

EN TORNO A LA PEDAGOGÍA DE DIOS SEGÚN SAN AGUSTÍN

Entre tantos estudios como se han dedicado a la Historia de la educación, nadie se ha ocupado hasta la fecha de lo que, con todo derecho, podríamos llamar «Pedagogía de Dios» o «Psicagogía divina», ya que Dios es el verdadero pedagogo o conductor de las almas. Estamos plenamente convencidos de que en la historia de la cultura y de la educación humana no debe faltar un capítulo muy importante que exponga la realidad de la pedagogía de Dios. La Biblia que, aun considerada en su aspecto puramente cultural, es el primer libro del mundo, el libro por excelencia, nos hace esta sublime revelación, hablando del verdadero pedagogo del pueblo de Israel: «Yavé, tu Dios, te instruye como instruye un padre a su hijo»¹).

Estas palabras descubren un importante hecho histórico o, si preferimos, la realidad de un verdadero milagro histórico. A propósito de la economía se ha venido hablando durante mucho tiempo del «milagro alemán» o del «milagro japonés» — ahora se habla también del «milagro italiano» — indicando con ello la extraordinaria labor llevada a cabo por esos pueblos en el campo de la industria moderna. A propósito de la filosofía se ha hablado igualmente de un «milagro griego», que es sin duda una de las manifestaciones más hermosas del espíritu humano. El pensamiento romano antiguo también ha logrado otro «milagro» en el campo de las leyes, que todavía siguen teniendo su importancia y vigor en las más modernas manifestaciones jurídicas del Occidente.

Pero todavía es mucho mayor lo que podríamos llamar el «milagro hebreo», esto es, la obra educadora de la humanidad llevada a cabo por el mismo Dios.

Dado que este admirable «milagro hebreo» constituye un hecho complejísimo que, bajo las más variadas formas, expresa las sucesivas etapas de la acción pedagógica de Dios, al través de los tiempos se ha ido formando en torno a esta pedagogía todo un vocabulario o repertorio de vocablos. En ese repertorio encontramos dos clases de términos. Unos son generales, como «amor», «providencia», «presciencia», «predestinación», «permisión», etc. Otros son más particula-

¹) Dt 8, 5.

res, como pueden ser, «revelación», «inspiración», «disciplina», «corrección», «enseñanza», y similares.

Los estudiosos han puesto de relieve cómo la lengua griega prestó a las primeras generaciones cristianas²⁾ elementos muy valiosos para expresarse y explicar las nuevas realidades del mensaje evangélico. La designación de muchas instituciones o ideas nuevas proceden de la lengua griega, que fue realmente un instrumento maravilloso de expresión³⁾. Pero el cristianismo ungió los vocablos recibidos de la cultura griega con un nuevo crisma, con un sello propio, con un contenido sustancial más medular. Recordemos, entre otras muchas que podríamos aducir aquí⁴⁾, las palabras siguientes: «charis», «agape», «pneuma», «evangelio», «iglesia», «misterio», «sínodo», «presbítero», «epíscopo», «logos», «kérygma», etc.

Este es un aspecto simpático de lo que podríamos llamar «humanismo cristiano»⁵⁾. La originalidad y la tradición, caracteres inalienables del cristianismo, aúnan su esfuerzo e interés en la creación de este fenómeno cultural que llamamos formación de la lengua y del estilo cristiano.

San Agustín, aunque tratando incidentalmente un punto similar en sus *Confessiones* nos ofrece una metáfora exacta y muy bella para comprender este hecho de la primitiva literatura cristiana. Llama nuestro santo a las palabras *uasa pretiosa et electa*⁶⁾, es decir, «vasos escogidos y de gran valor», en los que lo mismo se puede brindar con un veneno mortal que con un licor sabroso y delicado. El cristianismo no rompió todos los vasos y formas antiguas, sino que se las apropió y

²⁾ Cf. V. LOI, *Origini e caratteristiche della latinità cristiana*, Roma, 1978, pp. 33-43; J. SCHRIJNEN, *I caratteri del latino cristiano antico*, Trad. ital., Bologna, 1977; Ch. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, 4 vols., Roma, 1958-1977. La obra de Christine Mohrmann es fundamental para la perfecta comprensión del «fenómeno» llamado «latín de los cristianos».

³⁾ El latín de los cristianos está formado, en una parte muy considerable, por lo que se ha llamado «préstamos formales», de la lengua griega. Cf. H. RÖNSCH, *Itala und Vulgata. Das Sprachidiom der urchristlichen Itala und der katholischen Vulgata*, München, 1965. Podemos ver una serie muy importante de grecismos en pp. 238-53.

⁴⁾ Véase sobre este punto J. SCHRIJNEN, *o.c.*, pp. 35-37. También V. Loi ofrece una buena lista de palabras, *o.c.*, pp. 34-36.

⁵⁾ La bibliografía acerca del humanismo y del humanismo cristiano es tan extensa y, en muchos casos, tan conocida, que renunciamos a señalar aquí cualquiera de los autores que se han ocupado del tema. Remitimos al lector a la obra del P. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Trad. española, Madrid, 1949.

⁶⁾ Dice san Agustín: «Non accuso uerba quasi uasa lecta atque pretiosa, sed uinum erroris, quod in eis nobis propinabatur», *Conf.* 1, 16, 26 PL 32, 672.

las destinó para su empleo noble, llenando esos vasos hasta rebosar de un nuevo y divino licor para repartirlo entre los hombres⁷).

La Iglesia ha conservado y reverenciado todo lo que ha encontrado digno de ser conservado, en las instituciones humanas, costumbres, leyes y culturas. Y también ha mirado y sigue mirando con respeto esos vasos del espíritu, que son las palabras privilegiadas en que se han vertido los más elevados conceptos, que constituyen la luz inextinguible de la historia. Por eso ha podido decir con toda razón Chesterton que «la Iglesia católica, custodia y guardián de todos los valores, vela solícita incluso sobre el valor de las palabras». Todos sabemos que han sido precisas grandes luchas culturales para conservar el valor de las palabras, libre de falsas interpretaciones⁸).

Hemos de reconocer que nosotros manejamos, con frecuencia, estas copas con alegre ligereza y estruendosa algarabía, como sucede en un banquete después de prolongadas libaciones. Pero el pensar que ellas han pasado por innumerables labios humanos y cristianos, que han sabido apreciar la esencia inestimable de ese divino licor, nos debe infundir respeto para guardarlas y emplearlas como un tesoro familiar, que merece toda nuestra estima y aprecio. También nosotros tenemos que brindar en estas preciosas copas, de tan fina y exquisita labra, el licor que contienen. Y a mucha honra nuestra y de las antiguas generaciones hebreas, griegas y latinas, escanciemos y saboreemos el licor de una sabiduría sagrada y de una ciencia divina.

LA CREACIÓN DEL MUNDO

No cabe duda de que, en la lista del vocabulario pedagógico de Dios, la primera palabra que debe figurar es la de «creación». En ella se esconde un profundo secreto que ha hecho cundir el pánico entre los cultivadores de la razón pura. La sabiduría antigua no llegó a concebir esta acción exclusivamente divina, que llamamos crear. Se contentó con hacer de Dios un simple ordenador, aunque muy perfecto del mundo,

⁷) Cf. Ex 3, 22 y 12, 35-36. Este pasaje ha sido interpretado de modo simbólico por los padres de la Iglesia: Orígenes, Basilio, Gregorio de Nacianzo, Jerónimo y Agustín. Gracias a la interpretación alegórica, la conciencia de los primeros cristianos, sorprendida ante el carácter inmoral del pasaje del Exodo, podía aceptar de buen grado lo que allí se narraba.

⁸) A título de ejemplo, recordemos las discusiones dogmáticas acerca de la palabra *homoiousios*.

que operaba sobre una materia caótica y eterna. Esto quiere decir que nos hallamos ante un misterio. La razón humana no se explica el tránsito de la eternidad al tiempo, y propende a explicaciones naturalísticas o acude a una evolución panteísta de la primera sustancia eterna⁹).

Cómo un ser eterno, absolutamente perfecto y que de nada necesita en su propia esencia, se resuelve a crear un mundo imperfecto como el actual, es un misterio que se escapa de nuestras mentes y nos trasciende por completo. Pero el cristianismo dispone de una palabra clave que en el fondo sigue siendo también un misterio: *amor*. Dios creó el mundo por amor. Dios creó el mundo porque quiso comunicarle su amor, su bondad, su verdad y su felicidad, y esto a todos los seres indistintamente, sacándolos de la nada y llamándolos a participar de sus perfecciones divinas, en la medida en que ellos fueran capaces¹⁰).

Nosotros decimos que «crear» es sacar las cosas de la nada. A primera vista se advierte lo defectuoso de esta definición. Pero, ha notado el ya citado Chesterton, «toda descripción de los principios creadores y sustentadores de las cosas tiene que ser metafórica, por ser esencialmente verbal», esto es, tiene que ser esencialmente metafórica y por lo mismo defectuosa¹¹). Cuando el P. Nierenberg habla de «descerrojar las cavernas profundas y el abismo del no ser» para sacar de allí todas las cosas, cede a la tentación de una definición descriptiva y metafórica y, por eso mismo, imperfecta. Digamos lo mismo de expresiones ya conocidas y a veces clásicas, empleadas por nuestros mejores autores, como en esta frase de un poeta: «El mundo salió de la turquesa de la mano de Dios».

El peligro de esta clase de definiciones consiste en que nos hacen imaginar como preexistente lo que en realidad no existe. Estas definiciones suponen como unas arcas misteriosas de donde vamos sacando todo lo que aparece. Esta es, igualmente, la gran tentación de

⁹) Puede verse, en una visión de conjunto, la palabra «Creación» en el *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, de Coenen, Beyreuther y Bietenhard, Trad. española, Salamanca, 1980, vol. I, pp. 342-52.

¹⁰) De entre los numerosos textos agustinianos, notemos aquí: «Deus bonitate fecit, nullo quod fecit eguit; ideo omnia quaecumque uoluit fecit», *En. in ps.* 134, 10 PL 37, 1745. Cf. *De gen. c. man.* 1, 2, 4 PL 34, 175; *De diu. quaest.* LXXXIII, 28 PL 40, 18. He aquí lo que dice claramente en otro lugar: «In eo uero quod dicitur: *Vidit Deus quia bonum est* (Gn 1, 10) satis significatur Deum nulla necessitate, nulla suae cuiusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est», *De ciu. Dei* 11, 24 PL 41, 338.

¹¹) Entre otros autores que se han ocupado de ello, véase P. Le GUERN, *La metáfora y la metonimia*, Madrid, 1980.

la explicación evolucionista del origen del mundo¹²). En castellano tenemos, sin duda, expresiones más adecuadas, como «dar el ser a una cosa», «fabricar el mundo enteramente», «obrar sin materia», «hacer algo de la nada».

Quizás la descripción más bella y adecuada es la que emplea la Biblia cuando dice: *Ipse dixit et facta sunt*¹³), es decir, «Habló Dios y fueron hechas las cosas». «El dijo: *Hágase la luz*, y la luz se hizo»¹⁴). No es que estas expresiones carezcan de dificultad en su interpretación y de comprensión de un acto que, para nosotros, será siempre misterioso, pero se nos antojan más adecuadas a la realidad creadora de Dios.

Job dice al Señor: «Tus manos me hicieron y me figuraron del todo»¹⁵), como si se tratara de una escultura labrada con esmero, con mimo y perfección, transidas de curiosidad. Recogiendo estas ideas, podemos afirmar que la Biblia enlaza dos cosas: decir o hablar y hacer o crear. Las palabras y las manos aluden a un doble aspecto de la causalidad divina: la ejemplar y la eficiente. Como diría san Agustín, «el artífice antes de hacer las cosas, de acuerdo con las reglas del arte, las contiene ya en su propia arte»¹⁶).

La creación supone una expresión ejemplar eterna del mundo, un previo conocimiento perfecto de cuanto se hace o se va a hacer. Y, por otra parte, un imperio o mandato de la voluntad para que sea hecho lo que previamente se tiene concebido en la mente. La voz imperativa del *Fiat lux* es pura volición interna y eficaz de Dios, cuya consecuencia temporal es la aparición primera, en el tiempo y en el espacio, de esa criatura que llamamos luz.

Si la creación, por parte de Dios, es expresión verbal y, al mismo tiempo, mandato o, si preferimos, la donación total del ser de cada cosa, de la esencia y de la existencia de cuanto es, por parte de la criatura es la recepción total y gratuita del ser. Todo ser creado es, esencialmente, puro don completo y gratuito de un amor incomprensible que se adelanta a todos sin ser deudor de nadie.

Siguiendo en el campo del vocabulario pedagógico de Dios, no me

¹²) Cf. la abundante bibliografía que acerca de los defensores de la evolución recoge, entre otros, F. Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, s.v. «evolución».

¹³) Ps 32, 9.

¹⁴) Gn 1, 3.

¹⁵) Jb 10, 8. Cf. Ps 18, 73: «Manus tuae fecerunt et plasmauerunt me».

¹⁶) Cf. *In Io. euang.* 58, 5 PL 35, 1974.

parece fuera de lugar recordar aquí una de las grandes metáforas con que se ha designado el mundo.

Para el hombre de la Edad Media, Dios, como artífice supremo, ha creado el universo como una inmensa cítara: *Summus namque opifex uniuersitatem quasi magnam citharam condidit in qua ueluti uarias chordas ad multiplices sonos reddendos posuit*¹⁷). De acuerdo con la concepción de los teólogos medievales, no existe nada en el mundo que no participe del soberano bien y cada ser de la creación participa a su modo de este concierto universal, realizado por la *magna cithara divina*¹⁸). El hombre es consciente de este universo creado, y de ahí el título bien expresivo de la obra de Bernardo Silvestre: *De mundi uniuersitate*¹⁹). La creación es impensable fuera de Dios, ya que el universo o *uniuersitas mundi* es Dios junto con la criatura, como se expresa Escoto Eriúgena: *uniuersitatem dico Deum et creaturam*²⁰).

Como ha observado M. Davy²¹), «la nature médiévale a hérité de la nature grecque; toutefois elle corrige les notions qu'elle adopte». En efecto, los lapidarios, los bestiarios o los tratados de filosofía o de teología consideran siempre la naturaleza en relación con su creador. Ya en la antigüedad Filón, inspirándose en la Biblia y en Platón, había podido expresarse de la misma manera. Como quiera que el universo es el símbolo de las realidades espirituales, la contemplación del mundo conduce al conocimiento de Dios. El mundo creado — el *cosmos* — es considerado siempre como un orden, reflejo del orden divino.

San Agustín, en quien se inspiran muchos de los autores medievales, había ya precisado que Dios había comunicado a toda sustancia, espiritual o corporal, una medida, una forma y un orden: *modus, species, ordo*²²). Y el orden, como indica el mismo Agustín, «consiste en la distribución de los seres iguales y diversos a los que se asigna, a cada uno, su propio lugar»²³). Según la expresión de Honorio de Autún ya citada, cada uno de los seres creados es como una sílaba de ese admirable cántico o poema del universo, o como una de las

¹⁷) HONORIUS AUGUSTOD., *Liber duodecim quaest.* 2 PL 172, 1179. Ya san Agustín había hablado de la creación comparándola a una especie de «uelut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris», *Epist.* 138, 1, 5 PL 33, 527. Y en ese mismo lugar compara al *creator* con el *moderator*.

¹⁸) Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Comm. in hierarch. caelestem S. Dionysii Areopag.* 3 PL 175, 980: «Nihil in uniuersitate est, quod a summo bono participationem non trahat».

¹⁹) Puede verse la edición de Barach, Innsbruck, 1876.

²⁰) *De diuisione naturae* 2, 1 PL 122, 524.

²¹) *Essai sur la symbolique romane*, Paris, 1955, p. 25.

²²) *De nat. boni* 3 PL 42, 553.

²³) *De ciu. Dei* 19, 13, 1 PL 41, 640.

variadas cuerdas que producen los más acordes sonidos en el concierto universal de la creación.

Es evidente que, si el universo entero es obra y producto de las ideas divinas, el mundo está lleno de pensamientos divinos. La concepción ejemplarista de la creación nos autoriza a aceptar la teoría que en el siglo XII gozó de una fortuna extraordinaria: la teoría del *macrocosmos* y *microcosmos*²⁴). El mundo es el gran universo, y el hombre es una réplica, en pequeño, de ese universo, que es a su vez fiel reflejo de las perfecciones divinas. Los poetas lo considerarán en su aspecto armónico y musical. Así canta el poeta de Valladolid, Nuñez de Arce:

«Arpa es la creación que en la tranquila
inmensidad oscila,
con un ritmo eterno y cántico sonoro.
Y no hay rumor ni acento,
en tierra, mar y viento
que del himno inmortal no forme coro»²⁵).

A los filósofos y a los literatos quizás les agrade más la metáfora del libro²⁶). Ya a san Agustín le cayó en gracia la comparación: «Es como un inmenso libro la hermosura de las criaturas. Contempla y mira y lee lo superior y lo inferior. No empleó Dios letras de tinta para que lo conocieras, sino que puso ante tus ojos a las criaturas que hizo»²⁷).

²⁴) Sobre este punto puede verse M.-D. CHENU, «L'homme et la nature: perspectives sur la renaissance du XII^e siècle», en *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 19 (1952), pp. 39-66.

²⁵) No disponemos de edición moderna de las obras de este poeta. Véase J. ROMO ARREGUI, *Vida, poesía y estilo de D. Gaspar Núñez de Arce*, Madrid, 1946. Es un autor muy poco estudiado, por no ser del gusto actual.

²⁶) Ernst Robert Curtius ha dedicado uno de los capítulos de su obra al «Libro como símbolo», *Literatura europea y Edad Media latina*, Trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, México, 1955, pp. 423-89.

²⁷) *Sermo Mai* 126, 6 MA 1, 360. San Buenaventura acude también gustoso a la metáfora del libro, aplicado a la creación? Y así leemos: «Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix», *Breu.* 2, 12, 1 Madrid, BAC, 1945, p. 282. Y un poeta medieval, Alain de Lille, pudo escribir a su vez:

«Omnis mundi creatura,
quasi liber, et pictura
nobis est, et speculum
nostrae uitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum».

Estos versos están tomados de una breve poesía titulada «Magistri Alani rhythmus alter, quo graphice natura humana fluxa et caduca depingitur», PL 210, 579.

No pensaba de otro modo santa Teresa de Avila, cuando escribía: «Aprovechábame a mí ver campo, o agua, o flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador; digo que me despertaban y recogían y me servían de libro»²⁸). Y unos siglos antes otro español, el iluminado Raimundo Lull, había escrito: «Preguntaron al amigo qué cosa era el mundo, y respondió: 'Para los que saben leer es un libro en el cual es conocido, mi amado'. Le preguntaron luego si su amado estaba en el mundo y contesto: 'Sí, como el escritor está en el libro'»²⁹).

Y ya en nuestros días, un poeta español³⁰) ha sentido en lo más profundo de su ser el tormento enigmático de este maravilloso libro:

«Son mar, tierra y cielo cien mil silabarios,
que viven tejidos y están solitarios.
¿Qué dicen, Dios mío, los raros idiomas,
que vagan por cielos, por mares, por lomas?
¿Qué dicen, Dios mío, las cifras que escribes?
¿Qué dicen los signos que al mundo transcribes?
¿Qué dicen tus raros idiomas magníficos?
Para amar tus signos, quisiera leerlos;
para amar tus tonos, quisiera entenderlos,
pues en todo has puesto tu sabiduría,
y nada hay sin lógica ni sin armonía».

Salvador Rueda Santos ha interpretado, con nueva sensibilidad, el valor de la metáfora agustiniana y de la expresión de Honorio de Autún. Toda la creación es, para el poeta español, letras y tonos y capítulos y cifras de un inmenso libro y de un maravilloso jeroglífico, o partes de una admirable sinfonía. Capítulos eternos, las cosas; cifras eternas, los átomos; artículos y tonos eternos, las ramas y las hojas de los árboles, que se expresan con flores y con frutos. *Caeli enarrant gloriam Dei*, había ya cantado el salmista³¹).

Sin duda alguna, lo más difícil de leer en este libro admirable es el sentido de las cosas, no tanto de las cosas particulares, cuanto las del universo entero. Y es que cada uno lee los capítulos del libro que más le interesan, poniendo en la lectura su propio temperamento y haciendo la interpretación de esa lectura, según los impulsos de su propio corazón.

²⁸) Vida 9, 5, Madrid, BAC 283, 1982, 2ª ed., p. 53.

²⁹) *El libro del amigo y del amado*, Lanciano, 1932, p. 131.

³⁰) Se trata de Salvador Rueda Santos, que tanta influencia tuvo en las primeras obras de Villaespesa, Juan Ramón Jiménez y Martínez Sierra. Podemos considerar a nuestro poeta como el maestro y representante de la escuela colorista en España. Núñez de Arce lo llevó a Madrid y prologó su primer volumen de poesías, *Noventa estrofas*, publicado en 1883.

³¹) Ps 18, 2.

El físico, el matemático, el filósofo, el místico, el teólogo, el hombre de la calle lo interpretan cada uno a su modo.

Lo importante es abarcar, en la lectura, la letra y el espíritu de ese maravilloso libro e interpretar el concierto armonioso del universo de acuerdo con el espíritu de su autor. Llamamos letra al conocimiento de las cosas en sí mismas, y espíritu al conocimiento o referencia de las cosas a su autor. Porque este libro fue escrito para manifestar la gloria y esplendor de su autor.

En este último aspecto, los místicos españoles nos han dado magníficas lecciones y sabrosas descripciones de este libro extraordinario. He aquí lo que nos dice, por ejemplo, Fray Luis de Granada: «¿Qué es todo este mundo sino un grande y maravilloso libro que vos, Señor, escribisteis y ofrecisteis a los ojos de todas las naciones...? ¿Qué serán luego todas las criaturas deste mundo, tan hermosas y tan acabadas, sino unas como letras quebradas e iluminadas que declaran bien el primor y la sabiduría de su autor?»³²). Fray Luis se mantiene aquí fiel a una larga tradición literaria que, sobre todo en la literatura ascética de la Edad Media, alcanzó su máximo esplendor.

LA PROVIDENCIA DE DIOS

La creación del mundo, hecho de la nada por virtud de la palabra omnipotente de Dios³³), implicaba consecuencias necesarias relativas a su gobierno. Este gobierno divino es, de suyo, una pedagogía o una psicagogía, del género humano para guiarlo a sus destinos eternos. Esto es lo que llamamos providencia, la cual supone una sabiduría que dirige, una voluntad que manda y un poder que ejecuta lo que piensa y lo que quiere, si bien en Dios el saber, el querer y el poder son una misma cosa³⁴).

Si el mundo es obra de la libre voluntad de Dios y no de la indigencia o necesidad divina, ello supone una sabiduría que dirige, sin

³²) *Introducción al Símbolo de la fe*, Madrid, BAC 6, pp. 186-87. «En el primer libro, en el de la creación, vemos cómo todos los seres van saliendo de las manos de Dios puros y nuevos: los elementos, las plantas, los animales, el hombre. Descripciones maravillosas, ricas de pormenores, minuciosas, con pinceladas de extremada delicadeza», escribe el mismo Luis de GRANADA, *Obra selecta*, Madrid, BAC 20, 1947, p. 57.

³³) «Todas las cosas fueron creadas por él, y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», nos dice san Juan en el prólogo de su evangelio.

³⁴) Acerca de la providencia divina, véanse los textos agustinianos que aduce F. MORIONES, *Enchiridion theologicum sancti Augustini*, Madrid, 1961, pp. 96-100.

dejar al hombre abandonado a sí mismo o víctima ciega del azar. El amor es cuidadoso y providente. Atiende a todas las cosas que creó. Les fija un fin. Las mantiene en sus límites. Las provee de los medios necesarios para su desarrollo. Les ayuda con su concurso. La multitud de las cosas no entorpece el gobierno divino, ni agota la eficacia de su atención.

El maestro que reparte su cuidado entre muchos sujetos de su escuela ha de mermarlo mucho para que pueda llegar a cada uno de ellos. Pero la atención providencial de Dios, infinito en sus cualidades, no sufre merma alguna con la multitud y variedad de sus sujetos a quienes se aplica. San Agustín lo ha expresado maravillosamente con estas palabras de sus *Confessiones*: «Oh Dios, que así cuidas de cada uno de nosotros, como si sólo cuidaras de él solo, y así atiendes a todos como si a uno solo atendieras»³⁵).

San Agustín da aquí especial realce a dos aspectos de la providencia y de la historia: el valor sin igual de las almas singulares, objeto de particular atención, y la importancia de la sociedad o humanidad entera. La providencia cubre a cada hombre con su manto, como si a él solo atendiera; y despliega sus cuidados sobre toda la comunidad humana, como si de un hombre solo se tratara. No se pretende aquí únicamente salvar la perfección de la ciencia o mirada de Dios sobre las cosas, sino también la anchura de su amor incomprensible. Se trata, ante todo, de un cuidado de salvación, que hace sagrada la historia de la humanidad y la de cada alma³⁶).

Ambos cuidados — el individual y el universal — constituyen dos formas o manifestaciones de la pedagogía divina. Para san Agustín, la providencia es la acción con que rige y administra el mundo para formar la ciudad de Dios, esto es, la humanidad perfecta y gloriosa. Esa acción se suele expresar con las palabras «regir», «administrar», «dirigir», «gobernar», «cuidar». La providencia divina distribuye los imperios; les ayuda a engrandecerse y permite su decadencia. Premia a los justos y castiga a los perversos. Permite las calamidades públicas, frena la soberbia de los gobernantes y ordena el desarrollo de los tiempos³⁷).

³⁵) *Conf.* 3, 11, 19 *PL* 32, 692. Cf. *De uera rel.* 6, 10 *PL* 34, 127.

³⁶) Cf. A. RASCOL, «La providence selon saint Augustin», en *DTC* 13, 961-84. Véase también el concepto de providencia en el Nuevo Testamento en el ya citado *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, vol. 3, pp. 428-34.

³⁷) Cf. *De ciu. Dei* 10, 15 *PL* 41, 293. Acerca del problema del dolor en san Agustín, véase L. MACALI, *Il problema del dolore secondo sant'Agostino*, Roma, 1943.

El hombre constituye un objeto de particular atención y providencia, por ser el rey de la creación visible. «Te ha coronado de gloria y majestad», como canta el salmista³⁸). Y en la Biblia encontramos frases pintorescas que expresan la acción providencial de Dios sobre su pueblo, como «llevarle en la palma de las manos»³⁹); «tener puestos los ojos sobre uno»⁴⁰); «mirarlo con ojos propicios»⁴¹); «ampararlo bajo la sombra de su poder»⁴²); «guardarlo bajo sus alas»⁴³); «defenderlo como la pupila de sus ojos»⁴⁴), etc.

Pero quien ha dado la expresión más sublime y popular, al mismo tiempo, al hecho de la providencia universal de Dios entre los hombres, ha sido Cristo, en el *sermón de la montaña*: «Mirad las aves del cielo, cómo no siembran, ni siegan, ni encierran en sus graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... Aprended de los lirios del campo, cómo crecen: no se fatigan, ni hilan. Pues yo os digo que ni Salomón, en todo su esplendor, se vistió como uno de ellos»⁴⁵).

EL MAL EN EL MUNDO

El hombre actual tiene una aguda sensibilidad para el problema del mal. En parte, porque se ha hecho antena universal de toda clase de noticias que nos traen el dolor de cada día. Los males ajenos se hacen nuestros, con la noticia gráfica, fresca y detallada que hiere nuestra sensibilidad. Los comunistas han hecho, a veces, de los males e injusticias del mundo un «slogan» de su ateísmo. Un mundo tan lleno de miseria y de dolor como el nuestro no puede ser obra de un Dios todopoderoso, de un padre bueno y providente. En todo caso tendremos que reconocer que se trata a todas luces de un misterio que constantemente inquieta y aguijonea a la humanidad curiosa.

La religión cristiana ofrece una solución distante de dos extremos, igualmente peligrosos y equivocados: el pesimismo maniqueo, que hoy vuelve a renacer en muchos pensadores y según el cual el principio

³⁸) Ps 8, 2. Cf. Hbr 2, 7.

³⁹) Ps 90, 12.

⁴⁰) Eccli 17, 7.

⁴¹) Cf. Dt 21, 8; Ps 77, 38; 78, 9; 98, 8; Jer 33, 8; etc.

⁴²) Ps 16, 8.

⁴³) Is 49, 2.

⁴⁴) Prov 7, 2; Ps 16, 6. Cf. Mt 23, 37; Is 66, 13.

⁴⁵) Mt 6, 26-29.

demoníaco o maléfico es un protagonista insuperable, que domina en todo el proceso de la historia; y el optimismo pelagiano, que mengua las fuerzas del mal y hace del hombre un ser completamente inocente, y lo pinta todo de color de rosa⁴⁶).

El contraste con otras religiones y filosofías que señalan la materia como la sede y el órgano del mal, el cristianismo lo transfiere al teatro del espíritu, al dominio de su libertad y de sus relaciones con Dios, campo donde verdaderamente se falta y se peca, es decir, donde se comete el mal originario. La primera forma de mal es la rebelión contra Dios, vislumbrada por los paganos en el mito de la guerra de los Titanes y en el hurto de Prometeo⁴⁷), y claramente enseñada por la sagrada Escritura en la historia de los ángeles rebeldes y la caída de Adán⁴⁸).

Haciéndose eco de la frase de la Biblia: *Initium omnis peccati est superbia*, el poeta florentino esculpió el pensamiento bíblico y cristiano en este terceto:

«Principio del cader fu'l maladetto
superbir di colui, che tu vedesti
da tutti i pesi del mondo costretto»⁴⁹).

La maldita soberbia fue la causa de la primera caída. Por eso conviene discernir las dos esferas de actividad, que actúan en la historia: la divina y la humana. El libre albedrío es centro de causalidad propia y ha creado una zona propia de influencia de males ajenos a la causalidad divina. De estos males, unos tienen razón de principio, y otros son consecuencias o derivaciones. Los primeros radican en una acción espiritual pecaminosa; en concreto, la soberbia. Los segundos afectan

⁴⁶) Cf. R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, Paris, 1936. Véase la bibliografía recogida en pp. 163-67. Aunque no todos los autores señalados en esas páginas tratan directamente del problema del mal en el mundo, con todo ayudan a comprender mejor el problema. El mismo Agustín se presenta sensible a este problema desde los años de su juventud, cuando era estudiante, cf. *Conf.* 4, 7 PL 32, 696. Vuelve a ocuparse de la esencia del mal en *Conf.* 7, 12 PL 32, 740; 7, 16 PL 32, 742, por limitarnos a su propia experiencia de juventud.

⁴⁷) La leyenda del mito de Prometeo ha sido objeto de muchos estudios que no vamos a recoger ahora. Recordemos, entre otros, L. SÉCHAN, *Le mythe de Prométhée*, Paris, 1951; K. KERÉNYI, *Prometheus*, Zurich, 1946; E. REINACH, en *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1909, vol. II, pp. 171 ss. Los titanes corresponden a la denominación genérica de los hijos de Ouranos y de Gaia — el Cielo y la Tierra — y pertenecen a la primitiva generación divina. Véase K. MARÓ, «Kronos und die Titanen», en *Studi e materiali di Storia delle religioni* 8 (1932), pp. 48 ss.; 189 ss.

⁴⁸) Ap 12, 7-12.

⁴⁹) Eccli 10, 15. *La divina comedia*, «El paraíso» 29, 55-57.

también al cuerpo y a la existencia temporal del hombre, como pueden ser, por ejemplo, las enfermedades⁵⁰).

La causalidad divina no tiene parte alguna en los primeros, con los que es radicalmente incompatible. Una rebelión o un motín contra Dios y, al mismo tiempo, animado por Dios, no tiene sentido alguno en la pedagogía⁵¹). Una guerra de los titanes, capitaneada por el jefe de los mismos titanes, es metafísicamente un absurdo.

Pero no siendo Dios un agente del mal, ¿es acaso un espectador indiferente? Tampoco. La teología católica emplea la palabra «permisión» para designar la relación de Dios con los males del mundo, ora sean originarios o sean derivados. Dios permite los males, es decir, no los impide, buscando y esperando sacar de ellos algunos bienes, según aquel famoso principio agustiniano: «Dios es tan bueno que saca bienes hasta de los mismos males: su omnipotencia no permitiría los males, si con su bondad no pudiera usar bien con ellos»⁵²).

Pero el espíritu humano no cesa nunca de preguntar: ¿Por qué permitió Dios el mal original? ¿Por qué no impidió la rebelión contra él? Sencillamente porque eso era función del hombre, al que le había concedido el inapreciable don del libre albedrío. Dios no quiso mezclar su intervención innecesaria en una causalidad humana suficiente. No quiso, por expresarnos así, ponerse a dirigir un automóvil cuyo volante había puesto en las manos del hombre, para que éste lo encaminase a su voluntad, evitando con ello toda precipitación y colisión de responsabilidades. El supremo respeto al libre albedrío humano es una ley universal de la providencia divina⁵³).

Cuando nos preguntamos: «¿Por qué permitió Dios el mal?», en realidad buscamos una respuesta o explicación al plan creador de Dios: «¿Por qué Dios concedió al hombre el libre albedrío? ¿Por qué hizo al hombre tan inteligente y noble como para dirigir bien un automóvil, y no lo creó manco e incapaz para manejar el volante?».

Por eso «libre albedrío» quiere decir también principio de responsabilidad universal. Y así se ha podido escribir: «No podemos

⁵⁰) Cf. R. JOLIVET, *o.c.*, pp. 44-113.

⁵¹) Cf. Mt 12, 23; Mc 3, 24.

⁵²) Cf. *Sermo* 301, 5, 4 *PL* 38, 1382: «Pictor nouit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura, et Deus nescit ubi ponat peccatorem ut sit ordinata creatura?».

⁵³) Cf. nuestro trabajo «Une polémique augustinienne contre Cicéron: du fatalisme à la prescience divine», en *Studia Patristica*, vol. 17, 3, Oxford e.a.l., 1982, 1269-90, con bibliografía indispensable en notas.

comprender nada de la historia de la humanidad si no partimos del principio de la culpabilidad universal». De este principio de la culpabilidad universal, o lo que es lo mismo, de este mal de culpa, entró en el mundo el mal de pena, como un principio de justicia y de rehabilitación del orden y como un elemento pedagógico de corrección del culpable⁵⁴).

La mentalidad del hombre moderno, educado en una pedagogía de molice, se resiste a admitir esta idea familiar en la Biblia y en los pensadores cristianos: cómo la pena, que trae consigo una privación o un sufrimiento, es compatible con un acto de amor. Con otras palabras: cómo un padre puede castigar a un hijo, al que ama entrañablemente, mientras le duele profundamente el brazo que lo castiga y mientras le llora el alma lágrimas amargas que le hacen sufrir.

Esta pedagogía divina del castigo no pasó inadvertida para Pascal, sino que la reconocía en todas sus consecuencias, tal como se expresa en su célebre «Oración para pedir a Dios el fruto saludable de las enfermedades». He aquí una frase de dicha oración: «Vos me enviáis, Señor, en esta coyuntura la enfermedad para corregirme y mejorarme»⁵⁵).

He aquí el amor de Dios, secretamente entrañado en el castigo y en la prueba. Es el amor que crea y sostiene la escuela superior del magisterio del sacrificio cristiano, donde luce con todo su esplendor y decoro la personalidad humana.

LA REVELACIÓN DIVINA

Los males que introdujo en el mundo el abuso del libre albedrío tuvieron consecuencias bien evidentes para el culpable, cuales son las enfermedades, la muerte, el sufrimiento en el trabajo, etc. Y otras también para Dios — si así podemos hablar — el cual, a raíz de la caída, inició una serie de hechos maravillosos para levantar al hombre caído. O más exactamente, Dios estableció una pedagogía particular para educarlo y librarlo de las desventuras que él mismo se había atraído sobre su cabeza.

⁵⁴) Cf. *De ciu. Dei* 2, 1, 2 PL 41, 752. *Epist.* 140, 23, 56 PL 32, 561; *Sermo* 252, 6 PL 38, 1175. *De gratia Christi* 18, 19 PL 44, 370.

⁵⁵) Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, 1963, p. 362: «Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger; ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience».

La pedagogía de Dios es, por excelencia, una pedagogía de la palabra, al igual que el cristianismo es también la religión de la palabra, pero entendida ésta con la plenitud que tiene en san Buenaventura cuando habla de los tres Verbos: *Verbum increatum*, *Verbum inspiratum* y *Verbum incarnatum*⁵⁶). El *Verbum increatum* es la palabra increada que resuena en la profundidad de los pensamientos divinos, por medio del cual todo fue hecho. El *Verbum inspiratum* es la palabra inspirada que creó ese gran pueblo histórico de la antigüedad para que fuera la cuna del otro verbo, el *Verbum incarnatum*, gracias al cual el hombre caído fue regenerado y adquirió lo que había perdido por el pecado.

He aquí los tres aspectos de la palabra divina que dan lugar a formas diversas de la pedagogía de Dios. La palabra increada enseña secretamente a los hombres, porque el Verbo es la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo⁵⁷). Los grandes filósofos y los más ilustres maestros de la humanidad han oído su voz, cuyo eco se refleja en las doctrinas, en lo que contienen de verdad universal.

Pero dejando aparte este influjo silencioso de la sabiduría de Dios en la más elevada sabiduría humana, la palabra divina ha vibrado también sonora y musical en el ámbito histórico y temporal del mundo⁵⁸). Este hecho es lo que llamamos revelación o transmisión del pensamiento divino al hombre. Si los maestros humanos pueden comunicar sus ideas a los discípulos, con mucha más razón el Espíritu infinito, poseedor y expresión de una palabra creadora y omnipotente⁵⁹), con todos los medios de expresión a su alcance, podrá sugerir sus pensamientos o sus voluntades, estableciendo un coloquio con los hombres y mediante signos — palabras, imágenes, símbolos — darles a conocer cuanto quiere para instrucción y mejora del mundo.

Aludiendo a este hecho de la revelación dice san Agustín: «El altísimo hizo oír su voz para que, en lo profundo de las cosas humanas, oyésemos los hombres cosas celestiales»⁶⁰). Este oír de la boca de Dios cosas celestiales, desde lo profundo del tiempo y de la mísera condición de criaturas caídas es el milagro de la revelación. Dios se hizo audible y

⁵⁶) Puede verse al respecto *El agustinismo de san Buenaventura: VII Centenario de su muerte (1274-1974)*, Madrid, 1974.

⁵⁷) Jn 1, 6.

⁵⁸) Todo el primer capítulo del Génesis es un canto sublime a la fuerza creadora de la palabra de Dios. San Juan, en el prólogo de su evangelio, resumirá toda la acción creadora de Dios en esta frase: «Todo fue hecho por él, por Dios o su Verbo increado».

⁵⁹) «El espíritu de Dios se cernía sobre toda la superficie de las aguas», Gn 1, 1.

⁶⁰) Cf. *En. in ps.* 26, 2, 12 *PL* 36, 205; *Sermo* 149, 2 *PL* 38, 776; *En. in ps.* 144, 13 *PL* 37, 1878.

experimentable con extraordinaria epifanía de la que pudieron dar fe los hombres. Es decir, Dios se adentró en lo más profundo de la historia humana para impulsar a los hombres hacia su destino eterno.

En la revelación hay una especie de humanización de la verdad divina: lo divino se encoge y se estrecha al vaciarse en la limitación de los vasos humanos. Pero esta adaptación o allanamiento de las cosas más sublimes hasta llegar a la mentalidad finita del hombre es uno de los aspectos más amables de la pedagogía de Dios.

Podríamos decir en cierto sentido que Dios tartamudea y que dice palabras balbucientes para acomodarse al espíritu infantil del hombre. De aquí un peligro en la revelación: el antropomorfismo o atribución a Dios de pasiones humanas, como por ejemplo: la tristeza, la cólera; o de miembros corporales: manos, alas, pies.

Sin duda, este abatimiento de lo divino en la palabra inspirada es un preludio de la incomprensible humildad del Verbo encarnado. Pero tanto aquél como éste han sido siempre motivo de escándalo para la orgullosa razón del hombre y dieron origen a muchas herejías⁶¹).

ALTAVOCES O HERALDOS DE DIOS

En el proceso manifestativo y difusivo de la revelación tienen particular significación los heraldos o altavoces de la palabra divina. Es decir, algunas personas escogidas que oyeron la voz de Dios y la hicieron resonar en lo más profundo del corazón humano.

En términos concretos, estos receptores o altavoces o heraldos de la revelación son los profetas o «los anunciadores de las palabras divinas a los hombres», tal como los define san Agustín⁶²). Con ellos se ha puesto al habla el altísimo, unas veces con palabras audibles al órgano exterior, otras con imágenes grabadas en la fantasía durante la

⁶¹) La historia de las herejías, en la Iglesia primitiva, nos muestra algunos de los diferentes errores nacidos precisamente ante la imposibilidad y lo absurdo, desde el punto de vista humano, de admitir la realidad de la encarnación del Hijo de Dios. De ahí la solución de esa absurda realidad, admitiendo que Cristo tomó no carne real sino aparente y que, en consecuencia, no padeció en su carne mortal, ni pudo morir en ella.

⁶²) «Aquí se nos insinúa que los profetas de Dios hablan lo que oyen de él y que ellos no son sino anunciadores de las palabras divinas a los hombres, que éstos no pueden o no merecen oír directamente de Dios», *Quaest. in Hept.* 2, 17 PL 34, 601. Y en otro lugar dice san Agustín respecto de los profetas del pueblo de Israel: «Aquellos eran sus filósofos o amantes de la filosofía, sus sabios, sus teólogos, sus profetas, sus doctores en la honradez y en la piedad. Cuantos vivieron y se sintieron a tono con sus enseñanzas sintieron y vivieron, no según los hombres, sino según Dios que habló por boca de ellos», *De ciu. Dei* 18, 41, 3 PL 41, 602.

vigilia o el sueño, otras por medio de conceptos propios infundidos en la inteligencia, y muchas veces con pensamientos y deseos para poder notificarlos a los hombres.

Los profetas, pues, son los órganos directos de la revelación o de la pedagogía de Dios. Verdad es que éste se mostró frecuentemente a las multitudes, sobre todo con milagros o señales extraordinarias y sensibles, haciendo alarde de su presencia y de su señorío en el mundo. Así, en el paso del Mar Rojo por los israelitas, al quedar sepultados sus perseguidores bajos las aguas, se hicieron patentes a los ojos de todo el mundo el señorío, la majestad, el poder, la misericordia y la justicia del Señor⁶³).

Pero el hecho de la revelación se ha verificado directamente en la conciencia de las personalidades proféticas, y en ellas se hizo eco la palabra divina para que la oyeran los hombres. Y aquí aparece nuevamente aquella soberana pedagogía de Dios, que consiste en acomodarse a la fragilidad humana. O digámoslo mejor con palabras de san Juan de la Cruz: «Es Dios tan amigo de que el gobierno del hombre sea por otro hombre que totalmente quiere que no demos entero crédito a las cosas que sobrenaturalmente comunica, hasta que pasen por este arcaduz de la boca del hombre»⁶⁴).

Se respeta, pues, el gobierno del hombre por el hombre o el magisterio del hombre por el hombre. Es lo que también suele llamarse «revelación mediata», que crea al profeta una situación difícil, porque con frecuencia él es el mensajero de comunicaciones tremendas para los hombres. De aquí las terribles tragedias de los grandes profetas de Israel⁶⁵). Pero nadie puede detener el curso de la palabra divina, y ésta formó al pueblo de más personalidad moral y religiosa del mundo antiguo. Todavía hoy este pueblo sigue siendo signo de contradicción y de pelea, porque lleva dentro de su alma un arcano que la historia sacará a la luz en los tiempos venideros⁶⁶).

Israel es el pueblo educado por Dios. La Biblia calebra este hecho

⁶³) «El canto triunfal de Moisés» es una muestra del poderío de Dios, o mejor del reconocimiento del pueblo de Israel por los beneficios recibidos de Dios, frente al poder de los enemigos, Ex 15, 1-21.

⁶⁴) San Agustín había ya expresado este mismo pensamiento acerca del papel de las criaturas en el gobierno del mundo: «De tal modo gobierna Dios todas las cosas que creó, que les deja a ellas ejecutar y realizar sus propios movimientos», *De ciu. Dei* 7, 30 PL 41, 220.

⁶⁵) Véase el artículo «Profeta» en el citado *Diccionario teológico del nuevo Testamento*, vol. 3, pp. 413-20, con amplia bibliografía al final, p. 420.

⁶⁶) San Pablo en su *Epist. ad Corinth.* nos habla de ese «uelamen» que Dios ha colocado sobre los ojos y el corazón de los judíos, cf. 2 Cor 3, 14-16.

como el más apreciado de los favores que pueden recibir los hombres; «Bienaventurados somos nosotros, oh Israel, porque nos ha sido revelado lo que le agrada al Señor»⁶⁷). Y en otro lugar leemos: «Como un padre instruye a su hijo, así el Señor, tu Dios, te instruye a ti»⁶⁸). En medio de las tinieblas de la humanidad, la revelación divina es luz que conduce los hombres a la salvación: «Tu palabra es lámpara para mis pies, luz en mi sendero»⁶⁹).

El divino magisterio fue el gozo más puro del pueblo escogido: «Yahvé es el que nos salvará»⁷⁰). El castigo tiene aquí su sentido pedagógico: «No desprecies la disciplina del Señor, ni te acobardes cuando él te castiga, porque el Señor corrige al que ama, y aflige al hijo que le es más querido»⁷¹).

Si ahora, ya al final de estas reflexiones, nos preguntáramos cuál es el contenido esencial y el carácter o distintivo más importante de la pedagogía divina, podríamos responder, sin lugar a duda: la revelación, la liberación y la perfección del hombre.

Es una consecuencia lógica de la divina antropología, insinuada en las primeras páginas de los libros sagrados: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»⁷²). Toda la pedagogía divina, al igual que la más auténtica pedagogía humana, no tiene otro ideal que éste: hacer a los hombres semejantes a Dios, mediante la posesión de la verdad, de amor y de la felicidad.

Salamanca

José Oroz Reta O.A.R.

⁶⁷) Bar 4, 4.

⁶⁸) Dt 8, 5.

⁶⁹) Ps 118, 105.

⁷⁰) Is 33, 22.

⁷¹) Prov 3, 11-12.

⁷²) Gn 1, 26. San Agustín alude con mucha frecuencia a este hecho fundamental en la antropología cristiana. «Has impreso tu rostro, Señor. Nos hiciste a imagen y semejanza tuya. Nos has acuñado como moneda tuya, pero no debe permanecer esta imagen en la oscuridad. Envíanos el rayo de tu sabiduría que disipe nuestras tinieblas y brille tu imagen en nosotros: veámonos como una imagen tuya», *En. in ps. 66, 4 PL 36, 806.*