversación, el camuflaje metafísico de los sufrimientos en aras de la felicidad en un reino futuro que se desplaza conforme se avanza⁴².

Decía Léon Bloy que la humanidad comenzó a sufrir en la esperanza y que son necesarios todos los padecimientos de Cristo y todos los nuestros para reconstruir el Paraíso⁴³. Decía también que maldecir y golpear al otro es lo mismo que maldecir y golpear a Cristo y, en los años imbuidos de antisemitismo del «caso Dreyfus», no dudó en abogar por la salvación de los judíos. Años después, la lectura de *Le Salut par les Juifs* fue el detonante que empujó a J. Maritain a bautizarse y condenar toda forma de antisemitismo como un síntoma de degeneración de la esperanza cristiana, que es una esperanza hecha de misterio y empatía para con el sufrimiento ajeno. Su acción de gracia empieza justo cuando ya no hay nada más humanamente que esperar. Poco importa si el enigma del mal y la muerte sigue un escándalo oprobioso, si el paso en carne y sangre del más acá al más allá nos parece inviable, con tal que no transitemos por la *civitas terrena* como hombres vacíos, sin pasiones, sin vocación de lo alto, a pura pérdida. El *Angelus Novus*, que inspiró a W. Benjamín su célebre tesis sobre la filosofía de la histo-

⁴² A juicio de Metz, Agustín fue el principal responsable de este «camuflaje» por haber transformado una religión originariamente sensible al sufrimiento en una religión centrada en el pecado. Atribuyendo los sufrimientos a la maldad del hombre, Agustín y la teología de impronta agustiniana sustituyeron la teodicea por la soteriología con el resultado de invisibilizar a las víctimas y tornar sus gritos inaudibles; cf. METZ, J.-B., *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terra 2007, pp. 25-28. Sobre el carácter aristocrático de la metafísica agustiniana que se desentiende del sufrimiento humano, cf. SONTAG, F., *Augustine's Metaphysics and free Will*, «Harvard Theological Review» 60 (1967), pp. 297-306: 301.

⁴³ BLOY L., *El invendible. Diario del autor*, Buenos Aires, Mundo Moderno 1947, p. 49.

ria, es el ícono moderno de esta actitud mesiánica de la esperanza que es llamada a rescatar a una multitud de muertos a la espera de redención⁴⁴. Un ángel igual de triste es el que, en la «noche» de Auschwitz, Elie Wiesel vio agonizando en la horca. En el desesperado forcejeo con Dios que siguió a su liberación, la *memoria passionis* fue su manera de abrigar esperanzas y quedarse con Dios contra Dios⁴⁵. En una de sus novelas, un anciano judío padece una progresiva pérdida de memoria. En la agonía en que se ahogan todos sus recuerdos, lo poco que le queda es la frase de un rabino que suscita su duda sobre dónde hay que buscar la verdad, si en la luz o en las tinieblas, en la presencia o en la ausencia. Esta duda, que transmite a su hijo Malkiel antes de caer en la amnesia total, vuelve aún más desesperada su espera. Quizás aquí esté la enjundia de todo sueño de salvación.

*Como ahora es nuestra estancia, así será el mundo por venir.
Donde ahora duerme nuestro niño, allí dormirá también en el otro mundo.
Y aquello que nos ponemos en este mundo, lo llevaremos también allá.
Todo será como ahora, sólo que un poco distinto.*

W. Benjamín

5. EL SÁBADO DE LA HISTORIA

¿Qué queda hoy del sueño de Agustín, de su ciudad gloriosa absorbida en la *festivitas* de un sábado sin fin? En su ensayo sobre *La agonía de Europa* (1945), publicado en Buenos Aires con motivo del estallido de la Segunda Guerra Mundial, M. Zambrano se preguntaba si lo realizado por Europa en su religión es el verdadero cristianismo y,

⁴⁴ Cf. SHAHAR, G., *The Remainder of Revelation - Low, body and the Question of Literarure*, Jerusalem, Mossad Bialik 2000, p. 125: «Todo lo que ha sido derrotado, olvidado, suprimido y eliminado de los libros de historia todavía espera de ser revelado y, por ende, reparado. La redención, por lo tanto, requiere reparar el pasado». En diálogo con la teología hebrea de la Shoah, Moltmann atribuyó a su teología de la esperanza la misma mirada del ángel de la historia; cf. MOLTMANN, J., *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y critica de toda teología cristiana*, Salamanca, Sígueme 1975, pp. 227s.

⁴⁵ Cf. METZ, J. B. - WIESEL, E., *Esperar a pesar de todo*, Madrid, Trotta 1996, pp. 73-107.

de no serlo, si es posible otra versión del cristianismo, que sea también europea y, sobre todo, que sea cristianismo⁴⁶. En los mismos años, en las cartas enviadas desde su cautiverio en Tegel, donde fue aprisionado por conspirar contra Hitler, D. Bonhoeffer dio por terminado el tiempo de la religión e insistió en la necesidad de buscar para el anuncio cristiano un nuevo lenguaje, que rehúse la idea del Dios ‘tapa-agujeros’ y tenga su centro de gravedad en la vida de acá (*im diesseitigen Leben*). La esperanza cristiana en la resurrección, dijo, remite a la vida terrena de un modo totalmente nuevo que en el antiguo testamento. «El cristiano no dispone, como los creyentes de los mitos de la redención, de una última escapatoria de las tareas y las dificultades terrenales hacia la eternidad: al igual que Cristo ha de apurar hasta el fin su vida terrena, y sólo así el Crucificado y Resucitado está con él, y él es crucificado y resucitado con Cristo»⁴⁷.

Después de la tragedia de la guerra y el genocidio judío, la teología ha tratado de enfrentarse al reto de cómo reformular su discurso sobre Dios y dar un nuevo fundamento a la esperanza. De ahí una diversa aproximación a la Biblia y el cuestionamiento de sus relatos fundantes. El concepto de Dios con sus atributos de omnipotencia, omnisciencia, justicia, bondad, inmutabilidad, impasibilidad ha venido dejando paso a la idea de un Dios sufriente, en devenir⁴⁸. Producto de este «giro antropológico» es también la disputa sobre la figura histórica de Cristo y su resurrección, que, a juicio de R. Bultmann, no debe entenderse literalmente como una revivificación después de su muerte ignominiosa ni, siguiendo a Pablo, como una justificación de la fe. Por el contrario, es la fe lo que daría consistencia a su resurrección⁴⁹. Extendida también a la doctrina de los novísimos, la desmitificación emprendida por

⁴⁶ ZAMBRANO, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori 1988, p. 44.

⁴⁷ BONHOEFFER, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sigueme 2004, pp. 235s. (carta a E. Bethge del 27 de junio de 1944).

⁴⁸ Cf. JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder 1998, pp. 211-30; QUINZIO, S., *La sconfitta di Dio*, Milano, Adelphi 1992. Objecciones a la tesis del sufrimiento en Dios como una vía adecuada para salir al paso del escándalo teológico que suscita el problema de la teodicea manifestó METZ, J.B., *Memoria passionis*, pp. 30-39.

⁴⁹ Sobre la teología bultmanniana y su programa de desmitificación, cf. GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae 1998, pp. 35-49.

la teología moderna apunta a rescatar el verdadero sentido del *kerygma* cristiano, que no consiste en su contenido fáctico. De este giro la esperanza no sale rebajada, sino más bien robustecida ante lo deceptivo de la existencia. Ya no es el reino por venir su razón de ser, sino el reino que no ha venido, el vacío del sábado santo dilatado a toda la historia: cansancio de sufrir, soledad, aridez, ansiedad, la desesperación que clama desde el fondo sin cesar.

Según J. Ratzinger, nuestro tiempo se parece cada vez más al sábado santo, que del *triduum mortis* es el día del abandono. Cristo está sepultado. La piedra tumbal lo tiene escondido e intocable. Solo queda el duelo, y nosotros vivimos hoy este duelo con la turbación de transitar por la vida a pura pérdida, viajeros sin retorno, vestigios impalpables, decía J.L. Nancy, de un divino vaciado e intocable⁵⁰. Pero, por muy justificado que parezca, el temor acerca del abandono de Dios descuida el hecho de que la muerte ya no es lo mismo después de que su Hijo se ha hecho participe de nuestro abandono. Es bien cierto que su *descensus ad infer(n)a* es un enigma: estaba muerto y no podía ir a ningún lado. Nadie puede medir racionalmente el contenido de esa aserción, perteneciendo al nivel del misterio y no del problema. «Pero si alguna vez» —escribió el entonces teólogo de Tubinga— «se nos permite acercarnos a la hora de nuestra soledad última, se nos concederá comprender algo de la gran claridad de este oscuro misterio. En la certeza cargada de esperanza de que en aquella hora de extremo abandono no estaremos solos» y se nos develará lo que aconteció, cuando Cristo se manifestó a los suyos y su tumba quedó vacía⁵¹.

⁵⁰ El rasgo saliente del Dios cristiano no es, para Nancy, el de hacerse presente a través de la gracia o la condena, sino el de borrarse a sí mismo: «El hombre, en el que Dios ‘desciende’ y ‘se vacía’ (la *kénosis* de Pablo), no por eso es divinizado. Al contrario, Dios se cancela en él: el hombre es esta cancelación, es esta huella, vestigio impalpable, imperceptible, de lo divino vaciado y abandonado. El hombre es el abandono del dios» (NANCY, *L'adorazione*, pp. 46s.).

⁵¹ RATZINGER, J., *Cinco Meditaciones*, en RATZINGER, J. - CONGDON, W., *El sábado de la historia*, Madrid, Encuentro 1998, pp. 17-51: 46: El autor escribió sus «Meditaciones» (1967) por encargo de la Radio Bávara un año antes del estallido de la revuelta estudiantil, que puso al descubierto el malestar de la civilización europea. Retomando lo esencial de la disputada tesis sobre el infierno del teólogo H. Urs von Balthasar, con quien entablaría posteriormente una fructífera relación

Leído en esta clave, el ocultamiento de Dios en el cuerpo muerto del Cristo es el auténtico misterio de la fe cristiana. Según M. de Certeau, el cristianismo se instituyó sobre esta ausencia. Desde entonces, los creyentes seguimos preguntándonos “¿Dónde estás?” y, de siglo en siglo, le preguntamos a la historia que pasa: “¿Dónde lo has ocultado?”⁵². Como una suerte de magneto, el cuerpo ausente del Cristo sigue generando deseo, palabras, escritura, esperanza. Así fue también para Agustín. La inquietud, esa agitación del corazón (*aestus cordis*) que hervía por dentro cuando torna más acuciante el deseo, es un rasgo típico de la psicología del Hiponense. Relata su biógrafo que, al aproximarse el día de la muerte, el obispo mandó copiar los salmos penitenciales, los hizo colgar en las paredes y pidió que nadie entrara a su cuarto excepto durante la refección y la visita de los médicos. En sus últimos diez días –escribe–, mientras sus conciudadanos eran presa del terror por la embestida de los vándalos, él no hizo más que leer los salmos desde su lecho de enfermedad y derramar lágrimas *iugiter ac ubertim* (Poss. 31,2). Así fue su desenlace: a solas, como en los días del duelo por su madre Mónica cuando, después de tomar un baño y meterse en la cama, dio rienda suelta a las lágrimas. Nada, pues, de esa escenificación de fuerzas sobrenaturales en que se tornaría en la Edad Media el fin de vida y nada, mucho menos, de esa fobia del adiós que es el modo hoy en día de encararse a lo irrevocable. Por mucho que confiara en las promesas de Dios y se incluyera a sí mismo en el número inamovible de los elegidos, el obispo no dejó un instante de rezar y pedir Dios a Dios comiendo el pan de sus lágrimas. «Yaces en el lecho» –dijo, citando al Apóstol– «y eres un atleta de Dios. No puedes mover los miembros, y libras batallas. La fiebre no retrocede y la fe te precede hacia Dios» (s. 335D,5).

Pero ¿a qué esperar, a qué tanto rezar, le echó en cara Juliano de Eclana, si Dios tiene escogidos *ab aeterno* a los destinados a la salvación? Once años de comunión con los maniqueos le habían dejado un poso de pesimismo que le impedía entender las razones de su contrincante.

de amistad, él vio en el descenso de Cristo a los ínferos la expresión más radical de su amor solidario con nosotros.

⁵² DE CERTEAU, M., *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana 2004, pp. 99s.

Es cierto que la gloria de Dios resplandece *super caelum et terram* y no hay motivo para cuestionarla, pero el orden visible de tanta hermosura a él no le bastaba, antes bien acrecentaba su anhelo, mientras no estuviera ante su rostro⁵³. En cuanto a la resurrección y predestinación, son asuntos que dejan al desnudo la escasez (*egestas*) de la razón humana, así que no compartía la presunción de los pelagianos de colocarlo todo en sí mismos. Más bien, como hombre y como pastor, prefirió arrojar en Dios lo que a su limitada inteligencia se le escapaba: *Ecce Domine, iacto in te curam meam, ut vivam* (conf. 10,43,70). De esta *cura sui*, de esta actitud de arrojamiento y apertura que cautivaría la atención de M. Heidegger, brotó su ensoñación de la ciudad celeste: un sueño de esperanza hecho *per informationem spiritus*, imaginando con dicha facultad del alma las formas corporales que nos serán devueltas en la consumación de los tiempos⁵⁴. Porque todo en las Escrituras es concreto y real, como dijo Ireneo⁵⁵. La salvación prometida de la carne es vida corporal redimida, y no su evaporación en una *spiritualis regio*. Todo al pie de la letra: un cielo y una tierra nuevos. Pero ¿en qué nuevos, si todo será justamente como aquí? Y ¿cómo habrá memoria donde no

⁵³ El viejo Agustín terminó considerando el miedo a la muerte como una afeción natural, que no perdonó ni siquiera a los santos. La fe en la resurrección del cuerpo fue el catalizador para vencer el instinto de autoconservación. En este sentido, fue importante la enseñanza de Pablo, que consideró la muerte una ganancia (*kéρδος*); cf. VAN BAEL, T.J., *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg, Éditions Universitaires 1954, pp. 136-38.

⁵⁴ En el último libro de su comentario literal al *Genesis*, compuesto alrededor de 414, Agustín distinguió tres clases de visiones, la corporal, la espiritual y la intelectual, asignando a esta última la visión del más allá. Años después, en la *Ciudad de Dios*, prefirió imaginarlo como un lugar físico y en retr. 1,4 lamentó el lenguaje dualista utilizado en los *Soliloquia*, ya que en el más allá la unidad de cuerpo y alma supone la permanencia del mundo sensible. En retr. 2,24,2 llegó incluso a disculparse por haber levantado dudas sobre su ubicación *quasi non ita sit*. Sobre la clasificación de los sueños y la distinción entre *spiritus* y *mens*, cf. DULAEY, *op. cit.*, pp. 84-88 y DREVER. M., *De Genesi ad litteram 12: Paul and the Vision of God*, en BRACHTENDORF, J. – DRECOLL, V.H. (eds.), *Augustinus 'De Genesi ad litteram'. Ein kooperativer Kommentar*, Paderborn, Brill 2021, pp. 315-21.

⁵⁵ *Adv. her.* V 35.2 (SCh 153,2, p. 450) *nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantiam habentia, ad fruitionem hominum iustorum a Deo facta*. Sobre la escatología de Ireneo y su defensa de la resurrección corporal, cf. MCGLOTHLIN, Th.D., *Resurrection as Salvation. Development and Conflict in Pre-Nicene Paulinism*, Cambridge, University Press 2018, pp. 48-95.

hay tiempo? Para explicar este contrasentido, Buenaventura escribirá que el cuerpo resurrecto mantiene su color natural, pero se verá aún más resplandeciente, tal como un carboncillo en la llama⁵⁶. Según Tomás de Aquino, esta prenda de luz no es más que una aureola, esa pequeña corona que Dante vio también en su amada producto del reflejo de los rayos eternos (*Pd. XXXI 71s.*). Pues, si la bienaventuranza consiste en la perfecta conjunción del alma con Dios, la aureola es ese premio adicional que se añade al cuerpo resurrecto y, al igual que la misma bienaventuranza, *est intensior in uno quam in alio*⁵⁷.

Nuestra sensibilidad moderna no da para eso. De la promesa de que ni un solo cabello se perderá, apenas se guarda memoria. Las razones y oraciones, que sustentaron aquel sueño de salvación, ya no tienen cabida. Más bien, cobra fuerza la sospecha de que Dios contempla impotente cómo un hombre se le muere a otro y que es él, y no el hombre, quien necesitaría de nuestra compasión. De ahí que la fe también escasee, porque es difícil amar a un Dios silencioso, más aún si algo se le escapa de las manos y necesita de nosotros para reparar su creación. La «espera de lo inminente» ha dejado paso a la «espera de lo lejano», el «estado de vigilia» a una indeterminación temporal, que genera incertidumbre y no deja espacio para lo definitivo. Como en el país de las últimas cosas de P. Auster, todo cambia y desaparece: una casa o una calle, que hoy están aquí, al día siguiente ya no están. Nada perdura, ni siquiera los pensamientos. El sueño del reino prometido se torna una pesadilla, así que mejor sería dejar de esperar. Y, sin embargo, como escribe Sergio Quinzio, «hoy lo necesitamos más que nunca, porque la decepción que ha llegado, el tiempo que ha pasado, el olvido que ha crecido, han creado un dolor más amargo, un cansancio más árido, una confusión más absurda». Tras pasar revista a los anuncios de

⁵⁶ Buenaventura, *Sententiae IV ii*, art. 2, sec. 2, q. 1 (*Opera Omnia*, VI, ed. A.C. Peltier, Parisiis, Vivès 1866, p. 592): *constat quod homines recognoscuntur in patria; unde habebunt effigies quas habuerunt, et aspectus oculorum gloriosorum pervenient usque ad superficiem corporis illius splendentis, sicut ensis per multam tensionem non amittit colorem, sed ejus colori additur splendor: sic in proposito. Sicut etiam carbo per sui naturam alicujus coloris est, adveniente autem igne efficitur luminosus et tamen est coloratus quia est ibi lux materiae terrestri incorporata; sic in proposito intelligendum, quod corpus resurgens per naturam suam habebit colorem, et claritas luminis superinduet ipsum sicut ignis carbonem.*

⁵⁷ *Summa*, supl. q. 96, a. 13,1; cf. AGAMBEN, G., *La comunidad que viene*, Barcelona, Pre-Textos 2016, pp. 36-38.

salvación que patentizan la derrota de Dios, este teólogo sin glosa nos plantea la siguiente interrogante: «¿Acaso no es la profecía del fracaso de la obra de Dios la que por fin logra salvar sólo un resto mínimo, asociándolo al grito que desde el perfecto abismo invoca perfectamente su reino? Como si el Señor entregara la obra de salvación en manos de nuestro dolor, consumiéndonos en la misma voluntad de reino, incapaces de querer otra cosa»⁵⁸. Más que una interrogante la de Quinzio es un deseo y, a la vez, una esperanza. Porque, si el Reino de Dios es de una magnitud ultramundana que la oficina escatológica, como decía Ernst Troeltsch, no da para medirla, por muchas horas extraordinarias que haga, sólo nos queda la esperanza, y una esperanza injustificable cuyo centro está fuera de nuestro alcance, allí donde los valores son agustinianamente gracias.

FABIO ROSA
frosa01@gmail.com

⁵⁸ QUINZIO, S., *Dalla gola del leone*, Milano, Adelphi 1980, pp. 12 y 14. Una introducción sistemática a la escatología desde la perspectiva de la esperanza la ofrece MÜHLING, M. *Grundinformation Eschatologie: Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen, utb 2022.

