

San Agustín: un ejemplo de inculturación

Antonio SÁNCHEZ CARAZO

1. *Antecedentes*

El tema de la inculturación estuvo presente en la Iglesia antigua tanto como lo puede estar hoy día. Pero las diferencias que pueden existir entre entonces y ahora no son pequeñas. En primer lugar, porque el concepto de cultura es muy distinto en un momento y en otro; y, en segundo lugar, porque el problema se planteaba entonces de forma muy distinta a como lo hacemos en nuestro tiempo. Pero, en el fondo, nos encontramos ante la misma cuestión: ¿cómo puede dialogar el mensaje cristiano con la cultura, y qué valores de ésta puede asumir e incluso perfeccionar el Evangelio?

En dos célebres capítulos de la *Epístola a Diogneto* encontramos ya de forma explícita el planteamiento que se hacía en ese momento de la relación entre cristianismo y cultura. En realidad el problema viene de antes. Desde principio el cristianismo se encuentra con una cierta dificultad para definirse dentro de este mundo; es el problema de la parusía inminente. Y desde fuera de él se prodigan los ataques de los intelectuales paganos que consideraban al cristianismo como una *nueva religión* destructora de la cultura del tiempo.

El texto señalado de la *Epístola a Diogneto*, de carácter apologético¹, comienza así: «Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás

1. Generalmente se coloca esta obra dentro de la tradición apologética, aunque sea en un sentido lato como hace W. KELBER, *Die Logoslehre. Von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976, p. 173. J. SCHWARTZ, *L'Épître à Diognète*, en «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses» 48 (1968) 46 presenta la posibilidad de que el autor de la *Epístola* haya conocido el texto del *Discurso verdadero* de Celso o una refutación cristiana, puesto que piensa que esta *Epístola* trata de responder a la obra del intelectual pagano.

hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás... sino que habitan ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país...»². Expresado esto de forma más breve diríamos que tienen la misma cultura, que se sienten integrados en una comunidad humana concreta. Pero la solución no aparece fácil, pues a continuación muestra un cierto desprecio del mundo terreno centrado en su famosa expresión «lo que es el alma en el cuerpo eso son los cristianos en el mundo», y su explicación consiguiente³. Pero, a pesar de todo, termina afirmando la obligación que tiene el cristiano de aceptar y transformar esta realidad terrena: «Tal es el puesto que Dios les señaló y no les es lícito desertar de él»⁴.

Dando un salto hacia adelante podemos recordar que un puesto central en el desarrollo de este tema lo tiene Alejandría, lugar de encuentro de intelectuales, culturas y creencias. Sus grandes maestros, Clemente y Orígenes, están abiertos al diálogo entre cultura y cristianismo; para muestra de ello sólo bastaría con recordar los contactos de Orígenes con el mundo intelectual de la época.

En esta tarea utilizan los cauces que ya habían sido abiertos antes, especialmente por mano de Justino. Nos referimos a la definición de Cristo como Logos, como razón, principio de racionalidad universal, del que participa todo hombre en cuanto racional⁵. De aquí se sigue que los filósofos griegos han tomado de las Escrituras todo lo que en ellos se contiene de verdad, porque Jesucristo es el Logos en plenitud; por esto concluye Justino: «Cuanto de bueno está dicho en todos ellos, nos pertenece a nosotros los cristianos»⁶. Orígenes, en concreto, como Filón y Clemente, estaba

2. *Epístola a Diogneto* 5,1-4, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (BAC 65), Madrid 1967, p. 850.

3. *Epístola a Diogneto* 6,1-9, en D. RUIZ BUENO, *o. c.* en nota 2, pp. 851-852; cfr. J. G. O'NEILL, *The Epistle to Diognetus*, en «The Irish Ecclesiastical Record» 85 (1956) 105-106; D. RAMOS-LISSON, *La secularidad en la «Epístola a Diogneto» V-VII* en A. SARMIENTO (ed.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, Pamplona 1987, 269-278.

4. *Epístola a Diogneto* 6, 10 en D. RUIZ BUENO, *o. c.* en nota 2, p. 852.

5. *I Apología* 44 en D. RUIZ BUENO, *Padres Apologetas Griegos* (BAC 116), Madrid 1979, p. 230: σπέρματα αληθείας.

6. *II Apología* 13 en D. RUIZ BUENO, *o. c.* en nota 5, pp. 276-277.

convencido de que la filosofía pagana y las demás ciencias constituían la propedéutica del conocimiento de las Escrituras⁷. Uno de sus textos en los que mejor expone su posición al respecto es la *Epístola a Gregorio el Taumaturgo*. En esta breve carta centra la explicación de su pensamiento en los pasajes del Éxodo (3,22; 11,2; 12,35) donde se habla de la orden que dio Dios a los israelitas para que despojasen a los egipcios de oro, plata y otros objetos de valor. Según Orígenes el cristiano debe hacer lo mismo con la filosofía y demás ciencias; debe recoger de ellas todo aquello que sea útil para la interpretación de las Escrituras. Sin embargo, no deja de reconocer *por propia experiencia* el peligro que existe de convertir la ciencia profana en un ídolo que sustituya a la sagrada, al Logos.

La línea que se marca desde este momento supera la corriente rigorista de Taciano o Tertuliano, que despreciaba todo lo que pudiese tener relación con el mundo pagano⁸, y que estaba ligada al milenarismo. Esta doctrina mantenía la esperanza de la parusía inmediata y del comienzo del reinado de los justos con Cristo durante mil años⁹, lo que la distanciaba del diálogo con las realidades terrenas; su refutación concluyente la aporta Orígenes¹⁰. Y, además, desde este momento se hacen más claros los criterios para guiar el diálogo con la cultura y la valoración de ésta, de tal modo que serán utilizados de ahora en adelante por la tradición patristica. De esta forma es como podemos encontrar posturas que saben compaginar de forma completa cultura y cristianismo; es el caso de los Capadocios¹¹.

7. Cfr. M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, pp. 52-56.

8. TERTULIANO, *De Praescriptione haereticorum* 7,9-10 CCL, 193: «*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est*»; *Apologeticum* 46, 18 CCL 1, 162: «*Adeo quid simile philosophus et christianus, Graeciae et caeli, famae negotiator et salutis vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritas, furator eius et custos?*». Sin embargo, en la práctica recurren a la cultura y filosofía clásica para exponer sus doctrinas cfr. M. SIMONETTI, *o. c.* en nota 7, pp. 33-35; J.-C. FREDOUILLE, *Tertullian et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

9. J. DANIELOU, *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Bologna 1974, pp. 427-437.

10. Cfr. M. SIMONETTI, *Millenarismo*, en «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane» 2 (1983) 2248-2250.

11. Cfr. M. SIMONETTI, *o. c.* en nota 7, pp. 88-89: «*Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa... di alta estrazione sociale, educati nel modo più tradizionalmente raffinato e completo, e nel contempo cresciuti in ambienti profondamente cristiani, essi realizzarono l'ideale di un cristianesimo colto, che sapesse accettare tutto ciò che c'era di valido nell'ellenismo, senza sfigurare le linee portanti del messaggio cristiano, in una sintesi che sarebbe rimasta paradigmatica per la cristianità orientale*».

En Occidente, y contemporáneo de estos últimos, encontramos a san Jerónimo. Su importancia para la tradición latina es fundamental, pues tuvo una formación exquisita que supo poner al servicio de una comprensión científica de las Escrituras, trabajo que no ha vuelto a ser emulado. Sin embargo, poco después de su conversión tuvo aquel famoso sueño en el que Jesucristo le decía: «*Ciceronianus es non Christianus*»¹². Son los escrúpulos del recién convertido que le llevan hasta prometer no volver a leer jamás libros profanos: «Señor, si alguna vez tengo libros seculares y los leo, es que he renegado de ti»¹³. Pero a pesar de este radicalismo juvenil, Jerónimo supo conciliar cultura y cristianismo. De ello tenemos un ejemplo muy especial en su obra *De viris illustribus*, obra que pretende imitar las clásicas del género, en especial la de Suetonio¹⁴, y en la que, además, alaba la cultura profana de algunos de los biografiados y utiliza el criterio literario a la hora de emitir su juicio sobre los escritores de los que habla¹⁵. El mismo título es prueba de ello, pues copia el de Suetonio¹⁶; y con esta obra, según el mismo Jerónimo, se pretende mostrar cómo el cristianismo tiene escritores de la misma talla cultural que los paganos¹⁷.

San Agustín entra, pues, en escena cuando ya se habían dado pasos numerosos e importantes para el encuentro entre cultura y cristianismo. A él le tocará ahora aplicar todo esto a un contexto más amplio. Ese encuentro entre los dos mundos intelectuales, el clásico y el cristiano, él lo descubre en Milán, al participar en los círculos que estudiaban la filosofía neoplatónica y la aplicaban a la teología y exégesis cristianas. Éste fue un

12. *Ep.* 22,30 *PL* 22, 416.

13. *Ib.*

14. Cfr. A. CERESA-GASTALDO, *Introduzione* en Girolamo, *Gli uomini illustri*, Firenze 1988, pp. 21-29.

15. Cfr. A. CERESA-GASTALDO, *o. c.* en nota 14, p. 30.

16. En un primer momento no debía de tener un título fijo, pues san Agustín recibió la obra sin ninguno, cfr. *Ep.* 40, 2 *PL* 33, 155, y en la respuesta a esta carta san Jerónimo ofrece varios, aunque él se inclina por el de *De illustribus viris*, cfr. *Ep.* 112, 3 *PL* 22, 917, como lo hace también en otros lugares: *Adversus Iovinianum* I, 26 *PL* 23, 259; *In Ionam*, prol. *CCL* 76, 377; cfr. G. BRUGNOLI, *Il titolo «De viris illustribus»*, en «*Studi suetoniani*», Lecce 1968, pp. 39-60.

17. Cfr. *De viris illustribus*, praefatio *PL* 23, 634: «*Discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi adversum Christum canes, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales viri eam fundaverint, struxerint, adornaverint et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam recognoscant*».

eslabón fundamental para realizar lo que él mismo buscaba desde la lectura del *Hortensius*.

2. El «otium philosophandi»

La conversión de san Agustín no supone el drama de renunciar a los ideales intelectuales. Al contrario, en ese momento se le abrió el horizonte para poner por obra su vocación filosófica. Para entender esto es suficiente recordar algunos momentos de su historia. En primer lugar, el *Hortensius* le exigía la vida de continencia, y ello se lo recordaba Alipio de vez en cuando: «Alipio me desaconsejaba de tomar mujer, repitiéndome con insistencia que, si me casaba, ya no habría manera de poder vivir juntos, dedicados al ocio tranquilo y al amor de la sabiduría, como hacía mucho tiempo anhelábamos»¹⁸. Y esta dificultad de la castidad la supera cuando se encuentra con el monacato cristiano, desconocido por él hasta el momento de su conversión¹⁹.

En este momento san Agustín abandona la cátedra de Milán²⁰. Aunque en la narración que hace de ello en las *Confessiones*, unos doce años más tarde, utilice expresiones que parecen despectivas hacia la enseñanza, su actitud no es precisamente esa, pues la forma de explicarlo en aquel momento es un poco distinta: «Habiéndome obligado una enfermedad de estómago a dejar la cátedra, aunque —como tú sabes— sin tal motivo quería refugiarme ya en la filosofía, al punto me retiré a la quinta de Verecundo»²¹. En esta finca, la famosa *Cassiciacum*, continúa todavía impartiendo clases²², pero comienza a vivir ya su gran ideal, el *otium philosophandi*.

Este ideal ya lo había tratado de poner en práctica antes de su conversión²³, y es lo que marca toda su primera etapa de cristiano²⁴. Este

18. *Conf.* 6,12,21 CCL 27, 87.

19. A este respecto puede verse nuestro trabajo *La conversión de san Agustín y la vida monástica*, en M. MERINO (ed.), «Verbo de Dios y Palabras Humanas. En el XVI centenario de la conversión cristiana de San Agustín», Pamplona 1988, pp. 75-96.

20. Cfr. *Conf.* 9,2,2 CCL 27, 133-134.

21. *De ordine* 1,2,5 CCL 29,91.

22. Tenía dos alumnos, Trigeccio y Licencio, hijo de su amigo y benefactor Romaniano; cfr. *De beata vita* 1,6; *De ordine* 1,2,5 CCL 29,91.

23. En Milán intentó una comunidad de filósofos que fracasó, y se caracterizaba por el *otiose vivere*; cfr. *Conf.* 6,14,24 CCL 27, 89.

24. Cfr. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, pp. 167-168, lo llama «período filosófico».

período está plasmado en sus diálogos y epistolario, especialmente en el intercambiado con Nebridio²⁵; en esta producción hay un dato que resulta evidente: san Agustín emprende el ideal de la filosofía vivido en el ocio: «Para mí no había mayor riqueza que la de dedicarme al *otium philosophandi*, ni vida dichosa (*beatam vitam*) que no fuese la de la filosofía»²⁶, dice en la primera obra que escribe en Casiciaco, retiro que llama *libertas otiosa*²⁷, *illud otium*²⁸, *liberale otium*²⁹, *christianae vitae otium*³⁰. Así pues, las primeras comunidades agustinianas, aunque cada vez adquirieran una atmósfera más religiosa, hay que definir las como «un monasterio de filósofos, donde el acento está puesto en el trabajo intelectual»³¹.

Esta asimilación de todo este ideal clásico por el cristianismo en Agustín aparece de forma especial en algunos textos. Uno de ellos es de Nebridio, quien, aún no cristiano, juzga así las cartas de su amigo: «Ellas me traen resonancias de Cristo, de Platón y de Plotino. Son gratas a mi oído por su elocuencia, fáciles a mis ojos por su brevedad y saludables a mi entendimiento por su sabiduría»³². La importancia de estas palabras radica en quien las dice, un enamorado de la filosofía, que no duda en llamar la atención a Agustín si abandona un momento la vía del *otium*³³. Otro, ya de san Agustín, pone en íntima relación la lectura de san Pablo con la comprensión de la filosofía neoplatónica³⁴. En las Confesiones explicará que esa lectura le solucionó el problema de la mediación para el

25. Cfr. M. Marie DE GONZGUE, *Un correspondant de saint Augustin: Nebridius*, en «Augustinus Magister» I, Paris 1954, pp. 93-99; SANT'AGOSTINO, *Verso la verità. Corrispondenza tra Agostino e Nebridio*, (Piccola Biblioteca Agostiniana, 13) Roma 1990.

26. *C. acad.* 2,2,4 CCL 29, 20.

27. *Conf.* 9,3,6 CCL 27, 13.

28. *Conf.* 9,4,8 CCL 27, 137.

29. *De ordine* 1,2,4 CCL 29, 91.

30. *Retractationes* 1,1,1 PL 32, 585.

31. H.-I. MARROU, *o. c.* en nota 24, p. 167. En las pp. 175-180 desarrolla los aspectos cristianos: *La note chrétienne y est nettement indiquée: adorer Dieu, vivre dans la foi, l'espérance, et la charité.*

32. *Ep.* 6,1 PL 33, 67.

33. Cfr. *Ep.* 5 PL 33, 67: «¿Es verdad, estimado Agustín, que dedicas tu fortaleza y tolerancia a los negocios (*negotiis*) de los tagastinos y que ya no te dejan disfrutar del codiciado retiro? Dime, ¿quiénes son los que abusan de tu bondad? Sin duda los que ignoran tus preferencias y deseos?».

34. Cfr. *C. acad.* 2,2,6 CCL 29, 21: «Rociado mínimamente por esa luz, se me mostró tan radiante el semblante de la filosofía, que me sentí capaz de mostrar su hermosura».

conocimiento y unión con la Verdad, cosa que no encontró en los libros neoplatónicos³⁵.

Y, finalmente, podemos señalar otro, del *De vera religione*, última obra escrita en su retiro de Tagaste³⁶. En él san Agustín parte del ideal filosófico de la *éxtasis*, tendencia a la unión con el *unum*: «*Unum certe quaerimus*»³⁷. Pero inmediatamente coloca dos mediatizaciones que determinan su proceso y dan paso a la componente cristiana: por una parte, la ascética: «*ergo in simplicitate cordis quaerimus illum*», palabras que transcriben *Sb* 1,1c³⁸; y, por otra, la recta fe: «*Agite otium, inquit, et agnoscetis quia ego sum*

35. Cfr. *Conf.* 7,18,24 CCL 27, 108; P. CIARLANTINI, *Mediator. Paganismo y cristianismo en De civitate Dei* 8, 12-9, 2 de san Agustín, en «Revista Agustiniana» 24 (1983) 35-38.

36. *De vera relig.* 35,65 CCL 32, 229-230: «Mas, si al contemplar estas verdades vacila la mirada de la mente, no os inquietéis. Combatid sólo los hábitos de la fantasía corporal. Vencedlos, y vuestra victoria será completa. Sin lugar a duda, vamos en pos de la unidad, que es lo más simple que existe. Vamos a buscarla, pues, con sencillez de corazón. 'Vivid en el ocio y reconoced que yo soy Dios' —Sal 45,11—. No se trata de la quietud de la pereza (*otium desidiae*), sino del ocio del pensamiento (*otium cogitationis*) que se desembaraza de lo temporal y local. Porque estos fantasmas hinchados y volubles no nos permiten llegar a la constancia de la unidad. El espacio nos ofrece lugares amables; los tiempos nos arrebatan lo que amamos y dejan en el ánimo un tropel de ilusiones que balancean de una cosa a otra nuestros deseos. Así el alma se hace inquieta y desventurada, anhelando inútilmente retener a los que le cautivan. Está invitada al ocio, es decir, a no amar lo que no puede amarse sin trabajo ni turbación. Así logrará su dominio sobre las cosas; así ya no será una posesa, sino poseedora de ellas».

37. *Ib.* Todo este texto se nos presenta como una síntesis de madurez filosófica; al tiempo de esta obra san Agustín creía haber alcanzado una formulación completa y definitiva de la filosofía cristiana, cfr. A. PINCHERLE, *La formazione teologica di sant'Agostino*, Roma, pp. 43-44; Id., *Vita di sant'Agostino*, Roma-Bari 1980, p. 104. Aquí san Agustín está hablando de la contemplación y el camino para alcanzarla; en este marco nos viene presentado el *unum* en el sentido que tiene en la tradición filosófica, cfr. J. VILLALOBOS, *Ser y verdad en Agustín de Hipona*, Sevilla 1982, p. 68; K. FLASCH, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, pp. 130-145.

38. A. M. LA BONNARDIERE, *Biblia Augustiniana. A.T. Le livre de la Sagesse*, Paris 1970, p. 263, no reconoce este texto como citación de *Sb* 1,1c; ni viene utilizado este texto del *De vera religione* a lo largo de todo el análisis de este libro bíblico en san Agustín. Según ella, este texto bíblico no es utilizado por san Agustín antes del año 394 (*Ep.* 27,2 PL 33, 108; *De s. Domini* 1,2,8 CCL 35, 6; 2,14,48 CCL 35, 140). Tampoco lo reconoce J. Pegon en la edición de esta obra en *BA* 8, Paris 1951. Sin embargo, nos parece más acertada la posición de K.-D. Daur, editor de la obra en el CCL 32, quien lo señala como cita explícita (p. 229).

Domino» —*Sal* 45,11—³⁹. Así es como el *otium* queda bien fundamentado desde la perspectiva cristiana en que se encuentra san Agustín. El *otium cogitationis* tiene por objeto alcanzar el *unum*, Dios-Verdad, siguiendo su palabra y cumpliendo sus mandamientos. En este cuadro, la variante de la cita del Salmo (*agite otium*) cumple la misión de fundamentar con argumentos bíblicos el *otium philosophandi* del *Contra academicos* o el *christianae vitae otium* de las *Retractationes*.

Posteriormente, san Agustín aplicará el término *otium* al campo teológico, dándole el significado de contemplación y unión con Dios en la vida celeste, la que define como «*tranquillitas actionis otiosae*»⁴⁰, y «*otiosum negotium*»⁴¹. Pero esto no quiere decir que haya renunciado al concepto y a las fuentes clásicas de este término, como se ve cuando le escribe al conde Valerio⁴², o en el *De civitate Dei*⁴³. Y él mismo añora a veces este género de vida para dedicarse al estudio de las Escrituras⁴⁴.

3. Del «*Disciplinarum libri*» al «*De doctrina christiana*»

Ya hemos señalado que la renuncia de san Agustín a la cátedra de Milán no significa un desprecio de la cultura ni de la enseñanza. No podemos olvidar tampoco que en sus primeros escritos utiliza la metodología del

39. Es importante hacer notar la variante que utiliza san Agustín en esta citación, dice: *Agite otium*, en lugar de *vacate* o *cessate* (Vulgata). Todas estas expresiones corresponden al griego *scholázein* (LXX). Lo que llama la atención es que san Agustín no usa esta expresión en otro lugar; en su lugar aparecerá *vacate*: *En. in Ps.* 45,14 CCL 38, 528; 70,1,18 CCL 39, 955 (donde une a esta citación del *Sal* 45,11 la de *Mt* 11,28-29, como en el texto que estamos examinando); *S.* 8,6 CCL 41,85; 104,7 (Guelf. 29) *MA* 1, 549; *Conf.* 9,2,4 CCL 27, 134; *De civ. Dei* 22,30 CCL 48, 864. Tertuliano no lo cita. San Cipriano usa *vacate*: *Ad Quirinum* 2,6 CCL 3,36. Y *Quodvultdeus* también: *Liber Promissionum* 1,36,50 CCL 60, 59; *De Symbolo* 1,12,7 CCL 60, 332.

40. *Ep.* 55,9,17 *PL* 33, 212.

41. *Sermo* 211/A, en «*Revue Bénédictine*» 84 (1974) 261.

42. Cfr. *De nuptiis et concupiscentia* 1,2,2; G. FOLLIET, «*Otiosa dignitas*». *Une réminiscence ciceronienne dans De nuptiis et concupiscentia* 1,2,2, en «*Revue des Études Augustiniennes*» 17 (1971) 62-66.

43. Cfr. *De civ. Dei* 19,3 CCL 48, 662-663; 19,19 CCL 48, 686-687; A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 219, donde explica que Varón es la fuente del esquema que ahí utiliza san Agustín.

44. Cfr. *De opere* 29,37; *Ep.* 48,1 *PL* 33, 187-188.

diálogo socrático y que después de su bautismo emprende la composición de una vasta enciclopedia que llevaría por título *Disciplinarum libri*. Tanto el plan de esta obra como su título se inspiran en la homónima de Varrón⁴⁵. De este proyecto sólo nos ha llegado el *De musica* y, quizá en parte, el *De grammatica*⁴⁶.

La importancia de esta empresa debe ser subrayada por varias razones. En primer lugar, san Agustín reemprende una tradición escolástica que procede de uno de los más destacados *illustres viri* de la cultura latina⁴⁷. Además, representa el eslabón entre Varrón y el florecimiento de este género entre los sabios cristianos: «Se necesita llegar a san Agustín para asistir al primer tentativo sistemático de reconstruir de modo nuevo la enciclopedia varroniana»⁴⁸ —dice un estudioso moderno—. Y, finalmente, es el primer tentativo agustiniano de enfrentarse con lo que será una de sus grandes preocupaciones y tareas, la cristianización de la educación y de la cultura en general.

Sobre este último aspecto ya aparece en el *De ordine* un planteamiento teórico⁴⁹, pero va a ser en las Confesiones donde planteo el problema de la cristianización de la enseñanza. De niño le había tocado ir a la escuela neopaganizada por Juliano el Apóstata⁵⁰, y esto lo recuerda en su autobiografía con tintes dramáticos⁵¹. No por ello rechaza la enseñanza, lo que sí critica es el material con el que se lleva a cabo: «Ningún cargo tengo contra las palabras, que son como vasos selectos y preciosos; pero sí contra

45. Cfr. U. PIZZANI, *Il filone enciclopedico nella patristica da S. Agostino a S. Isidoro di Siviglia*, en «Augustinianum» 14 (1974) 667-667.

46. Cfr. H.-I. MARROU, *o. c.* en nota 24, pp. 570-576.

47. En concreto, Varrón es el autor latino que recibe de san Agustín los mayores elogios: *De civ. Dei* 4,1: «*Vir doctissimus apud eos et gravissimae auctoritatis*»; *De civ. Dei* 6,2: «*Vir tam insignnis excellentisque peritiae, et quod de illo etiam Terentianus elegantissimo versiculo ait: 'Vir doctissimus undecumque Varro'*».

48. U. PIZZANI, *a. c.* en nota 45, p. 669.

49. Cfr. L. VERHEIJEN, *Par les praecepta vivendi à la spiritalis pulchritudo. «Pythagore», le De ordine de saint Augustin et sa Règle*, en «Augustiniana» 22 (1972) 469-510.

50. Cfr. S. MAZZARINO, *L'Impero Romano III*, Roma-Bari 1976, p. 712: «pensaba que, excluyendo a los cristianos de la enseñanza, podría restaurar el viejo ideal de cultura». Uno de los que se vio afectado por este decreto fue Mario Victorino, cfr. *Conf.* 8,5,10 CCL 27, 119; P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963, p. 558. Incluso un historiador como Amiano Marcelino, amigo y admirador del emperador Juliano, considera desmedida tal disposición, cfr. *Historiae* XXII,10,7; XXV,4,20.

51. Cfr. *Conf.* 1,13,20-18, 29 CCL 27, 11-16.

el vino del error que nos propinaban maestros borrachos»⁵². La conclusión que saca es que se debe substituir la Eneida de Virgilio o el Eunuco de Terencio por la Biblia: «Por supuesto que también en estas lecturas seductoras aprendí muchas palabras útiles. Pero este vocabulario puede adquirirse también en lecturas de mayor transcendencia. Y éste es el camino acertado que los niños deben frecuentar»⁵³. Esta postura aparece más extremada al final de su vida, en las *Retractationes*, donde no emite un juicio muy positivo de su relación con las artes liberales: «Siento haber dado tanta importancia a las disciplinas liberales que muchos santos ignoran en gran medida, mientras que otros que no lo son las dominan»⁵⁴.

En san Agustín, por tanto, hay que admitir un proceso hacia posiciones cada vez más rígidas frente a la cultura literaria⁵⁵. Esta evolución la dirige la reflexión sobre su propia vida y experiencia, y la preocupación pastoral por sus fieles, pues la acusación que hace a la poesía clásica es de corrupta y corruptora por favorecer el politeísmo y la inmoralidad. Pero nunca llega el Obispo de Hipona a radicalismos como el de san Jerónimo; quizá se deba esto a que sobre su conciencia no pesa el cargo de haber rechazado la Escritura por la literatura profana, como sucede en el monje de Belén. Éste se acusa amargamente de haber tenido esta actitud después de su conversión: «Tomaba en las manos a Plauto, y si alguna vez volviendo en mí mismo me ponía a leer un profeta, me repelía su estilo tosco»⁵⁶. San Agustín, por el contrario, hace de la Escritura el alimento más preciado desde su retiro en Casiciaco⁵⁷. Hay que precisar también que en su juventud no rechazó la Escritura porque su estilo no correspondiese a los cánones clásicos; fueron las aparentes contradicciones que ahí leyó lo que

52. *Conf.* 1,16,26 CCL 27, 14-15.

53. *Conf.* 1,15,24 CCL 27, 13.

54. *Retractationes* 1,3,2 PL 32, 558.

55. Hay que tener presente que antes de ser ordenado sacerdote ya le escribía a Nebridio algo que anuncia el texto de las *Retractaciones*: «Creo que las cuestiones que se proponen sobre problemas de este mundo no ayudan a alcanzar la vida feliz. Aunque el estudio de ellas cause cierto placer, es lamentable que nos ocupe un tiempo que hemos de emplear en empeños mejores». *Ep.* 11,2 PL 33, 75.

56. *Ep.* 22,30 PL 22, 416.

57. De este momento dice en *Conf.* 9,4,8 CCL 27, 137: «¡Qué voces te daba yo con aquellos salmos y cómo me inflamaban en amor hacia ti! ¡Ardía en deseos de recitarlos, si me fuera posible, al mundo entero contra el orgullo del género humano!».

lo alejaron del texto católico y lo empujaron hacia el maniqueo, el cual no era otro que el mismo texto católico expurgado de los pasajes difíciles⁵⁸.

Con esto podemos comprender que san Agustín escribiera una obra como *De doctrina christiana*. Ésta ha sido una de sus obras más estudiadas, pues en ella trata del ideal de la sabiduría cristiana y del modo como poder adquirirla. Aquí, en el libro II, vuelve a enumerar las ciencias humanas como medios que ayudan a interpretar las Escrituras. Echa mano, a este respecto, del argumento que ya había presentado Orígenes: el del oro de los egipcios. San Agustín lo ve utilizado por los personajes más destacados de la tradición de la Iglesia: Cipriano, Lactancio, Victorino, Optato, Hilario e innumerables griegos, sin contar a los autores que vivían en ese momento⁵⁹. En realidad, no está de más subrayar la utilidad de las disciplinas liberales y su aceptación por toda esta tradición, cuando ha de responder a la corriente cristiana enemiga de la formación cultural. Por ello, comienza dejando bien claro en el prólogo la necesidad que tiene todo hombre de instrucción⁶⁰.

A partir de aquí llega a una verdadera cristianización de la cultura antigua⁶¹. El programa de estudios que ofrece es, en substancia, el mismo que se encuentra en la estructura escolástica del tiempo, pero defiende que

58. Toda esta cuestión está expuesta y aclarada en P. DE LUIS VIZCAÍNO, *No me pareció digna de ser comparada con la dignidad de Tulio (Confessiones III, 5, 9)*, en «Jornadas Agustonianas. Con motivo del XVI centenario de la conversión de san Agustín. Madrid, 22-24 de abril de 1987», Valladolid 1988, pp. 49-69.

59. Cfr. *De doctr. christ.* 2,40,60 CCL 32, 73-74.

60. Al comienzo del prólogo enumera tres tipos de objetores; a los terceros los presenta así: «La tercera clase de censores será la de aquellos que exponen bien o creen que exponen magníficamente las divinas Escrituras; y como no han leído norma alguna de esta clase, que ahora determiné ofrecer, y ven o juzgan que han conseguido la propiedad de exponer los Libros Santos, piensan que a nadie son necesarias estas normas; es más, vociferarán que se debe a un don divino el que los pasajes oscuros de las divinas Letras se aclaren admirablemente». *De doctr. christ.* prólogo, 2 CCL 32, 1-2. La respuesta a estos es larga y bien detallada; cfr. *De doctr. christ.* prólogo, 4-9 CCL 32, 2-6; cfr. E. KEVANE, *Paideia and Anti-Paideia: The «Prooemium» of St. Augustine's «De Doctrina Christiana»*, en «Augustinian Studies» 1 (1970) 153-180; Ch. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Band I, Basel-Stuttgart 1984, 80-91.

61. Cfr. M. SIMONETTI, *o. c.* en nota 7, p. 96; la obra de H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938 se ha convertido en el clásico de este tema y de consulta obligatoria.

sólo se debe tomar de la ciencia profana lo que sea útil y necesario para el estudio de la Escritura⁶², y que la retórica puede enseñarse por medio de textos cristianos⁶³.

Pero el Obispo de Hipona, como pastor de almas, tiene en cuenta en primer lugar que la Palabra ha de ser explicada a todos, lo que significa que no siempre el orador podrá ni deberá ser un purista. Lo fundamental en este ministerio lo expresa así de claro: «*ut doceat, ut delectet, ut flectat*»⁶⁴; incluso el orden de las palabras es el lógico, pues como dice poco antes: «Conviene, pues, que el orador sagrado, cuando aconseja alguna cosa que debe ejecutarse, no sólo enseñe para instruir y deleite para retener la atención del auditorio, sino también mueva para vencer»⁶⁵. Es lógico, entonces, que defienda la acomodación del orador al pueblo, a su cultura y lenguaje; aunque éste resulte incorrecto, porque ésa será la forma de poder enseñar, agradar y convencer. Ilustra esto con algún ejemplo, como el de *os* que, para distinguir entre boca y hueso, no duda en utilizar ante un auditorio iletrado *ossum* para hueso⁶⁶.

Y respecto a la lengua y cultura púnica, la de la campiña de su diócesis, san Agustín tiene gran respeto y admiración, en contraposición a algún pagano purista del latín⁶⁷. Su ignorancia le hace buscar intérpretes⁶⁸, y la preocupación por su evangelización lo lleva incluso a desairar a algún hermano en el episcopado por retener en su diócesis a quien puede predicar en dicha lengua⁶⁹.

62. Cfr. *De doctr. christ.* 2,25,39-40 CCL 32, 61: «*Sed haec tota pars humanorum institutorum, quae ad usum vitae necessarium proficiunt, nequaquam est fugienda christiano; imo etiam quantum satis est, intuenda, memoriaque retinenda*».

63. Cfr. *De doctr. christ.* 4,6,9-7,21 CCL 32, 121-131; E. KEVANE, *Translatio imperii: Augustine's De doctrina christiana and the Classical Paideia*, en «*Studia Patristica*» 14 (Texte und Untersuchungen, 117) Berlin 1976, pp. 446-460.

64. *De doctr. christ.* 4,17,34 CCL 32, 141; cfr. A. OLIVAR, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1990, pp. 349-353.

65. *De doctr. christ.* 4,13,29 CCL 32, 136-137.

66. Cfr. *De doctr. christ.* 4,10,24 CCL 32, 132-133.

67. Cfr. *Ep.* 17,2 PL 33, 83-84.

68. Cfr. *Ep.* 66,2 PL 33, 236; F. VATTIONI, *S. Agostino e la civiltà punica*, en «*Augustinianum*» 8 (1968) 434-467.

69. Cfr. *Ep.* 84,2 PL 33, 294.

4. Criterios teológicos en su planteamiento

San Agustín asienta todos estos puntos que hemos ido presentando en ciertos criterios teológicos. Estos criterios o reglas son los que le dan firmeza a su postura y clarividencia en muchas decisiones.

a) *La regla de la fe*

En primer lugar, san Agustín deja bien claro que el diálogo con el mundo externo ha de ir guiado por la *regla de la fe*. Este criterio lo enuncia en varios momentos. Hacia el año 400, en el primer libro a Jenaro, nos lo presenta así: «Lo que se prueba que no va contra la fe ni contra las buenas costumbres, hay que tenerlo por indiferente y observarlo por solidaridad con aquellos entre quienes se vive»⁷⁰. Estas palabras no se refieren a la convivencia con la cultura pagana, sino a las distintas prácticas que pueden encontrarse por las diferentes Iglesias locales. Pero para nuestro propósito demuestra lo mismo, pues plantea aquí el criterio que ha de seguir un cristiano para aceptar modos y tradiciones distintas a las suyas: lo que no contradiga la *regla de la fe* puede ser aceptado como válido.

Años más tarde, en el *De civitate Dei*, vuelve a recordar este principio, pero ahora aplicándolo a la relación entre cultura y cristianismo. Parte san Agustín de la constatación que ya había hecho la *Epístola a Diogneto*, la participación común de paganos y cristianos en el mismo destino humano: «(La familia humana que vive de la fe) utiliza las realidades temporales de esta tierra como quien está en patria ajena. Pone cuidado en no ser atrapada por ellas ni desviada de su punto de mira, Dios, y procura apoyarse en ellas para soportar y nunca agravar el peso de este cuerpo corruptible, que es lastre del alma. He aquí que el uso de las cosas indispensables para esta vida mortal es común a estas dos clases de hombres y de familias (creyentes y no creyentes). Lo que es totalmente diverso es el fin que cada uno se propone en tal uso ... (La ciudad celeste) no duda en obedecer a las leyes de la ciudad terrena, promulgadas para la buena administración y mantenimiento de esta vida transitoria. Y dado que esta vida es patrimonio común a ambas ciudades, se mantendrá así la armonía mutua en lo que a esta vi-

70. *Ep.* 54,2,2 *PL* 33, 200.

da mortal se refiere»⁷¹. En esta constatación quedan presentados los puntos comunes y los que diferencian a unos y otros: las realidades terrenas y la fe, que determina el uso y el fin que se dan a esas realidades.

Este *patrimonio común a ambas ciudades* la Iglesia lo respeta en su pluralidad, e incluso lo cuida y favorece para que, animado por la fe, sea punto de encuentro y fuente de paz. El único óbice sobre el que llama la atención san Agustín es aquel que se enfrente a la verdadera fe: «Esta ciudad celeste, durante el tiempo de su destierro en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz en la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que —según la enseñanza recibida— debe ser honrado el único y supremo Dios verdadero»⁷².

Poco después aplica esta postura a la relación del cristianismo con las escuelas filosóficas. Guiado por Varrón, rechaza la duda escéptica de los neoacadémicos, porque con ella la fe en la inteligencia del hombre y en las Escrituras se ve profundamente socavada. De ahí concluye san Agustín: «Quedando a salvo y sin vacilaciones en esta fe podemos, sin sentirnos culpables, mantener la duda en una serie de realidades que han llegado a nuestro conocimiento y que no han sido percibidas por el sentido ni la razón, ni esclarecidas por la Escritura canónica, ni garantizadas por testigos»⁷³. Él no exige a los filósofos convertidos abandonar su oficio ni sus ideas; sólo les pide coherencia con la fe que abrazan: «A los mismos filósofos, cuando se hacen cristianos, no se les impone cambiar ninguna de las maneras de comportarse o de vivir que no sean obstáculo para la religión;

71. *De civ. Dei* 19,17 PL 41, 645.

72. *De civ. Dei* 19,17 PL 41, 646. Esta doctrina nos recuerda palabras del Vaticano II, que expresan la misma postura: «Las iglesias reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana ... Se acomodará la vida cristiana a la índole y al carácter de cada cultura y se incorporarán a la unidad católica las tradiciones particulares con las cualidades propias de cada nación, ilustradas con la luz del Evangelio». VATICANO II, *Ad Gentes* 22.

73. *De civ. Dei* 19,18 PL 41, 647.

sólo se les exige cambiar las falsas creencias»⁷⁴. Esto le lleva a pensar que la vía cínica, si no se encuentra en ella nada de *turpiter* o de *intemperanter* puede ser aceptada⁷⁵, y que el platonismo es la escuela más cercana a la fe cristiana por su noción de Dios⁷⁶.

b) *La regla de la moralidad*

La regla de la fe exige un determinado comportamiento moral, por ello san Agustín insistía desde el primer texto en la unión entre los dos elementos, fe y vida, formulándolo así: «lo que no va contra la fe y las costumbres»⁷⁷. A la hora de hablar de los filósofos lo recordaba también; de hecho, ensalza a Platón por expulsar de su sociedad a los poetas, que esparcían frivolidad e inmoralidad⁷⁸.

Siguiendo la tradición de toda la Iglesia rechaza los comportamientos admitidos por la sociedad de su tiempo y en claro contraste con el Evangelio. Es el caso de textos catequéticos como el *De catechizandis rudibus*, donde enumera una larga lista de acciones y actividades que no tienen cabida en la conducta cristiana⁷⁹, o el *De fide et operibus*⁸⁰, en el que distingue entre «*vitia damnabilia*» y «*publicae turpitudinis professores*». Entre los primeros engloba a los borrachos, avaros, difamadores y adúlteros; y entre los segundos a las prostitutas, a los actores, a los rufianes y gladiadores. Plantea así la

74. *De civ. Dei* 19,19 PL 41, 647.

75. *Ib.*

76. Cfr. *De civ. Dei* 8,5-9 PL 41, 229-235, donde termina diciendo: «Por tanto, cualesquiera filósofos que han reconocido al verdadero y supremo Dios como autor de las cosas creadas, luz de las cognoscibles y bien de las que han de practicarse, que es el principio de nuestra naturaleza, la verdad de nuestra doctrina y la felicidad de nuestra vida... a todos los que hayan pensado así y enseñado estas doctrinas los anteponeamos a los demás y confesamos que están más cercanos a nosotros». *De civ. Dei* 8,9 PL 41, 233.

77. *Ep.* 54,2,2 PL 33, 200.

78. Cfr. *De civ. Dei* 2,14-15 PL 41, 58-60. El capítulo 14 lo termina con una cita de Cicerón (*De republica* 4,9) donde critica la actuación de los poetas.

79. Cfr. *De cat. rud.* 7,11 CCL 46, 132: «... *ne ab ebriosis, avaris, fraudatoribus, aleatoribus, adulteris, fornicatoribus, spectaculorum amatoribus, remediorum sacrilegorum alligatoribus, praecantatoribus, mathematicis, vel quarumlibet artium vanarum et malarum divinatoribus*».

80. 18,33 PL 40, 219-220.

famosa teoría de oposición entre el *ius fori* y el *ius coeli*, disyuntiva clara y común en sus obras⁸¹.

En el *De opere monachorum*, una obra monástica, vuelve sobre el tema a la hora de hablar de los trabajos a los que se pueden dedicar los monjes. Para ello pone a san Pablo como ejemplo, y dice: «Sólo sé una cosa: no era ratero, ni atracador o bandido, ni era auriga o gladiador o comediante, ni tampoco tenía negocios deshonestos»⁸². San Agustín rechaza, por tanto, los que están cargados de inmoralidad (robo, asesinato, prostitución, teatro)⁸³, o de idolatría (los espectáculos públicos del circo y anfiteatro)⁸⁴.

81. Cfr. S. 355,4,5 PL 39, 1572; 392,2,2 PL 39, 1710; *De fide et op.* 18,33 PL 40, 220. Como en un Estado rige el código promulgado por el príncipe, en la vida cristiana rige el promulgado por Cristo, cfr. *En. in Ps.* 54,14 CCL 39, 667, donde Cristo es llamado «*caelestis iurisperitus, advocatus tuus, ipse iurisperitus tuus, ipse assessor Patris, ipse iudex tuus*». Compara a los cristianos, en los que se encuentra la imagen de Dios, a las monedas, en las que estaba grabada la efigie del emperador; hace así también una contraposición entre los dos mundos, cfr. *En. in Ps.* 63,11 CCL 39, 814; 66,4 CCL 39, 861; S. 113/A 7-8 (Denis 24) MA I 147-149: donde usa el texto de *Mt* 22,17-21: tributo al Cesar. Esta teoría era común dentro de la Iglesia; al tiempo de san Agustín apelan a ella también los donatistas, cfr. *Brev. collat.* 1,9 PL 43, 617; 3,2,2 PL 43, 662. San Jerónimo también tiene alguna expresión clara: «*aliae sunt Caesarum aliae Christi: aliud Papianus, aliud Paulus noster praecepit*». Una interesante exposición sobre este tema se encuentra en J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 1971, pp. 310-313.

82. *De opere* 13,14 PL 40, 560. Sabemos que rara era la ciudad un poco notable que no tuviera teatro; el anfiteatro y el circo eran más escasos, cfr. E. ALBERTINI, *L'Afrique Romaine*, Alger 1955, p. 85. Y sabemos también, por la predicación de san Agustín y las excavaciones arqueológicas, que Cartago e Hipona gozaban de todas estas diversiones, cfr. E. MAREC, *Hippone la Royale, antique Hippo Regius*, Alger 1954, p. 66. En un texto apologético, san Agustín responde a los paganos que acusaban al cristianismo por querer proscribir todas estas actividades, cfr. *De cons. evang.* 1,33 PL 34, 1068.

83. Se podrían incluir también las expresiones negativas sobre los usureros, cfr. *En. in Ps.* 36,3,6 CCL 38, 371-373; 54,14 CCL 39, 667; 70,1,17-19 CCL 39, 954-958; 128,6 CCL 40, 1884-1885; O. BRAVANT, *Classes et professions «maudites» chez saint Augustin, d'après les Enarrationes in Psalmos*, en «Revue des Études Augustiniennes» 17 (1971) 76-77.

84. Cfr. S. 9,21 CCL 41, 149-150; 19,5 CCL 41, 256-257; 90,6 PL 38, 562-563; 198, 2 PL 38, 1025-1026; 343,10 PL 39, 1511; *En. in Ps.* 5,10 CCL 38, 24; 102,13 CCL 40, 1452; 149,10 CCL 40, 2184. Se queja de que los cristianos prefieran correr a los espectáculos que ir a la iglesia, cfr. S. 51,1,2 PL 38, 333-334; *En. in Ps.* 80,2 CCL 39, 781; cfr. F. VAN DER MEER, *Sant'Agostino, pastore d'anime*, Roma 1971, pp. 133 ss. Todo esto lo critica san Agustín, porque lo había vivido en propia carne; Alipio fue uno de los grandes aficionados a las carreras, cfr. *Conf.* 6,8,13 CCL 27, 82-83; y el mismo san Agustín sintió con fuerza la atracción del teatro, cfr. *Ib.* 1,10,16 CCL 27, 9; 3,2,2 CCL 27, 27-28; 4,1,1 CCL 27, 40. San Agustín recoge la tradición constante de la Iglesia, que siempre había condenado todo este tipo de actividades. También se puede incluir en este capítulo de condenaciones todo

Todo lo demás está permitido, porque «todo aquello que los hombres realizan de modo irreprensible (*cum innocentia*) y con toda honradez (*sine fraude*) es bueno»⁸⁵. A la hora de dar una respuesta positiva dice: «Producía digna (*innocenter*) y honradamente (*honeste*) cosas útiles para los hombres, tal como son las obras de los artesanos, albañiles, zapateros, agricultores y otras semejantes a éstas»⁸⁶, actividades estas que no eran extrañas incluso a filósofos griegos⁸⁷.

c) *La regla de la Escritura*

Las dos reglas anteriores tienen valor por apoyarse en la Biblia, que enseña la fe y moralidad dignas del cristiano. En lo que concierne a nuestro tema, san Agustín encuentra en la Escritura un argumento utilizado ya desde Orígenes, el del oro de los egipcios (*Ex* 3,22; 11,2). Ya lo hemos dicho: desde el sabio alejandrino estos textos del Éxodo se interpretan como justificación del diálogo entre cultura y cristianismo.

San Agustín recoge la doble lectura que se hacía de ellos. Una era apologética, defendiendo el mandato de Dios y el comportamiento de los israelitas, que engañan a los egipcios⁸⁸. La otra era tipológica, prefigurando el valor de los bienes culturales para los cristianos⁸⁹. Esta segunda lectura el Obispo de Hipona la hace repitiendo, más o menos, lo que decía Orígenes: en las obras de los gentiles se pueden encontrar verdades y preceptos morales coherentes con la fe cristiana: «También contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísi-

lo que se refiere a la astrología y magia, cfr. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, pp. 100-101, ns. 3, 5, 1; O. BRAVANT, *a. c.* en nota 83, p. 76.

85. *De opere* 13,14 PL 40, 560.

86. *Ib.*

87. Cfr. *Ib.*

88. Cfr. *En. in Ps.* 104,28 CCL 40, 1547-1548; *C. Faustum* 22,71 PL 42, 445; *De div. quaest.* LXXXIII 53,2 CCL 44 A, 87-90; *Quaest. in Heptat.* 2,6 PL 34, 598; 2,39 PL 34, 607-608; F. GASTI, *L'oro degli egizi. Cultura classica e Paideia cristiana*, en «Athenaeum» 1992, pp. 313-316.

89. El mismo san Agustín así lo considera: «Sin duda aquello que tuvo lugar en Egipto y narró el Éxodo, fue una figura que señalaba de antemano todo esto». *De doct. christ.* 2,40,61 CCL 32, 75.

mos, y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios»⁹⁰; y todo esto se puede reclamar, porque ellos lo tienen «como injustos poseedores»⁹¹, ya que a quien pertenecen es al único Dios verdadero: «Puse mis ojos en el oro que quisiste que tu pueblo sacase de Egipto, porque este oro, dondequiera que se hallara, era tuyo»⁹².

5. Conclusión

Con este recorrido que hemos hecho por la obra agustiniana podemos constatar la presencia del tema de la inculturación en su inquietud teológica y pastoral. San Agustín, como hombre de su tiempo, plantea el tema dentro de los esquemas que la tradición le ofrecía. Pero su experiencia personal y el momento histórico le llevan a aplicar todo esto de un modo más amplio de como se había hecho hasta entonces. Le tocará corregir dentro de la Iglesia exageraciones que rechazaban importantes valores de la cultura y de la sociedad, como en el caso de los monjes que no querían trabajar con sus manos⁹³, o el del laico Hilario que criticaba la introducción del canto en la liturgia⁹⁴, por poner algún ejemplo. Y en relación con la cul-

90. *De doctr. christ.* 2,40,60 CCL 32, 74.

91. *Ib.* CCL 32, 73.

92. *Conf.* 7,9,15 CCL 27, 103, aquí habla en concreto de los libros platónicos. Para explicar que Jesucristo no había tomado de Platón las verdades que en el filósofo se encuentran, ya que es anterior a Jesucristo, existía una tradición que defendía que Platón, durante su viaje a Egipto, las había recibido de Jeremías. San Agustín la defiende en *De doctr. christ.* 2,28,43 CCL 32,63, en dependencia de san Ambrosio; pero la rechaza por inconsistente en *De civ. Dei* 8,11 PL 41, 235-236 y en *Retract.* 2,4,2 PL 32, 632. En la obra de san Ambrosio encontramos esta explicación en *Exp. in Psalm.* 118,18,4 PL 15, 1529, y en *De Noe* 8,24 PL 14, 391; sin embargo, san Agustín dice que él la leyó en la obra *De sacramento regenerationis sive de philosophia*, obra perdida y conocida sólo por las citas de san Agustín, cfr. G. MARESC, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris 1974, pp. 247-337.

93. Cfr. B. AMATA, *S. Agostino: «De opere monachorum». Una concezione (antimanichea?) del lavoro*, en S. FELICI, *«Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo»*, (Biblioteca di Scienze Religiose, 75) Roma 1986, p.64 sugiere que los monjes a los que escribe san Agustín recuerdan la posición que los tesalonicenses habían tenido frente a la parusía.

94. La posición de este laico la respondió en su obra *Contra Hilarium*, obra perdida pero recensionada en *Retract.* 2,11 PL 32, 634.

San Agustín: un ejemplo de inculturación

tura, su actuación concreta es tan amplia que su estudio nos llevaría a extender demasiado nuestra investigación, pues su pensamiento se alarga a toda la realidad humana; por algo gustaba decir con el poeta latino: «*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*»⁹⁵.

Antonio Sánchez Carazo
Centro Filosófico-Teológico
Agustinos Recoletos
E-31340 Marcilla (Navarra)

95. *Ep.* 155,4,14 *PL* 33, 672. La cita es de TERCENIO, *Heautontimorumenos*, I,1,77.