

La relación de la identidad de los cristianos del norte de África con la ejercitación espiritual, en las cartas de Agustín*

Resumen: Como una contribución al debate sobre la transformación del mundo romano tardío, algunos estudiosos han señalado que las fronteras entre los grupos religiosos eran fluidas, con factores internos y externos. La identidad cristiana no estaba caracterizada por indicaciones claras de la creencia religiosa, la observancia y práctica. Algunas investigaciones interesantes muestran que la diferencia entre los cristianos y los paganos puede ser vista como parte de un doble discurso. Por una parte, como la evidencia del norte de África sobre su identidad nos permite considerar la cuestión de lo que significa ser cristiano, es claro que existe un marco de comprensión para entender el comportamiento y el pensamiento humano: los «ejercicios espirituales», en la tradición grecorromana. En los siglos V y VI, los pensadores cristianos empezaron a tratar este asunto como algo relacionado con el contexto de su interés por la cristiandad en el Norte de África en edad tardía; la correlación todavía sigue abierta. En este artículo, por tanto, examino en primer lugar cómo Agustín en sus cartas hizo referencia al código de comportamiento. En particular centrando mi atención en la correspondencia de Agustín con dos aparentes «paganos», demuestro cómo él intentaba imponer la idea de las normas cristianas de comportamiento en su correspondencia con Dióscoro (*epp.* 117 y 118) y con Volusiano (*epp.* 132, 135 y 137). Después planteo

* Un borrador de este artículo fue presentado en el taller-seminario «“Out of Africa”: The Quest for North African Theological Identity (-ies) in the Patristic Era», durante la XVIIIth International Conference on Patristic Studies, celebrado el 11 de agosto del 2015 en Oxford. Agradezco a los organizadores del taller-seminario Anthony Dupont y David E. Wilhite; asimismo, a los participantes en el taller-seminario J. Patout Burns, Edward Naumann y Éric Rebillard, y a los lectores de la primera versión de este artículo por sus valiosos comentarios para mejorarlo. Este trabajo fue apoyado por la Japan Society for the Promotion of Sciences, KAKENHI (Grant-in-Aid for Scientific Research) (C) 26370077, sobre el tema «Christian Identities and Their Relationship with Monasticism in Augustine».

El presente artículo apareció en: M. VINZENT (ed.), *Studia Patristica* XCVIII: *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*. Volume 24: *St. Augustine and his Opponents*. pp. 221-238. El artículo se publica con el expreso consentimiento del autor y de la editorial Peeters, a los que agradecemos su generosidad.

lo que Agustín entendía por ejercitación espiritual. Y, por razones de claridad, he dividido las cartas en tres grupos, siguiendo una línea temática: las intelectuales y terapéuticas (*ep.* 26, 37, 56, 102, 162, 193, 202A y 2*); las religiosas y escatológicas (*epp.* 92, 130, 131, 137 y 157); y las que contienen temas exegéticos (*epp.* 28, 137, 149, 199 y 213). Posteriormente, en cada grupo, las analizo siguiendo un orden cronológico, en la medida de lo posible. Por último, me ocupo del tema central de la ejercitación espiritual en ellas, y presento las afinidades espirituales y las relaciones mutuas que Agustín usó para hablar acerca de la identidad cristiana.

Abstract: In contributing to the debate on the transformation of late Roman world, some scholars have claimed that the boundaries between religious groups were fluid with external and internal factors. Christian identity was not characterised by clear indications of religious belief, observance, and practice. Some intriguing surveys have shown that the difference between Christians and pagans can be seen as part of a discursive binary. While the North African evidence of their identity allows us to consider the question of what it means to be a Christian, it is noteworthy that there is a comprehensive framework for the understanding of human behavior and thought: the ‘spiritual exercises’ in the Greco-Roman tradition. In the fourth and fifth centuries, Christian thinkers began to pursue the matter in question as being linked with the context of his concern for Christianness in late North Africa, the correlation still remains in question. In this article, therefore, first I examine how he referred to the Christian code of behavior in his letters. In particular, focusing my attention on epistolary correspondence of Augustine with two seemingly ‘pagans’, I show how he tried to impose the idea of the Christian norms of behavior on his correspondence –with Dioscorus (*epp.* 117 and 118) and with Volusianus (*epp.* 132, 135, and 137). Then I ask what Augustine understood by spiritual training. For the sake of clarity, I have divided the letters along he thematic line into three groups –the intellectual and therapeutic (*ep.* 26, 37, 56, 102, 162, 193, 202A, and 2*), the religious and eschatological (*ep.* 92, 130, 131, 137, and 157), and the exegetical aspect (*ep.* 28, 137, 149, 199, and 213). In each group I consider them chronologically as far as possible. Finally, I consider the principal feature of spiritual training, thereby coming to the enhancement of spiritual affinities, and mutual relationships of which he made use in speaking about Christian identity.

INTRODUCCIÓN

Al organizar la exposición de los cambios en el mundo romano tardío, algunos estudiosos han afirmado que las fronteras entre los grupos religiosos eran flexibles. Así, por ejemplo, la identidad de los cristianos no estaba acompañada por indicaciones explícitas de sus creencias, ritos y prácticas. Después de un alentador acercamiento al tema de la identidad cristiana¹,

1 Peter BROWN, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, 2012, xxiv-xxv. El estudio de Brown apunta hacia una visión más compleja de la riqueza y la Caridad entre los cristianos de la antigüedad tardía.

1 Robert MARKUS, *The End of the Ancient Christianity*, Cambridge, 1990.

algunos estudios han señalado que la diferencia entre los cristianos y los paganos podría servir como una dinámica fluida y con una orientación contextual en su comunidad². Es llamativo que la realidad del norte de África nos permite investigar la cuestión acerca de lo que significaba ser cristiano, puesto que hay un contexto comprensivo e integrado para entender el pensamiento y la conducta humana: los «ejercicios espirituales» en la antigua tradición filosófica. El desarrollo de la ejercitación espiritual ha merecido frecuentemente atención en los estudios sobre Agustín, en particular, con referencia a la obra seminal de Pierre Hadot. Este presenta una forma compleja acerca de la disciplina, y la define como una «metamorfosis de nuestra personalidad»³. Si bien algunos estudiosos la han considerado como esencialmente un exclusivo entrenamiento de la inteligencia y de la mente, Hadot remarca la necesidad de explorar su amplia diversidad y la purgación del alma, que envuelve todas las facetas del pensamiento y de la conducta humana. Una modificación de la ejercitación espiritual en cuestión apareció en la antigüedad tardía. En la Iglesia del norte de África, incluso esporádicamente y no temáticamente, Tertuliano y Cipriano hicieron referencia al significado y los límites de la disciplina espiritual y, desde mitad del siglo cuarto con más detalle que antes, los escritores cristianos comenzaron a interesarse en el asunto⁴. Una etapa fundamental en el desarrollo parece haber sido preparada por Agustín. Algunas investigaciones han descrito la disciplina como algo vinculado al contexto de su interés por la identidad cristiana en la fe de la comunidad. Sin embargo, su relación directa sigue siendo una interrogante⁵. En este artículo, por tanto examinaré en primer

2 Maijastina KAHLOS, *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies, Aldershot, 2007; Éric REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca, 2012; Érica REILLARD – Jörg RÜPKE (eds.), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, CUA Studies in Early Christianity, Washington, D.C., 2015; Jörg RÜPKE – Wolfgang SPICKERMANN (eds.), *Reflections on Religious Individuality: Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices, Religionsgeschichtliche, Versuche und Vorarbeiten 62*, Berlin, 2012.

3 Pierre HADOT, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Oxford, 1995, 82 y 127. Cf., también; Michael CHASE – Stephen R. K. CLARK – Michael MCGHEE (eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancient and Moderns, Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester, 2013.

4 J. Patout BURNS – Robin M. JENSEN, *Christianity in Roman Africa: The Development of his Practices and Beliefs*, Grand Rapids, 2014, esp. capítulo 11 (519-552: «Honoring the Victorious Heroes: The Cult of Martyrs»); y el capítulo 12 (553-599: «Pious Practices of Christian Living»)

5 Para la literatura secundaria sobre la ejercitación espiritual en las obras de Agustín, Cf., por ejemplo: Paul AGAËSSE, «*Exercitatio animis*», en BA 16 (1991), 612-614; Lewis AYRES, «The Christological Context of Augustine's *De Trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII-XV», en *AugSt* 29 (1998), 111-139; Martin CLAES, «Limitations to *Exercitatio mentis*: Changes in Rhetorical Style in Augustine's Dialogues», *Augustiniana* 57 (2007), 387-398; Id, «St. Augustine's *Exercitatio mentis* and its Function in Mystagogy», en Paul VAN GEEST (ed.), *Seeing through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, Late Antiquity History

lugar, cómo se refiere Agustín al código cristiano de comportamiento en sus cartas⁶. En particular, centrando mi atención en la correspondencia de Agustín con dos «paganos» aparentemente. Demostraré cómo Agustín intentó imponer la idea de las normas cristianas de comportamiento a los receptores de sus cartas. Posteriormente expondré lo que Agustín entendía por ejercitación espiritual. Por razones de claridad, he dividido las cartas siguiendo líneas temáticas en tres grupos, y en cada grupo las abordaré cronológicamente, en la medida de lo posible⁷. Finalmente expondré el tema de la ejercitación espiritual, invitando a hacer una comprensión del contexto en el que él utilizó este elemento que habla de la identidad cristiana.

CRISTIANOS Y LA PLURALIDAD DE SUS IDENTIDADES

INTERCAMBIO EPISTOLAR CON DIÓSCORO

El primer grupo de cartas es el formado por las *epp.* 117 y 118: la correspondencia entre Agustín y Dióscoro. Cabe señalar que la mayor parte de los

and Religion 11, Leuven, 2016, 533-545; Naoki KAMIMURA, «Augustine's First Exegesis and the Divisions of Spiritual Life», en *AugSt* 36 (2005), 421-432; Id., «Spiritual Narratives and Divine Providence: Spiritual Training in Augustine's *City of God*», en *Patristica volumen suplementario* 4 (2014), 43-58; Paul KOLBET, *Augustine and the Cure of Souls. Revising the Classical Ideal*, Christianity and Judaism in Antiquity Series 17, Notre Dame, 2010; Jean LECLERQ, «Exercices spirituels», en *DS* 4/2, Paris, 1961, 1903-1908; Goulven MADEC, «*Exercitatio animi*», en *AL* 2 (1996-2002), 1182-1183; Daniel A. NAPIER, *En Route to the Confessions; The Roots and Development of Augustine's Philosophical Anthropology*, Late Antique History and Religion 6, Leuven, 2013; Willemien OTTEN, «Religion as *Exercitatio Mentis*: A Case for Theology as Humanist Discipline», en Alasdair A. McDONALD – Zweder R. W. M. VON MARTELS – Jan R. VEENSTRA (eds.), *Christian Humanism. Essays in Honor of Arjo Vanderjagt*, Studies in Medieval and Reformation Traditions 142, Leiden, 2009, 59-74; Xavier PAVIE, *Exercices spirituels: leçons de la philosophie antique*, Paris, 2012; Karla POLLMANN, «Augustine's Hermeneutics as a Universal Discipline?», en Karla POLLMANN – Mark VESSEY (eds.), *Augustine ad the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford, 2005, 206-231; Brian STOCK, *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, New York, 2010; Id., «Self, Soliloquy, and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors», *The Journal of Religion* 91 (2011), 5-23.

6 Sobre la práctica epistolar de Agustín y su relación con su visión del código de comportamiento cristiano, Cf., por ejemplo, Daniel E. DOYLE, *The Bishop as Disciplinarian in the Letters of St. Augustine*, New York, 2002; Jennifer EBBELER, *Disciplining Christians: Correction and Community in Augustine's Letters*, Oxford Studies in Late Antiquity, Oxford, 2012. Ver también para una bibliografía escogida sobre las cartas de Agustín, Cf. Johannes DIVJAK, «Epistolae», en *AL* 2 (1996-2002), 893-1057. Otra información comprensiva y crítica con relación a la correspondencia de Agustín se puede encontrar en la base de datos: *Scrinium Augustini: The World of Augustine's Letters*, Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland: <http://www.scrinium.umk.pl>. Acceso en diciembre del 2015.

7 Con relación a la investigación cronológica de las cartas de Agustín, cf. Klaus-D. DAUR (ed.), *CChr.SL* 31 (2004), 31^a (2005); 31B (2009); J. DIVJAK, «*Epistulae*» (1996-2002), 1027-1036; Robert B. ENO, «*Epistulae*», en Allan FITZGERALD (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, 1999, 298-310; 299-305; Serge LANCEL, «Introduction», *BA* 40/A, Paris, 2011, 7-182, 159-175; Othmar PERLER – Jean-Luis MAIER, *Les voyages de saint Augustin*, CEASA 36, Paris, 1969; Roland TESKE (trad.), *Letters*, WSA ii/1-4, Hyde Park, NY, 2001-2005.

datos prosopológicos de este último los conocemos gracias a estas cartas⁸. Es más que probable que, en el otoño del 410, comenzaron a comunicarse por carta⁹. De hecho, antes de salir de Cartago, donde estaba estudiando, un joven nacido en Grecia llamado Dióscoro escribió a Agustín haciéndole preguntas acerca de las obras filosóficas de Cicerón, en particular, sobre el *De natura deorum* y algunos de sus tratados retóricos. A pesar de que la lista hoy se ha perdido, conservamos tanto la carta escrita por Dióscoro, (*ep.* 117), como la larga respuesta de Agustín (*ep.* 118). Según podemos ver en la segunda carta, es claro que Agustín conoce suficientemente bien a Dióscoro, a cuya vida y actividades hace referencia: un hombre joven, todavía soltero; primero había estudiado en Roma, y probablemente era hermano de Cenobio, un amigo de Agustín quien este dedicó uno de los diálogos de Casiciaco (el *De Ordine*). De este modo, ¿qué otras cosas conocemos?

Es interesante notar que Posidio –amigo de Agustín y biógrafo– clasificó este intercambio epistolar en el *Indiculum* de las obras de Agustín, añadido como apéndice a su *Vita Augustini*¹⁰, dentro del grupo llamado «*Contra los paganos*». En vista de que la mayor parte de la *ep.* 118 está dedicada a la filosofía pagana, ya que este era el interés principal de Dióscoro, algunos estudiosos han optado por considerarlo pagano¹¹. La comunicación entre Agustín y este pagano se desarrollaba a partir de su comportamiento sensato, particularmente por la cortesía y amabilidad de Agustín. Su respuesta sería interpretada como una afirmación del paganismo de Dióscoro y del respeto por la cultura clásica grecorromana. Esto sucede de igual modo que con otros paganos que envían cartas a san Agustín, por ejemplo, Longiniano (*epp.* 322-235)¹²,

8 Sobre Dióscoro, cf. *PCBE* 1, s.v. *Dioscorus* 2, 279-280; *PLRE* 2, s.v. *Dioscorus* 2, 367; Frank MORGENSTERN, *Die briefpartner des Augustinus von Hippo: Prosopographische, social und ideologiegeschichtliche Untersuchungen*, Bochumer historische Studien, Alte Geschichte 11, Bochum, 1993, 79-80; Jules WANKENNE, «A propos de Dioscorus correspondat de saint Augustine (Epist. CXVII-CXVIII)», *RBen* 84 (1974), 167-176; Id., «Dioscorus», en *AL* 2 (1996-2002), 455-457; Sobre la *ep.* 118, cf. Michael FIEDROWICZ, «Augustins Brief an Dioskur (*ep.* 118): Kriterien authentischer Theologie», en *Wissenschaft und Weisheit: Franziskanische Studien zu Theologie, Philosophie und Geschichte* 60 (1997), 177-188.

9 *ep.* 117; Daur: 410; Divjak: 419; Lancel: invierno 410-411; Perler: septiembre del 410; Teske: principios del 410; *ep.* 118. Daur: 410; Divjak: 410; Eno: finales del 410, principios del 411; Lancel: invierno del 410-411; Perler fin del otoño-invierno de 410-411; Teske: finales del 410 principios del 411.

10 André WILMAR, «Operum S. Augustini elenchus a Possidio eiusdem discipulo Calamiensi episcopo digestus, post Maurinorum labores nouis curis editus critico apparatu numeris tabellis instructus, en *MA* 2, Roma, 1930-1931, 149-233, 163.

11 Ver, por ejemplo, F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 79, 227; WANKENNE, «Dioscorus», 455-456.

12 Sobre Longiniano, *PLRE* 2, 686-687; M. KAHLOS, *Debate and Dialogue* (2007), 81-83; Paolo MASTRANDEA, «Longinianus», en *AL* 3 (2004-2010), 1061-1065; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 126.

Volusiano (ep. 132)¹³ y Máximo (ep. 17)¹⁴. No obstante, respecto a la afiliación religiosa de Dióscoro, Agustín escribe que Dióscoro muestra una preferencia por las «enseñanzas cristianas» mayor que por otras: «pues sé que la antepones a todas y que en ella sola depositas la esperanza de la vida eterna»¹⁵. De hecho, está ansioso por que Dióscoro busque otro camino para encontrar la verdad: su advertencia es dada para contrarrestar la desviación del camino que «el que ha sido garantizado por aquel (sc. Cristo) que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos»¹⁶. Aunque no se sabe con certeza si se encontraron en Cartago o en algún lugar cercano, Agustín conocía las diversas actividades de Dióscoro, entre ellas está incluido el hecho de que no era pagano.

La carta contiene un compendio de sus ideas sobre la filosofía pagana de aquel tiempo. Comprende las doctrinas de los estoicos, académicos, epicúreos y platónicos¹⁷. Agustín dedica más de treinta extensos párrafos a responder las preguntas planteadas por el joven, a pesar de ser excesivamente crítico con «tantas anticuadas y decrepitas falsedades»¹⁸. Tal vez se pueda sugerir que Agustín siente auténtica simpatía por el joven y ambicioso diletante, dada la semejanza que existe entre situación de este y la de su propio pasado. No muestra ninguna reticencia para hablar de su antiguo yo, que en algún momento enseñaba retórica a los niños. No obstante, la crítica de Agustín es explícita: Dióscoro había adoptado una actitud por la que quería arrastrar a Agustín a recuperar su anterior vida de profesor de retórica, olvidando la actual responsabilidad como obispo.

En efecto, no me parece que tenga un aspecto decoroso este asunto, cuando pienso en un obispo agobiado y enfrascado en tumultuosas preocupaciones eclesiásticas, que de repente se hace el sordo, se inhibe de todas ellas y se pone a explicar unas cuestioncillas de los *Diálogos* de Tulio a un único estudiante¹⁹.

13 *Sobre Volusiano, cf., nota 22 más adelante.*

14 Sobre Máximo, cf. *PCBE* 1, s.v. Maximus 3, 733-734; *PLRE* 1, s.v. Maximus 28, 585; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 122-123; Serge LANCEL, «Note complémentaire, Lettres 16 et 17», *BA* 40/A (2011), 609-611.

15 ep. 118, 11; CChr.SL 31B, 120: «*christianam doctrinam (...) in ea sola esse praesumere spem salutis aeternae*». Para la traducción inglesa de las cartas de Agustín, cf. R. TESKE, *WSA* II/1-4 (2001-2005).

16 ep. 118, 22; CChr.SL 31B, 127: «*illo qui gressuum nostrorum tamquam deus uidit infirmitatem*».

17 Sobre la visión de Agustín sobre la filosofía y la retórica de su tiempo, Cf. Isabelle BOCHET, «Le statut de l'histoire de la philosophie selon la Lettre 118 d'Augustin à Dioscore», en *REA* 44 (1998), 49-76.

18 ep. 118, 7. CChr.SL 31B, 117: «*multorum annos et decrepitas falsitates*».

19 ep. 118, 2. CChr.SL 31B, 113: «*In hac re nihil esse dedecoris, non mihi uidetur. Non enim dedecora facies rerum attingit sensum, cum cogito episcopum ecclesiasticis curis circumstrepentibus*

Y entonces se te ha ocurrido pensar en la basílica de los cristianos de Hipona, porque en ella hay ahora un obispo que en algún tiempo vendía estas cosas a los niños!²⁰

Al reprender a su corresponsal literario por la avidez de su inquietud intelectual, que él en algún momento le había compartido, busca más bien criticar a Dióscoro por haberle dado una mayor importancia al trabajo anteriormente desempeñado por Agustín²¹. Por tanto, a pesar de que Agustín expresa con frecuencia su reprobación al esnobismo intelectual de Dióscoro, el tema central de esta carta parece ser el orden irreversible y jerárquico de las identidades y compromisos. Agustín espera que Dióscoro reconsidere este orden, dada su filiación religiosa.

INTERCAMBIO EPISTOLAR CON VOLUSIANO

El segundo grupo de escritos examinados son las *ep.* 132, 135 y 137, que recogen el intercambio epistolar de Agustín y Volusiano. De este, a través de muchos documentos (incluyendo la *Vita Melaniae iunioris*, en donde se dice que se bautizó en su lecho de muerte)²², conocemos vida, actividades y los miembros de su familia. Cuando Volusiano estaba residiendo en Cartago hacia el año 411/412, recibió una carta de Agustín (*ep.* 132)²³. Volusiano correspondió con una serie de preguntas, que llevaron a Agustín a contestarle. En ello intervino también la presión y el consejo de la madre cristiana de Volusiano (*ep.* 132). Volusiano parece ser reacio, tanto a involucrarse en una relación epistolar con Agustín, como a mostrar interés real por las preguntas sobre la fe cristiana desde un punto de vista pagano (*ep.* 135). No obstante, Flavo Marcelino, el tribuno y notario que fue enviado al África con una misión especial de la corte imperial de Rávena, se empeñó en ser el vínculo fiable entre el joven aristócrata con mentalidad

districtum atque distentum repente quasi obsurdescentem cobibere se ab his omnibus et dialogorum Tullianorum quaestiunculas uni scholastico exponere?».

20 *ep.* 118, 9. CChr.SL 31B, 118: «*Ubi has curas tuas deponeres, christianorum tibi basilica Hipponensis occurrit, quia in ea nunc sedet episcopus, qui aliquando ista pueris uendidit*».

21 Cristine McCANN, «Physician of the Soul: Augustine and Spiritual Mentoring», en *SP* 49 (2010), 45-49; J. EBBELER, *Disciplining Christians* (2012), 192 y n.5.

22 Sobre Volusiano, cf., *PCBE* 2, «Volusianus» 1, 2340-2341; *PLRE* 2, s.v. Volusianus 6, 1184-1185; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 125. Para el intercambio epistolar entre el Obispo de Hipona y el distinguido romano, cf. André CHASTAGNOL, «Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille romaine au Bas-Empir», en *REAug* 58 (1956), 251-262, 241-253; J. DIVJAK, «*Epistulae*» (1996-2002), 945-946, 974-975; Christopher P. JONES, *Between Pagan and Christian*, Cambridge, 2014, 82-83, 93; Serge LANCEL, *Saint Augustine*, London, 2002, 314-318.

23 *ep.* 132: Daur: 411/412; Divjak: 411/412; Eno: 411/412; Lancel: otoño del 411; Teske: 411 o 412.

literaria y su amigo cristiano²⁴. Esto era así no solo porque Marcelino estaba involucrado en una «discusión diaria con el mismo hombre (sc. Volusiano), (...) impulsado por las súplicas de su santa madre»²⁵, sino también porque estaba interesado por la situación de Agustín, pues un rico terrateniente se sentía amargamente decepcionado por la incapacidad del obispo para dar respuestas adecuadas a estas preguntas²⁶.

De hecho, era a Marcelino a quien Agustín «necesitaba (...) como portavoz en los salones de Cartago»²⁷. Así, poco después de haber recibido la carta de Marcelino con más preguntas plateadas por Volusiano (*ep.* 136), Agustín enviaba una carta a Volusiano (*ep.* 137) en la que respondía a las preguntas planteadas en las cartas anteriores.

Agustín comienza la comunicación con Volusiano animándolo a leer las Escrituras; en particular, las «cartas de los apóstoles»²⁸. También invita a Volusiano a que le responda, y a que le haga muchas preguntas, las que le puedan surgir de su lectura. Resulta extraño que Agustín haya elegido tal tema, no para una conversación sino para una relación epistolar. Ello puede deberse, en parte, a la dificultad de concertar un encuentro. Otra razón más importante podría ser que pretendiera alejarse él mismo y a su interlocutor de «la inevitable presencia de aquellos que generalmente no están preparados para eso, y se entretienen más en disputas verbales que en los resplandores de la ciencia»²⁹. En comparación con la autenticidad de las Escrituras, de nuevo critica «la falsa belleza de la retórica» por seducir a aquellos que desean la verdad «por medio de un lenguaje oscuro»³⁰. Por ello, Agustín propone dejar fuera del diálogo su interés por la retórica y a los oyentes, pensando que ambos son un obstáculo para centrarse en la cuestión espiritual.

Volusiano respondió a la invitación de Agustín, y le contestó con algunas preguntas. Es comúnmente admitido que, aunque parece cumplir

24 Sobre Marcelino, cf. *PCBE* 2, s.v. Flavius Marcellinus 2, 671-688; *PLRE* 2, s.v. Fl. Marcellinus 10, 711-712; Volker Henning DRECOLL, «*Marcellinus Flavius*», *AL* 3 (2004-2010), 1160-1165; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 112-114. Para el papel que Marcelino jugó en las actividades literarias de Agustín, cf., por ejemplo J. EBBELER, *Disciplining Christians* (2012), 191-192; Neil B. MCLYNN, «Augustine's Roman Empire», en Mark VESSEY – Karla POLLMANN – Allan FITZGERALD (eds.), *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*, Bowling Green, 1999, 29-44; Madeleine MORAU, «Le dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin», en *RechAug* 9 (1973), 3-181.

25 *ep.* 136, 1. CChr. SL 31B, 253: «*est enim (...) cum eodem cottidiana (...) disputatio, sanctae si quidem matris eius precatione compulsus*».

26 *ep.* 136, 3. CChrSL 31B, 255.

27 N. B. MCLYNN, «Augustine's Roman Empire» (1999), 42.

28 *ep.* 132, CChrSL 31B, 240: «*apostolorum linguas*».

29 *ep.* 132, CChr.SL 31B, 240: «*eorum irruentem praesentiam qui plerumque non sunt apti tali negotio magisque linguae certaminibus quam scientiae luminibus delectantur*».

30 *ep.* 132; CChr.SL 31B, 240: «*fucatis eloquiis (...) linguae tectorio*».

su promesa de plantear diversas preguntas, su principal interés es hacer una relación de sus reuniones más recientes, en Cartago, con un círculo de amigos, y compartir los resultados de su discusión. Volusiano informa a Agustín del «ingenio y erudición de cada uno»³¹ de los que discutían. Estos cultos amigos eran unos aristócratas romanos y paganos, con los que él tenía en común algunos elementos particulares. Todos se sentían a gusto hablando el uno con el otro sobre el placer de la composición retórica, de la elocuencia de la poesía, y de la gran habilidad de los filósofos. Recuerda frecuentemente a Agustín su anterior carrera como profesor de retórica y la formación que había recibido: «Hablo a un entendido, ya que hace poco enseñaste estas cosas (...). Entonces la conversación se dirige a tu conocida filosofía] (...) que tú mismo habías cultivado»³², y también al final de la carta manifiesta una actitud aparentemente amable y simpática hacia su postura. Volusiano le pide a Agustín que defina su relación a partir del punto de vista de un grupo de sus amigos:

Interesa a tu fama que conozcamos la respuesta a estas preguntas. En los demás sacerdotes puede tolerarse la ignorancia sin detrimento del culto divino; pero cuando se trata del obispo Agustín no está aún escrito en la Ley algo que él ignore³³.

Según su relato del cordial encuentro, uno de los participantes interrumpió su conversación y planteó una serie de preguntas inadecuadas sobre el cristianismo.

¿Quién posee una sabiduría perfecta sobre el cristianismo que pueda explicarme algunas ambigüedades en que yo me atasco, y reforzar mis asentimientos dudosos con una fe verdadera o verosímil? (...). «Me pregunto cómo el Señor y Gobernador del mundo llenó el cuerpo de una mujer virgen, cómo la madre soportó ese largo martirio de los diez meses, cómo esa virgen le dio a luz según es habitual y, después de esto, se considera intacta su virginidad»³⁴.

Es extraño que Volusiano presenta a Agustín las preguntas planteadas por un amigo del círculo, no por alguien de su propio círculo. No formula preguntas sobre la lectura de las Escrituras, ni tampoco comunica a Agustín sus propias dudas sobre la encarnación y los milagros obrados por Cristo. A

31 *ep.* 135, 1. CChr.SL 31B, 249: «*ingeniis studisque sententiae*».

32 *ep.* 135,1. CChrSL 31B, 249-250: «*Apud agnoscentem loquor; etiam ista paulo ante docuisti (...) ad familiarem tuam (...) quam ipse (...) fouere consueueras*».

33 *ep.* 135, 2. CChrSL 31B, 251: «*Interest fama tuae, ut quaesita nouerimus. Vt cumque absque detrimento cultus diuini in aliis sacerdotibus toleratur incitiae, at cum ad antistem Augustinum uenitur, legi deest quicquid contigerit ignorari*».

34 *Ep.* 135, 2. CChr. SL 31B, 250-1: «*“Et quis”, inquit, “est sapientia ad perfectum christianitatis imbutus, qui ambigua, in quibus haereo possit aperire dubiosque assensus meos uera uel uerisimili credulitate firmare? (...) “Miror, utrum mundi dominus et rector intemeratae feminae corpus inpleuerit, pertulerit decem mensium longa illa fastidia mater et tamen uirgo enixa sit solemnitatem pariendi et post haec uirginitas putatur intacta”*».

pesar de que Marcelino se dirige a Agustín para comunicarle las preguntas sobre temas que habían sido «examinadas una y otra vez» por Volusiano y sus amigos en Cartago³⁵, Volusiano pretende desviar de las enseñanzas de la cristiandad la atención del obispo. De hecho, es difícil determinar si Volusiano era pagano cuando recibió la carta de Agustín³⁶. Mas es cierto que, contrariamente al interés de Agustín por la salud espiritual del joven aristócrata, Volusiano lo invitó al círculo de amigos eruditos. Este prefería sus propios intereses intelectuales, compartidos por otros, a la afiliación religiosa: tal deseo no figuraba entre los primeros intereses.

Las cartas analizadas hasta ahora nos proporcionan una imagen clara de la experiencia de Agustín respecto a cristianos menos comprometidos, cuya opción religiosa se compaginaba sin conflicto con el compromiso social e intelectual: «ponen en acción diferentes alianzas, según los distintos contextos de interacción»³⁷. Ellos entrarían en comunicación con el Obispo de Hipona porque conocían la profesión de Agustín, profesor de Retórica. Si bien Agustín había pretendido centrarse en cómo vivir una vida cristiana, les parecía poco interesante a Dióscoro y Volusiano al ser conscientes de la incongruencia entre estos códigos de comportamiento y pensamiento. Como obispo que se ha enfrentado a los intelectuales tradicionalistas, persuadiría a su interlocutor a que atendiera el exclusivo privilegio otorgado a la forma de vivir de los cristianos. Pero ¿cómo podía sugerir un camino para conformarlos con su disciplina?

LA EJERCITACIÓN ESPIRITUAL EN LAS CARTAS DE AGUSTÍN

El aspecto intelectual y terapéutico de la ejercitación espiritual

La primera carta que estudiamos es la *ep.* 26, escrita entre 394 y 395³⁸, dirigida a Licencio³⁹, el hijo de Romaniano, el rico mecenas de Agustín. Licencio había enviado a Agustín un largo poema (*Carmen*) al final de su carta, donde se mezclaba la mitología romana con las Escrituras cristianas, y mostraba un compendio de las disciplinas matemáticas y un viaje

35 *Ep.* 136, 1. *CChrSL* 31B, 253: «usquequaque detrita est».

36 Cf., por ejemplo, A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome* (2011), 196; É. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities* (2012), 81-82.

37 Éric REBILLARD, «Religious Sociology: Being Christians in the Time of Augustine», en Mark Vessey (ed.), *A Companion to Augustine*, West Sussex, 2012, 40-53. 52.

38 *ep.* 26: Daur: 394; Divjak: 394; Eno: 395; Lancel: verano-otoño 395; Perler: 395 mitad de abril-mitad de mayo; Teske: 394 o 395.

39 Sobre Licencio, cf. *PLRE* 2, 682; *PCBE* 1, s.v. «Licentius», 640-642; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 11-12 y 42. Ver también Serge LANCEL, «Note complémentaire Lettre 26», *BA* 40/A (2011), 624-628.

de ascenso hacia la luz⁴⁰. Agustín en su respuesta, al tiempo que indicaba las razones de su preocupación por las circunstancias de su antiguo estudiante, mostraba otra dirección para encontrar el camino que lleva hacia Dios, diferente de aquel sendero varroniano (Varrón de Rieti), presente en el poema de Licencio. Agustín insiste en la etapa temporal del ascenso hacia el abrazo eterno, en el que la sabiduría nos ha preparado y «domesticado a través de ciertos ejercicios laboriosos»⁴¹. Cuando expresa lo que le llama la atención del poema, hace referencia a que el problema del tipo de vida de Licencio podría ser visto como una invitación a concentrar su atención en la mente y, por tanto, exhortarlo a adherirse a Cristo: «Cristo es la verdad»⁴². Esta afirmación, en el desarrollo interno de la reflexión, evoca asimismo su experiencia (de Licencio, Agustín y sus amigos) en la villa de Casiciaco, como algo asumido muy en serio por Agustín⁴³. Es uno de los elementos esenciales de su punto de vista, que ha seguido la antigua tradición de la ejercitación espiritual: era la aguda consciencia de la purificación y de la rectificación de la mente.

Posteriormente consideramos el grupo de las *epp.* 37, 56, 102, 162, 193, 202^a, y 2^{*}, escritas entre el año 397 y el 428, que comprende de este modo casi todo el periodo episcopal. La primera de estas cartas, la *ep.* 37, aproximadamente del año 397⁴⁴, está dirigida a su amigo y primer mentor, Simpliciano, quien sucedió a Ambrosio como obispo en Milán, en el 397, y llegó acompañada por la obra agustiniana *De quaestionibus ad Simplicianum libri duo*⁴⁵. En esta breve carta, no solo expresa la satisfacción por que sus escritos hayan resultado interesantes a su amigo, sino que señala también su deseo de responder a las pocas preguntas que él le había planteado. A pesar de las dificultades que tuvo que superar para responder a estas preguntas, Agustín claramente reconoce que Simpliciano espera que él esté ejercitado de tal forma que pueda reflexionar acerca de las preguntas, cuyas respuestas llegarán a ser la primera obra de Agustín como Obispo de Hipona, según los diferentes textos bíblicos que se analizan.

40 Para una edición de este enigmático poema y su comentario, cf. Danuta SHANZER, «Licentius' Verse Epistle to Augustine», en *REAug* 37 (1991), 110-143; Michele CUTINO, *Licentii Carmen ad Augustinum*, Saggi e testo classici, cristiani e medievali 13, Catania, 2000.

41 *ep.* 26 (1) 2. CChrSl 31, 76: «exercitatorii quibusdam laboribus edomuerit».

42 *ep.* 26 (3) 3. CChr.SL 31, 86: «Christus est ueritas».

43 Para la función narrativa de Licencio en los Diálogos de Casiciaco, cf. Catherine CO-NYBEARE, «The Duty of a Teacher: Liminality and disciplina in Augustine's *De ordine*», en K. POLLMANN – M. VESSEY (eds.), *Augustine and the Disciplines* (2005), 49-65.

44 *ep.* 37: Daur: 397; Divjak: 397; Eno: 397; Lancel: 396-397; Perler: primavera del 396; Teske: ca. 397.

45 O. Perler, *Les voyages de saint Augustin* (1969), 165-166; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 43.

La *ep.* 56, escrita posiblemente hacia el 402 y dirigida a Celer⁴⁶, rico terrateniente de clase senatorial en Hipona, nos ofrece el típico ejemplo del apoyo que Agustín da, y le dice: «cuánto deseo que te deleites y ejercites con saludables estudios en el conocimiento de las cosas divinas y humanas»⁴⁷. Con relación a esta idea sobre el progreso espiritual de la mente, es interesante notar que Agustín se refiere aquí a un trabajo difícil de «seguir con rectitud desacostumbrada y romper el vínculo de la perversidad usual y como familiar»⁴⁸, es decir, la visión de ejercicios espirituales que combinan el aspecto intelectual y el terapéutico, dependiendo de la comparación entre la vida temporal y la eterna prometida «por Cristo y en Cristo»⁴⁹.

La *ep.* 102, escrita hacia el 409⁵⁰, va dirigida a Deogratias de Cartago⁵¹, sacerdote y compañero de Agustín. En las *Retractationes* 2, 31 la describe como un libro titulado *Quaestiones expositae contra paganos*. Después de haber considerado seis cuestiones, que posiblemente proceden de Porfirio⁵², al final de la carta Agustín subraya la importancia de las que, desde el punto de vista del ejercicio de la mente, tienen que ver con la sagrada Escritura: «Una vez aceptada la fe, pueden estudiarse con ahínco para ejercitar la piadosa delectación de la mente fiel. Lo que hubiera sido capaz de averiguar puede ser comunicar sin soberbia. Lo que no haya podido averiguar habrá que tolerarlo sin menoscabar la salvación»⁵³.

46 *ep.* 56: Daur: 402 (¿?); Divjak: 402 (¿?); Eno: 396-410; Lancel: sin dud en el 402; Perler: 402; Teske: posiblemente cerca del 400. Sobre Celer, cf. *PCBE* 1, s.v. Celer 1, 202.-203; *PLRE* 2, s.v. Celer 2, 275; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 43. Ver también, S. LANCEL, *Saint Augustine* (2002), 276.

47 *ep.* 56, 1. CChrSL 31A, 3: «*Salubribusque studiis in rerum diuinarum atque humanarum cognitione oblectari atque exerceri uelim*».

48 *ep.* 56, 2. CChr SL 31A, 4: «*sed ad sectandam insolitam rectitudinem uisitatae et quasi familiaris peruersitatis uinculum abrumperes*».

49 *ep.* 56, 2. CChrSL 31A, 3: «*per Christum atque in Christo*».

50 *ep.* 102: Daur: 409; Divjak: 409; Eno: cerca del 409; Lancel: entre el 405 y el 411; Perler: hacia el 409; Teske: entre el 406 y el 412.

51 *PCBE* 1, s.v. Deogratias 1, 271.263; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 57.

52 *ep.* 102, 8. CChrSl 31B, 13; *ep.* 102, 28. CChr.SL 31B, 26; *ep.* 102, 30. CChr.SL 31B, 27-28. Para la idea de Porfirio en esta carta, cf. Isabelle BOCHET, «Les questionnes attribuées a Porphyre dans la Lettre 103 d'Augustin», en Sebastien MORLET (ed.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, CEASA 190, Paris, 2011, 371-394; Ariane MAGNY, «How Important were Pophyry's Anti-Christian Ideas for Augustine?», *SP* 70 (2013), 55-61.

53 *ep.* 102, 38. CChr. SL 31B, 33: «*Sed plane retenta iam fide, ad exercendam piam delectationem mentium fidelium studiosissime requirendae, et quod in eis eluxerit, sine typho arrogantiae communicandum: quod autem latuerit, sine salutis dispendio tolerandum*».

La *ep.* 162 como parte de la correspondencia entre Agustín y su amigo Evodio⁵⁴, obispo de Uzalis, fue escrita en el 414 o 415⁵⁵. Al principio de esta carta, antes de responder a las preguntas que Evodio le había formulado en cartas anteriores (*epp.* 159, 160 y 161), Agustín abiertamente admite el hecho de que hay algunos «menos dotados de agudeza mental y de entendimiento ejercitado»⁵⁶ que se dedican a leer y entender lo que él escribe acerca de problemas complicados. A estas personas hace referencia más adelante en la carta, al aducir ejemplos como el del alma y del cuerpo, de la concepción de Cristo y su nacimiento, y de varios más. De hecho, reflexiona detenidamente sobre ellos, advirtiéndole de esta manera a Evodio respecto a aquellos que desean considerar con detalle estas cuestiones.

La *ep.* 193, escrita a finales del 418, está dirigida a Marius Mercator⁵⁷, un laico católico, autor de dos tratados contra el pelagianismo (ahora perdidos). La carta también contiene el aspecto pedagógico de estos ejercicios, y la relación que la audiencia tiene con los escritos de Agustín y de otras personas.

No debemos ser doctores indóciles, y mejor es enderezarse cuando se es pequeño que romperse cuando ya se es duro. Está bien que con nuestros escritos se ejercite y aprenda la debilidad nuestra o la ajena, pero no se haga de ellos una autoridad semejante a la canónica⁵⁸.

Como ya se ha mencionado en el caso de la *ep.* 102, Agustín primero dirige la atención del lector a los temas importantes; después, contrastándolo con estos problemas, acentúa la relevancia de la Escritura desde la perspectiva intelectual de la ejercitación espiritual.

La siguiente referencia a estos ejercicios en la *ep.* 202A, de principios del año 420, escrita a Optato de Milevi⁵⁹, es hecha en el mismo contexto de la atención pedagógica para aquellos que dan directa y bruscamente una respuesta a un problema que desconocen. Aunque él mismo no ha discutido todavía cómo el alma hereda el pecado original de Adán, Agustín claramente ofrece el lugar adecuado para detener la investigación, pues «así

54 PCBE 1, s.v. Euodius 1, 366-373; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 26. Cf. también, Wolfgang HÜBNER, «Euodius», en *AL* 2 (1996-2002), 1158-1161.

55 *ep.* 162: Divjak: 414/415; Eno: 414/415; Lancel: en 414/415; Tskje: 414 o 415.

56 *ep.* 162, 1. CSEL 44, 511: «*qui minus acuto minusque exercitato ingenio praediti*».

57 *ep.* 193. Divjak: 418; Lancel: final del 418; Perler: final de octubre del 418; Teske: Paroximadamente el 418. Sobre Marius Mercator, cf. Edgardo MARTÍN MORALES –Robert DODARO, «Marius Mercator», *AL* 3 (2004-2010), 1179-1181; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 90.

58 *ep.* 193, 4, 10. CSEL 57, 173: «*Neque enim debemus indociles esse doctores: et certe melius homo corrigitur parvus, quam frangitur durus; cum iis quae scripsimus, ita nostra vel aliorum exerceatur et erudiatur infirmitas, ut tamen in eis nulla velut canonica constitatur auctoritas*».

59 Sobre Optato de Milevi, cf. PCBE 1, s.v. Optatus 7, 803-805; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 45-47.

hallarán lo que buscan, o con su estudio aguzarán la vista mental hasta ver que no hay para qué seguir preguntando»⁶⁰. Con relación a tal problema crucial, por tanto, aquellos parecen ser invitados exclusivamente al ejercicio de su mente por medio de la investigación intensiva.

La *ep.* 2^{*}, una de las así llamada cartas Divjak (descubiertas por Johannes Divjak en 1981), fue escrita probablemente en el año 428⁶¹; por tanto, es la última de las cartas Divjak dirigidas a Firmus⁶², un noble culto de Cartago, quien previamente había escrito a Agustín, enviándole un ejemplo de las declamaciones de su joven hijo. Agustín –dentro del texto de la carta– después de exhortar a Firmo a recibir el bautismo (§ 3-11), señala al final la cuestión del anónimo hijo joven de Firmo⁶³. Alaba grandemente el talento natural, la buena educación liberal y bagaje retórico del joven anónimo. Es preciso notar que Agustín, con una observación muy amable, manifiesta el dese de que el joven pueda dedicarse no solo a la elocuencia (que era considerada por Cicerón como inútil sin la sabiduría)⁶⁴, sino también a conformar un carácter más completo. A pesar de que le recuerde los beneficios de los ejercicios retóricos hecho en la juventud, no puede obviar el sendero hacia el que hay que dirigir el camino de la vida. Por tanto, da al joven el mismo consejo sobre la rectificación de la mente, como había hecho con su alumno Licencio, según hemos mencionado anteriormente en la *ep.* 26.

Los aspectos religiosos y escatológicos de la ejercitación espiritual

Sigue un grupo de cartas que parecen haber sido escritas entre los años 408 a 415, y hacen referencia a la dimensión religiosa de estos ejercicios, contenidos en las *epp.* 92, 130, 131 y 157. La *ep.* 92 es del 408 o del 409⁶⁵; fue escrita a Itálica⁶⁶, rica dama noble que había perdido hacía poco a su marido, y le había preguntado a Agustín si Dios podía ser visto con los ojos corporales. En relación con el problema que había tratado una vez y con el deseo de resolverlo⁶⁷, en esta carta directamente aborda lo absurdo que es

60 *ep.* 202A, 2, 6: CSEL 57, 305: «*Donec aut id, quod uolunt, reperiant, aut ipsa inquisitione aciem mentis exercent*».

61 *ep.* 2^{*}. Divjak: 427/428; Eno: probablemente el 428; Lancel: en 426/427; Teske: probablemente 428.

62 PCBE 1, s.v. Firmus 4, 460; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 77. Para esta carta, cf. René BRAUN, «Note complémentaire. Lettre 2*» BA 46B (1987), 427-429.

63 Peter BROWN, *Augustine of Hippo: A Biography. A New Edition with an Epilogue*, Berkeley, 2000; Henry CHADWICK, «New Letters of St. Augustine», *JTS* ns 34 (1983), 472-478.

64 CICERÓN, *De inuentione* 1, 1 y *doctr. chr.* 4, 5, 7.

65 *ep.* 92. Daur: 408/409; Divjak: 408/409; Eno: 408; Lancel: 408/409; Perler: 408/409; Teske: en algún momento antes del 408.

66 Sobre Itálica, cf. PLRE 2, 465-466; S. LANCEL, *Saint Augustine* (2002), 238-239; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 89.

67 *ep.* 147 dirigida a Paulina hacia el 413; *retr.* 2, 41.

creer que Dios tiene un cuerpo. Señala también que la visión de Dios nos es prometida como recompensa de la fe. Ciertamente puede no ser llamativo que hable de los ejercicios de la mente de los santos, como de aquellos que se entrenaban para poder alcanzar la visión divina.

La *ep.* 130 –probablemente de los años 411 o 412– estaba dirigida a una rica viuda romana, Anicia Proba Faltonia⁶⁸, quien había huido al norte de África cuando los godos saquearon Roma. El Obispo de Hipona, en respuesta a su pregunta sobre la oración dirigida a Dios, hace referencia al ejercicio de la mente a partir de los textos de la Escritura. San Agustín le propone tres pasajes: 2 Cor 6, 11; 1 Cor 2, 9; y Rm 8, 26. Primero manifiesta la discontinuidad entre nuestra necesidad de oración y la cognoscibilidad de Dios, «aunque sabe lo que necesitamos antes de pedírselo (...), desea ejercitar con la oración nuestros deseos, y así prepara la capacidad para recibir lo que nos ha de dar»⁶⁹. Esto lleva a Agustín al texto de 2 Cor 6, 11: «Dilataos para no llevar el yugo con los infieles», al que acompaña la explicación de la grandeza del su don: «mayor capacidad tendremos para recibir ese don tan grande, que ni el ojo lo vio, porque no es color; ni el oído lo oyó, porque tampoco es sonido; ni subió al corazón del hombre (1 Cor 2, 9)»⁷⁰. Esta visión de la relación entre la necesidad de la oración dirigida a Dios (en todo momento) y su recompensa, se sitúa en el centro de los aspectos religiosos y escatológicos de estos ejercicios. Otro texto relacionado con esta visión es el de Rm 8, 26: «No sabemos pedir lo que nos conviene», donde están incluidos aquellos que no saben las ventajas que proporcionan los ultrajes y problemas de esta vida⁷¹. La creencia en la magnificencia de su recompensa aparece en el contexto de la exhortación a la oración. Aquí también encontramos la afirmación de que las afecciones, la «hinchazón de la soberbia» y la «paciencia» deben ser probadas y ejercitadas por medio de la oración, para recibir una recompensa mayor.

La siguiente carta del grupo que estudiamos es la *ep.* 131; dirigida a la misma viuda, entre el 411 y el 413⁷², contiene el mismo texto de Rm 8, 28. De acuerdo a su comentario de que la corruptibilidad del cuerpo temporal

68 PCBE 1, 921; PLRE 2, 732-733; S. LANCEL, *Saint Augustine* (2002), 393; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 80; cf. también, Carolinne WHITE, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge, 1995, 205-206.

69 *ep.* 130, 17. CChr.SL 31B, 225: «*Qui nouit quid nobis necessarium sit, priusquam petamus ab eo (...) exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere, quod praeparat dare*».

70 *ep.* 130, 17. CChr. SL 31B, 225: «*Tanto quippe illud quod valde magnum est, quod nec oculus vidit, quia non est color; nec auris audivit, quia non est sonus; nec in cor hominis ascendit*».

71 Para la interpretación de Agustín de Rm 8, 26 en esta carta, cf. Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, «La lettre a Proba (Rom 8, 26)», en A.-M. LA BONNARDIÈRE (ed.), *Saint Augustine et la Bible*, Bible de tous les temps, Paris, 1986. 181-188.

72 *ep.* 131. Daur: 411/412; Divjal: 411/412; Eno: 412/413; Lancel: entre el 411 y el 413; Teske: 412 o 413.

(*corpus corruptibile*) es el peso del alma⁷³, Agustín recurre al texto de Sab 9, 15: «pues el cuerpo mortal oprime el alma, y la tienda terrenal abruma la mente reflexiva». De nuevo hace referencia a la necesidad de ejercitar la paciencia por la «esperanza del mundo venidero».

La *ep.* 137, escrita en el 411 o en el 412 y dirigida al laico Volusiano⁷⁴, se centra en el punto sobre las naturalezas divina y humana de Cristo. En la parte principal de la carta (§ 2-18)⁷⁵, Agustín incluye una narración cuidadosa de los fundamentos de las principales creencias cristianas, entre las que se encuentran los milagros de Cristo. Su argumento contra aquellos que no creen en la grandeza de aquellos milagros continúa con la descripción de la historia de la religión cristiana, y sugiere que la persecución y las herejías han sido como la piedra angular de su enseñanza: «Mientras los sucesos adversos y prósperos se alternan, ejercitan atentamente la paciencia y la templanza»⁷⁶. Y no solo señala la necesidad de estos ejercicios en la vida venidera, sino que incluso sitúa la práctica de los mismos dentro de la misión salvífica de la Iglesia, a pesar de ser imperfectos e inseguros, pero como prefigurando la verdadera recompensa futura.

La *ep.* 157, escrita en el 414 o en el 415 y dirigida a Hilario, un laico de Siracusa en Sicilia⁷⁷, versa sobre un conjunto de preguntas sobre las enseñanzas pelagianas, que este autor le había planteado a Agustín⁷⁸. Parte de su respuesta tiene que ver con el bautismo de los niños, ya que los pelagianos no deben impedir la salvación por medio de la gracia de Cristo, y de nuevo el acento se marca en el ejercicio de la fe⁷⁹. En el caso de aquellos que han sido redimidos por la muerte de Cristo, la muerte temporal del cuerpo permanece, y es preciso no quitarles el ejercicio de su fe. El reino de la muerte terminará cuando llegue la renovación del cuerpo, prometida en la resurrección.

Los aspectos exegéticos de la ejercitación espiritual

Llegamos al análisis de las *epp.* 28, 137, 149 y 199, escritas entre el 394 y posiblemente el 420; por tanto, comprende el periodo del episcopado. La primera de estas –la *ep.* 28– está dirigida a Jerónimo (data del 394 o

73 Frederik VAN FLETEREN, «Augustine's Exegesis of Wisdom 9:15», *SP* 27 (1993), 409-416.

74 *ep.* 137. Daur: 411/412; Divjak: 411/412; Eno: 411/412; Labcel: primavera del 412; Teske: 411 o 412. Sobre Volusiano, ver nota 22.

75 Gerald O'DALY, *Augustine's City of God: A Reader's Guide*, Oxford, 1999, 33.

76 *ep.* 137, 16. CChr.SL 31B, 271: «*Alternis aduersitatibus et prosperitatibus rerum patientiam et temperantiam uigilanter exercent*».

77 *ep.* 157. Divjak: 414/415; Eno: 414/ principio del 415; Lancel: 414; Teske: 414 o 415.

78 F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 93; Georges PLINVAL, «Introduction à la letter d'Augustin à Hilaire», *BA* 21 (1966), 27-30.

79 *ep.* 157, 3, 19. CSEL 44, 468.

del 395)⁸⁰, quien la recibió muchos años después de que ya hubiera sido comentada en Roma y otros lugares⁸¹. Aunque había sido crítico con la interpretación de Jerónimo del texto de los Gálatas (Gal 2, 11-14), en su saludo antes de entrar en materia, Agustín lo alaba por su diligente y «*liberalis exercitatio*» de las Escrituras⁸². De acuerdo con su expresión, en la *ep.* 72 (del año 403), Jerónimo manifiesta una alta estima por el exegeta Agustín, ya que se ha dedicado con diligencia y frutos al estudio de las Escrituras⁸³.

La segunda carta es la *ep.* 137, dirigida –según indicamos antes– al laico Volusiano. Se originó para dar respuesta a las preguntas cristológicas planteadas en el 411 o el 412⁸⁴. Después de exponer el tema del auge de la religión cristiana, al final de esta carta, retoma el mandamiento doble de Cristo, el amor a Dios y al prójimo, en los que se resume toda la sabiduría de la filosofía. Se refiere a la simplicidad del lenguaje de las Escrituras, en contraste con la verdad escondida de las Escrituras: «invita a todos con humilde palabra, no solo para nutrirlos con verdades manifiestas, sino también para ejercitarlos con verdades ocultas (...). Por este medio, las mentes malas se corrigen, las modestas se fortalecen, las grandes se deleitan»⁸⁵. Este es el lugar donde ambos –ignorantes y entendidos– practiquen sus ejercicios, y se acerquen a la «humilde palabra» de las Escrituras.

Las dos cartas siguientes, *epp.* 149 y 199, versan sobre los pasajes oscuros que podemos encontrar en las Escrituras. En primer lugar, la *ep.* 149, que pertenece a la correspondencia entre Agustín y Paulino de Nola, fue escrita en el 416 como respuesta a la *ep.* 121 remitida por Paulino aproximadamente en el 413⁸⁶. La respuesta de Agustín contiene la interpretación de pasajes difíciles de los Salmos (§ 3-10), carta a los Efesios (§ 11), 1 Tim (§ 12), Rm (§ 18-22), Colosenses (§ 23-30) y el evangelio (§ 31-33). Termina

80 *ep.* 28. Daur: 394/395; Divjak: 394/395; Eno: 394/395; Lancel: primavera dek 395; Perler: primavera del 395; Teske: entre el 394 y el 395.

81 F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 70-71; R. TESKE, WSA II/1 (2001), 90. Cf., también Carolinne WHITE, *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine*, Studies in the Bible and Early Christianity 23, Lewiston, NY, 1990.

82 *ep.* 28, 1. CChrSL 31B, 92: «*exercitatio liberalis*».

83 *ep.* 72, 3. CChrSL 31ª, 41 (= Jerónimo, *ep.* 105, 2, 3. CSEL 55, 244).

84 *ep.* 137: Daur: 411/412; Divjak: 411/412; Eno: 411/412; Lancel: primavera del 412; Teske: 411 o 412.

85 *ep.* 137, 5, 18. CChrSL 31B, 272-273: «*sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exercent veritate, hoc in promptis quod in reconditis habens. Sed ne aperta fastidirentur, eadem rursus operata desiderantur, desiderata quodam modo renovantur, renovata suaviter intimantur. His salubriter et prava corriguntur, et parva nutriuntur, et magna oblectantur ingenia*».

86 *ep.* 149. Divjak: 414-416; Eno: a finales del 415; Lancel: entre 414 y el 416; Perler: hacia finales del año 415; Teske: hacia finales del 416. Cf. PLRE 2, 681-683; F. MORGENSTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 40-42.

la carta explicando el significado de estas interpretaciones vinculadas con la ejercitación espiritual de la mente.

Porque, cuando discutes valiéndote de preguntas, formulas con agudeza los interrogantes, y enseñas con humildad. Es útil que al tratar puntos oscuros de la Escritura, que Dios quiso que lo fueran para nuestro ejercicio, haya diversidad de pareceres, puesto que unos tienen una opinión y otros otra; todas ellas, sin embargo, están de acuerdo con la auténtica fe y doctrina⁸⁷.

En la *ep.* 199 dirigida a Esiquio, obispo de Salona en Dalmacia, quien le había preguntado sobre el fin del mundo, es posible encontrar referencias parecidas sobre el sentido de las interpretaciones de la Escritura. Literalmente, Agustín hace referencia en el *De ciuitate Dei* 20, 5, 4, que puede ser datado entre el año 418 y el 420⁸⁸. En esta larga carta, que tiene la extensión de un tratado breve, Agustín intenta interpretar el discurso escatológico del Señor, pensando cuidadosamente sobre cuál de los signos, en varios pasajes, hacen referencia a esos acontecimientos en la segunda venida del Señor⁸⁹. Posteriormente le advierte: «no debemos contentarnos con ver su superficie»⁹⁰, ya que se le pide al exegeta que ejercite su mente para comprender los significados ocultos de los pasajes. Los pasajes oscuros en las Escrituras expresan la intención de Dios, que «Dios ha elegido para ejercitar nuestras inteligencias»⁹¹.

La *ep.* 213 fue preparada por Agustín como el registro de un acta eclesiástica y, hablando con propiedad, no es una carta. El 26 de septiembre del 426, reunió a su clero y a su pueblo en la Basílica Pacis de Hipona para designar al presbítero Heraclio como su sucesor en el episcopado⁹². Intencionalmente escribió este documento para facilitar el cambio de liderazgo en la Iglesia, y recordarle a Heraclio esta importante ceremonia. Puede ser considerado como un testimonio singular, no solo porque los secretarios eclesiásticos era fieles y estaban atentos tomando nota de esta *Acta ecclesiastica*, sino también porque expresa la propia esperanza de Agustín acerca de aquello a lo que se va a dedicar por el resto de sus días: «al fin, si Dios

87 *ep.* 149, 3, 34. CSEL 44, 379: «Cum enim interrogando disputas, et quaeris acriter et doces humiliter. Utile est autem ut de obscuritatibus diuinarum Scripturarum, quas exercitationis nostrae causa Deus esse voluit, multae inueniantur sententiae, cum aliud alii videtur, quae tamen omnes sanae fidei doctrinaeque concordent».

88 *ep.* 199. Divjak: 418/420; Eno: fecha incierta; Lancel: entre el 418 y el 420; Teske: 418/429. Sobre Esiquio, cf. S. LANCEL, *Saint Augustine* (2002), 370, 409; F. MORGENTERN, *Die Briefpartner des Augustinus* (1993), 48. Cf. también: Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, «Hesychius de Salone et Augustin (letter 197-198-199)», en A.-M. LA BONNARDIÈRE (ed.), *Saint Augustin et la Bible*, Bible tout les temps, Paris, 1986, 229-250.

89 *ep.* 199, 9, 26. CSEL 57, 266.

90 *ep.* 199, 11, 42. CSEL 57, 280: «nec earum superficie debemus esse contenti».

91 *ep.* 199, 11, 45. CSEL 57, 284: «nostras intelligentias deo placuit exercere».

92 P. BROWN, *Augustine of Hippo* (2000), 411-412; S. LANCEL, *Saint Augustine* (2002), 457-458.

me concediere algún tiempo de vida, gastaría esa vida no en la ociosidad ni en la inercia, sino en las Santas Escrituras, cuanto el Señor me lo permita y otorgue»⁹³. Agustín niega que vaya a retirarse de todos los deberes administrativos en la Iglesia, y que el nuevo obispo los debería realizar él solo; más bien, pide permiso a sus fieles para dirigir su pensamiento a sus propios asuntos: «Nadie, pues, mire con recelo ese mi tiempo libre, ya que ese tiempo libre conlleva una gran ocupación»⁹⁴.

Observaciones conclusivas

Las cartas estudiadas en este artículo cubren un amplio periodo, abarcando más o menos la etapa episcopal en la que se nota un esfuerzo sostenido en animar a quienes le escriben cartas, para confirmar el significado de la ejercitación espiritual. No obstante, a pesar de lo mucho que uno naturalmente podría esperar, la evolución de la idea que tiene Agustín sobre los ejercicios, desde la primera mitad de la década del 390 hasta el 428 (un poco antes de su muerte en el 430), según la evidencia de muchos aspectos de estos ejercicios, da a entender que él parece haber evitado el desarrollo y el cambio en su pensamiento. Aunque continuamente recordaba la necesidad de la disciplina espiritual como un medio para persuadir a sus lectores por medio de la conversación epistolar, este no era el eje central de sus cartas. Agustín no escribió ninguna carta dedicada principalmente al tema de la ejercitación espiritual. Sin embargo, esto no significa que sus continuas invitaciones tengan un significado limitado para él y para aquellos que le escriben cartas. Por ejemplo, así como algunos cristianos eran hábiles para proporcionar una razón para su curiosidad y su interés intelectual, Agustín intentó dirigir su atención hacia la relación entre la «búsqueda liberal» y la exégesis escriturística, para con ello capacitarlos a seguir los mandatos de la Escritura de servirse los unos a los otros por amor: «Toda interpretación bíblica fructuosa debe tener como resultado un buen comportamiento ético: amar a Dios y amar al prójimo»⁹⁵. No obstante, había cristianos cuya identidad religiosa no estaba en un conflicto serio con sus contactos y sus relaciones sociales, culturales y cívicas. Parece como si ellos fueran capaces de cambiar de identidad según las diferentes circunstancias. Al verse confrontado con la elección arbitraria de identidades, «Agustín no está de acuerdo con esta situación»⁹⁶. Es importante notar que en vista de sus continuas

93 ep. 213, 6. CSEL 57, 378: «*et ego tandem aliquando, si quantulumcumque spatium mihi huius vitae donaverit Deus, ipsam meam quantulumcumque vitam non dem segnitiei, nec donem inertiae, sed in sanctis Scripturis, quantum ipse permittit et largitur, exerceam*».

94 ep. 213, 6. CSEL 57, 378: «*Nemo ergo inuideat otio meo, quia meum otium magnum habet negotium*».

95 K. POLLMANN, «Augustine's Hermeneutics as a Universal Discipline?» (2005), 230.

96 É. REBILLARD, «Religious Sociology», (2012), 51.

invitaciones en el intercambio epistolar a estar abiertos, y que estas cartas circularan públicamente (probablemente dentro de pequeños grupos)⁹⁷, tales escritos podrían haber servido como recursos espirituales y pastorales en Hipona y en otras comunidades africanas, ya que, a pesar de sus denodados esfuerzos encaminados hacia la práctica de la ejercitación espiritual, que ayuda al crecimiento espiritual de los que le envían cartas, podrían no haber respondido a las realidades sociales de la antigüedad tardía. Por ello, cuando uno intenta leer estas cartas como un discurso para el mejoramiento de toda la comunidad cristiana, sus enseñanzas de la ejercitación espiritual se considerarían como una herramienta espiritual, si bien fallaba al momento de vincular la disciplina personal con la salvación de la comunidad. Al mismo tiempo que se confirmaba el papel de la ejercitación espiritual para cada alma individual como una ayuda en el progreso compartido hacia la salvación, se esperaba que mejoraran las afinidades espirituales y la relación afectiva dentro de la comunidad.

(Trad. Enrique A. EGUIARTE B.)

Naoki KAMIMURA
Tokyo Gakugei University
Tokyo, Japón

97 J. EBBELER, *Disciplining Christians* (2012), 15.