

FORMACIÓN Y TRANSMISIÓN

De la “*formatio*” agustiniana al “*formateo*” del disco duro, una antropología que hay que respetar y la puesta en práctica de una pedagogía²

Primera parte

Introducción

Permítanme, en primer lugar, una palabra de explicación sobre el título de esta exposición. Para abordar la noción y la realidad de la formación, me pareció muy conveniente volver a los fundamentos, podríamos decir, retomando lo esencial de lo que puede significar para san Agustín el término *formatio* y ponerlo en evidente oposición con lo que puede evocar la expresión “formateo”, tomada del lenguaje informático actual. Así como la concepción agustiniana nos sumerge en nuestras raíces ontológicas y nos impulsa hacia una vida en Cristo para la eternidad con un respeto infinito por cada persona, así la realidad del mundo –de ayer, de hoy y sin duda también de mañana– puede presentarnos una concepción totalmente distinta, alienante y enfermante, que no respeta la alteridad y que se presenta como un dominio del hombre por el hombre, negando, por esto mismo, la finalidad de la creación y el sentido de la existencia humana.

A ese título, poniendo en relación la formación y la transmisión, yo quisiera ya subrayar que entre la justa concepción de la formación y los deslices siempre posibles y demasiado frecuentes, no hay más que un paso que puede darse demasiado rápido, aún en el interior de nuestras comunidades religiosas, irrigadas, sin embargo, por la savia evangélica.

En términos más simples, yo diría de entrada que si la formación debe ser apertura y realización de las potencialidades, corre el riesgo de ser,

¹ Monje de la Abadía de Ligugé. Director de *Studium Théologique Inter-Monastères (STIM)*.

² Esta exposición tuvo lugar en la abadía de Lérins el 28 de abril de 2009 a pedido de la Madre Anne-Emmanuel, abadesa de Notre-Dame de Blauvac, presidenta de la provincia del Sud-Este de la Orden Cisterciense de la Estricta Observancia (OCSO), para la Asamblea sobre el tema de la formación, que reunía superiores de Francia y de Italia.

por razones ideológicas o por excesiva prudencia, un encerramiento en la identidad que entonces busca más “formatear” según sus propias normas que “formar” para la aceptación de la alteridad. Yo creo que esas dos posiciones opuestas se pueden percibir mejor comprendiendo, por una parte, lo que encierra la palabra *formatio* en san Agustín, con su significación de apertura a la vida y retomando, por otra, lo que los judíos declaran a Pilato con respecto a Jesús: “*Nosotros tenemos una Ley y según esta Ley él debe morir*” (Jn 19,7). El “formateo” es: en nombre de las normas del grupo o de la persona, la desaparición, el despojamiento, la expulsión, la violencia y, finalmente, la muerte. Muerte de la alteridad, ya sea de un pensamiento o de una persona.

En un primer momento, vamos a plantearnos algunas preguntas; luego, a continuación, nuestra exposición será teológica y semántica antes de convertirse, a través de la aplicación, en más concreta y pedagógica.

1ª parte Las verdaderas cuestiones

Ustedes me han invitado a hablarles de la formación. En el marco que es el nuestro, me imagino que lo que les preocupa sobre todo, lo que nos preocupa en nuestro mundo monástico, es la transmisión de lo que nos es querido³.

1) La insoslayable alteridad y un misterio que se nos escapa. ¿Qué transmitir?

¿Cómo entonces, a este respecto, acoger y formar a los pocos jóvenes –y menos jóvenes– que vienen eventualmente a golpear a la puerta de nuestros monasterios? ¿De qué manera podemos acompañarlos y ayudarlos en su camino para permitirles ajustarse lo mejor posible al designio de Dios sobre ellos y sobre cada una de nuestras comunidades? Por otra parte, ¿qué les vamos a transmitir: lo que nosotros mismos hemos recibido o lo que hubiéramos querido recibir? ¿En qué medida podemos transmitirle lo que experi-

³ Entre los documentos relativamente recientes que dan cuenta de las reflexiones sobre el tema de la acogida de los jóvenes y de la formación, hay que señalar los trabajos de la 43ª Asamblea general de la Conferencia de Superiores Mayores de Francia, que tuvo lugar los días 11, 12 y 13 de octubre de 1994. El informe de las intervenciones es un documento mimeografiado titulado: *La formation*, CSMF, 1994. Encontramos allí especialmente los textos del P. Guy LESCANNE, *Le monde d'où viennent les candidats d'aujourd'hui. Leurs attitudes devant ce monde* [El mundo de donde vienen los candidatos de hoy. Sus actitudes ante ese mundo] y del P. Charles BONNET, *De quels hommes a-t-on besoin pour le monde et pour le type de ministère de demain: comment les former?* [¿De qué hombres tenemos necesidad para el mundo y para el tipo de ministerio de mañana: cómo formarlos?].

mentamos en el marco de nuestra vida monástica, teniendo en cuenta la insoslayable identidad, el ejercicio de un libre albedrío que no es el nuestro, un misterio que se nos escapa sin cesar?

A estas primeras cuestiones, yo agregaría de buen grado algunas otras, que son afines.

2) La experiencia personal ¿es comunicable?

Si la vida es transmisible, si la educación debe ser dada y recibida desde la infancia, si el saber puede ser comunicado por los maestros, los profesores, los libros y otros medios de información, la experiencia ¿es verdaderamente comunicable? Un sabio anciano ya había tomado partido, al constatar con cierto pesar: “La experiencia personal es incomunicable a los demás”. Si nuestra vida es realmente un “arte de vivir”, ¿cuál es la parte de la cultura ambiente colectiva, la del saber intelectual aprendido, en fin, la de la experiencia personal?

3) ¿Por qué querer transmitir y formar? ¿Para qué?

Por otra parte, al preparar estas reflexiones que les entrego aquí, me volvía a la memoria lo que había preguntado un participante jesuita con ocasión de una sesión para maestros y maestras de novicias que él animaba. Ustedes saben que un jesuita no responde a las preguntas sino haciendo otra pregunta; esto se había verificado exactamente porque, a la pregunta de cómo se podía acompañar y formar a los novicios, enseguida había retrucado: “¿Por qué quieren novicios?”. Yo recuerdo que, con esta salida, él nos había empujado hacia nuestros límites y ese debate nos había conducido rápidamente a considerar la finalidad, antes y más que las cuestiones de método, la pedagogía y los medios de transmisión. ¿Deseamos jóvenes para asegurar el relevo? ¿Para continuar realizando los servicios del monasterio, para hacer funcionar tal o cual producción artesanal, para dar consistencia a la *schola* y cantar bien la liturgia, para permitirnos estar bien atendidos cuando seamos viejos, para que el abad o la abadesa estén satisfechos de una comunidad viva que tenga un buen reclutamiento o para ocupar al maestro o maestra de novicios, o tal vez a tal profesor que tiene conferencias listas?

De la misma manera, si queremos reflexionar hoy sobre la formación, ¿no tenemos que interrogarnos primero en profundidad, planteándonos estas preguntas?: ¿Por qué queremos jóvenes “para formar”? Y ¿para qué –o para quién– queremos formarlos? ¿Y formarlos en qué, a partir de qué, por qué y por quién? En definitiva, la verdadera pregunta sería ésta: ¿cuál es la finalidad última que nos va a animar para utilizar los medios adecuados?

4) ¿Qué entendemos por “formación”? ¿Un saber inicial o un “saber vivir” en Cristo?

Por lo demás, ¿qué entendemos por “formación”? En nuestro lenguaje corriente, la palabra no está muy alejada de lo que llamamos “educación” o “aprendizaje”. La educación concierne sobre todo a la infancia, con el aprendizaje de las “buenas maneras” de vivir y el aprendizaje escolar. A esta primera educación de base, podríamos decir, sucede una formación que es siempre del orden del aprendizaje, pero esta vez de un aprendizaje más avanzado, ya sea en el plano escolar y universitario o en el plano profesional. Con ocasión de un cambio de oficio, podemos hablar de “reconversión”, con tiempos de formación para capacitarse en su nuevo campo de acción. En fin, a lo largo de toda su vida, tanto el obrero como el ingeniero, el profesor como el soldado, el médico como el piloto de línea, debe actualizar sus conocimientos y se habla entonces de “formación permanente”. La persona bien formada es aquella que, no sólo se ha beneficiado de una sólida formación de base sino que, además, tiene experiencia y presenta, por eso mismo, una garantía de fiabilidad en el dominio que le es propio. Si la noción de aprendizaje está vinculada a la noción de formación, las nociones de perfeccionamiento y de experiencia le están ligadas. Podemos decir que la competencia es el fruto de una actualización permanente de la formación recibida inicialmente y de la irremplazable experiencia de vida.

De allí la pregunta que planteo: ¿es legítimo o suficiente, cuando se habla de formación, tener en mente sólo los primeros años de aprendizaje, el tiempo, en cierto modo, de una primera educación de base en términos monásticos? Y ¿qué se entiende por educación monástica? ¿Es un “saber vivir” en el plano humano o un “arte de vivir juntos” en el plano comunitario o bien aún “un arte de vivir monástico”⁴ que incluye el “saber vivir”, el “vivir juntos” y la “vida en Cristo”?

La formación considerada, ¿atañe solamente a un tiempo inicial para ponerse a tono con una comunidad que vive bajo una *Regla* de vida, o abarcaría toda la duración de la vida, de reconversión en reconversión, para significar la “puesta en forma” permanente de aquel o aquella que quiere estar siempre al servicio del Señor, en la disponibilidad más total posible? ¿Acaso no encontramos en la *Regla* de san Benito, así como en la tradición monástica en general, la comparación del monje con el soldado, en referencia a un

⁴ No podemos dejar de evocar aquí la hermosa expresión de san Benito en su célebre capítulo sobre las buenas obras: “Estos son los instrumentos del arte espiritual”, (*ecce haec sunt instrumenta artis spiritalis*, 4,74). Cf. *L'art de vivre au présent*, Albin Michel, 2001; B. STANDARDAERT: *La sagesse comme art de vivre. Abécédaire de la vie apirituelle*, Bayard, 2007.

combate espiritual que exige un entrenamiento permanente⁵, o también la comparación del monje con el atleta que debe estar en su mejor forma, es decir estar "performado"⁶? El abad ¿no es comparado con el médico, que debe ser docto y experto en su arte médico⁷? Finalmente, la formación monástica, ¿se detendría con la edad legal del retiro? Estas analogías no deben engañarnos pues, al fin de cuentas, ¿de qué victoria se trata para el monje? ¿De qué *performance* se trata? ¿De qué curación tenemos necesidad⁸?

5) ¿"Formación" o "formateo"?

La formación parece corresponder a un cierto desarrollo y despliegue de capacidades. Una cierta aptitud o al menos un cierto deseo nos impulsan a adquirir conocimientos y competencias que nos permiten enriquecer nuestra personalidad, abrirnos el espíritu a realidades que se nos escapaban, ejercitar un oficio, una profesión en el seno de una sociedad donde el juego complejo de múltiples relaciones debería normalmente hacer nacer y desplegarse el sentido del servicio mutuo, en el respeto de las libertades individuales y colectivas. La formación personal es legítimamente un beneficio para la persona al mismo tiempo que para el grupo social al que la persona pertenece. Dicho esto, la formación corre el riesgo de desviaciones en la medida en que ya no es considerada como realización de la persona y despliegue de sus capacidades sino condición de integración en un grupo social que impone sus leyes sin tener en cuenta el respeto a la persona. El justo equilibrio entre la identidad de la persona y la identidad del grupo no es tan fácil de realizar. Es incluso el

⁵ Benito, *Regla de los monjes, Prólogo*, 3: "Tomas las preclaras y fortísimas armas de la obediencia, para militar por Cristo Señor, verdadero Rey"; *Ibid.*, 40: "Preparemos nuestros corazones y nuestros cuerpos para militar bajo la santa obediencia de los preceptos"; 1,1-5: "Después de una larga probación en el monasterio, (*monasterii probatione diuturna*), aprendieron a pelear contra el diablo, enseñados por la ayuda de muchos. Bien adiestrados, (*bene extracti*), en las filas de sus hermanos para la lucha solitaria del desierto". Cf. *Le combat spirituel*, en *Christus* n° 205 (2007); ORÍGENES, *Hom. sobre los Números*, VII,5,6 (SC 415, p. 197) con referencias a san Pablo (*Ef* 6,12-17).

⁶ Cf. *Flp* 3,12-24; cf. J. HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, DDB, 1946, pp. 40-41; D MOREAU, *Courez pour gagner: course à pied d'endurance et vie chrétienne*, en *Communio* XXXI, 184 (2006) 2, *Le sport*, pp. 75-89; M.-H. CONGOURDEAU, *Du bon usage des métaphores sportives*, en *Communio, ibid.*, pp. 25-37.

⁷ Benito, *Regla de los monjes*, 2,8; 27,1-2: *ut sapiens medicus*; 28,2-4: *medicamina Scripturarum divinarum*; 36,10.

⁸ *Ibid.*, 46,5. Señalemos que los evangelistas, en sus relatos de curaciones milagrosas, se esfuerzan por utilizar el verbo *sozo*, "salvar", prefiriéndolo a *therapeyo* que designa el acto de "curar" (por ejemplo *Mc* 5,28; *Lc* 8,50; *Mt* 8,25). Más que el signo exterior y aparente, lo que importa es la significación profunda.

lugar de tensiones a veces intensas y violentas y entonces se habla fácilmente de crisis de identidad, ya sea respecto a ciertos elementos del grupo o al grupo entero, que debe situarse a sí mismo con relación a otros grupos.

Todo grupo construye sus propias leyes y el miembro debe ser formado según las leyes de su grupo, sea familiar, profesional, asociativo, confesional, nacional, etc. Además, el grupo no está situado solamente en el espacio sino también en el tiempo y las referencias que lo identifican varían según las épocas. Puede haber evoluciones lentas y bien llevadas pero también revoluciones violentas, que hacen que toda persona que no piense o no se comporte según los criterios de la ideología ambiente se encuentre excluida del grupo de una manera o de otra. De una vida del grupo, que normalmente debe estar asegurada por la vida de sus miembros, se puede pasar a la supervivencia del grupo al precio de la exclusión o la muerte de varios de sus miembros, que ya no son considerados como tales. La historia muestra que no siempre es fácil discernir el paso entre la “formación” respetuosa de la persona asegurada por el grupo y el “formateo” que somete el individuo a una ideología ambiente.

¿No existen en nuestras sociedades tentaciones totalitarias y exclusivas, “desviaciones sectarias” que pueden estar claramente identificadas y denunciadas o que pueden ocultarse subrepticamente y estar disimuladas detrás de lo “políticamente correcto”? ¿Cuántas vidas han sido así sacrificadas en nombre de la razón de Estado? La información, así como la formación, en este caso, no puede ser sino desinformación, deformación y, en consecuencia, malformación. El martilleo mediático puede entonces producir lo que llamamos un “lavado de cerebro” o un aporreamiento que responde más

⁹ Cf. Mons. Jean VERNETTE, *L'Eglise catholique et les sectes*, en SNOP n° 1086, del 15 de enero de 2001, pp. 16-21. El autor evoca el caso de desviaciones inquietantes y se interroga sobre “la interpretación legal de lo religioso y socialmente correcto” (p. 17), pero sobre todo da “criterios de discernimiento de eventuales desviaciones sectarias” en el seno de grupos y comunidades católicas. Cuatro criterios mayores se desprenden a partir de cuatro preguntas propuestas por el autor: “1) ¿Cómo funciona el poder? ¿A quién pertenece? ¿Quién lo ha confiado al líder? ¿Cuál es su campo de ejercicio?, (¿desborda sobre el fuero interno?). La derivación sectaria se llama **opresión**. 2) ¿Cómo circula el saber? ¿Quién está en posesión de la información en el grupo? ¿Qué lugar se da a la palabra de cada uno? ¿El líder es el único que “sabe”? El grupo, ¿tiene la seguridad de tener siempre razón contra cualquiera? ¿Se siente investido de la misión de dar clase a todos los otros grupos (de Iglesia, por ejemplo)? Las desviaciones se llaman **suficiencia** y **adoctrinamiento**. 3) ¿Cómo se administran los bienes? ¿De dónde viene el dinero, quién tiene el control, quién lo recibe? El adepto, ¿volverá a encontrar medios de vida si deja el grupo? La desviación se llama **explotación**. 4) ¿Cómo son vividas las relaciones?: a) en el grupo (libertad de intercambio entre los miembros y respeto de las diferencias). b) Con los otros grupos (eclesiales, por ejemplo). ¿Piensa que se basta a sí mismo? ¿Está centrado sobre su desarrollo? La desviación se llama **cerrazón**. Todo grupo, religioso o no, pero también toda comunidad eclesial, podría confrontarse útilmente con estos criterios” (p. 21).

a la noción de "formateo del disco duro", según la expresión tomada del dominio informático, que a un despertar de la personalidad favorecido por una auténtica formación respetuosa de toda alteridad y creadora de libertad.

Dicho esto, podemos plantear ahora la verdadera pregunta: las reducciones totalitarias y los avasallamientos del pensamiento, ¿son solamente el producto de sociedades políticas o, más profunda e íntimamente, la resultante de un desorden interior debido al pecado y que todo hombre experimenta en él de una manera o de otra, que deforma nuestra mirada y nuestro juicio, que nos aprisiona y nos encierra en nuestra propia ley en lugar de abrirnos a la Ley de Dios? La formación comprendida en sentido amplio –de apertura del espíritu y de realización de las potencialidades– ¿puede ser considerada entonces en relación con el acto creador que nos ha gratificado con un deseo de libertad, de creatividad y de felicidad? Es precisamente a esta pregunta a la que deseáramos tratar de responder ahora, a partir de la concepción agustiniana de la "formatio".

IIª parte

La "formatio" agustiniana, en relación con la creación y la conversión

Marie-Anne Vannier ha consagrado su tesis de doctorado al análisis del esquema agustiniano "*creatio, conversio, formatio*"¹⁰. Su análisis es de los más valiosos, y nos ayudaremos aquí con las líneas principales de su investigación agustiniana sobre los puntos que nos preocupan. Para comprender lo que san Agustín entiende por el término "*formatio*", es necesario poner este término en relación con el designio de Dios creador sobre nosotros y con el ejercicio de nuestro libre albedrío que, con la gracia, nos hace corresponder a ese proyecto divino. La "*formatio*" agustiniana no se puede concebir sino en relación con la creación y el proceso de conversión. Por medio de estos tres términos específicos: "*creatio, conversio, formatio*", Agustín retoma con una nueva aproximación semántica el tema, tan rico y ya comentado tan amplia-

¹⁰ Marie-Anne VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, 2 tomos. Tesis de doctorado en historia de la filosofía bajo la dirección de P. Aubenque, Universidad de Paris IV, U.E.R. de filosofía, 1989. Ejemplar disponible en *Centre Sèvres*. Trabajo rehecho en 1991 en las Ediciones universitarias de Friburgo. Nueva edición, revisada y corregida: Coll. "*Paradosis*", 31, Fribourg, Editions universitaires, 1997; *Id.*, *La création et son accomplissement chez saint Augustin*, en *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 84 (décembre 2001) pp. 32-43. Ver también A. SOLIGNAC, *Notes complémentaires* en la edición de la *Bibliothèque Augustinienne* nº 14 : *Augustin, Les Confessions*, T. 2, 1962, pp. 613-617; P. AGAËSSE y A. SOLIGNAC, *Notes complémentaires*, en la edición de la *Bibliothèque Augustinienne* nº 48: *Augustin, La Genèse au sens littéral*, pp. 618-623.

mente por sus predecesores y por él mismo, de la creación del ser humano “a imagen y semejanza” según *Gn* 1,26.

1) La “*creatio*”, según Agustín, es una “*formatio*” incoativa

Es el amor de Dios el que está en el origen de la creación, un “*amor diffusivus*”, un “*amor effusus*” dice san Agustín, lo que es más explícito todavía y que va más lejos que el “*bonum diffusivum*” de Platón. De entrada, Agustín declara que si uno quiere aproximarse a un misterio tal, es necesario “convertirse en el amigo de Dios”. Todo está ya allí. A ese don gratuito de la creación, que es una relación de amor, debe poder corresponder también de parte del ser humano una relación del mismo orden. Si hemos sido creados por el amor de Dios, es viviendo de ese mismo amor como podemos corresponder a nuestro ser creado “a imagen y semejanza”. Salidos de Dios, nuestro ser es un “*esse ad*”, somos como imantados hacia él; somos de la parentela de Dios y es en y por esta connaturalidad que podemos desarrollarnos, conocernos y acercarnos a Dios y a su designio de amor sobre nosotros. “Tú nos has hecho para ti, Señor... *Fecisti nos ad te, Domine...*”¹¹.

Además, Agustín insiste sobre el hecho de que si Dios ha creado “*ex nihilo*”, es decir a partir de la nada, es en el Principio, es decir en su Verbo que ha creado al mundo. No hay ninguna materia preexistente sino la creación de una materia informe destinada y llamada a recibir la “forma” del Verbo, que es la única imagen perfecta de Dios. Es el Verbo, artesano de la creación, el que hace al ser humano “conforme” a lo que él es, precisamente a su “imagen y semejanza”. Orígenes¹² ya había subrayado que, si solamente el Verbo es “imagen” perfecta de Dios, el ser humano es “a imagen” o “según la imagen”. Lo que queremos subrayar aquí con respecto a san Agustín, más allá de los matices que se podrían aportar, es que, con la “*creatio*”, ya se ha dado la “*formatio*”, y esto de una manera ontológica, aún cuando esta “*formatio*” inicial está en estado incoativo, pues toda la vida tendrá que actualizar en cada uno

¹¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, I,1,1.

¹² Cf. H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, 1956; M.-A. VANNIER, *Origène et Augustin, interprètes de la création*, en *Origeniana Sexta. Origène et la Bible*. Actas del Coloquio de Chantilly (30 de agosto-3 de septiembre 1993). Lovaina, 1995 pp. 723-736. M.-A. Vannier subraya a justo título que, incluso aunque haya diferentes enfoques, se destaca una “convergencia sorprendente entre la perspectiva de Orígenes y la de Agustín”. En efecto, precisa ella, “Orígenes evoca el dinamismo mismo de la creación y de la nueva creación. Antes que Agustín y como él heredero del platonismo, Orígenes hace de la *formatio* (él la expresa con el verbo *morphoyn*) el horizonte mismo de la vida. Ahora bien, esta *formatio* es no solamente la obra del Verbo que conforma al ser humano a su imagen, sino también la Escritura, por la cual Dios entabla un diálogo con el hombre y lo invita a la conversión” (p. 735).

de nosotros esta "*formatio*". Podemos decir que esta ontología teologal es la que fundamenta las exigencias éticas de una antropología cristiana.

En efecto, para san Agustín es esta "formación" fundamental, que recibimos constitutivamente del Verbo, la que llama a una "conformidad" existencial con el Verbo por una "configuración" lo más real posible con el Verbo encarnado, el Cristo-Mediador.

Esta conformación al Verbo se inscribe en el tiempo. En este sentido podemos hablar de creación continua, pues el ser humano, viviendo en conformidad con el designio de Dios, toma forma cada vez más, una forma que se tiene que perfeccionar cada vez más según lo que expresa san Agustín cuando habla de la condición de Adán en el paraíso: "Por él (Dios) es por quien debemos ser hechos incesantemente e incesantemente ser perfeccionados, adhiriéndonos a él y permaneciendo vueltos hacia él... Nosotros somos su obra, no sólo para ser hombres, sino también para ser buenos"¹³. La formación inicial no es una formación acabada, es una determinación, una exigencia positiva, un dinamismo inscripto en lo más profundo del ser humano que arrastra hacia un progreso espiritual. El hombre es "*capax Dei*".

2) La "*conversio*" según Agustín es un volver a ponerse en "forma"

Formado por el Verbo, el ser humano vivía en la evidencia de la presencia divina, pero el pecado trastornó esta situación. Al dejar de estar vuelto hacia Dios, el ser creado pierde algo de su forma, sin que se borre, sin embargo lo que en el hombre es profunda e irreversiblemente "a imagen". El pecado, que es alejamiento y dispersión, es en cierto sentido una desemejanza. El movimiento de conversión es entonces un retorno hacia una pureza de corazón que hace tomar de nuevo el camino de la unidad interior, de una interioridad habitada por el Verbo. En el sentido más espiritual posible pero también en el sentido ontológico, el hombre está llamado a una "puesta en forma".

Se ha podido decir con toda razón que en ese retorno a la unidad y a la interioridad, Agustín deja hablar con convicción a su corazón y a su inteligencia, que han experimentado ese movimiento de conversión. La experiencia personal de Agustín es aquí más que nunca inseparable de su teología y de su antropología. M.-A. Vannier lo hace notar con precisión: "La conversión, el retorno de todo el ser, su reorientación hacia el creador y, en consecuencia, su renovación, han sido una realidad para Agustín. Mientras que vivía alejado de Dios, ha hecho la experiencia del amor del Creador hacia él (...) En los comentarios sobre el *Génesis*, él reflexiona sobre esta experiencia y la presenta, en cierto modo, como un esquema que permite comprender la creación. La *conversio*, en efecto, no es tanto retorno a la interioridad como

¹³ AGUSTÍN, *La Genèse au sens littéral*, VIII,12,27.

reencuentro con el Creador y de este modo, apertura, inteligencia del lenguaje de la creación, manifestada por el mundo exterior, apertura, relación con el Otro y con los otros que constituyen verdaderamente el sujeto, que lo unifican progresivamente, lo encaminan hacia la *formatio*. Por su reflexión sobre el tiempo, Agustín da un giro metafórico a su camino, haciendo resaltar lo esencial de él: la actualización de la *formatio* en el presente, donde se realiza, no solamente la restauración de la creación por la conversión sino también su renovación por el Creador¹⁴.

Mientras que el pecado que aleja del Creador es "*aversio a Deo*"¹⁵, la "*conversio ad Deum*"¹⁶ es la reorientación benéfica que hace que el hombre retorne hacia el creador y a Cristo-Mediador que es "*Forma omnium*". El ser humano, al alejarse de la fuente de la vida, no puede ir sino hacia la destrucción y la muerte, pero al volverse hacia Aquel que es la vida y que no cesa de ofrecérsela, se encamina hacia su plenitud ontológica y el don renovado de la "*formatio*". En esta dialéctica expresada por los términos "*aversio/conversio*", Agustín introduce otras figuras conexas expresadas por los términos "*distentio/intentio*"¹⁷ o "*deformatio/formatio*"¹⁸. De este modo la "*forma*" se vuelve "*deformada*" y "*disforme*" (*deformis forma*) por el pecado que es *aversio a Deo*, mientras que por la *conversio ad Deum*, la forma se vuelve bella (*forma formosa*)¹⁹.

Si ese movimiento de retorno es una obra de libertad, es también y sobre todo obra de la gracia; la libertad humana ratifica la obra propuesta sin cesar por el Creador, aceptando la salvación ofrecida en Jesucristo a todo hombre²⁰.

Hay para el ser humano un espacio temporal entre la conversión y la unificación en Dios. El proceso de conversión es una marcha que conoce cierto número de rodeos antes del cumplimiento final. Si el movimiento de la conversión es un retorno al centro en un recogimiento espiritual que unifica el ser en profundidad, ella no se queda en este movimiento de interioridad

¹⁴ M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formation chez saint Augustin, op. cit.*, 1989, p. 193.

¹⁵ La *aversio a Deo* corresponde a la *conversio ad creaturam*, éste es el pecado, según san AGUSTÍN, *Sobre el libre albedrío*, I,16,35; II,19,53; II,20,54. El mal, en su raíz, consiste en preferirse a sí mismo antes que a Dios.

¹⁶ La *conversio ad Deum* va a la par con la *aversio inordinata ad creaturas* o la *aversio a creaturis*.

¹⁷ AGUSTÍN, *Confesiones* XI,18,23; 27,35; 29,39. La *distentio* es la consecuencia de la *aversio a Deo* mientras que la *intentio* como la *extentio* es inseparable de la *conversio ad Deum*.

¹⁸ M.-A. VANNIER, *Les Confessions de saint Augustin*, Cerf, 2007, pp. 61-63.

¹⁹ AGUSTÍN, *La Trinidad*, XV,8,14.

²⁰ San Agustín insiste a menudo sobre el hecho de que es a Dios a quien le corresponde siempre la iniciativa de la conversión, así por ejemplo en *Confesiones* VIII,12,30: "*Convertisti me ad te* (Tú me convertiste a Ti)".

sino que suscita el encuentro y la aceptación de la alteridad. Es aceptando recibir su vida y su mismo ser del Creador como el ser humano se constituye verdaderamente en sujeto y persona, cada vez mejor “formado” por Dios. Por la conversión, “la creatura toma forma y se convierte en creatura perfecta”²¹. Al volverse hacia la luz inmutable de la Sabiduría, el Verbo de Dios, la creatura recibe su forma, la forma, precisamente, del Verbo de Dios²².

Al volverse hacia Dios el hombre adquiere un mejor conocimiento, tanto de Dios como de sí mismo. De manera análoga el conocimiento de sí conduce al descubrimiento del Maestro interior, más presente a nosotros que nosotros mismos. Agustín ha expresado magníficamente el deseo de este doble movimiento de conocimiento por la célebre oración: “*Noverim me, noverim Te*: ¡Que yo me conozca, que yo te conozca!”²³. El pecado vela el conocimiento, mientras que la conversión ilumina el corazón y la inteligencia. Conocemos esa otra expresión de san Agustín que traduce su experiencia íntima y fundamental, al descubrir en su ser la presencia del Maestro interior, “*interior intimo meo et superior summo meo*, más profundo que lo más profundo de mí y más alto que lo que hay de más elevado en mí”²⁴. Al descender a su ser profundo, el hombre es renovado por el conocimiento que puede tener entonces de Dios que lo anima y le da sentido y vida²⁵.

3) La “*formatio*” según Agustín es la plenitud del don de Dios al hombre

De entrada, M.-A. Vannier declara en su tesis: «El término “*formatio*”, empleado por Agustín para designar el cumplimiento de la creatura, puede parecer enigmático en primera instancia. Sin embargo, se advierte rápidamente que este término derivado de *forma*, caracteriza el acto por el

²¹ *Augustin, La Genèse au sens littéral*, I,4,9: “*forman capit et fit perfecta creatura*”.

²² *Ibid.*, I,5,10.

²³ AGUSTÍN, *Soliloquios* II,1,1: “¡Oh Dios siempre el mismo, que yo pueda conocerme, que pueda conocerte!”.

²⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, III,6,11.

²⁵ Cf. M.-A. VANNIER, *Les Confessions de saint Augustin*, Cerf, 2007, pp. 56-57: “Y yo he descubierto que estaba en la región de la semejanza” (*Conf.* VII,10,16) (...) “El método del conocimiento de sí lo ha llevado entonces a un resultado inesperado. Él se ha comprendido como un ser creado y susceptible de ser recreado por su creador, de aquí proviene el esquema *creatio, conversio, formatio*, que sostiene toda su obra y constituye el eje de su ontología. El proceso de interioridad, en lugar de terminar en la autosuficiencia, conduce, por el contrario, al ser creado, a situarse en una relación de dependencia que sobrepasa la simple problemática platónica de la *mimésis*, de la relación imagen-modelo, dejando aparecer al sujeto de la experiencia religiosa”.

cual el ser creado adquiere su forma verdadera»²⁶. En efecto, Agustín se sirve del término “*formatio*” para expresar la realización del ser humano. En cierto modo, esta palabra es sinónimo de iluminación, de divinización, de reposo en Dios. Visión, amor y alabanza serán sin fin, por toda la eternidad.

El reposo en Dios constituye para Agustín la beatitud eterna que no tiene nada que ver con un estado estático, pues se trata de una vida nueva, de un “séptimo día que no comprende ni tarde ni ocaso”, de un sábado sin fin donde nuestro corazón no solamente encontrará su lugar de quietud en Dios sino donde Dios mismo reposará en su creatura renovada por la “forma” del Verbo. Dejemos expresarse al mismo Agustín : “El reposo que la Escritura atribuye a Dios (cf. S.32,9), después que acabó todas sus obras, es la figura de lo que nos espera en el reposo de Dios, pues el siglo presente tendrá su día sábado, cuando hayan pasado las seis edades del mundo (...). Dejémosnos pues reformar a imagen de Dios, porque el sexto día el hombre fue hecho a imagen de Dios. Lo que la *formatio* ha realizado allí, la nueva *formatio* lo realiza en nosotros; y lo que ha hecho la creación, la nueva creación lo hace en nosotros. Después de este día en que nosotros estamos, después de esta última edad vendrá el reposo que está prometido a los santos, y del cual los días de la creación eran la figura”²⁷.

La *formatio* plenamente acabada es sinónimo de divinización. Ella significa la plena estatura del ser humano en Cristo, en la plenitud sin ocaso y sin falla de una justa relación en el seno de la vida trinitaria. Es el cumplimiento de la promesa y del don de la vida en la felicidad compartida. Porque Cristo ha podido formarse en el hombre, el hombre ha podido ser formado según Cristo. El ser creado, reunificado en su ser profundo, es en adelante conforme a Cristo y beneficiario de las promesas del reino. La *formatio* no es un retorno al estado inicial de la *creatio*, se trata de un don pleno que perfecciona el don inicial. Esto es lo que precisa justamente D. Doucet: “Hay un designio divino, fundado en la persona del Hijo, y que es una historia de salvación que progresa por etapas y conduce al hombre a su realización plena. El *ordo redemptionis* es la curación y el acabamiento del *ordo creationis* y no un simple retorno al estado paradisíaco”²⁸. Según la hermosa expresión de M.-A. Vannier, la *formatio* es verdaderamente “el horizonte mismo de la existencia, el horizonte de la creación”²⁹.

²⁶ M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin, op. cit.*, 1989, p. 41.

²⁷ AGUSTÍN, *Sermón 125*: “*Quod ibi fecit formatio, hoc in nobis reformatio; et quod ibi fecit creatio, hoc in nobis recreatio*”.

²⁸ D. DOUCET, *Augustin*, Vrin, 2004, p. 38.

²⁹ M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin, op. cit.*, 1989, pp. 45 y 196.

4) Los frutos que vamos a retener de la concepción agustiniana de la “*formatio*”

Lo que me parece capital para retener de la percepción agustiniana de la *formatio*, y en general de la teología de la imagen en los Padres es, en primer lugar, que esta “formación” es fundamentalmente la obra de Dios en cada uno de nosotros, no nuestra obra sino la que Dios realiza en nosotros y a la cual nosotros consentimos por nuestra libertad³⁰.

Por “formación” entendemos habitualmente lo que tiene lugar en la juventud de nuestra vida, aquí la *formatio* sólo será verdadera al término de esta vida de aquí abajo, plenamente donada en plenitud en el más allá.

Es verdad que por nuestra creación, estamos ya y de manera indeleble “formados” a imagen de Dios y más exactamente a imagen del Verbo. Dios nos abre así a la luz de su gracia por un “*Fiat lux*” inicial y prometedor.

Este sello del Verbo en nosotros implica una finalidad de nuestra vida, la de nuestra configuración cada vez más grande con Cristo-Mediador, quien mediante la acogida de nuestra libertad, se forma en nosotros. En la medida que Cristo se forma en nosotros él puede formarnos en él. Nuestro ser se forma así en la medida de nuestra conversión, es decir en la medida en que acogemos en nosotros a Cristo, o nos volvemos nosotros mismos cada vez más “conformes” a Cristo. Hay pues un trabajo en el tiempo, una marcha, un largo proceso de maduración.

Ese tiempo laborioso de ajuste que es el de la conversión, implica avances y retrocesos en un juego ininterrumpido de la gracia y del libre albedrío

³⁰ Precisamente en su tratado sobre la gracia y el libre albedrío san Bernardo asume la “*creatio, conversio, formatio*” agustiniana pero modificando los términos en “*creatio, (re)formatio, consummatio*” y afirmando como Agustín que es la obra de Dios y no la del hombre; cf. *BERNARD DE CLAIRVAUX, De la grâce et du libre arbitre*, 48 (SC 393) 1993, pp. 350 s.: “Las tres obras de Dios: la primera, la creación; la segunda, la reforma; la tercera, la perfección consumada, *De triplici Dei operatione, quarum prima creatio est, secunda reformatio, tertia consummatio*”. Advirtamos que la nota de la página 350 precisa que “el *capitulum*, ha sido corregido. Él decía por error: *formatio*”. ¿Es realmente un error? Se trata sin duda de retomar el término agustiniano y lo desplaza a la fase de la *conversio*, de aquí el deslizamiento en *reformatio*, término más comprensible en ese lugar. Las tres fases corresponden para san Bernardo a la creación, la curación, la salud: “Tú eres creado, eres curado, eres salvado. De todo esto que es para ti, ¿qué proviene de ti, oh hombre? ¿Algo de todo esto es posible al libre albedrío? Tú no podías crearte, tú que no existías; ni siendo pecador, justificarte; ni muerto, resucitarte a ti mismo” (p. 351). Un poco más lejos, Bernardo retoma la misma idea: “Los hombres verdaderamente sabios confiesan una triple operación, no del libre albedrío, sino de la gracia divina en él o a partir de él: la primera es la creación; la segunda, la re-formación; la tercera, el estado de perfección consumada. (...) La consumación se debe realizar a partir de nosotros o aún en nosotros, pero no sin nosotros. (...) Sólo (...) en la re-formación tenemos mérito” (*Ibid*, 49; SC 393, pp 353-355).

drío; éxitos y fracasos, crisis de crecimiento y tomas de conciencia. Ese tiempo que nos es dado para corresponder libremente a la gracia es un *kairos* que no se debe dejar pasar³¹. Muy alejados algunas veces en la región de la semejanza y de la dispersión, hay que dejarse reconciliar, “re-formar” por Cristo, reunificar interiormente, dejarse conducir, en fin, hacia el lugar al que nos lleva nuestro verdadero amor.

IIIª Parte

Un respeto teológico y antropológico para evitar todo “formateo” inhumano

Una tal perspectiva teológica y antropológica nos vuelve a colocar con autoridad en la perspectiva de nuestra finalidad personal o colectiva, la única que puede dar un sentido a nuestra venida al mundo, a nuestra existencia, a nuestra muerte.

1) Una buena ambición humana: la santidad de vida y la sabiduría de la experiencia

Al final, la única formación que cuenta es la de Cristo en nosotros. Nuestra única verdadera ambición humana es que Cristo, de una manera o de otra, corresponda a nuestra expectativa más profunda, la más existencial, la de vivir, amar y conocer, de intercambiar en la libertad, la verdad, la de acceder a la felicidad sin fin.

Conscientes de nuestros límites y de nuestros errores, quisiéramos tiempo y libertad para obrar en verdad, reparar nuestros errores, romper con nuestras adicciones que nos destruyen, construir lo que sería justo emprender y promover. Nosotros no amamos las coacciones, las brutalidades, las

³¹ Cf. P. GIBERT, *L'expérience chrétienne du temps*, Cerf, 1987, pp. 51-53; P. LATHUILIERE, *Le fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*, Cerf, 1995, p. 81; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, T. I, Aubier, 1959, pp. 353-354: “¡Lo antiguo ha pasado, todo se ha vuelto nuevo! La letra cede, el Espíritu vence; las sombras desaparecen, la Verdad hace su entrada” (Gregorio de Nacianzo, *Disc.* 38). “Este es, pues, el tiempo del Espíritu, que es el tiempo de la vocación de los Gentiles y de los desposorios místicos” (Orígenes, *Hom. sobre el Génesis*, 6,3); «He aquí el *kairós* único, el *dies “nostrae novitatis”*. El tiempo de la gran “recapitulación” como de la gran esperanza»; C. ARMBRUSTER, *La vision de Paul Tillich*, Aubier, 1971, pp. 253-255; “La revelación divina, aunque es gratuita, hace irrupción en el momento más propicio”; D. KORSCH, *La modernité comme crise*, en el *Collectif* (dirs. P. Gisel y P. Evrard). *La théologie en postmodernité*, Labor et Fides, 1996, pp. 49 s.: “*La structure du Kairós et le sujet de la foi. La crise absolue comme défi à la théologie. Crise et kairós: Paul Tillich*”.

intrusiones de otros, las violencias que saquean y quisiéramos el respeto, la discreción, la paciencia, la mansedumbre, la comprensión.

Tenemos mucha razón de querer todo esto y sin embargo es forzoso constatar que, librados a nosotros mismos, muy a menudo somos incoherentes, inconstantes y que lo que no queremos que otro nos haga lo hacemos a nuestros prójimos y a nosotros mismos. Parece que aunque una cierta sabiduría puede existir tan fácilmente en el orden del discurso, nuestra vida concreta en el sentido de nuestra experiencia humana cotidiana puede sin embargo ser el lugar de muchos desórdenes. En ese marco ¿cómo creerse formados, creerse, además, aptos para formar, encargados de transmitir a otros una sabiduría de vida que se nos escapa en gran parte? Yo pienso en lo que decía Bernanós: "No hay más que una tristeza, la de no ser santos".

Sin embargo, no seamos pesimistas, ya que, acabamos de recordarlo, la única verdadera formación que vale es la que Cristo nos da formándose en nosotros y ese deseo no es solamente un piadoso deseo espiritual sino que es la aspiración más profunda y la más durable, aún inconsciente, de nuestro ser por el hecho mismo de nuestra creación y de nuestra finalidad.

Nosotros lo sabemos bien, los valores que el mundo nos ofrece no son siempre, ni mucho menos, los valores del reino. El éxito social, la prosperidad, la riqueza, la salud están entre los objetivos más corrientes que motivan a muchos de nuestros contemporáneos y también, sin duda, a nosotros mismos en gran parte. Ahora bien, los verdaderos valores que nos propone el Evangelio están situados a veces en las antípodas. "*¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?*"³². En ese sentido, la experiencia de vida y la toma de conciencia de sus límites y sus debilidades, el tomar en cuenta su propia dependencia bajo una forma u otra, los sufrimientos y la vida con sus fracasos y sus fallos, le pueden permitir al hombre adquirir una experiencia y una sabiduría de vida muy superior y mucho más "útil" que sabios y renombrados cursos de formación o éxitos espectaculares. Nada es comparable a la experiencia de la vida, la sabiduría y la sensatez provienen de ella.

2) La cuestión de la finalidad y la búsqueda de un equilibrio de vida

Yo creo que cuando uno aborda la cuestión de la formación, esta está ligada de una manera o de otra a la cuestión de la finalidad: ¿una formación en qué, para qué? Y de golpe, pueden plantearse muchas otras preguntas del mismo género: ¿Qué significa "ganar su vida"? ¿Qué quiere decir "ser feliz"? ¿Qué significa "ganar dinero"? ¿Por qué se quiere "ser reconocido"? Querer

³² Mc 8,36. Recordemos que este versículo constituye el centro exacto del *Evangelio* según san Marcos.

reflexionar sobre la formación y la transmisión, es reflexionar sobre la finalidad de todas las cosas, sobre el sentido de nuestra existencia y de la jerarquía de valores que "hacen girar el mundo" en todos los sentidos de esta expresión.

Es claro, sin duda, que hay que hacer distinciones entre el conocimiento y la experiencia, la competencia y la sabiduría, el saber y el dominio de su vida. Puede haber distinciones pero la persona que conoce, que experimenta, que sabe o no sabe, que trata de abrirse un camino de vida, es la misma con todos los componentes de su historia, de sus relaciones, de su contexto³³. Un saber compartimentado jamás es factor de equilibrio. Entre el tecnicismo que se requiere en ciertos dominios y la ignorancia sobre las cuestiones fundamentales, ¿no tenemos que hallar una coherencia, una fosa que colmar? Además, si amamos con nuestro corazón y conocemos con nuestra inteligencia, también está permitido y es loable amar con nuestra inteligencia y conocer con el corazón. Basta decirlo sin duda para recordarnos la necesidad de volver a la persona misma, al sujeto que debe integrar y unificar, que cuida la armonía y el equilibrio, mientras que el saber es muy a menudo fragmentado, dividido y especializado³⁴.

¿Y qué decir si se tiene en cuenta "todo el hombre", en sus componentes físicos, psíquicos, espirituales, personales así como sociales, afectivos o racionales, en su diversidad sexual, en las edades de su vida, en la mezcla de las razas y las culturas? La tentación de la fragmentación es de todos los instantes, la confrontación con la incomprensión, la agresividad, la violencia y

³³ Cf. A. U. MÜLLER, *Le fondement philosophique de la pédagogie selon Edith Stein*, dans le Collectif, *Edith Stein, Une femme pour l'Europe*, Ad Solem, 2009, pp. 245-263: "En el centro de la pedagogía debe encontrarse el hombre, y no el método o la pura adquisición del saber. (...) Esto presupone que el pedagogo se esfuerce por comprender al hombre con quien está en relación para esto. (...) El alumno debe recibir verdaderamente la impresión justificada de que se trata de él. En consecuencia la actitud fundamental del educador católico, según Edith Stein, es un respeto profundo y un santo temor ante los jóvenes que le son confiados. (...) En la naturaleza humana y en la naturaleza individual de cada individuo hay una ley de educación a la cual el educador se debe adaptar. (...) Conocer al niño quiere decir sentir también algo de la dirección del fin que se encuentra en su naturaleza. No se puede formar a los hombres en vistas a un mismo fin para todos, según un esquema común. (...) Si el germen tiene que llegar a ser una creación consumada, una forma plena, entonces las disposiciones deben ser cuidadas y sostenidas, pero algunas deben así mismo ser relacionadas y circunscritas" (pp. 262-263).

³⁴ M. LÉNA, *La vocation chrétienne de l'éducation*, en *Communio*, IV,4 (1979), pp. 4-15: «No es indiferente el hecho de que el mismo término espíritu designe en Dios el lazo de amor del Padre y del Hijo, y en el hombre la potencia de amar y de elegir, de comprender y de creer: el principio más interior de la unidad personal y de la comunión con otro. (...) Así un educador cristiano debe poner todo su esfuerzo en esta formación interior, que no se dirige tanto a la acumulación cuantitativa de los saberes y las técnicas, a la multiplicación de las experiencias y actividades, como a su integración en un sujeto capaz de "retener todo lo que es bueno" y de hacer de ello un medio de comunicación, de servicio y de acción de gracias» (p. 12).

el rechazo se convierte en una realidad común. Nos golpeamos o nos apartamos. Nos armamos o nos parapetamos. Tenemos miedo del otro y también de nosotros mismos. Muchos no se aceptan a sí mismos, no se aman o no aman sus cuerpos ¿Cómo reunificar lo que se disloca en el interior de una misma persona, como en tantas familias? ¿Cómo volver a encontrar la armonía de los contrastes y la complementariedad de los enfoques? ¿Cómo no sucumbir a la influencia y al dominio de un espíritu sobre otro, de un cuerpo sobre otro, de un grupo sobre otro, de un país sobre otro, de una raza sobre otra, de una religión sobre otra?

3) Una antropología vital y los antropologismos mortales

Pasar de la distorsión a la cohesión, de la desemejanza a la semejanza, es quizás discernir un proyecto global, un proyecto que abarque sin aprisionar, un designio que nos concierne personalmente pero que también nos sobrepasa. Vivir para sí no tiene nada de liberador. La persona replegada se convierte en un individuo sin relación y el grupo que se separa de los otros se atrofia, se esclerosa, se convierte en un ghetto y se asfixia cuando no asfixia al resto del mundo. El repliegue de la identidad y la dominación ideológica revelan un mismo mal y son la resultante y la fuente de muchos males.

La vida es esencialmente relación y apertura, despertar de los sentidos y de la inteligencia, fuente de interrogantes, de múltiples búsquedas, de cuestionamientos y de conquistas de todo género.

Dios es Vida y él nos hizo plenos de vida, para que la tengamos incluso en abundancia. Existe un proyecto para nosotros, un designio como nosotros lo sabemos o lo sabemos tan poco. Lo que Agustín ha experimentado es la larga paciencia de Dios así como su poder de persuasión. La pedagogía de Dios es una obra de largo aliento. A riesgo de no ser comprendido o de ser mal percibido, Dios parece ser el gran ausente de nuestros sufrimientos, indiferente a los dramas de nuestro mundo. Las catástrofes naturales así como los genocidios, nuestros tormentos y nuestras enfermedades parece que no lo alcanzan. Y sin embargo, paradójicamente, es de él de quien se sospecha en primer lugar por su intervencionismo cuando presentimos que nuestras desgracias podrían ser castigos. Nuestro Dios Todopoderoso, ¿será el culpable por la no asistencia a la persona en peligro o, a la inversa, por abusar de su poder³⁵?

³⁵ Cf. E. BARBOTIN, *Humanité de Dieu*, Aubier, 1970, pp. 280 s.: *Absence et visite de Dieu. Châtiment et grâce*: "Según la apariencia, Dios se ha convertido en el Ausente, y el verdadero castigo del hombre es esa misma ausencia que lo debilita y lo angustia (...) Pero ya que Dios se ha convertido en el Ausente, en adelante ya no se manifestará al hombre sino de manera furtiva y como excepcionalmente, a modo de visita. Por otra parte, como Dios permanece

¿No seremos nosotros, constantemente, culpables de transferir a Dios nuestros propios pensamientos y acciones? Por otra parte, ¿cómo acercarnos a Dios independientemente de nuestras categorías, nuestros registros, nuestra “formación” humana? ¿Podemos liberarnos de todo antropomorfismo, incluso y sobre todo en teología³⁶? Conocemos la salida de Voltaire: “Se pretende que Dios ha hecho al hombre a su imagen pero el hombre se lo ha devuelto”. En muchas circunstancias, ella es muy cierta³⁷.

invisible, él visitará al hombre por medio de signos. Según la Biblia, la historia religiosa de la humanidad está jalonada por visitas de Dios, ya sea como castigos, ya como gestos de misericordia. A veces esta doble significación se encuentra presente bajo los diversos aspectos de un mismo acontecimiento”; cf. J. GREISCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, T. 3, Cerf, 2004, p. 403: «A diferencia de los “teólogos” que lo rodean, Job, que sufre cruelmente la ausencia de Dios, está habitado por un deseo de Dios al cual son totalmente extraños sus amigos. La experiencia vivida de la ausencia de Dios debe ser reconocida como “momento esencial de la experiencia religiosa” (J. Nabert)»; cf. B. DUPUY, *Quarante ans d'études sur Israël*, Paris, 2008, pp. 197 s.: *La théologie chrétienne après la Shoah*: “La Shoah interpela nuestra cultura, nuestra identidad, nuestra fe” (p. 199); cf. P. TILlich, *Les fondations sont ébranlées*, Robert Morel, 1965, p. 148; H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Payot, 1994; cf. E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, Puf, 2008, p. 177: “Dios sufre con el hombre, sí (a su manera) incomparablemente más que aquel que sufre por él” (Eckhart).

³⁶ Cf. Y. de MONTCHEUIL, *Dieu premièrement moral*, en *Communio*, XIII,2 (1988), p. 36: *Anthropomorphisme ou agnosticisme*: “Querer pensar a Dios por parte de la creatura como nosotros pensamos los objetos, unos con relación a otros, es antropomorfismo”; H. KÜNG, *Petit traité du commencement de toutes choses*, Seuil, 2008, p. 132 s.: «¿Cómo debemos, en cuanto hombres del siglo XXI, representarnos a Dios, o mejor, –ya que es imposible “representarse a Dios”–, cómo podemos pensar a Dios?»; cf. H. Urs VON BALTHASAR, *La Théologique, 2 Vérité de Dieu*, Namur, 1995, p. 55 (sobre Martin Buber): «En cuanto “persona”, Dios no puede ser percibido mas que en el encuentro. “Hablar de Dios” no es posible ni está permitido. Dios es el único “Tú” que no se podría degradar en un “aquello”. Por eso el judaísmo permanece en la espera de su revelación siempre renovada, en tanto que el cristiano piensa poder especular sobre la revelación de Cristo, mientras que no se puede ir más allá de ella».

³⁷ Cf. W. KASPER, *Conduire à la foi: pourquoi et comment?*, en *Communio*, XIII 2 (1998) pp. 53-61: “Es incontestable que la fe debe ser comunicada por intermedio de una pedagogía. Pero (...) en nombre de una voluntad de conducir a la fe por la pedagogía, frecuentemente se ha llegado a hacer que los métodos sean independientes e incluso predominantes con relación al contenido (cf. J. RATZINGER, *La crise de la catéchèse*, conferencia en Paris, 1983), y a reducir la fe a lo que se estima inmediatamente admisible. En lugar de hacer simplemente del hombre el fin y de la adaptación a sus facultades de comprensión el medio de la comunicación de la fe, se hace de ella la medida de lo que debe ser comunicado. En lugar de formar al hombre a imagen de Dios, se construye un Dios a imagen del hombre, un Dios que responde a la fragilidad del hombre, que sacia la sed que tiene el hombre de comprender y satisface su deseo de seguridad y de justicia. Dios como proyección y realización de los deseos del hombre. Esto es exactamente lo contrario de la teología *-paideia-* de los Padres de la Iglesia” (p. 60).

4) Una formación respetuosa, no un formateo totalitario

Y sin embargo, nuestra creación por parte de Dios tal como nos lo ha recordado Agustín nos abre perspectivas mucho más liberadoras, estructurantes y fundadoras de futuro. Dios no encierra su creatura en un proyecto propio sino que la abre a una disponibilidad y una receptividad que la convierte, por su libertad, en actor responsable de su propia felicidad y de la felicidad de los demás. El designio de Dios permite al ser humano proyectarse hacia una realización completa de sus potencialidades. Si nuestra misma creación incluye una finalidad que es el perfeccionamiento de nuestra formación en Dios –el único que podrá responder a nuestras aspiraciones más auténticas–, tenemos que reconocer ese don de nacimiento, acogerlo y hacerlo fructificar, dejarlo crecer hasta el cumplimiento de todas las promesas. Tenemos que reconocer el designio de amor de Dios por nosotros, reconocer que la dependencia ontológica respecto de nuestro creador no es del orden de la traba y la alienación sino que es en este reconocimiento y adhesión que nuestra personalidad puede alcanzar toda su estatura. Y cada uno ha recibido lo que le conviene en el misterio de Dios.

Se podría decir que, en la perspectiva del esquema agustiniano *creatio, conversio, formatio*, toda la existencia consiste en ir de un *fiat* a otro. En primer lugar el *fiat* de Dios, al cual tiene que hacer eco el *fiat* del ser humano del cual es emblemático el *fiat* de María. El *Fiat lux* de la creación revela el proyecto divino en toda su potencialidad y la participación de sus dones. El ser creado está llamado desde su creación a abrirse a esa luz exterior e interior, a dilatar su corazón y su campo de visión y de comprensión, a reconocer el don de la vida que se le hace, a ofrecerse a sí mismo y a toda la creación con él para la realización del designio de Dios. Es la ofrenda, el ofertorio como toda profesión monástica, con los brazos abiertos y el corazón acogedor, es propiamente la eucaristía en una acción de gracias que debe ser permanente y lo más abierta posible. La diferencia que vemos entre el joven profeso y el jubilario puede –*mutatis mutandis*– dar una idea de lo que es del orden de la *creatio* y de los que es del orden de la *formatio*. Pues dejarse formar por Cristo es la obra de toda una vida y la verdadera formación en Cristo es, a través del camino de la conversión, para el más allá.

El recurso al tema de la *formatio* en san Agustín nos ayuda a comprender que para una persona, como para una comunidad, se trata de reconocer lo que Dios ha plantado y orientado según su designio de amor, descubrir lo que Dios sugiere a nuestra libertad para que cada uno pueda dilatarse desarrollando armoniosamente las potencialidades que le son propias. ¿Cómo puede una comunidad formarse? Y ¿cómo puede ella formar a sus miembros? La analogía con el arte del jardinero puede hacernos comprender simplemente que si él no puede tomar un álamo por un sauce llorón ni a la

inversa, tampoco nosotros debemos querer bajar las ramas cuando la naturaleza exige que se eleven hacia lo alto, ni querer levantarlas si la naturaleza pide que se inclinen. Y sin embargo, la habilidad del viñador o del arboricultor, atestiguada por el mismo Jesús, recomienda el corte de la viña o la poda del árbol frutal para obtener una cosecha mejor. Hay leyes insoslayables que exigen respeto para que luego la habilidad de la experiencia pueda desplegar su arte. La formación humana que una comunidad debe a sus miembros es la transmisión de los valores que se deben respetar para un arte de vivir juntos, para que la cohesión del grupo no se asegure en detrimento del respeto de cada persona, para que la sensatez y la habilidad puedan encontrar derecho de ciudadanía al servicio de todos.

A la inversa de esta apertura y ese respeto mutuo, un grupo o un individuo puede tomar sus propias leyes y costumbres por reglas universales. Toda comunidad está sometida a esta tentación que no le permite tomar distancia y puede fácilmente encerrarla en una ideología más o menos totalitaria. Esa famosa frase pronunciada durante la Pasión de Jesús es emblemática de esta visión reductora y alienante que erige en absoluto un juicio sin fundamento: “Nosotros tenemos una ley y según esa ley, debe morir”³⁸. En tal contexto ¿cómo se podría asegurar verdaderamente una formación abierta y respetuosa?

La historia de los pueblos y de las sociedades muestra que, en esos desgraciados y demasiado frecuentes casos de deserción o de perversión de la inteligencia, lo que se llama “formación” no es más que un enrolamiento ideológico, un “lavado de cerebro” para pensar según las normas políticas en vigor. La diversidad ya no es admisible y la persona en cuanto tal ya no existe. El control y la censura son omnipresentes y “el poder constituye la verdad”. Incluso la memoria se encuentra confiscada: “La historia me dará la razón pues soy yo quien la escribiré” había declarado un gran jefe de Estado, sin embargo liberal³⁹. Parece que podemos hablar entonces en muchos contextos de “formateo del disco duro”, pues no hay otra alternativa a lo que es “políticamente correcto”. La formación se convierte así en un dominio sobre otro: “Tú renuncias o te sometes” sin más consideración por la persona, su

³⁸ Jn 19,7. El colmo, evidentemente, en el contexto de esa frase desafortunada, es que la Ley por excelencia del pueblo elegido es la *Toráh*, la Palabra de Dios confiada a la tierra de los hombres, y que este “hombre” es Jesucristo, Hijo de Dios, Verbo encarnado, Palabra de Dios, también ella confiada a la tierra de los hombres. Esta frase manifiesta lo absurdo, loco e irresponsable de la humanidad –pues esto sobrepasa ampliamente el marco restringido de la persona que la pronunció– cuando ella se encuentra alienada en visiones estrechas que encierran y aíslan en sus propias concepciones. Esta frase puede ser tomada entonces como emblemática de todo oscurantismo que, en nombre de una ley desnaturalizada que parece autorizarlo e incluso obligarlo, rechaza una idea, una persona o un grupo que lo perturba.

³⁹ Cf. D. LEPEE, *Winston Churchill*, Tímée-Editions, 2005.

historia o su futuro, y por otra parte, en términos actuales, los jóvenes cabe-
cillas, rechazando toda alteridad⁴⁰, no vacilan en pronunciar el veredicto que
ha llegado a ser sin apelación: “¡Anúlate o te hago volar!”.

Continuará

Abbaye Saint-Martin
F-86240 Ligugé
FRANCIA

⁴⁰ CF. M. BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Grasset, 1986, p. 100: «En una casa, en una comunidad, los que han llegado a reconocer la alteridad del otro se encuentran en situación de hostilidad con aquellos que no han salido todavía de las relaciones fusionales entre dos. “Enemigos de lo humano, las gentes de su casa” (cf. *Lc* 12,52-53)».