

SAN AGUSTÍN, MAESTRO DE LA ORACIÓN CONTINUA

MANUEL BELDA

INTRODUCCIÓN

El Nuevo Testamento exhorta a menudo y de diversas maneras a rezar constantemente. San Pablo invita a los primeros cristianos a orar «sin cesar»¹, y «en todo tiempo movidos por el Espíritu»². El Apóstol utiliza con frecuencia el verbo griego *proskartereô*, que significa «persistir, perseverar, permanecer en algo», y también «ocuparse asiduamente de algo, pensar constantemente en algo»³. Utilizando este vocablo, san Pablo escribe: «Perseverad en la oración»⁴; «[sed] constantes en la oración»⁵, y dice a los de Tesalónica que él mismo reza en todo momento por ellos⁶. En esto san Pablo sigue la enseñanza de Jesús cuando narra la parábola de la viuda y del juez inicuo «sobre la necesidad de orar siempre y no desfallecer»⁷.

Ciertamente la tradición cristiana no podía pasar por alto estas exhortaciones, como escribe von Balthasar: «Ella [la tradición] las ha acogido desde los comienzos y ha tratado de explicarlas de modos distintos. Y en toda época se las ha repetido y ha reflexionado sobre sus conse-

¹ 1 Ts 7, 17.

² Ef 6, 18.

³ Cfr. GRUNDMAN, W., «Proskartereô», en *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, KIRTEL, G. (dir.) (ed. italiana preparada por MONTAGNINI, P., SCARPAT., G., y SOFFRITTI, O.), Paideia, Brescia 1969, 226-229.

⁴ Col 4, 2.

⁵ Rm 12, 12.

⁶ Cfr. 2 Ts 1, 11.

⁷ Lc 18, 1; cfr. Lc 21, 36.

cuencias»⁸. Un modelo de reflexión sobre la oración continua lo ofrece Orígenes, quien en su tratado *De oratione*, escrito hacia el año 234, se interrogaba sobre la posibilidad de orar continuamente y llegaba a esta conclusión: «Como los actos de virtud y el cumplimiento de los preceptos forman parte de la oración, resulta que ora sin cesar el que a las obras preceptuadas une la oración y a la oración une las obras convenientes; únicamente así podemos considerar como realizable el precepto de “orad sin cesar”, es decir, si podemos decir que la vida del santo es una sola gran oración continuada, de tal forma que lo que solemos denominar oración no es más que una parte de ella, que no debe hacerse menos de tres veces al día»⁹.

Sin embargo, en este artículo no se va a hablar de Orígenes, sino de otro gran pensador cristiano, san Agustín de Hipona, a quien la tradición cristiana ha otorgado el título de «Doctor de la oración», junto a otro quizás más conocido: «Doctor de la gracia». En efecto, aunque el santo obispo no haya escrito ningún libro sobre la oración, dice Trapè, uno de los grandes expertos en la teología agustiniana, «en sus obras encontramos una teología completa sobre la oración (...), segura en sus principios y rica en aplicaciones; una teología de la oración que es al mismo tiempo antigua y nueva, intérprete atento y seguro de la doctrina del Evangelio y también intérprete atento y seguro de los sentimientos del hombre, que es siempre el mismo, ayer y hoy»¹⁰. En este trabajo se estudian las soluciones que san Agustín ha pensado para resolver la cuestión de cómo orar continuamente.

Los estudios sobre la oración agustiniana son abundantes¹¹. En muchos de ellos la oración continua es tratada en el marco de la doctrina

⁸ BALTHASAR, H. U. Von, «Sulla preghiera continua», en *Communio* 20 (1975) 28-35.

⁹ ORIGENES, *De oratione*, 12.2, ed. P. Koetschau, vol. 1, en *Die griechischen christlichen Schriftsteller*, vol. 3, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1899, pp. 324-325. La traducción es propia.

¹⁰ TRAPÈ, A., *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera. Testi scelti*, Città Nuova, Roma 1995, 37.

¹¹ Además de la obra de Trapè antes citada, hemos consultado los siguientes estudios, que elencamos en orden alfabético: ADKIN, N., «Augustine, sermon 80, 7: Quando dormitat oratio?», en *Augustiniana* 46 (1996/1-2) 61-66; BESNARD, A. M., «Les grandes lois de la prière. Saint Augustin, maître de prière», en *La Vie Spirituelle* 41 (1959) n. 101, 237-280; BRAMBILLA, F., «Necessità della preghiera: la dottrina cattolica alla luce del pensiero di sant'Agostino», Roma 1943; CAYRÉ, F., *L'oraison selon l'esprit de Saint Augustin*, en «La Vie Spirituelle» 17 (1935) n. 43, 255-263; CIPRIANI, N., *La pedagogia della preghiera in sant'Agostino*, Augustinus, Palermo 1984; CRISTIANO, C., «Il problema della preghiera nei Padri», en ANCILLI, E. (dir.),

sobre la oración agustiniana, en general, pero de manera bastante fragmentaria. Sólo existe hasta la fecha un breve estudio específico sobre la oración continua, el de Hausherr, quien se centra sobre todo en una carta del santo a la viuda romana Proba¹².

Señalo a continuación como límite de este artículo que en él no se estudia la mística o contemplación agustiniana, porque este amplio argumento desbordaría con creces la extensión del mismo¹³. Se tratará aquí solamente de la doctrina agustiniana sobre la oración de petición y de alabanza, debido a que es principalmente en dicho contexto donde el Hiponense elabora su doctrina sobre la oración continua.

La preghiera, I, Città Nuova, Roma 1988, 181-204; BOVIS, A. DE, «Le Christ et la prière selon Saint Augustin dans les commentaires sur Saint Jean», en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949) 180-193; DELAMARE, J., «La prière à l'école de Saint Augustin», en *La Vie Spirituelle*, 34 (1952) n. 86, 477-493; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, «Oración y contemplación en la teología espiritual de San Agustín», en *Revista de Espiritualidad* 14 (1955) 205-226; LUIS, P. de, «La oración agustiniana», en *Confer* 26 (1987) 107-126; DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, B., «Agustín, modelo y maestro de oración», en *Estudio Agustiniano* 22 (1987) 133-207; FOLGADO FLÓREZ, S., «La oración en el “propósito” agustiniano», en *Revista Agustiniana* 36 (1995) 899-940; GARCÍA ÁLVAREZ, J., «Oración y conversión en San Agustín», en *Revista Agustiniana* 29 (1988) 547-592; GARCÍA MONTAÑO, G., «La oración y la voluntad salvífica de Dios según San Agustín», en *Augustinus* 14 (1969) 295-304; GARCÍA MONTAÑO, G., «Doctrina agustiniana de la oración», en «*Augustinus*», 18 (1973) 279-302; GARCÍA MONTAÑO, G., «Cualidades de la oración agustiniana», en *Augustinus* 21 (1976) 153-190; GARCÍA MONTAÑO, G., «La oración y sus efectos en la doctrina agustiniana», en *Augustinus* 22 (1977) 151-179; GARCÍA MONTAÑO, G., «Doctrina agustiniana de la oración: palabras y silencios», en *Augustinus* 24 (1979) 23-42; GARCÍA MONTAÑO, G., «Doctrina agustiniana de la oración: naturaleza de la eficacia», en *Augustinus* 24 (1979) 289-319; HAND, T. A., *Saint Augustine on Prayer*, Dublin 1963; LUQUE, V., «La oración agustiniana de ayer y de siempre», en *Crisis* 1 (1954) 551-572; MOREL, Ch., «La vie de prière de Saint Augustin d'après sa correspondance», en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 23 (1947) 222-258; SIMONETTI, M., «La preghiera nei padri latini», en VARIOS AUTORES, *La preghiera*, II, Ancora-Coletti, Milano-Roma 1967, 383-420; VAGAGGINI, C., «La teología della lode secondo sant'Agostino», en VARIOS AUTORES., *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, 399-467; VERHEIJEN, L., *Pregare Dio con salmi e «cantici di lode»*, en *La Regola di S. Agostino/2: Verso un ideale di bellezza e di libertà*, c. 14, Augustinus, Palermo 1993, 247-272; VILLEGAS, M., «La oración en San Agustín», en *La Ciudad de Dios* 78 (1962) vol. 175, 624-639; VINCENT, M., *Saint Augustin, maître de prière d'après les «Enarrationes in Psalmos»*, Paris 1990.

¹² Cfr. HAUSHERR, I., «La prière perpetuelle du chrétien», en VARIOS AUTORES, *Sainteté et Vie dans le siècle*, Herder, Roma 1965, 109-166. El autor trata de la oración continua en san Agustín en las páginas 123-127.

¹³ Un amplio y exhaustivo resumen de la controversia, en MANDOUZE, A., «Où en est la question de la mystique augustinienne?», en VARIOS AUTORES, *Augustinus Magister*, III, Études Augustiniennes, Paris 1955, 103-168.

Por lo que se refiere a los textos agustinianos que citamos¹⁴, la gran mayoría de ellos pertenece a sus obras de carácter pastoral, es decir al fruto de sus enseñanzas y su predicación como presbítero y obispo¹⁵. Entre ellos destaca especialmente el tratado *Enarrationes in Psalmos*, que según Trapè es «la obra más voluminosa de san Agustín y la más rica en doctrina espiritual, la única exposición completa de los salmos en la literatura patrística. Abraza un periodo de tiempo que va desde el 392 (1-32) al 416, o según otros, para el salmo 118 a después del 422»¹⁶. Siguen, en orden de importancia, los *Sermones*, fruto de su predicación durante cuarenta años (391-431), desde su ordenación como presbítero hasta su muerte¹⁷, y también su comentario al Evangelio de san Juan (*In Iohannis evangelium tractatus*). Finalmente tendremos también en cuenta, como es lógico, su conocida carta 130, dirigida a la viuda romana Proba, que es en sí misma un pequeño tratado sobre la oración de petición¹⁸.

¹⁴ Citaremos los textos del santo según la edición bilingüe de las *Obras Completas de San Agustín*, promovida por la Federación Agustiniana Española (FAE) y publicada en 41 volúmenes por la Editorial Católica (Madrid), en la colección «Biblioteca de Autores Cristianos» (BAC). Como muchos de estos volúmenes han sido reeditados posteriormente con notables mejoras, citaremos siempre la edición más reciente de los mismos. Citaremos esta edición con la sigla OCSA seguida del número del volumen y de la página correspondiente.

¹⁵ Un buen conocedor de la doctrina agustiniana sobre la oración comenta a este respecto: «Un sondeo previo nos hizo ver que el mayor número de las consideraciones de San Agustín sobre la oración se hallaban contenidas en las epístolas, sermones, explicaciones de los salmos, comentarios al *Evangelio de San Juan*, es decir, generalmente en el grupo de obras de carácter pastoral que pueden clasificarse como *sermones*, en el sentido más amplio de la palabra. El circunscribirnos a estas obras nos garantizaba la integridad formal del pensamiento agustiniano dado que contienen el fruto de todas las vicisitudes de su apostolado sacerdotal y doctrinal» (GARCÍA MONTAÑO, G., *Doctrina agustiniana de la oración*, en «Augustinus» 18 [1973] 284).

¹⁶ TRAPÈ, A., «Agostino», en VARIOS AUTORES, *Patrologia, III: I Padri latini (secoli IV-V)*, edición preparada por el *Institutum Patristicum Augustinianum*, Marietti, Torino 1983, 375.

¹⁷ Para la datación de los sermones agustinianos, cfr. KUNZELMANN, A., *Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus*, en «Miscellanea Agostiniana» 2 (1931) 417-520; VEER, A. de, *La date des Sermons de Saint Augustin*, en «Revue des études Augustiniennes» 15 (1969) 241-246.

¹⁸ Un buen comentario de la carta 130, en VILLEGAS, M., «La oración en San Agustín», en *La Ciudad de Dios* 78 (1962) vol. 175, 624-639.

1. LA INTERIORIDAD DE LA ORACIÓN AGUSTINIANA

El fundamento donde san Agustín apoya sus razonamientos sobre la posibilidad de orar continuamente es la interioridad de la oración.

A lo largo de toda su obra no es posible encontrar una definición técnica de la oración, ya que ésta es descrita siempre en clave dinámica, es decir, en su desarrollo vital¹⁹. A pesar de ello, y como una primera aproximación, se puede afirmar que para el santo obispo orar es hablar, ejercitarse en el lenguaje: «Dum oramus, utique loquimur»²⁰, mientras oramos ciertamente hablamos. Pero se trata de un uso de la palabra muy especial, porque aquí el interlocutor del hombre es Dios:

«Tu oración es un hablar (*locutio*) con Dios. Cuando lees, Dios habla contigo; cuandooras, tú hablas con Dios (*quando oras, Deo loqueris*)»²¹.

La diferencia esencial entre el hablar corriente y la oración consiste en que para hablar con Dios no se necesitan palabras que resuenen exteriormente²². En la oración no es necesario proferir palabras, se puede permanecer en silencio; lo que no puede faltar nunca es la voz del corazón:

«Nadie dudará que es vano el clamor que se eleva a Dios (*clamor ad Dominum*) por los que oran si se ejecuta por el sonido de la voz corporal sin estar elevado el corazón a Dios. Si tiene lugar en el corazón, aunque permanezca en silencio la voz corporal, puede estar oculto a los hombres, no a Dios. Cuando oramos a Dios, ya con la boca, cuando sea necesario, ya en silencio, siempre ha de clamarse con el corazón (*cum oramus, corde clamandum est*)»²³.

¹⁹ En esta línea comenta un autor: «La oración en San Agustín se nos presenta ante todo como un hecho. En él la percibimos antes como una grata experiencia personal que como una doctrina. Más fácilmente topamos con él orando que hablando sobre la oración. Y no porque no hable de ella, pues lo hace con mucha frecuencia. Pero sus palabras al respecto rara vez se quedan en la pura teoría doctrinal. Lo habitual es que nazcan de su propia oración o de la invitación a orar hecha a otros, sus oyentes o lectores» (Luis, P. de, «La oración agustiniana», en *Confer 26* [1987] 108).

²⁰ *De magistro*, 1, 2 (OCSA 3, 605).

²¹ *Enarratio in Psalmum 85*, 7 (OCSA 21, 226).

²² *De magistro*, 1, 2 (OCSA 3, 606): «Quare non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis sua cause, non ut Deus, sed ut homines audiant?».

²³ *Enarratio in Psalmum 118*, S. 29, 1 (OCSA 22, 181).

San Agustín enseña que el sujeto de la oración es el hombre interior²⁴, donde mora la verdad, donde habita Cristo²⁵. Para rezar auténticamente se debe volver al propio corazón:

«Vuelve a tu corazón (...) Ea, vuelve a tu corazón (*redi ad cor tuum*). Estás bajo Dios; a él has de rogar (...) ¡Ea, atiende a tu corazón! (*attende cor tuum*) ¡Mira a tu Señor!»²⁶.

La oración es esencialmente una actitud interior, que se realiza en lo más profundo del hombre, en su corazón, centro de toda la vida espiritual²⁷. A este respecto comenta Trapè: «La interioridad es el elemento esencial de la espiritualidad agustiniana y de la espiritualidad evangélica. Jesús fustiga a los escribas y fariseos porque al rezar usaban muchas palabras y querían ser vistos por la gente, y por esto decía: “Cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, con la puerta cerrada, ora a tu Padre, que está en lo oculto; y tu Padre, que ve en lo oculto, te recompensará” (Mt 6, 6)»²⁸. Precisamente este texto es muy comentado por el obispo de Hipona a propósito de la oración, pues ve en el aposento la figura del corazón humano: «Entrando en tu aposento, entras en tu corazón»²⁹.

El hombre interior puede orar en su corazón porque éste tiene una boca y una lengua³⁰, con las que puede modular la voz³¹, e incluso

²⁴ Cfr. *De vera religione*, 29, 72.

²⁵ Cfr. *De magistro*, 11, 38; *In Iohannis evangelium tractatus*, 18, 10.

²⁶ *Sermo 15*, 7 (OCSA 7, 231).

²⁷ El concepto de “corazón” en san Agustín es muy rico, por lo que su estudio desborda los límites del presente estudio. Se remite, por tanto, a la siguiente bibliografía: STELZENBERGER, J., *Conscientia bei Augustinus*, Paderborn 1959; PEZA, E. de la, *El significado de “cor” en San Agustín*, Parigi 1962; MAXSEIN, A., *Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salisburgo 1966; GROSSI, V., «Il “cor” nella spiritualità di sant’Agostino», en VARIOS AUTORES, *L’antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Roma 1991, 125-142.

²⁸ TRAPÈ, A., *Sant’Agostino uomo e maestro di preghiera*, 99.

²⁹ *Enarratio in Psalmum 33*, S. 2, 8: «Cum ergo intras in cubiculum tuum, intras in cor tuum» (OCSA 20, 31).

³⁰ *Enarratio in Psalmum 125*, 8: «Certe ergo novimus, et nosse debemus, et tenere quia est os cordis, est et lingua cordis. Ipsum os impletur gaudio; in ipso ore intus oramus Deum, quando labia clausa sunt, et patet conscientia» (OCSA 22, 33)

³¹ *Enarratio in Psalmum 3*, 4: «Voce mea ad Dominum clamavi. Id est, non corporis voce, quae cum strepitu verberati aëris promititur, sed voce cordis, quae hominibus silet, Deo autem sicut clamor sonat» (OCSA 19, 18).

gritar sin necesidad de palabras externas³². El grito del corazón es debido a la *cogitatio* (pensar en Dios)³³ y a la *intentio* (fijar la atención en Dios)³⁴, actitudes interiores que ponen de manifiesto el afecto del orante³⁵. En definitiva, quien ora es el hombre interior con el afecto de su corazón³⁶.

Por otro lado, resulta evidente que para san Agustín el fundamento teológico donde se basa la interioridad de la oración es la inhabitación divina en el alma en gracia:

«No está lejos la Sabiduría de Dios, *que se extiende del uno al otro confín con fortaleza y ordena todas las cosas con suavidad* (Sab 8, 1). Luego dentro, en ti y ante Él derrama tu plegaria; allí están sus oídos»³⁷.

En la oración, el hombre debe escuchar la voz interior de Dios³⁸. En último extremo, el motivo más profundo por el que no son necesarias las palabras exteriores para hablar con Dios, es que Dios reside en el interior del orante como en un templo³⁹, y es aquí donde Dios escucha en silencio:

³² *Enarratio in Psalmum 30, II, S. 3, 10*: «Clamor ad Deum non est voce, sed corde. Multi ore silentes labiis, corde clamaverunt; multi strepentes, corde averso nihil impetrare potuerunt» (OCSA 19, 422).

³³ *Enarratio in Psalmum 141, 2*: «Non ubi homo audit, ibi Deus audit; nisi voce pulmonum et laterum et linguae clames, homo te non audit; cogitatio tua clamor est ad Dominum» (OCSA 22, 672).

³⁴ *Enarratio in Psalmum 3, 4*: «Clamor autem etiam iste dicitur, propter vim ipsius intentionis» (OCSA 19, 18).

³⁵ *Enarratio in Psalmum 118, S. 29, 1*: «Est autem clamor cordis magna cogitationis intentio; quae cum est in oratione, magnum exprimit desiderantis et petentis affectum, ut non desperet effectum» (OCSA 22, 181).

³⁶ *Enarratio in Psalmum 141, 2*: «Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christum per fidem (cfr. Eph 3, 17), voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum» (OCSA 22, 671-672).

³⁷ *Enarratio in Psalmum 141, 4* (OCSA 22, 674); *Sermo 47, 7, 8*: «Cum ergo Deus invocas, in te vocas» (OCSA 7, 730); *Sermo 161, 7, 8*: «Clama ad Deum, clama interius, clama ubi audit» (OCSA 23, 656).

³⁸ *Enarratio in Psalmum 81, 2*: «Unde merito perhibetur stare Deus in congregatione hominum invisibiliter, sicut caelum et terram ipsa implet (...); nec tantum perhibetur, sed pro captu mentis humanae utcumque cognoscitur stare in eis quae creavit, si et homo stet et audiat eum, et gaudio gaudeat propter eius intimam vocem» (OCSA 21, 150).

³⁹ *In Iohannis evangelium tractatus, 15, 25*: «In templum vis orare? In te ora. Sed prius esto templum Dei, quia ille in templo suo exaudiet orantem» (OCSA 13, 426-428).

«El oído de Dios se inclina al corazón del hombre; pues bien, así como el oído corporal se inclina a la boca del hombre, así el corazón del hombre se inclina al oído de Dios»⁴⁰.

2. ORACIÓN Y DESEO DE DIOS

Acabamos de ver que la interioridad constituye el elemento fundamental de la oración agustiniana. Ahora veremos que la esencia de esta interioridad consiste en la identificación de la oración con el deseo de Dios. He aquí un texto significativo:

«Pon tu deseo en su presencia, y el Padre, que ve en lo oculto, te lo concederá. Tu deseo es tu oración (*ipse desiderium tuum, oratio tua est*) (...). *Y en tu presencia está todo mi deseo.* ¿Y que pasaría si el deseo está en su presencia, pero no el gemido? ¿Y cómo podrá suceder esto, cuando la voz del deseo es el gemido? (...). Si permanece [en el corazón] el deseo, permanece el gemido (*si autem inest desiderium, inest et gemitus*); no siempre llega a los oídos humanos, pero nunca se aparta de los oídos de Dios»⁴¹.

Como se puede observar, el santo obispo identifica formalmente la oración con el deseo, de modo que si está presente el deseo de Dios se produce también necesariamente la oración; y viceversa, quien no desea permanece mudo ante Dios⁴². Según Trapè, la identificación de la oración con el deseo es «una intuición genial y un principio fecundo de muchas y sorprendentes consecuencias (...). ¿Por qué insiste tanto en identificar la oración con el deseo? (...). Porque en manos de san Agustín ésta es la clave para resolver muchas cuestiones que plantea la oración»⁴³. Tal identificación, sin embargo, no significa que él minusvalore el uso de las palabras exteriores en la oración. El sostiene que siempre necesitamos la oración

⁴⁰ *Enarratio in Psalmum 119, 9* (OCSA 22, 220); *Enarratio in Psalmum 102, 2*: «Habet aures Deus, habet et sonum cor» (OCSA 21, 674); *Enarratio in Psalmum 125, 8*: «Silentium est, et clamat pectus: sed auribus cuius? Non hominis, sed Dei. Securus ergo esto; ille audit qui miseretur» (OCSA 22, 332); *Enarratio in Psalmum 129, 1*: «Penetravit omnia, disrupt omnia, pervenit ad aures Dei: si tamen dicendum est quia disruptis omnibus pervenit ad aures Dei, quando aures Dei in corde precantis erant» (OCSA, 22, 398).

⁴¹ *Enarratio in Psalmum 37, 14* (OCSA 20, 227-228).

⁴² *Enarratio in Psalmum 86, 1*: «Nam qui desiderat, etsi lingua taceat, cantat corde: qui autem non desiderat, quolibet clamore aures hominum feriat, mutus est Deo» (OCSA 21, 254).

⁴³ TRAPÈ, A., *Sant'Agostino uomo e maestro di preghiera*, 53 y 58.

vocal, pero no porque Dios desconozca nuestra voluntad, sino porque con las palabras se ejercita nuestro deseo, y de este modo nos hacemos más capaces de recibir los grandes dones que Dios ha preparado para nosotros⁴⁴. Además, san Agustín recomienda orar también con palabras, en momentos fijos y en circunstancias concretas:

«Pero a ciertos intervalos de horas y tiempos oramos también vocalmente al Señor, para amonestarnos a nosotros mismos con los símbolos de aquellas realidades, para adquirir conciencia de los progresos que realizamos en nuestro deseo, y de este modo nos animemos con mayor entusiasmo a acrecentarlo (...). Por ello a ciertas horas substraemos la atención a las preocupaciones y negocios, que nos entibian en cierto modo el deseo, y nos entregamos al negocio de orar; y nos excitamos con las mismas palabras de la oración a atender mejor al bien que deseamos, no sea que lo que comenzó a entibiararse se enfrie del todo y se extinga por no renovar el fervor con frecuencia»⁴⁵.

Sin embargo, no todo deseo del corazón es en sí mismo una oración, ya que el ser humano se deja llevar a veces por la codicia de los bienes materiales, y entonces no está bien dispuesto para recibir de Dios lo que le pide. Para rezar auténticamente se requiere una *conversio cordis*, una rectificación del corazón que lleva a pedir los verdaderos bienes⁴⁶. En realidad, el objeto del deseo-oración es uno sólo, Dios mismo:

«¿Qué pediré? ¿Qué pedirás? Lo que te enseñó el Señor, lo que te enseñó el maestro celestial. Invoca a Dios como Dios (*invoca Deum tamquam*

⁴⁴ *Epistula 130*, 8, 17: «Quod quare faciat, qui novit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo, movere animum potest, nisi intellegamus quod Dominus et Deus noster non voluntatem nostram sibi velit innotescere, quam non potest ignorare; sed exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare. Illud enim valde magnum est, sed nos ad accipiendum parvi et angusti sumus» (OCSA 11a, 67-68).

⁴⁵ *Ibid.*, 9, 18 (OCSA 11a, 68-69).

⁴⁶ *De sermone domini in monte*, 2, 3, 14: «Non enim ambitione precum nos exaudit Deus, qui semper paratus est dare suam lucem nobis non visibilem sed intelligibilem et spiritalem; sed nos non semper parati sumus accipere, cum inclinamur in alia et rerum temporalium cupiditatem tenebramur. Fit ergo in oratione conversio cordis ad eum qui semper dare paratus est, si nos capiamus quod dederit, et in ipsa conversione purgatio interioris oculi, cum excluduntur ea quae temporaliter cupiebantur, ut acies simplicis cordis ferre possit simplicem lucem, divinitus sine ullo occasu aut immutatione fulgentem: nec solum ferre sed etiam manere in illa; non tantum sine molestia, sed etiam cum ineffabili gaudio, quo vere ac sinceriter beata vita perficitur» (OCSA 12, 900-902).

*Deum), ama a Dios como Dios. No hay nada mejor que Él. Deséalo, anhélalo (*ipsum desidera, ipsum concupisce*) (...). Si invocas a Dios como Dios, es decir, sólo por ser Dios, estate seguro: serás oído»⁴⁷.*

A veces san Agustín indica con otras palabras el único objeto del deseo, por ejemplo “vida bienaventurada” o “vida feliz”:

«Mas quien pida al Señor aquella única cosa mencionada y la busque (Sal 26, 4), pide con certidumbre y seguridad; no teme que haya obstáculo para recibir, pues sin ella de nada le servirá cualquiera otra cosa que pida como conviene. Ella es la única y sola vida bienaventurada: contemplar el deleite del Señor para siempre, dotados de la inmortalidad e incorruptibilidad del cuerpo y del espíritu. Por sola ella se piden, y se piden convenientemente, las demás cosas. Quien ésta tuviere, tiene cuanto quiere»⁴⁸.

También designa san Agustín el único objeto del deseo con la expresión “deseo santo”, porque es el deseo del corazón de los santos, lo que les impulsa a rezar cada vez más intensamente⁴⁹.

Para el santo obispo de Hipona, la oración es el deseo del corazón que brota del ejercicio de las virtudes teologales, que conducen al orante hasta Dios⁵⁰. Respecto a la fe, se plantea la cuestión de su papel en la oración, porque puede parecer que la fe solamente cree, pero no ora. Responde diciendo que la fe también ora, puesto que las otras dos virtudes teologales no pueden subsistir sin ella⁵¹. Por ello afirma que la fe es «la fuente de la oración»⁵², pues su ausencia imposibilita la oración⁵³.

⁴⁷ *Enarratio in Psalmum 85*, 8 (OCSA 21, 228-229).

⁴⁸ *Epistula 130*, 14, 27 (OCSA 11a, 77).

⁴⁹ *De civitate Dei*, 20, 17: «Cum potius quanto quisque est sanctior et desiderii sancti plenior, tanto sit eius in orando fletus uberior» (OCSA 17, 690).

⁵⁰ *Epistula 130*, 13, 24: «Fides ergo et spes et caritas ad Deum perducunt orantem, hoc est credentem, sperantem, desiderantem» (OCSA 11a, 74).

⁵¹ *Enchiridion de fide, spe et caritate*, 7, 2: «Fides credit, spes et caritas orant. Sed sine fide esse non possunt, ac per hoc et fides orat. Propterea quippe dictum est: *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?* (Rm 10, 14)?» (OCSA 4, 404).

⁵² *Sermo 115*, 1: «Si fides deficit, oratio perit. Quis enim orat quod non credit? (...) Et ut ostenderet fidem fontem esse orationis, nec posse ire rivum, ubi caput aquae siccatur, [Apostolus] adjunxit atque ait: *Quomodo autem invocabunt in quem non crediderunt?* (Rm 10, 14)» (OCSA 10, 869).

⁵³ *Epistula 194*, 3, 10: «Fides orat quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, orare non posset» (OCSA 11b, 70).

También la esperanza ora, ya que en esta tierra vivimos con esperanza hasta que no hayamos alcanzado el único objeto de la oración, la vida bienaventurada; la esperanza mantiene la sed de la oración, o sea el deseo de ser saciados con los bienes eternos⁵⁴. Sin embargo, san Agustín afirma claramente que el papel esencial en la oración lo juega indudablemente la caridad, porque el amor es ya una voz que sube hacia Dios⁵⁵, de tal forma que quien deja de amar, deja de rezar:

«Callas si dejas de amar (...). El frío del amor es el silencio del corazón; el ardor del amor es el clamor del corazón (*flagrantia caritatis, clamor cordis est*)»⁵⁶.

3. ORACIÓN INCESANTE Y DESEO CONTINUO DE DIOS

La solución de san Agustín al problema de la oración continua puede parecer a primera vista descorazonador. En efecto, en una de sus últimas obras, *De haeresibus*, él afirma que la enseñanza de Jesús sobre la necesidad de rezar siempre, y no desfallecer (cfr. Lc 18, 1), y la exhortación paulina a orar sin cesar (cfr. 1 Ts 5, 17) han de ser entendidas razonablemente en el sentido de que nunca deben faltar algunos tiempos establecidos para la oración⁵⁷. Sin embargo, en la doctrina agustiniana no es ésta la única interpretación posible de los dos textos escriturísticos recién mencionados.

⁵⁴ *Epistula 130*, 14, 27: «Ibi [en la vida bienaventurada] quippe est fons vitae, quem sitire nunc oportet in oratione, quamdiu in spe vivimus, et quod speramus nondum videmus, in protectione alarum eius, ante quem est omne desiderium nostrum, ut inebriemur ab ubertate domus eius (...) quando satiabitur in bonis desiderium nostrum, et nihil erit ultra quod gemendo quaeramus, sed quod gaudendo teneamus» (OCSA 11a, 77-78).

⁵⁵ *Enarratio in Psalmum 95*, 2: «Diligis, et taces: dilectio ipsa vox est ad Deum» (OCSA 21, 503).

⁵⁶ *Enarratio in Psalmum 37*, 14 (OCSA 20, 227).

⁵⁷ En su obra *De haeresibus*, escrita en Hipona entre los años 428-429, san Agustín refuta, entre otras, la herejía de los Mesalianos, quienes interpretaban exageradamente el precepto de orar siempre interpretándolo en el sentido de que no se deben hacer otras cosas, por ejemplo trabajar y dormir. He aquí el texto agustiniano original: «Postremam ponit Epiphanius Massalianorum haeresim, quod nomen ex lingua Syra est. Graece autem dicuntur *Euchitai*: ab orando sic appellati sunt. Tantum enim orant ut eis qui hoc de illis audiunt incredibile videatur. Nam cum dominus dixerit: *Oportet semper orare et non deficere* (Lc 18, 1), et apostolus: *Sine intermissione orate* (1 Ts 5, 17), quod sanissime sic accipitur, ut nullo die intermittentur certa tempora orandi, ista ita nimis hoc faciunt ut hinc iudicarentur inter haereticos nominandi» (*De haeresibus*, 57) (OCSA 38, 85).

dos, porque en muchas otras ocasiones los interpreta en otro sentido, es decir, afirmando la posibilidad de rezar siempre y no sólo en momentos establecidos durante la jornada. En este sentido, san Agustín se pregunta a menudo cuál es el significado más profundo del texto de Lc 18, 1: «Sobre la necesidad de orar siempre y no desfallecer», porque parece una invitación a multiplicar las palabras y podría no concordar con otras enseñanzas de Jesús sobre la brevedad y sencillez de la oración⁵⁸. La solución a esta aparente contradicción se encuentra en el texto siguiente:

«Estando así las cosas, no será inútil o vituperable el dedicarse largamente a la oración cuando hay tiempo, es decir, cuando otras obligaciones y actividades buenas y necesarias no nos lo impidan, aunque también en ellas, como he dicho, hemos de orar siempre con aquel deseo (*quamvis et in eis, ut dixit, desiderio illo semper orandus sit*)»⁵⁹.

Para san Agustín orar mucho no significa hablar mucho, sino desear mucho. Él afirma que se puede rezar siempre y no sólo en algunos momentos establecidos, porque la esencia de la oración no está en las palabras, sino en el deseo de Dios y de la vida bienaventurada. Por consiguiente, si es posible tener siempre este deseo, será igualmente posible orar siempre. He aquí el texto más importante a este respecto:

«Tu deseo es tu oración, y si continuo es tu deseo, continua es tu oración. No en vano dijo el Apóstol: *Orad sin interrupción* (1 Ts 5, 17). Pero ¿acaso nos estamos arrodillando, o postrando o levantando las manos, para cumplir su mandato: *Orad sin interrupción?* Porque si decimos que nuestra oración es así, creo que no la podemos hacer sin interrupción. Pero hay otra oración interior no interrumpida, que es el deseo. Hagas lo que hagas, si estás deseando aquel sábado, no interrumpes tu oración. Si no quieres interrumpir la oración, no interrumpas tu deseo. Tu deseo continuado es tu voz continuada (*Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est*)⁶⁰.

⁵⁸ *Sermo 80*, 2: «Alio loco Domini verba sunt: *Oportet semper orare, et non deficere.* Si oportet semper orare, quomodo dicit: *Nolite multiloqui esse?* Quomodo oro *semper*, qui cito finio? Hac me iubeos cito finire, hac iubes *semper orare, et non deficere*; quid est hoc?» (OCSA 10, 443); *Epistula 130*, 8, 15: «Unde mirum videre potest, quamvis multiloquium prohibuerit, cur nos sic orare adhortatus sit, qui novit, quid nobis necessarium, sit, priusquam petamus ab eo, ut diceret: *Oportet semper orare, et non deficere*» (OCSA 11a, 65).

⁵⁹ *Epistula 130*, 10, 19 (OCSA 11a, 69).

⁶⁰ *Enarratio in Psalmum 37*, 14 (OCSA 20, 227). La misma idea es afirmada en otros lugares, por ejemplo: «Desiderium semper orat, etsi lingua taceat. Si semper desideras,

Aquí san Agustín sostiene que la oración continua es factible, porque siempre se puede desear el “sábado espiritual”, símbolo de la vida bienaventurada, también en medio de las ocupaciones que llenan la jornada: «Hagas lo que hagas», dice textualmente.

Se debe desear siempre a Dios y por tanto orar sin desfallecer, porque mientras estamos en esta tierra no podemos alcanzar plenamente el único objeto de la oración: Dios y la vida bienaventurada. A este propósito, el santo obispo pone el ejemplo de la mujer cananea, quien:

«Buscaba, pedía, llamaba hasta recibir: recibió, se regocijó y se marchó. Y no sé cuál es, o mejor, sé que es grande el motivo por el que conviene orar siempre sin desfallecer. De más valor que la salud de una hija es la vida inmortal. Esto es lo que conviene pedir siempre hasta el fin, mientras se vive aquí, hasta que se viva sin fin allí donde ya no habrá súplica, sino exultación»⁶¹.

Es el deseo continuo de Dios lo que hace que la vida entera de un buen cristiano se convierta en un único deseo, y por tanto en una oración incesante:

«La vida entera del buen cristiano es un santo deseo (*tota vita christiani boni, sanctum desiderium est*). Lo que deseas aún no lo ves, pero deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te llenes de ello. Es como si quisieras llenar una cavidad, conociendo el volumen de lo que se va a dar; extiendes la cavidad del saco, del pellejo o de cualquier otro recipiente; sabes la cantidad que has de introducir y ves que la cavidad es limitada. Extendiéndola aumentas su capacidad. De igual manera, Dios, difriendo el dárte lo, extiende tu deseo, con el deseo extiende tu espíritu y extendiéndolo lo hace más capaz. Deseemos, pues, hermanos, porque seremos llenados (...). Ésta es nuestra vida: ejercitarnos mediante el deseo (*Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamus*)»⁶².

San Agustín explica la presencia continua del deseo de Dios en el alma del cristiano diciendo que se trata de un ejercicio constante de las virtudes teologales:

semper oras. Quando dormitat oratio? Quando friguerit desiderium» (*Sermo 80, 7*) (OCSA 10, 450); *Epistula 130, 9, 18*: «Semper ergo hanc [vitam beatam] a Domino Deo desideremus, et oremus semper» (OCSA 11a, 68).

⁶¹ *Sermo 77/B, 1* (OCSA 10, 422).

⁶² *In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus, 4, 6* (OCSA 18, 572-573).

«En la fe, esperanza y caridad oramos siempre con un continuo deseo»⁶³.

La fe está siempre presente en la oración porque, como hemos visto hace poco es su fuente, y también porque la oración que brota de la fe obtiene a su vez la estabilidad de la primera virtud teologal⁶⁴.

Por su parte, la esperanza paciente de los bienes eternos pone en ejercicio el deseo⁶⁵, que se prolonga durante toda la vida mortal. En efecto, comentando las palabras del Salmo 104: «Buscad siempre su rostro», escribe el santo doctor:

«¿O es que dijo *siempre* dando a entender que durante toda nuestra vida que vivimos aquí abajo, desde que hemos conocido que debemos hacer esto, debe buscarse aun cuando ya se le haya encontrado? Porque no hay duda de que la fe ya lo ha encontrado, aunque todavía lo sigue buscando la esperanza»⁶⁶.

Sin embargo, san Agustín enseña que en la oración continua el papel esencial lo juega la caridad, porque se puede orar siempre gracias a un continuo ejercicio del afecto del corazón:

«No es lo mismo orar con locuacidad que orar durante largo espacio, como algunos piensan. Una cosa es un largo discurso y otra es un afecto sostenido (*aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus*)»⁶⁷.

⁶³ *Epistula 130*, 9, 18: «In ipsa ergo fide et spe et caritate continuato desiderio semper oramus» (OCSA 11a, 68).

⁶⁴ *Sermo 115*, 1: «Ergo, ut oremus, credamus; et ut ipsa non deficiat fides, qua oramus, oremus. Fides fundit orationem, fusa oratio fidei impetrat firmitatem. Fides, inquam, fundit orationem, fusa oratio etiam ipsi fidei impetrat firmitatem» (OCSA 10, 869).

⁶⁵ *In Iohannis epistolam ad Parthos tractatus*, 4, 7: «*Spes salvi facti sumus. Spes autem quae videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat? Si enim quod non videmus speramus, per patientiam expectamus* (Rm 8, 24-25). Ipsa patientia exercet desiderium» (OCSA 18, 574).

⁶⁶ *Enarratio in Psalmum 104*, 3 (OCSA 21, 819).

⁶⁷ *Epistula 130*, 10, 19 (OCSA 11a, 69). Sobre esto comenta García Montaño: «¡La oración, por lo tanto, viene a ser en síntesis, un acto de caridad! y un acto de caridad sin interrupción, habitualmente, un “afecto sostenido”. Habrá oración en la medida en que haya caridad (independientemente de las otras expresiones humanas que no sean informadas por ella)» (GARCÍA MONTAÑO, G., *Cualidades de la oración agustiniana*, en «Augustinus» 21 [1976] 163).

La oración continua está garantizada cuando permanece en el corazón una caridad ardiente:

«El frío del amor es el silencio del corazón; el ardor del amor es el clamor del corazón. Si el amor permanece siempre, estás clamando siempre; y si clamas siempre, estás deseando siempre»⁶⁸.

5. LA ORACIÓN CONTINUA DE ALABANZA A DIOS

Una lectura precipitada de las obras de san Agustín podría inducir a pensar que la oración de alabanza se contrapone a la de petición, ya que ésta pertenecería a la condición del hombre *viator*, peregrino en esta tierra, mientras que aquella correspondería a la de los bienaventurados⁶⁹. Sin embargo, una lectura más atenta de sus escritos lleva a comprender sin ninguna duda que para el santo doctor los dos tipos de oración coexisten en la vida presente, porque el hombre *viator* camina con alegría sostenido por la esperanza, de donde brota la alabanza a Dios, la actividad humana más sublime según el Hiponense⁷⁰. En un sermón pronunciado en la octava de Pascua del 418, explicaba así el significado del término *Alleluia*:

«Sabéis que *Alleluia* se traduce en latín por “Alabad a Dios”. De esta forma, cantando lo mismo y con idénticos sentimientos, nos animamos recíprocamente a alabar al Señor (...). También en este tiempo de nuestra peregrinación cantamos el *Alleluia* como viático para nuestro solaz; el *Alleluia* es ahora, para nosotros, cántico de viajeros. Nos dirigimos por un camino fatigoso a la patria, lugar de paz, donde, depuestas todas nuestras ocupaciones, no nos quedará más que el *Alleluia* (...). Viendo de esta esperanza, cantamos el *Alleluia*. Ved cuánto gozo causa la esperanza. ¡Cómo será la realidad! (...). Esto es lo que esperamos. Sentimos hambre y sed de ella; es preciso saciarla (...). Entonces será realidad el *Alleluia*; ahora lo poseemos sólo en esperanza. La esperanza es la que lo canta; el amor lo canta ahora, y lo cantará también en-

⁶⁸ *Enarratio in Psalmum 37*, 14 (OCSA 20, 227-228).

⁶⁹ En efecto, a veces puede parecer que san Agustín contraponga los dos tipos de oración, por ejemplo: «Transiet oratio, succedet laudatio; transiet fletus, succedet gaudium» (*Enarratio in Psalmum 26*, II, 14) (OCSA 19, 315); *Enarratio in Psalmum 83*, 6: «Hic desideratur, ibi capitur, hic suspiratur, ibi gaudetur; hic oratur, ibi laudabitur; hic gemitur, ibi exultatur» (OCSA 21, 174); *Sermo 159*, 1, 1: «In patria vero nullus orandi locus erit, sed tantum laudandi» (OCSA 23, 571).

⁷⁰ *Enarratio in Psalmum 44*, 9: «Summum hominis opus non esse, nisi Deum laudare» (OCSA 20, 435).

tonces; pero ahora lo canta el amor hambriento y entonces lo cantará el amor gozoso»⁷¹.

La vida presente es tiempo de petición, pero también de alabanza. San Agustín afirma que conviene empezar a alabar a Dios ahora porque quien no quiera alabar a Dios en este mundo, tendrá que callar para siempre⁷². De este modo, la aparente contradicción entre la oración de petición y la de alabanza se resuelve cuando se cae en la cuenta de que lo que se contrapone a la petición es, en realidad, la alabanza perfectísima de los bienaventurados, de la que la alabanza terrena no es más que un entrenamiento:

«Esta alabanza de Dios se perfeccionará en nosotros cuando lleguemos a aquella ciudad, cuando hayamos sido hechos iguales a los ángeles de Dios, cuando ninguna necesidad corporal nos atormente por parte alguna, cuando ni el hambre ni la sed nos turben, ni el calor nos fatigue, ni el frío nos entumezca, ni la fiebre nos haga guardar cama, ni la muerte acabe con nosotros. Nos ejercitamos para aquella perfectísima alabanza con esta alabanza de las buenas obras»⁷³.

En esta vida terrena practicamos dos tipos de oración: la oración de petición, que es pasajera, y la de alabanza, pasajera y eterna a la vez, y del mismo modo que la alabanza es la finalidad y el término de toda oración cristiana, constituye a su vez su comienzo, de modo que la oración de petición viene sólo después de la oración de alabanza. Según el santo doctor, éste es precisamente el contenido del Padrenuestro:

«[En el Salmo 104] después de la alabanza suele seguir una petición, en la que el orante expresa sus deseos. De aquí que la misma oración del Señor tiene en su comienzo una brevíssima alabanza, expresada así: *Padre nuestro, que estás en los cielos*, y a continuación se expresan las peticiones»⁷⁴.

⁷¹ *Sermo 255*, 1. 5 (OCSA 24, 580. 584).

⁷² *Enarratio in Psalmum 144*, 2: «Forte *in saeculum*: hic; *in saeculum autem saeculi*: in aeternum. Modo ergo incipe laudare, si in aeternum laudaturus es. Qui laudare non vult in transitu huius saeculi, obmutescet cum venerit saeculum saeculi» (OCSA 22, 742).

⁷³ *Enarratio in Psalmum 146*, 2. (OCSA 22, 801-802).

⁷⁴ *Enarratio in Psalmum 104*, 1 (OCSA 21, 817).

Por otro lado, san Agustín enseña que el hombre debe alabar a Dios de modo auténtico, porque no toda alabanza es en sí misma una verdadera alabanza. Por ello distingue tres tipos de *falsa* alabanza: la primera es la del malvado, que alaba a Dios con las palabras, pero viviendo mal ofende al Señor; la segunda se da cuando quien alaba vive honestamente, pero se atribuye el mérito de su buena conducta, sin considerar que es un don de Dios; el tercer tipo es la de quien vive honestamente, y a sabiendas de haber recibido de Dios lo que le permite vivir así, se enorgullece como el fariseo de la parábola. Estos tres sujetos alaban a Dios de manera ficticia, porque no son buenos. En cambio, sólo quien es bueno puede alabar verdaderamente:

«Quien alaba es bueno, porque si alaba es que se comporta bien; porque si alaba, no lo hace sólo con la lengua, sino que también su vida concuerda con la lengua»⁷⁵.

Por el contrario, quien se comporta mal provoca que se ultraje a Dios⁷⁶, y por tanto no solo no alaba a Dios, sino que también lo ultraja:

«Cuando Dios es alabado por tu obra buena, alabas a Dios con tu obra, y, cuando Dios es ultrajado por tu obra mala, ultrajas a Dios con tu obra»⁷⁷.

En un estudio dedicado a la teología de la alabanza en san Agustín, Vagaggini distingue en ella tres modos de alabar: «La alabanza de la boca, la alabanza del corazón y la alabanza de las obras. Cuando estos tres modos de alabar se unen, entonces nuestra alabanza es perfecta, porque alabamos a Dios con todo nuestro ser»⁷⁸. La alabanza del corazón es su afecto interior, el amor afectivo, que no puede existir sin las buenas obras:

«Con los que odiaron la paz fui pacífico (Sal 119, 7). Para que oigáis la verdad, os diré, carísimos hermanos, que no podréis probar la verdad que cantáis si no comenzáis a hacer lo que cantáis. Por más elocuentísima-

⁷⁵ *Enarratio in Psalmum 49, 30* (OCSA 20, 620).

⁷⁶ *Enarratio in Psalmum 101, S. 2, 6*: «Si enim vocat te Deus, et praecipit ut bene vivas, et tu male vivis, vocationi eius non respondes, nec laus eius respondet ei de te; quia sic vivis, ut ille non laudetur, sed potius blasphemetur per te» (OCSA 21, 657).

⁷⁷ *Enarratio in Psalmum 146, 2* (OCSA 22, 800).

⁷⁸ C. VAGAGGINI, *La teologia della lode secondo sant'Agostino*, en VARIOS AUTORES, *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma 1964, 423.

mente que lo diga, de cualquier manera que lo exponga, con cualesquiera palabras que lo trate, diré que no penetra en el corazón de aquel que no obra con ella (*non intrat in cor eius in quo non est opus eius*). Comenzad a obrar y entenderéis lo que hablo. Entonces a cada palabra brotan las lágrimas, entonces en realidad se canta el salmo y ejecuta el corazón lo que se canta. ¡Cuántos gritan con la boca y son mudos con el corazón! Y, por el contrario, icuántos enmudecen con los labios y claman con el afecto!»⁷⁹.

Por este motivo, señala Vagaggini: «Para san Agustín no existe una verdadera alabanza de Dios con las palabras si no es la expresión del afecto interno y si no se acompaña con las buenas obras de toda la vida. Naturalmente, la más importante es la alabanza del corazón y de la vida. Ésta no deben faltar nunca mientras que la alabanza con las palabras (...) tiene necesariamente un tiempo limitado»⁸⁰.

En la doctrina agustiniana, alabar equivale a cantar. La verdadera alabanza es el cántico del hombre renovado en Cristo, el cántico nuevo del cristiano:

«Alabemos al Señor con la palabra, la mente y las buenas obras; y cantémosle, conforme nos exhorta este salmo, un cántico nuevo. Pues así comienza el presente salmo: *Cantad al Señor un cántico nuevo*. El hombre viejo canta un cántico viejo; el nuevo, un cántico nuevo. El Viejo Testamento canta un cántico viejo; el Nuevo, un cántico nuevo (...). Nosotros, al caer en el pecado, llegamos a la vejez. Voz nuestra es aquella del salmo en el que se dice gimiendo: *Envejecí en medio de todos mis enemigos* (Sal 6, 8). El hombre envejeció por el pecado, pero se renovó por la gracia. Todos los que se renuevan en Cristo con el fin de comenzar a pertenecer a la vida eterna, cantan el cántico nuevo»⁸¹.

En la verdadera alabanza no se canta sólo con la voz; en ella las palabras deben concordar con las buenas obras⁸². En definitiva, para san Agustín, el cántico nuevo brota del amor cristiano:

⁷⁹ *Enarratio in Psalmum 119*, 9 (OCSA 22, 219-220).

⁸⁰ C. VAGAGGINI, *La teología della lode secondo sant'Agostino*, 426.

⁸¹ *Enarratio in Psalmum 149*, 1 (OCSA 22, 899).

⁸² *Enarratio in Psalmum 149*, 8: «*In tympano et psaliero psallant ei. Quare assumit tympanum et psalterium? Ut non sola vox laudet, sed et opera. Quando assumitur tympanum et psalterium, manus concinunt voci. Sic et tu, si quando Alleluia cantas, porrugas et panem esurienti, vestias nudum, suscipias peregrinum, non sola vox sonat, sed et manus consonat, quia verbis facta concordant*» (OCSA 22, 907).

«Cuando se edificaba el templo después de la cautividad, se decía, según indica otro salmo: *Cantad al Señor un cántico nuevo; cantad al Señor toda la tierra.* Las palabras: *un cántico nuevo*, equivalen a las otras del Señor: *un mandamiento nuevo*. ¿Qué tiene de peculiar el cántico nuevo sino un nuevo amor? Cantar es propio del que ama (*cantare amantis est*). La voz de este cantor es el fervor del santo amor»⁸³.

Pero el santo doctor va todavía más lejos, porque identifica el cántico nuevo con el amor:

«Tú amas y aunque estés callado, el amor es ya una voz que se dirige a Dios, el mismo amor es el cántico nuevo (*ipsa dilectio canticum novum est*)»⁸⁴.

Es, pues, el amor cristiano quien canta un cántico nuevo, pero no lo canta con la lengua, sino con toda la vida⁸⁵.

Con estas premisas, se comprende por qué san Agustín deduce enseñada la posibilidad de alabar continuamente a Dios, como enseña en el siguiente texto:

«¿Quién podrá permanecer alabando al Dios todo el día? Te sugiero una manera de estar, si quieres, alabando a Dios todo el día (*suggero remedium, unde tota die laudes Deum, si vis*). Lo que hagas, hazlo bien, y ya alabaste a Dios. Cuando cantas un himno, alabas a Dios. ¿Y qué hace tu lengua, si tu interior no está también alabando? Cuando dejas de cantar algún himno, ¿te vas a reparar tus fuerzas? Sé moderado en la bebida, y ya has alabado a Dios. ¿Te retiraste a dormir? No te levantes para obrar el mal, y ya has alabado a Dios. ¿Tienes entre manos algún negocio? No cometas ningún fraude, y ya has alabado a Dios. ¿Cultivas el campo? No des origen a disputa alguna, y ya has alabado a Dios. Prepárate para alabar a Dios durante todo el día con la inocencia de tus obras (*in innocentia operum tuorum praepara te ad laudandum Deum tota diē*)»⁸⁶.

⁸³ *Sermo 336, 1* (OCSA 25, 758).

⁸⁴ *Enarratio in Psalmum 95, 2* (OCSA 21, 503).

⁸⁵ *Enarratio in Psalmum 32, II, S. 1, 8*: «Non pertinet novum canticum ad homines veteres; non illud discunt nisi homines novi, renovati per gratiam ex vetustate, et pertinentes iam ad Testamentum novum, quod est regnum caelorum. Ei suspirat omnis amor noster, et cantat canticum novum. Cantet canticum novum, non lingua, sed vita» (OCSA 19, 484).

⁸⁶ *Enarratio in Psalmum 34, S. 2, 16* (OCSA 20, 95).

Según el Hiponense es la vida misma del cristiano la que debe transformarse en una continua alabanza a Dios, como enseña comentando las palabras del Salmo 146:

«Alabad, dice el Señor. ¿Por qué debemos alabar al Señor? *Porque es bueno el salmo.* El salmo es alabanza de Dios. Luego viene a decir: “Alabad al Señor, porque es bueno alabar al Señor”. No dejemos de alabar de este modo al Señor. Se dijo y pasó; se hizo y callamos; hemos alabado y hemos callado; hemos cantado y hemos descansado. Nos dirigimos a otra cosa, quizá a hacer lo que resta; pues bien, cuando se presenten otras ocupaciones, ¿cesará la divina alabanza en nosotros? Ciertamente que no; tu lengua alaba temporalmente, alabe siempre tu vida (*non sic; nam lingua tua ad horam laudat, vita tua semper laudet*) (...). Cuando cantas con la boca, callas algún tiempo; canta con la vida de modo que no calles nunca (*vita sic canta, ut numquam sileas*) (...). Si obras bien y lo que comes y bebes lo tomas con miras al alivio del cuerpo y reparación de los miembros, dando gracias a Dios, tu comida y tu bebida alaban a Dios (*et cibus tuus et potus tuus laudat Deus*) (...). Haciendo estas cosas, alabas a Dios y de ningún modo callará la alabanza de Dios (*haec agens laudas Deum, nec omnino silebit laudatio tua*)»⁸⁷.

A la luz de cuanto llevamos visto, se comprende que para san Agustín la alabanza continua es posible cuando se realiza con todo el propio ser, con la vida entera, con las buenas obras, y no sólo con las palabras: si el cristiano vive santamente, toda su vida se convierte en una oración continua de alabanza a Dios⁸⁸.

CONCLUSIÓN

Llegados al final de este trabajo, se comprende cómo el pensamiento de san Agustín sobre la oración continua, aunque se encuentre fragmentado a lo largo de sus obras, posee una gran coherencia lógica interna. Se presentan ahora sintéticamente algunas conclusiones.

La respuesta del obispo de Hipona a la cuestión de la oración continua se mueve en dos planos distintos. En el primero, a partir del principio de

⁸⁷ *Enarratio in Psalmum 146*, 1-2 (OCSA 22, 798-801).

⁸⁸ *Enarratio in Psalmum 148*, 2: «Sed laudate de totis vobis; id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra. Etenim laudamus modo in Ecclesia quando congregamur; cum quisque discedit ad propria, quasi cessat laudare Deum. Non ccesset bene vivere, et semper laudat Deum» (OCSA 22, 887).

interioridad como elemento esencial de la oración, él tiene una intuición genial: la identificación de la oración con el deseo de Dios. Ésta es la clave que le permitirá encontrar una solución satisfactoria a dicho problema. En efecto, él sostiene que se puede orar siempre, también realizando actividades muy diversas, porque en medio de ellas se puede mantener siempre el deseo de Dios y de la vida bienaventurada. Este deseo es ya una oración interior, que no se interrumpe cuando se vive virtuosamente. Así, pues, toda la vida del cristiano que vive con plenitud su vocación bautismal se transforma en un único deseo de Dios y por consiguiente en una oración continua. Este deseo brota de la práctica de las virtudes teologales, especialmente de la caridad, que es capaz de orientar toda la vida y las acciones del cristiano hacia Dios.

San Agustín llega a la misma conclusión por otro camino, esto es, a través de sus reflexiones sobre la oración de alabanza a Dios. En efecto, él sostiene que la alabanza en esta vida es un entrenamiento de cara a la alabanza eterna en el Cielo, y también su anticipación, aunque imperfecta. Por este motivo, en esta tierra debemos esforzarnos para alabar a Dios con las palabras. Sin embargo esta alabanza no es auténtica si falta la alabanza del corazón, el afecto interior dirigido a Dios, y éste a su vez no puede existir si faltan las buenas obras. Por tanto, según el Hiponense, para alabar verdaderamente a Dios es necesario alabar lo con las obras virtuosas, con la alabanza de la vida. De este modo, la alabanza llega a ser continua porque se alaba a Dios con todo el ser, no sólo con la lengua y con la voz, sino también con las obras: quien no cesa de vivir santamente no cesa de alabar a Dios. En definitiva, la vida entera del cristiano coherente con su fe puede transformarse en una oración continua de alabanza a Dios.

Al comienzo del artículo se indicaba que a san Agustín se le ha otorgado el título de “Doctor de la oración”, al que bien se podría añadir “Maestro de la oración continua”. Al final del mismo se refuerza la convicción de que ambos títulos son perennemente válidos, porque la doctrina agustiniana sobre la oración continua goza de plena actualidad en nuestros días.

PROF. MANUEL BELDA PLANS
Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)

