

REFLEXION HISTORICA SOBRE EL AGUSTINISMO DE SAN ANTONIO

I. SAN ANTONIO, A LA ESCUELA DE SAN AGUSTÍN

Se halla en alza la figura popular de San Antonio, llamado de Padua por el lugar de su sepultura, y nacido en Lisboa, donde inicia entre los canónigos regulares de San Agustín su formación primera. La perfecciona y completa también entre los mismos canónigos del convento de Santa Cruz de Coimbra. Pío XII en sus *Litterae Apostolicae*, por las que le declara *doctor de la Iglesia* con el título de *doctor evangelicus*, recuerda los 11 años de Antonio entre los canónigos agustinianos como años de crecimiento en la virtud y al mismo tiempo de enriquecimiento mental «*caelestis doctrinae thesauris*»¹.

Pío XII no dice más en su documento oficial. Pero los historiadores amplían esta breve referencia. He aquí lo que leemos en la autorizada «*Introductio*» a la edición crítica de sus obras, en 1979: «*Urbs conimbria erat tunc temporis caput regni Portugaliae; monasterium autem S. Crucis, a rege fundatum et locupletatum, magna bibliotheca erat instructum, et evaserat clara sedes studiorum, in que optimi quique magistri sacrae theologiae civitatis docebant. Antonius ergo opportunum locum ibi invenit ingenium suum collendi*»².

Estos datos precisos hacen ver cómo el clima mental que rodeó los años de formación de Antonio fue netamente agustiniano. Antonio fue ciertamente a la *escuela de San Agustín*. Pero se hace ahora sumamente incitante esta pregun-

1 Pius PP. XII, *Litterae Apostolicae: Exulta, Lusitania felix... Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946) 200.

2 S. Antonii Patavini, O. Min, doctoris evangelici *Sermones dominicales et festivi*, ad fidem codicum recogniti. Patavii 1979, 3 vol. El texto citado de la «*introductio*» en vol. I, p. LIV.

ta: *¿qué aprendió Antonio en ella?* Es en verdad incitante porque de su respuesta pueden irradiar rayos de luz que iluminen los momentos iniciales, la génesis del agustinismo de la escuela franciscana. Ha pasado ya a los manuales de *Historia de la Filosofía* que el agustinismo medieval alcanza su más alta cota entre los franciscanos, el más preclaro de ellos el doctor fray Buenaventura. Pero este doctor ya viene dentro de la segunda generación franciscana. ¿Quién fue entonces el mentor de la primera?

Hoy ya nadie discute esta gloria a San Antonio. De ello hablaremos largamente por ser el tema central de esta reflexión. Pero antes de entrar de lleno en ella debemos subrayar que San Antonio, de soslayo y como sin quererlo, dio solución a dos temas capitales y vidriosos dentro de la incipiente orden franciscana: la introducción de los estudios y la dirección doctrinal de los mismos.

Sobre el primer problema, el de los estudios, es muy de notar que si Santo Domingo los vio como un auxiliar imprescindible para su obra, San Francisco se desentiende de ellos para hacer patente y presente la vida evangélica con su sencillez y su pobreza. Pero su orden y su obra se extienden de modo explosivo por la Cristiandad. Cuando Santo Domingo, el día 15 de agosto de 1217, dispersa a los suyos por el mundo, 16 eran estos. Para entonces San Francisco ya había hecho su viaje a España y la península se cubría de casas de *hermanos menores*. Lo mismo acaecía en Francia y no digamos en Italia. Pero esta misma explosión suscita en Francisco una pavorosa crisis: se siente incapaz de dirigir su obra; ésta lo rebasa. Sólo una iluminación genial del mismo la salva. Acude al Papa Honorio III para decirle que se siente como una gallinita negra y fea, incapaz de cobijar la multitud de polluelos que le han nacido. —¿Y qué quieres?, le pregunta el Papa. —Quiero, le responde Francisco, que me dé un Cardenal para que me la gobierne y corrija. —¿Y qué Cardenal deseas?, le pregunta de nuevo el Papa. —El de Ostia, Cardenal Hugolino, le dice Francisco.

Es este uno de los momentos cumbres dentro de la espiritualidad cristiana. Lo que tantas veces se ha creído un imposible: la regulación del carisma por la ley ahora tiene lugar. El carisma de Francisco y las exigencias legales de Hugolino se dan la mano. Gran santo el primero; máximo canonista el segundo. Y fue el canonista Hugolino el que dió cauce al ímpetu religioso de Francisco, remansado felizmente por este cauce. Los protestantes han visto en la actuación de Hugolino una maniobra eclesial para achicar el ideal franciscano y ponerlo al servicio de los intereses temporales de la Iglesia. Caso típico el de los estudios. Hugolino los vio necesarios para la orden franciscana, como vió necesaria una

nueva regla, más clara y precisa que la aprobada de viva voz por Inocencio III. En todo ello Hugolino toma parte para completar la obra de Francisco.

Este, fiel siempre a la Iglesia, acepta aquello en lo que inicialmente no había pensado, dando aprobación a los estudios en la carta que escribió a San Antonio: «Placet mihi quod sacram Theologiam legas Fratribus, dummodo inter hujusmodi studium sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguas, sicut Regula continetur»³. Desde fines del siglo pasado los franciscanistas protestantes, como H. Boehmer y P. Sabatier, se han empeñado en negar autenticidad a esta carta. Les viene como pedrada en la frente a su tesis de que Francisco se mantuvo irreductible ante los estudios. Pero la crítica más exigente la ha declarado auténtica. Y Pío XII no tiene reparo en citarla en sus *Litterae Apostolicae* por las que declaró a San Antonio doctor de la Iglesia.

Consta, pues, que San Francisco dio a San Antonio la incumbencia de enseñar teología a sus frailes. Quienes dentro de esta orden hemos quemado nuestra vida en la docencia tenemos un aval de nuestra labor en la carta mentada. Por ella vino a ser San Antonio el primer Lector de la Orden de Frailes Menores. Y adviértase que el vocablo *lector* significó dentro de la misma la máxima jerarquía dentro de la docencia. Quedó, pues, resuelto por San Antonio —en el duro terreno de la *praxis*— la introducción de los estudios en la orden franciscana. Es una gran deuda que esta orden tiene con el mismo⁴.

El segundo tema es anejo a éste. Hace referencia, según se indicó, a la dirección doctrinal de los estudios franciscanos. Pero es muy difícil precisar este segundo tema. Se halla la raíz de esta dificultad en que carecemos de fuentes adecuadas. De lo que enseñó San Antonio en los dos años, 1223-1224, de su docencia en Bolonia apenas se conserva rastro alguno. La doctrina del mismo la tenemos ahora que estudiar en la colección de *sermones* que compuso al fin de su vida, para instrucción de sus hermanos y para facilitar a los futuros predicadores su labor pastoral.

Hoy, en los ambientes universitarios, gusta poco oír hablar de «*sermones*». No era así en la Edad Media. Y menos aún en la Patrística. Muchos de los *sermones* de San Buenaventura son fuente fecunda para conocer su pensamiento doctrinal. Por lo que toca a San Antonio sus *sermones* son fuente primaria y

3 *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, denuo editid iuxta codices mss. Cajetanus Esser. Grottaferrata (Roma) 1978, p. 95.

4 Sigue siendo obra fundamental sobre el tema, pese a añadidos y correcciones de los múltiples estudios subsiguientes, la de H. Felder, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i.B. 1904 (Hay trad. ital.: *Storia degli Studi...* Siena 1911).

exclusiva para conocer su pensamiento. Por fortuna, la edición crítica ya mentada nos ha puesto estos *sermones* en la mano. Estos *sermones* no son una reproducción, ni de lejos, de las entusiastas alocuciones que el Santo dirigía al pueblo. Son más bien resúmenes mentales de lo que había predicado, y esquemas bien precisos que podían servir para futuros predicadores. Pero al ser escritos en los últimos años de la vida del Santo, nos dan la doctrina más madura del mismo. ¿Fue la misma que enseñó cuando tuvo su docencia en Bolonia? Imposible responder. Pero los pocos años, ocho en total, que separan la docencia de Bolonia de la síntesis doctrinal que ofrecen los *sermones* dan pie para pensar que sustancialmente fue la misma. Leyendo, pues, estos *sermones* podemos percibir la primera dirección doctrinal de la orden franciscana. De notar es que estos *sermones* son el primer *corpus franciscanum* con el que contamos. Como tal no podemos considerar los *Opuscula* de San Francisco. Por muy venerables que nos sean y pese a las múltiples y geniales ideas que en ellos podemos leer, no pueden ser considerados como un cuerpo doctrinal. El primero, pues, de la orden lo forman los tres gruesos volúmenes de los *sermones* de San Antonio.

Por lo que toca a su *agustinismo*, tema primario en esta reflexión, los historiadores comentan que San Antonio, después de su docencia en Bolonia, fue en la ciudad de Vercelli oyente de Thommas Gallus, canónigo regular de San Agustín y abad del monasterio de San Andrés de dicha ciudad. Este dato confirma lo que dijimos del clima mental *agustiniano* que rodeó a San Antonio. Fue, pues, éste a la *escuela de San Agustín*. Esto hace que se nos haga ahora más ineludible la pregunta que ya hemos hecho y sobre la que ahora nos toca reflexionar. He aquí, pues, la pregunta que nos proponemos como tema de nuestra reflexión.

II. ¿QUÉ APRENDIÓ SAN ANTONIO EN LA ESCUELA DE SAN AGUSTÍN?

1. Fuentes y problemas

Lo que San Antonio aprendió en la escuela de San Agustín, en la que vivió una decena de años, lo tenemos que leer en sus escritos. La última edición crítica ya mentada nos da, además de un informe sobre los manuscritos de los escritos del Santo, antes de la imprenta, por cierto tan numerosos o más que los de los grandes escolásticos, el elenco de todas las ediciones de sus obras completas, desde la de París en 1520 hasta la de A. Locatelli a fines del siglo pasado.

Esta ya era muy de fiar. Pero esta nueva edición de 1979, a la que llamamos *Padana*, por el lugar de su publicación, junto al sepulcro del Santo, nos da un texto todavía más depurado. Al valor del texto hay que añadir las facilidades que proporciona para conocer las fuentes utilizadas por el Santo: bíblicas, patristicas, filosófico-culturales.

Uno de los índices informa sobre las obras de San Agustín, que cita San Antonio. Queda uno verdaderamente sorprendido y cuestionado por este índice, que confirma la lectura seguida del texto. La sorpresa proviene de que San Antonio haya polarizado su atención hacia las obras de San Agustín con mayor contenido *vital-práctico*. Estas son sus preferencias⁵: *In Ioannis Evangelium tractatus*. - *Enarrationes in Psalmos*. - *De Tempore, sermones*. - *Epistolae*. Con menor frecuencia las doctrinales: *Soliloquia*. - *Confessiones*. - *De immortalitate animae*. - *De libero arbitrio*. - *De vera religione*. - *De Trinitate*. - *De diversis quaestionibus*. Silenciadas: *Contra Académicos*. - *De Beata vita*. - *De ordine*. - *De Magistro*. Lo que más sorprende es su silencio de la obra principal de San Agustín: *De Civitate Dei*. Este silencio motiva un serio problema en torno a la *teología de la historia*, tal como la concibió la Edad Media.

Hoy este tema está siendo muy estudiado, especialmente por lo que toca a la aceptación, por los franciscanos, de las ideas joaquinitas que preanunciaban una tercera edad del Espíritu Santo, después de la primera del Padre, la del Antiguo Testamento, y de la segunda del Hijo, el Nuevo Testamento. Es un hecho histórico que sólo en torno a 1240 son conocidos los escritos de Joaquín de Fiore en el centro de Italia, traídos del sur de la península por los monjes cistercienses, que huían de las hordas de Federico II. Muchos franciscanos —también algunos dominicos— se entusiasmaron con la venida de una tercera edad para la Iglesia, edad del espíritu, profetizada por Joaquín de Fiore y que ya habían iniciado los santos fundadores Domingo y Francisco. San Buenaventura, muy severo contra los joaquinitas como General de la Orden, tuvo la genial ocurrencia de declarar, en el prólogo a la *Legenda Major* que San Francisco fue simbolizado en el Apocalipsis: «*sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis*». Esta genial ocurrencia la asumieron férvidamente los franciscanos joaquinitas y, lo que es peor, la desorbitaron hasta sintetizar en ella la *apocalíptica franciscana*.

Hasta donde prendió el joaquinismo en el doctor franciscano es tema de discusión en altos estudios. Dos deben citarse aquí en Salamanca: la tesis doctoral del hoy Card. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*⁶; y

5 Edic. crítica cit., III, p. 305.

6 J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Boaventura*, München-Zürich 1959.

también la tesis doctoral de Olegario González, *Misterio trinitario y existencia auténtica: estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*⁷. Esta tesis dedica largas páginas a determinar el joaquinismo de San Buenaventura, precisando la tesis de J. Ratzinger, sobre la que yo mismo hice algunas observaciones, al ser publicada⁸. Desde la historiología de los protestantes, muy atentos al movimiento franciscano, es imprescindible citar la obra de E. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*⁹.

Este aparente *excursus* lo juzgamos imprescindible para interpretar en perspectiva histórica el silencio de San Antonio en torno a *De Civitate Dei*. Continúa, a mi parecer, la actitud de San Francisco. Desde el siglo XII los ambientes monacales, a partir de Rupero de Deutz, propusieron insistentemente una interpretación *trinitaria* de la historia —Olegario González, en la obra citada, se ha detenido a historiar esta interpretación—. Pues bien, se puede recalcar que San Francisco es totalmente extraño a esta visión teológica de la historia. En sus breves pero múltiples escritos nunca prospecta una tercera edad futura. San Francisco mira al pasado. Y quiere reproducir a Cristo y al misterio de la Iglesia naciente. La autoridad eclesial, haciéndose eco de la voz del pueblo cristiano, le ha apellidado «*alter Christus*»¹⁰.

Pues bien; mis reflexiones sobre el silencio de San Antonio en torno a la obra más traída y llevada, en la edad media, sobre teología de la historia, *De Civitate Dei*, me confirma que tampoco san Antonio aceptó, dado que la conociera, la visión trinitaria de la historia. No hay para él una tercera edad del Espíritu Santo. Se atuvo, como San Francisco, a lograr que la Iglesia que tenía ante sus ojos, viviera más evangélicamente. Para ello luchó contra la inmoralidad, la herejía, las malas costumbres, sobre todo de los clérigos. Pero nada de un apocalipsis ensoñador.

Debo reconocer que no he podido por premura de entrega hacer un análisis tan detenido como hubiera deseado de todas las citas que San Antonio hace del Apocalipsis y que la edición crítica recoge en el vol. III, p. 367-368. En algunas más principales me he detenido. Y me ha encantado el comentario del Santo a las palabras finales con las que el esposo y la esposa invitan a todos con el re-

7 Olegario González de Cardenal, *Misterio trinitario y existencia auténtica. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, Madrid, Ed. Rialp, 1966.

8 E. Rivera, crítica de la cit. obra de J. Ratzinger en *Naturaleza y Gracia* 8 (1961) 178-181.

9 Ernst Benz, *Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.

10 Pius PP.XI, *Litterae Encyclicae, Rite expiatis*, en que anuncia la celebración del centenario de la muerte de San Francisco. *Acta Apostolicae Sedis* 18 (1926) 154.

petido «*veni*». Este es el comentario: «*Christus per inspirationem, Ecclesia per praedificationem, dicunt homini: Veni. Et qui audit ab eis dicat proximo suo: Veni, idest, sequere Jesum*»¹¹. Quien tenga alguna sensibilidad para los textos joaquinistas, advertirá que este delicado comentario de San Antonio se halla a años de luz de la estrella del Abad de Fiore.

Concluimos, pues, que la primera generación franciscana, cuyos máximos representantes son San Francisco y San Antonio, se hallan al margen de las ideas joaquinistas que sólo a mediados del siglo XIII embrollan y perturban la alegre vida franciscana. El silencio de San Antonio en torno a *De Civitate Dei* es un argumento ulterior a favor de esta tesis histórica¹².

2. *El agustinismo eterno*

No hizo suya San Antonio en los años que fue a la escuela de San Agustín la gran visión que de la historia nos expone éste en su *De Civitate Dei*. Fue mérito excepcional del gran doctor haber afrontado los grandes temas de la historia y haber intentado por primera vez formular una interpretación unitaria de la marcha de la humanidad a lo largo de los siglos. Pero hay que reconocer que esta visión era grandiosa, pero imprecisa; incitante pero carente de rigor; genial pero prematura aún en su intento de síntesis. Por lo mismo, esta aportación de San Agustín a la historia, por muy genial que se la considere, no entra a formar parte de ese núcleo mental al que se le ha llamado *agustinismo eterno*.

Este núcleo central del agustinismo da a una doble vertiente: la de la verdad y la del ser. La vertiente de la verdad muestra que Dios es la fuente de toda verdad y el aval último e insustituible de la misma. Esta vertiente agustiniana ha sido muy estudiada en nuestros días. Baste citar dos nombres extranjeros: Ch. Boyer y M. F. Sciacca. La otra vertiente muestra a Dios como origen de toda realidad y cómo el ser creado es copia y reflejo del Ser Divino. También esta vertiente del *agustinismo eterno* ha sido hoy muy estudiada. Citamos entre los extranjeros a E. Przywara y J. Guitton; entre los españoles, A. Vega, V. Capánaga y J. Iturrioz. Abordan también estos temas los dos agustinólogos salmantinos S. Alvarez Turienzo y J. Oroz.

Respecto de la actitud de San Antonio ante el *agustinismo eterno* sus citas y comentarios agustinianos manifiestan que del mentado agustinismo apenas

11 Sobre la historia del joaquinismo pese a sus muchas lagunas, entre ellas lo que en este estudio se comenta, es imprescindible consultar la obra de H. de Lubac (Cardenal más tarde), *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 vol., Paris 1978.

12 Cherubino da Lonigo, *Dio in sé e nelle sue opere secondo S. Antonio*, *Atti della settimana antoniana*, Roma-Padova 1946. Città del Vaticano 1947, p. 339.

hace alguna referencia precisa al primero. Por el contrario; percibe con hondura la segunda vertiente. De esta segunda vertiente señala *tres aspectos* centrales y luminosos. Debemos analizar estos tres aspectos con alguna detención. Este análisis dará razón al comentarista del Santo, Cherubino da Lonigo —y a los muchos que opinan como él— en este su juicio histórico: «Crediamo di non essere lontani della verità nell'asserire che sia stato proprio S. Antonio, il quale insegnò ad amare S. Agostino e attingere dal suo pensiero quegli indirizzi che formeranno poi, attraverso l'elaborazione di Alessandro d'Ales, S. Bonaventura, Scoto, Mateo d'Acquasparta, etc., *le caratteristiche della scuola francescana*. Dio, in questa Scuola, e sempre ricercato e studiato con la stessa acutezza e con la unzione inconfondibile di S. Agostino»¹².

El primer aspecto de la visión de Dios, siguiendo a San Agustín, San Antonio lo sintetiza en estos términos tan precisos y teológicos:

«In illa enim Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut *Augustinus ostendit in libro de Vera Religione*, intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus. Perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nulla ei ex parte dissimilis, quam cum ipso et in ipso Patre veneramur, quae forma est omnium quae ab uno facta sunt et ad unum referuntur. Beatissima delectatio et summa bonitas intelligitur Spiritus Sanctus, qui est donum Patris et Filii, quod donum Dei, cum Patre et Filio aequae incommutabile, colere et tenere nos convenit»¹³.

Place citar este texto porque nos introduce en el corazón del *agustinismo franciscano*. En efecto; sus doctores máximos, tanto San Buenaventura como Duns Escoto, repiten casi las mismas palabras de San Antonio al exponer cómo en la Trinidad el Padre es el origen de todo, fuente perenne de vida que se comunica al Hijo y que llega en donación hasta el Espíritu Santo.

Respecto del Hijo San Antonio, bajo el influjo de San Agustín, le atribuye dos notas metafísicas que han tenido inmensa proyección histórica y que hoy son muy estudiadas y valoradas. La primera nota define al Hijo en sí mismo y le llama «*perfectissima pulchritudo*». La segunda nota hace ver que esta belleza perfecta se irradia por toda la creación, por ser el Hijo «*forma omnium*». Esta tan atrevida expresión metafísica se ha de interpretar en el sentido del *agustinismo eterno*, que ha visto en cada ser creado un trasunto de la Belleza eterna,

13 *Sermones. Dominica VI post Pascha*. Edic. crit. cit., I, 355.

un reverbero y reflejo de la misma. San Juan de la Cruz es su cantor incomparable: «Mil gracias derramando, pasó por estos sotos...».

En nuestros días ha hecho del tema larga reflexión Urs v. Balthasar¹⁴, cuya visión filosófico-teológica pudiera resumirse en este atestado del poeta F. Thompson: «the religion of beauty must always be a passion and a power». Quizá el mejor logro de esta preclara visión de la Belleza haya consistido en la superación radical de todo pesimismo ante el mundo hasta llegarlo a sentir como un *carmen pulcherrimum*. Lo cantó el maestro León en la estrofa lírica más bella de la literatura mundial, según el juicio autorizado de Dámaso Alonso: «Ve cómo el gran Maestro, a aquesta inmensa cítara aplicado...».

Todo este misterio de belleza ha sido sentido por San Antonio al escribir las breves expresiones que hemos acotado. Y me place sobremanera confirmar con ellas la espléndida tesis del profesor de la universidad de Lisboa F. J. da Gama Caeiro, expuesto en su meditado estudio, *Nature symbole chez S. Antoine de Padoue*¹⁵. La tesis afirma que no hay oposición alguna en la mente de San Antonio entre su amor a la naturaleza, de cuyo íntimo contacto gozó sobremanera y su simbolismo teológico que le mostraba cómo todo ser natural transparente a Dios y sus perfecciones. Al final de su estudio Gama Caeiro, muy certero, advierte que precisamente el amor franciscano a la naturaleza motivó el acercamiento a la misma, para cuidadosamente estudiarla y conocerla. Repite aquí el actual filósofo portugués la tesis de su gran predecesor Leonardo Coimbra, quien propuso el origen franciscano de la Ciencia como una de sus doctrinas preferidas¹⁶. Pero a San Antonio se le ha injustamente olvidado, pese a ser un pionero de esta admirable visión teológica, filosófica y artística, de tanta historia y de tan excelso porvenir.

La referencia al Espíritu Santo San Antonio la encuadra en tres conceptos que vendrán a ser tres goznes del pensamiento agustiniano-franciscano: *Beatissima Delectatio, Summa Bonitas, Donum Patris et Filii*. San Antonio es demasiado parco al exponer estos tres conceptos aplicados al Espíritu Santo. Más explícito es en cuanto el hombre está llamado a realizarlos. Este principio de irradiación de Dios en el hombre lo cultivará la escuela franciscana posterior y

14 Urs von Balthasar, *Gloria. Una estética religiosa*, tr. esp. en Edic. Encuentro, Madrid 1986.

15 Francisco J. da Gama Caeiro, *Nature et symbole chez S. Antoine de Padoue. La filosofia della natura nel medioevo*. Atti del terzo Congresso Internaz, di Filosofia Medievale. Milano 1966, p. 363-371.

16 Expuse detenidamente esta interpretación franciscana del origen de la ciencia según L. Coimbra en mi obra: *San Francisco en la mentalidad de hoy*, Marova, Madrid 1982, p. 110-129.

más madura, mostrando que la creatura racional halla su *plena felicidad* en su unión con el Espíritu Divino, al contemplar la vida divina como suma Bondad y como Perenne Don. Tan bella teología tiene su momento germinal en San Antonio, en espera de que otros doctores de la misma escuela franciscana desarrollen este germen hasta lograr el fruto maduro.

San Antonio formula el segundo aspecto de su visión agustiniana sobre Dios en estos términos:

«Per considerationem itaque creaturarum, unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum Sanctum, in quo sumus; scilicet principium, ad quod recurrimus, et formam, quam sequimur, et gratiam, qua reconciliamur»¹⁷.

Al redactar estas líneas San Antonio ha podido tener ante sí el pasaje de las *Confessiones* X,5, donde San Agustín pregunta a las creaturas por su Dios. También pudo venirle a su mente el éxtasis de Ostia, descrito en *Confessiones* IX,10. Pero cierto que estaba en su mente el último capítulo de la obra agustiniana *De vera religione*. Hasta la expresión que hemos citado, al llamar San Antonio al Hijo: «*forma omnium*», está tomada de este pasaje de San Agustín. Estos textos agustinianos, asimilados y comentados por San Antonio, crean ese clima mental del ascenso a Dios por las creaturas. Este clima halla su culminación en el famoso texto con que San Buenaventura cierra el primer capítulo de su *Itinerarium*. Lo citamos ahora aquí tal como Urs v. Balthasar lo propone como lema de su obra: *Herrlichkeit*.

«Qui tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur, caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat, surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat, mutus est; qui ex tantis indiciis primum, principium non advertit, stultus est»¹⁸.

Ante perspectiva tan bella e históricamente tan fecunda es de justicia consignar que San Antonio ha vivido esta concepción teológica y ha venido a ser punto de partida de lo mucho que los doctores franciscanos han pensado sobre este preclaro tema.

17 *Sermones. Dom. VI post Pascha*. I. p. 355.

18 En la ed. esp. cit., vol. II, p. 11.

El tercer aspecto, el que con más detención expone San Antonio y en el que se vincula más explícitamente a San Agustín, considera al alma humana como vestigio, o más bien, como imagen de la Trinidad. He aquí este texto clave para comprender el pensamiento de San Antonio:

«Dicit Augustinus in libro *De Trinitate*: "Licet humana mens non sit eius naturae, cuius deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quaerenda est et invenienda, quo natura nostra nihil melius habet, idest in mente. Ecce mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, non quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quaedam apparet trinitas: memoriae, intelligentiae et amoris vel voluntatis. Haec igitur tria non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; non tres essentiae, sed una essentia. Memoria vero dicitur ad aliquid, et intelligentia et voluntas sive dilectio similiter ad aliquid dicitur; vita vero ad seipsam et mens et essentia. Haec igitur tria eo sunt unum, quo una vita, una mens una essentia»¹⁹.

Un sencillo cotejo entre este texto de San Antonio y lo que escribe San Agustín, *De Trinitate*, 1.XIV,c,8, muestra al ojo que en esta ocasión el doctor de Padua llega aquí casi hasta la recopia. Pero esto mismo muestra a toda luz su dependencia de San Agustín en tema tan hondamente teológico como la interpretación del misterio trinitario.

Es sabido que la historia de esta interpretación nos habla de dos direcciones doctrinales: la *griega* y *latina*. Muy metafísica la *griega* pretende hallar en el amor y en la bondad la raíz óptica de por qué se den en la Trinidad pluralidad de personas. La *latina*, cuyo representante máximo es San Agustín, es más bien psicológica e interpreta la Trinidad desde la dinámica de las potencias del alma: memoria, inteligencia y voluntad. En esta gran disyuntiva doctrinal Santo Tomás sigue fielmente a San Agustín. San Buenaventura, por el contrario, quiere hábilmente conjuntar las dos direcciones doctrinales, a las que juzga complementarias. La psicología y la metafísica no tienen por qué oponerse.

Ante esta historia teológica del misterio trinitario San Antonio se atiene a la dirección doctrinal de San Agustín. No parece le haya preocupado la otra dirección, ¿la llegó a conocer? Es cierto que los Victorinos en el siglo XII estudiaron y ponderaron la interpretación metafísica griega de la Trinidad. Y San Antonio cita reiteradamente tanto a Hugo como a Ricardo. Es de notar que

19 *Sermones*, p. 356.

cita más a Ricardo, quien desarrolló más detenidamente la interpretación griega de la Trinidad.

Sin embargo, San Antonio, no obstante su conocimiento y estima de los Victorinos, no asume su teología trinitaria. No le llevaba su genio práctico a tales cúspides metafísicas. Más humano, más antropólogo, se atiene a ver la imagen de Dios en el hombre. Es esta imagen lo que más dignifica y ennoblece a la persona humana. De esta antropología, tan cristiana y tan filosófica, quiso hacerse eco San Antonio.

De cuanto llevamos dicho en este apartado sobre el *agustinismo eterno*, vivido y pensado por San Antonio, podemos concluir que si es históricamente cierto que San Antonio fue a formarse a *la escuela de San Agustín*, también es cierto que San Antonio aprendió lo mejor de ella, aunque dejase de percibir cuestiones muy importantes. Lo notable de este suceso para la historia de las ideas es que precisamente lo que San Antonio asumió de San Agustín vino a ser el núcleo cultural de la que más tarde se llamará «*escuela franciscana*».

Justamente, pues, cerramos este apartado con las autorizadas palabras de C. Balic: «Antonio non fu soltando il primo di questi professori di sacra teologia, che efficacemente aiutarono la Chiesa nella prima meta del secolo XIII a risolvere il grave problema del clero... ma fu anche il primo di quegli scrittori che formarono, elaborarono *Sermonari* e varii scritti teologici, nei quali si racchiude il pensiero della scolastica francescana»²⁰.

3. *El agustinismo de todos y de todas las horas*

Muchos aspectos particulares pudieran ser estudiados en el agustinismo de San Antonio. Uno de estos aspectos, y muy preclaro, es el referente a su concepción de la Iglesia. La larga tensión en la misma entre el orden visible, constitucional y jerárquico y el orden invisible, sobrenatural y carismático ha sido cuestionado a lo largo de los siglos, si bien se ha agudizado en nuestros días. Pues bien; sobre tema tan importante, he aquí lo que escribe un eclesiólogo, M. Benoît de Bourg d'Iré sobre San Antonio: «La dottrina ecclesiologica che troviamo in S. Antonio appare così *in stretta dipendenza dalla scuola teologica agostiniana*, alla quale appartiene. Prima e al disopra dell'organizzazione giuridica e gerarchica della Chiesa, vi è la sua realtà soprannaturale, in unione intima con Gesù Cristo»²¹.

20 C. Balic, *Sant'Antonio «dottore evangelico» e gli altri dottori della scolastica francescana*. Atti, o. c., p. 21.

21 M. Benoît de Bourg d'Iré, *L'Ecclesiologia di Sant'Antonio*. Atti, o. c., p. 192.

Pudieran elencarse otros temas como éste para ver la presencia de San Agustín en San Antonio. Pero en esta ocasión nos atenemos a otro aspecto más general del agustinismo. Aludimos a la utilización diaria de San Agustín: por todos y a todas horas. Con frase casera se ha dicho del gran doctor que vino a ser en la *praxis* eclesial de la enseñanza: catequética, homilética, predicacional, litúrgica, etc... el condimento imprescindible en toda mesa bien preparada.

De entre la múltiple actividad del ministerio de la palabra San Antonio cultivó sobremanera la predicación popular. Vino a ser un pionero de la misma. P. Mandonnet en su obra sobre Santo Domingo es insistente en afirmar que antes de las órdenes mendicantes la predicación al pueblo, con método y con entrega, era casi desconocida. Pues bien, si Santo Domingo funda la Orden de Predicadores para cubrir esta necesidad eclesial, la historia pondera que en los años inmediatos a la muerte de Santo Domingo el máximo apóstol del pueblo, tanto en Italia como en Francia, fue el que por este motivo ha recibido de la Iglesia el título de «*doctor evangelicus*». Lo muy de notar en nuestro caso para el *agustinismo* que estudiamos es que San Antonio no cesa de citar al doctor de Hipona. Con ello contribuyó de modo primario y muy efectivo al *ambiente agustiniano* de la predicación popular. Como refrendo de esta aserción anotamos algunos momentos de esta predicación popular de San Antonio, quien en las situaciones cumbres de la misma busca en San Agustín un apoyo autorizado con garantía doctrinal.

Cita repetidísima de San Agustín, a lo largo de los siglos, ha sido la frase que se halla en el primer capítulo de sus *Confesiones*, primer desahogo del alma agustiniana con su Dios: «*Feciste nos ad Te...*». He aquí cómo lo comenta San Antonio:

«Miser homo a principio usque in finem suae vitae semper est in motu, qui numquam quiescit, nisi cum ad locum suum, idest Deum pervenerit. Unde Augustinus: "Domine, inquietum est cor meum donec perveniat ad te"²².

Nos parece logrado este encuadramiento del famoso texto agustiniano, expresión del eterno anhelo del alma en busca de Dios. En un paso ulterior del alma cristiana, ésta ha querido saciar su anhelo de Dios en la Eucaristía. Repetidísimos, hasta hacerse indelebles, son los textos eucarísticos agustinianos. San Antonio empalma con ellos. Mas antes de dar a conocer este empalme, vamos a ver cómo San Antonio, de la mano de San Agustín, resuelve una cuestión dis-

22 *Sermones* III, p. 240.

putada en su tiempo en torno al uso de la comunión frecuente. He aquí su respuesta a esta *praxis* diaria cristiana:

«Quidam ob reverentiam corporis Christi dicunt: Domine, non sum dignus etc., unde frequenter ab Eucharistiae sumptione se abstinunt; alii autem, honorando corpus Christi, gratanter recipiunt. Unde Augustinus Quotidie accipere Eucharistiam, nec laudo nec vitupero»²³.

Con estos textos tan expresivos se abre el surco agustiniano de la predicación popular.

Por lo que toca a las frases eucarísticas de San Agustín, a las que hemos aludido, he aquí cómo San Antonio empalma con un texto muy comentado:

«*Lac concipiscite. Illud scilicet, de quo dicit Augustinus: "Panis angelorum factus est lac parvulorum"*»²⁴.

A esta feliz expresión añade San Antonio un comentario filológico y fisiológico, a la altura de la ciencia del momento histórico, pero hoy totalmente inaceptable. Pero el Santo deduce de la supuesta vinculación de la leche con la sangre que esta es: «cibus cujuslibet nati». Con San Agustín ve las almas a los pechos del Señor, que en la Eucaristía los ofrece para alimento.

Vinculada a la eucaristía en la vida cristiana se halla la virtud de la caridad. San Antonio, que siente predilección por los comentarios de San Agustín al Evangelio de San Juan, según ya dijimos, ve en este evangelista al teólogo de la caridad. De ella escribe, comentando el conocido texto de San Pablo: *Si linguis hominum loquar...*:

«Dicit Augustinus: "Caritatem voco motum animi ad fruendum deum propter ipsum, et se atque proximum propter Deum". Quam qui non habet, quamvis multa bona de genere scilicet bonorum faciat, frustra laborat; et ideo dicit Apostolus: Si linguis...»²⁵.

En estos y parecidos pasajes San Antonio pretende identificarse con San Agustín. Este acuerdo abre la vía al *agustinismo popular*.

23 *Sermones* II, p. 594.

24 *Sermones* I p. 244.

25 *Sermones* II, p. 228.

En el terreno vivo de la *moral*, muy en la entraña de la predicación de San Antonio, éste se sirve reiteradamente de las máximas agustinianas. Pero en torno a la virtud de la *equidad* nos sentimos alejados de ambos. No parece hayan valorado suficientemente esta virtud tan humana y tan estudiada ya por los clásicos. Aristóteles y Cicerón dieron la pauta para penetrar en el espíritu de comprensión que rezuma esta virtud hasta llegar a trocarse en *pietas* en los ambientes cristianos. San Antonio la recuerda dos veces y en ambas para denunciar el posible abuso de la misma. Este su pesimismo práctico lo apoya en San Agustín. Contra las tergiversaciones de quienes, vestidos con piel de oveja, son lobos en el redil de Cristo con sus falsas doctrinas, San Antonio enuncia la dura sentencia de San Agustín: «*Simulata aequitas non est aequitas, sed duplex iniquitas*»²⁶. Lástima que después de este duro reproche a una falsa *equidad*, San Antonio no haya ponderado en esta virtud su benignidad atenta, su humanidad comprensiva, en una palabra, su *buen sentido*.

Concluimos este apartado que se nos hace seductor, descendiendo al punto de vista meramente literario. Frases felices, creación única de San Agustín, han atravesado los siglos. Recordamos aquí tan sólo una de ellas, muy repetida y muy digna de serlo: «*Sanguis enim animae lacrimae*»²⁷. San Antonio la menciona en cuatro ocasiones de alta espiritualidad. En una de ellas pide al Superior que, al corregir al súbdito, no le conmine tan sólo el castigo, sino que descienda hasta llegar a llorar con él su culpa. Si las lágrimas son la sangre del corazón, derramándolas probará que con el corazón se acerca para corregir al súbdito²⁸. En otra pide a los predicadores que obtengan de sus oyentes el que derramen lágrimas. Sólo así sabrán que han sabido llegar al corazón de los mismos²⁹. En una tercera quiere que la oración a Dios llegue a ser *holocausto vivo*, ofrecido sobre el altar del corazón, al derramar éste lágrimas³⁰. Finalmente, San Antonio contempla al alma arrepentida que, inundada de lágrimas, sangre del corazón, va hacia Jesús que le espera y de quien recibe el ósculo de la paz³¹. Emocionante comentario el de San Antonio a la gran frase de San Agustín. Nos parece este comentario buen cierre a nuestra *reflexión sobre el agustinismo de San Antonio*.

26 *Sermones* I, p. 557.

27 Diversos pasajes en que San Agustín comenta esta frase: *Sermo* 356,4; PL. 39, 1512. *Epistola* 262,11; PL. 33,1081.

28 *Sermones* I, p. 99.

29 *Sermones* I, p. 248.

30 *Sermones* II, p. 556.

31 *Sermones* III, p. 9.

Hemos abordado en estas líneas un tema grato, pero desconocido. En la cordillera del pensamiento agustiniano, San Antonio ha venido a ser un contrafuerte, que apenas ha llamado la atención. Pero digno de ella. Arranca de él la que llegará a ser una de las cúspides del *agustinismo eterno: la escuela franciscana*.

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA