

El conflicto donatista y el criterio dialógico de la ciudad

Ruth María Ramasco

Resumen: El conflicto donatista, de gran incidencia en el África romana de los siglos IV y V, puso de manifiesto los supuestos sobre la coexistencia que poseían las partes antagonistas. La postura donatista se sostiene en acontecimientos históricos (la entrega de los Libros Sagrados a las autoridades), pero también en las ecclesiologías de Tertuliano y Cipriano de Cartago. Inciden en éstas la concepción de la iglesia como iglesia de los mártires y la presunción de la inminencia del fin de los tiempos. Esta concepción realiza una hermenéutica del lugar, ya que África es afirmada como el único lugar del cristianismo, por contraposición a todos los otros lugares, donde ya el cristianismo no existe, y una hermenéutica del tiempo, pues la historia y su posibilidad de libertad parece haberse detenido en virtud de los actos que se han efectuado. San Agustín propone el criterio dialógico de la ciudad como posibilidad práctica de la coexistencia y la libertad.

Abstract: The Donatist conflict, of high incidence in Roman Africa of the IV and V centuries, brought to light the assumptions on coexistence that owned the antagonistic parties. The Donatist position is sustained in historical events (the delivery of the Sacred Books to the authorities), but also in the ecclesiologies of Tertullian and Cyprian of Cartago. They are influenced by the conception of the church as a church of martyrs and the presumption of the imminent end of time. This conception performs a hermeneutics of the place, since Africa is affirmed as the only place of Christianity, as opposed to all the other places where and Christianity does not longer exist, and a hermeneutics of time, for history and its possibility of freedom seems to have been stopped by the acts that have occurred. Saint Augustine proposes the dialogic criterion of the city as a practical possibility of coexistence and freedom.

Palabras clave: Donatismo, Iglesia, conflicto, coexistencia, caridad.

Keywords: Donatism, church, conflict, coexistence, charity.

Los conflictos y controversias no hablan sólo de nuestras hostilidades, apetencias de poder, exclusiones mutuas. Tampoco se relacionan sólo con la diversidad de perspectivas y de marcos teóricos –pluralidad imprescindible para abordar la complejidad de lo real–, ni con la dinámica de sus núcleos de sentidos, en ocasiones divergentes y hasta contradictorios, en otros, susceptibles de jerarquizaciones, complementariedades, íntimas alianzas. En un sentido primario y previo, hablan también de nuestros espacios de coexistencia, pues ellos son sus supuestos. En efecto, es en ellos donde se producen

los roces y fricciones, los asombros, los mutuos encuentros y desencuentros. Sin el espacio de la coexistencia, no cabría la posibilidad del conflicto. Ahora bien, aún cuando pueda pensarse que todo conflicto involucra un modo particular de comprensión de aspectos centrales a dicha coexistencia, algunos ponen en juego su mismo sentido y sus decisiones más hondas. Consideramos que esto es lo que ocurre en el conflicto donatista de los siglos IV y V. Por ello, nos interesa plantear algunos de sus elementos, con el límite consciente de que, en muchos casos, apelaremos a las palabras e interpretaciones de quien es un partícipe activo y portavoz importantísimo de una de las posiciones en conflicto, Agustín de Hipona. A nuestro juicio, y pese a la dureza de sus decisiones prácticas, ciertos análisis y criterios agustinianos ahondan precisamente en los supuestos de la coexistencia, elaborados teóricamente bajo la noción de “ciudad”.

1. El conflicto donatista

El conflicto donatista de los siglos IV y V escindió religiosamente a las poblaciones del territorio de África del Norte, colonizado por Roma. Como lo ha señalado Frensd¹, el donatismo comenzó como “una revuelta contra lo que muchos cristianos del norte de África consideraban como una traición a la fe por parte de sus propios jefes”. Esta traición consistía en la actitud de muchos de los sacerdotes y obispos, quienes habían consentido a entregar los Libros Santos a los magistrados que efectuaban las requisas en las iglesias, como consecuencia del edicto de Diocleciano. J. Danielou y H. I. Marrou presentan el cisma donatista como una escisión producida a partir de la persecución de Diocleciano (303-305)². Quienes se resistieron a esa entrega acusaron a los demás de *traditores*, indignos de su condición clerical. La condena, efectuada por quienes habían sido encarcelados por resistir a la orden imperial, abarcaba no sólo a quienes habían traicionado la fe, sino también a aquellos que recibían los sacramentos de sus manos, incluidos por supuesto el bautismo y el orden sagrado, cuya ausencia de reconocimiento estuvo en el centro de las controversias y los movimientos sociales.

¹ Cf. W.H.C. FRENDS, “Donatismo”, en *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, t. I: A-I, Institutum Patristicum Augustinianum, dirigido por A. Berardino, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 640.

² Cf. J. DANIELOU, H.I. MARROU, *Nueva Historia de la Iglesia*, t. I: Desde los orígenes a san Gregorio Magno, Madrid, Cristiandad, 1982, pp. 282-286.

Como ha sido señalado también por Frennd, convergen en el donatismo muchas de las concepciones eclesiológicas de Tertuliano y Cipriano de Cartago. Entre las afirmaciones de Tertuliano, relevantes para el conflicto norafricano, cabe destacarse la presencia de una concepción eclesiológica que rechaza la cultura grecolatina; exige la santidad de sus miembros, como rasgo de la escatología inminente; sostiene la necesidad de ministros exentos de pecado para la administración del bautismo y la pureza e integridad como rasgos de la Iglesia. La incidencia de Cipriano es aún mayor. La pureza e integridad de la Iglesia, constitutivas de su misma identidad, hacen que ésta sea descripta como “jardín cerrado” o “fuente sellada”³. Por otra parte, ningún sacerdote en situación de pecado mortal podía administrar un sacramento con validez, hasta el extremo de pensar que una comunidad debía separarse de un sacerdote si éste se encontraba en tal situación⁴. No podían tampoco ser válidos los bautismos administrados por herejes, y por ende, debían repetirse al volver a ingresar a la verdadera Iglesia⁵. El horizonte eclesiológico de referencia era, indudablemente, la Iglesia de los Mártires, aquella Iglesia que daba testimonio de su fe a través de un acto de confesión que lo despojaba de su vida y le eximía de todos los pecados previos a la misma.

La elección de Ceciliano como obispo de Cartago en 312 produjo un fuerte malestar. Era objetado personalmente y objetado uno de los obispos que lo había consagrado, siendo acusado de *traditor*. Lo cual implicaba que su consagración no era válida. El Primado de Numidia reunió un concilio de 70 obispos, declaró depuesto a Ceciliano y nombró en su lugar a Majorino. A su muerte, le sucedió Donato. A partir de ahí, con la escisión ya producida, las sucesivas y polares intervenciones de parte del poder imperial (Constantino en contra, Juliano a favor), los edictos, la severa represión realizada por los comisarios imperiales, el auge del donatismo, su proscripción por obra de los edictos imperiales, jalonan la historia de un conflicto, atravesado por la protesta, la violencia y la intervención del estado⁶.

Apoyados en la tradición de esta eclesiología africana, el donatismo leía a la Iglesia como un vínculo de santidad e integridad, producido por la acción del Espíritu, cuyos sacramentos sólo podían ser dispensados por un sacerdocio también íntegro y cuya sucesión episcopal debía ser guardada por

³ Cf. *Ep.* 69, 2; 79, 11.

⁴ Cf. *Ep.* 67, 4.

⁵ Cf. *Ep.* 69-74.

⁶ Cf. W. H. C. FRENND, *The Donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, Oxford, 1971; P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967.

la misma pureza e integridad. De manera que dicha sucesión se rompía por la impiedad y traición de los que fueren sus obispos. Esta potencia de ruptura era tan fuerte que implicaba también la desvinculación con todas aquellas tradiciones eclesiásticas o iglesias particulares que aceptaran o defendieran una sucesión episcopal cuya cadena se encontrara rota por la acusación de *traditor* de alguno de sus miembros y su ausencia de integridad. Este carácter de “jardín sellado” de la Iglesia rechazaba toda posibilidad de los *tempora christiana*, estos tiempos que procedían de la conversión constantiniana y las transformaciones que implicaba, y consideraba a los magistrados seculares como intrínsecamente hostiles a la Iglesia. La figura de la Iglesia se identificaba con la figura del Justo sufriente y su acto de presencia en la historia, su confesión de fe, era identificada con el martirio.

Estudiado originariamente en el contexto de la historia doctrinal del cristianismo, posteriores investigaciones pusieron el acento en su carácter de conflicto entre el centro del imperio y la periferia, ubicando la dureza y violencia de sus enfrentamientos como parte de los procesos de romanización o africanización de África. En este marco de referencia, el partido de Donato aparecía como un movimiento nacional, originado en Numidia y en la Mauritania, especialmente en las zonas rurales, por contraposición con la Iglesia Católica, más romanizada y fuerte en el África proconsular. Sin embargo, pese al vigor de la protesta social implicado en el conflicto, no parece de ninguna manera posible aislar estas coordenadas históricas de las tensiones y afirmaciones religiosas que constituyeron su sustrato doctrinal. El donatismo se presenta en este sustrato como continuador de una tradición teológica africana, deudora de la eclesiología de Cipriano de Cartago, y en oposición a una tradición teológica que procede de ultramar, a la cual sería afín el catolicismo.

No nos es necesario subrayar la importancia de Agustín de Hipona en el interior de este conflicto. Tampoco defender sus aciertos o desaciertos en el fragor del mismo. Sin embargo, tanto sus epístolas como numerosas afirmaciones de sus escritos antidonatistas dan cuenta de ciertos sustratos teóricos, presentes en el interior de la controversia. Dichos sustratos permiten avizorar un criterio dialógico: el de la ciudad, aún cuando podamos rechazar su apelación al estado y experimentar el inmenso malestar de la coacción. Es posible auscultar este criterio, tanto en su objeción a la fuerza de la pretensión simbólica donatista de África como único lugar del cristianismo, como en los criterios extra textuales de la exégesis escrituraria, sostenidos en *De Doctrina Christiana*. Este criterio posee, a mi juicio, la altura y

la profundidad de las exigencias del diálogo entre los hombres, exigencias mucho más fuerte y propositivas que las estrategias políticas y religiosas en las que finalmente se resolvió el conflicto.

2. África, “único lugar del cristianismo”

En diversas ocasiones y escritos, en el interior de una polémica atravesada por elevados niveles de violencia social, Agustín esgrime una proposición de la polémica antidonatista, al que estaríamos tentados de descartar o considerar simbólico y/o superficial, si no fuera por su aptitud de sentido. La enunciación es la siguiente: África es el lugar verdadero del cristianismo; más aún, es su único lugar. La contundencia de las razones transforma a África, ya no en un lugar, sino en el único lugar; es decir, en la circunscripción que encierra el todo del cristianismo. Esta afirmación no parece ser circunstancial o aislada, pues la encontramos reseñada por el Obispo de Hipona en epístolas que poseen cerca de diez años de diferencia. Tal es el caso de los textos siguientes, escrito el primero en el año 401 y el segundo en el 411:

“Cristo perdió todo el orbe para quedarse con sola el África”⁷.

“Pues del mismo modo, tampoco hemos de dar oídos a los que dicen que la Iglesia no se encuentra sino entre los africanos y los poquísimos asociados a ellos, ya que dice el Apóstol que los verdaderos cristianos son miembros de Cristo”⁸.

Este “lugar verdadero”, este “único lugar” del cristianismo no constituye un núcleo estático, sino el resultado de la disolución o la muerte del cristianismo en los otros lugares:

“¿Por qué creéis que la cizaña ha crecido hasta llenar el mundo, mientras el trigo ha decrecido hasta reducirse a sola el África? Os llamáis cristianos y contradecís a Cristo. El dijo: *Dejad que crezcan ambos hasta la siega*. No dijo: *Crezca la cizaña y decrezca el trigo*. El dijo: *El campo es este mundo*. No dijo: *El campo es África*. El dijo: *La siega es el fin del mundo*. No dijo: *La siega es el tiempo de Donato*.

⁷ Ep. 67, 1.

⁸ Ep. 129, 2.

El dijo: *Los segadores son los ángeles*. No dijo: Los segadores son los caudillos de los circunceliones”⁹.

“Ciertamente predica otro evangelio quien afirma que la Iglesia desapareció del resto del mundo y que permanece sólo en África, en el partido de Donato”¹⁰.

“Pero si afirman que entregan su corazón a Cristo, que crean a Cristo cuando dice que por todo el mundo crecen tanto los hijos del Reino como los hijos del maligno, en lugar de creer a Donato, quien afirma que por el mundo sólo han crecido los hijos del maligno, mientras que los hijos del bien han quedado reducidos a territorio africano”¹¹.

Agustín interpreta los argumentos donatistas como una hermenéutica del espacio y el tiempo de los hombres. Si atendemos a la hermenéutica del espacio, no podemos sino decir que la circunscripción del cristianismo a África supone una determinada manera de institución de sus límites. Pues no se trata de fronteras pensadas como espacios de interacción y alteridad. No lo son, pues sólo dentro de aquéllas puede darse lo auténtico (en este caso, se trata de una autenticidad de carácter religioso, la autenticidad del cristianismo). Lo que ocurre fuera de las mismas, es lo que se opone a la verdad y al bien: el espacio de la falsedad y la maldad. La frontera es una negación de lo que existe fuera de ella. Lo curioso de estas afirmaciones es que se transforman en una disolución del lugar. Pues no se trata ya de un lugar que limita con otros lugares (otras iglesias, otros mundos, otras experiencias del cristianismo), sino el único lugar. Si bien es verdad que las fronteras se establecen y se clausuran físicamente, fácticamente o políticamente, también es posible afirmar que lo hacen en el interior de actos de lenguaje. Dichos actos ponen de manifiesto diversas formas de concebir las fronteras o lo que ellas delimitan. Pueden también expresar la intención simbólica de anular las fronteras, no porque todo se encauza en la unidad, sino porque no hay nada que colinde que ellas, ya que sus fronteras pretenden encerrar el todo. Tal negación no constituye un acontecimiento factible, pero sí puede instituirse en la eficacia simbólica del lenguaje. África queda separada del resto del mundo, pues ella es el lugar del cristianismo verdadero. Este argumento

⁹ Ep. 76, 2.

¹⁰ *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, XII, 32.

¹¹ *Réplica a la carta de Parmeniano*, II, II, 5.

se intensifica al pensar en esta posibilidad de distribución de los hijos del bien en África y los hijos del Maligno, en el resto del mundo.

El carácter de “jardín cerrado” de este núcleo humano, su ruptura sincrónica con aquellas otras iglesias o tradiciones eclesiales que reconozcan una sucesión atravesada de traición o un colectivo que no puede hacer ostentación de integridad, transforma la coexistencia en una desnuda imposibilidad.

Esta centralidad del lugar de África se amplifica con la concepción del “mediodía”, como afirmación simbólica del lugar central de África. La Iglesia de Donato se atribuye el ser ese lugar donde el mismo Dios se apacienta y descansa en el sueño reparador de la siesta: “¿dónde apacientas, donde sesteas a mediodía?”¹². Esta hora del mayor ardor del sol posee un lugar que lo recoge: África, y en este lugar se recoge el mismo Dios. De ahí las, a veces, peculiares determinaciones geográficas, que buscan especificar cuál es el lugar de África donde esto se produce, y distintos colectivos involucrados en este conflicto, adjudicándose el ser el lugar del mediodía. Tal vez sea también posible señalar que la intensidad simbólica de esta imagen, que implica también una determinación temporal, se prolonga sobre las consideraciones del tiempo.

En efecto, si atendemos a la misma, los argumentos desarrollan una hermenéutica donde sus intérpretes se sitúan en coordenadas que resultan más cercanas al fin de la historia que a su itinerario efectivo. La incidencia del horizonte apocalíptico y del fin inminente actúa sobre esta mirada. La historia no es ya aquella sucesión a la que ningún acto llega a consumir (salvo el acontecimiento de la Encarnación), ni detener, sino que se transforma en un espacio de totalización. La malicia de determinados actos finitos, es decir, incapaces intrínsecamente de ser actos que realicen ni todo el bien ni todo el mal, detiene el transcurso histórico de los sujetos que los efectuaron, detiene la posibilidad de la esperanza y anula todo lo que se había llevado a cabo. Como imagen invertida y terrible del testimonio y la confesión de fe realizada en el martirio y la inminencia de la muerte, que abarca el todo de la historia de los mártires y lo condensa en las palabras que confiesan, la apostasía anula la eficacia de los actos futuros, los despoja de sacramentalidad, irrumpe en la sucesión y la detiene. La sucesión de los tiempos no parece poder ya albergar aquello, irreductiblemente ligado a la historia: la posibilidad de la libertad.

En la consideración que opera simbólicamente con la cizaña y el trigo, la mezcla indiscernible de ambos a través de la historia, la dificultad de una

¹² Cf. *Ep.* 93, 8.24; *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, XVI, 41.

separación que no involucre el riesgo de pérdida del trigo, su siega y separación al final de la historia, es sustituida por una presunta dinámica de ambos, donde la cizaña crece en todo el mundo, en tanto el trigo decrece en él y sólo crece en África. El granero del imperio se torna granero del cristianismo. Pero, frente a él, todo el mundo se ha tornado cizaña y, por ende, puede ser separada. El campo no es ya el mundo, sino África. El discernimiento de aquello que se presentaba como indiscernible en la historia se torna juicio histórico que se lleva a cabo desde su mismo interior. La separación parece poder indicar que ha llegado ya el fin de la historia.

La separación se ha producido también, más allá de todas las críticas posibles a la incidencia negativa del Edicto de Constantino sobre el cristianismo, respecto de todo lo que proceda de las dinámicas del Estado. Como un momento que pareciera haberse instalado para siempre en el ahora y aquí de la historia, la hostilidad y el carácter negativo y hostil de las persecuciones y los tiempos de Macario (los tiempos de la represión de los donatistas), se han transformado en identidad de los actos del Estado y los actos de la Iglesia: una identidad que persigue, hunde en la injusticia y mata; una identidad perseguida e inocente.

3. La ciudad, criterio dialógico

Dadas estas consideraciones sobre el tiempo y el espacio, dada esta concepción de la eficacia inaudita de un acto libre y finito, y las nítidas líneas de separación que delimitan a buenos y malos, a comunidades falsas y verdaderas, a Iglesia y Estado, ¿es posible construir un espacio de coexistencia? O, dicho de otra manera, ¿cuál es su posibilidad arquitectónica? Pues no parece haberla. La implícita lógica de exclusión que posee sólo parece poder dar lugar a un proceso de sustitución. Pese a todos los límites históricos de la intervención agustiniana y su proximidad con la dialéctica de la exclusión, sus desarrollos teóricos proporcionan ciertos criterios, tal vez más amplios que sus decisiones prácticas, tal vez más relevantes. En ellos, la construcción real de la ciudad se delimita como criterio hermenéutico que permite orientarse en las raíces mismas del conflicto.

Este criterio dinamiza de otra manera el debate y la confrontación. Pues la contraposición argumentativa, tal como se realiza en *Ad catholicos fratres*, donde los textos escriturarios se deconstruyen en interpretaciones opuestas, o el copioso epistolario que hace la crónica de los acontecimientos, la violencia y la mutua acusación, poseen, sin duda, numerosos elementos, pero

a veces parecen perderse en los innumerables detalles de un tiempo y un espacio de combate. Es, en cambio, *De doctrina christiana* la obra que nos ha proporcionado una guía para transitar en este enzarzado camino de hostilidades y violencia, una guía que parece responder las preguntas que se presentan en los otros escritos.

Ad catholicos fratres, II, 2 formula la presencia de una pregunta que constituye la trama de las disidencias entre católicos y donatistas. La pregunta exige una determinación: ¿dónde está el cuerpo? Es decir, ¿dónde está la Iglesia? (“*Inter nos autem et Donatistas quaestio est ubi sit hoc corpus, id est, ubi sit Ecclesia*”). La formulación latina nos entrega el conflicto y el espacio. Entre nosotros, en el medio de nosotros, se ha abierto una pregunta. Esa pregunta no interroga sobre la fe en Jesucristo, no cuestiona su identidad de Cabeza del Cuerpo de la Iglesia. Cuestiona el *ubi* del Cuerpo. Permítaseme hacer tres observaciones sobre esta formulación. La primera, más allá y más acá de las hostilidades y enfrentamientos, la enunciación señala que lo que hay, lo que separa, lo que distancia, lo que enfrenta, no son las muertes (que las hay), ni las mutuas calumnias (que también las hay), ni las posturas sucesivas del Imperio: lo que hay es una pregunta. Este paso, esta categorización de la disidencia como pregunta, ni tan siquiera como aserción, abre la posibilidad del diálogo. En segundo lugar, la pregunta inquiere sobre el lugar, pues pregunta sobre un cuerpo. Pero, en el contexto agustiniano, el lugar no implica un punto fijo: implica la fuerza de gravitación que hace tender hacia él. Por lo tanto, quien interroga sobre el lugar, interroga sobre aquella fuerza dinámica, que es la única capaz de producir su tensión efectiva hacia él y su reposo. En tercer lugar, si la indagación persigue el lugar del Cuerpo-Iglesia, lo buscado es una identidad colectiva, no meramente determinable por sus límites jurídicos ni institucionales, sino por aquello que implica su fuerza de recapitulación. Es decir, por su capacidad de ser devuelto hacia su Cabeza.

Ahora bien, si buscamos la respuesta en las palabras que cada uno de los colectivos en disputa lanza sobre el otro, la contraposición de argumentos y razones no puede sino ser evaluada en todas las posibles combinaciones sobre la verdad o falsedad de ambos conjuntos de afirmaciones. Tendremos las posibilidades polares de la verdad y falsedad y las consecuencias que se deriven de dichas oposiciones¹³. En primer lugar, todas las enunciaciones se sitúan en el horizonte de la verdad o la falsedad. En segundo lugar, si es así, entonces son verdaderas las afirmaciones de los donatistas y falsas las de los

¹³ Cf. *Ad Catholicos fratres*, II, 2.

católicos; o son falsas las de los donatistas y verdaderas las de los católicos. En tercer lugar, si fueran verdaderas ambas acusaciones, entonces cabe la posibilidad del perdón mutuo; si fueran falsas ambas, entonces, en realidad, no hay discordia. Cabe observar que la contraposición entre lo verdadero y lo falso, presentada como contradicción que no puede sino excluir, ha pasado a otro tipo de oposición que admite la co-posibilidad de lo verdadero y lo falso. En ambos casos, la resolución no se ha producido en el ámbito teórico de la determinación de la verdad, sino en el ámbito de la acción. Si ambas acusaciones fueran verdaderas, entonces caben el perdón y la reconciliación. La equipolencia en el ámbito de la verdad no puede resolverse en el horizonte teórico del conocimiento, sino en el horizonte histórico del perdón, allí donde un acto finito recibe de otro el despojamiento de su carácter de término que sellan su identidad y la ofensa para toda la historia. Si por el contrario ambas resultaren falsas, entonces no ha existido la discordia ni la contraposición real.

La exploración de estas diversas posibilidades ha abierto instancias diferentes: cabe la posibilidad de que la confrontación no posea un sustrato real y se anule como tal. O cabe la posibilidad de que su verdad abra otra instancia en la historia y en el futuro y allí, en el futuro y en la historia, la oposición se devuelva a la unidad por la nueva instauración del vínculo que produce el perdón. Cabe retroceder hacia el pasado y encontrar allí que puede desanudarse la discordia; o avanzar hacia el futuro, que no niega la realidad de la discordia, pero inaugura la unidad del perdón.

A este recorrido nuevo por la historia, se añade otro criterio: el pueblo. La verdad de las acusaciones no puede de ninguna manera serle imputado a todo el pueblo. La desmesura no se lleva a cabo aquí como la pretensión de un acto finito de invalidar toda la historia, sino como la pretensión de que la verdad de la acusación sobre una parte, se transforme en acusación verdadera del todo. No cabe la posibilidad de que pueda serle imputado al todo, a la totalidad de comunidades, los hechos ocurridos, pues ni siquiera pueden haber tenido un conocimiento lejano de lo ocurrido. ¿Cómo podrían perder la inocencia por un acto que no conocían? ¿Por qué la acusación se ha extendido hacia todos? Cualesquiera fuesen las condiciones concretas de la verdad o falsedad de las mutuas acusaciones, la gran dificultad de este espacio "inter nos" es la negación a lo común, la separación, la negación de la unidad.

Observemos entonces que la búsqueda de una respuesta a la pregunta inicial no sólo posee la delimitación de lo que existe entre ambos colectivos como pregunta, sino que se ha agregado una dirección hacia la misma. Pues

no hay que buscar la respuesta en ellos o en sus palabras. Por fecundo que resultara este camino, el análisis de las razones contrapuestas no parece ser la vía acertada. La consideración de la verdad o falsedad de las palabras se desplaza hacia la consideración de la misma identidad del Cuerpo y su naturaleza. Este presunto modelo organicista nos provee de un camino para indagar una identidad que no puede resolverse en lo individual. Cuerpo y ciudad: dos modelos de esta realidad que no puede disolverse en lo individual. Se trata de dos modelos convergentes de unidad.

Esta reducción a la unidad es una conducción hacia la Cabeza, pues es de ella de quien pueden proceder las palabras que sean de todos y no de una parte. Las palabras que pueden tender eficazmente un puente sobre este abismo de la separación e impedir el aislamiento sólo pueden surgir de aquella instancia desde la cual se engendra la misma fuerza unitiva que transforma al cuerpo en cuerpo. No bastan palabras que enuncien verdades y razones: se necesitan palabras capaces de producir eficazmente la unidad. La eficacia de las palabras es la que puede darnos un indicio sobre su verdad. Pues el Cuerpo es tal por una acción unitiva que lo mantiene vinculado a su cabeza: dicha fuerza es la Caridad¹⁴.

No pueden pesarse sólo las palabras y razones de la disputa: es preciso desplazarse hacia las palabras que proceden de la Cabeza. Pero las mismas, las dichas por Jesús el Cristo y reunidas en las Sagradas Escrituras se abren a la difícil tarea de la interpretación. Pues bien, estas palabras, además de la compleja labor exegética que suponen, tal como ésta es descrita en *De doctrina christiana*, posee un criterio de interpretación: la regla que mide los textos e intérpretes. Esta regla es la edificación de la Caridad. La edificación de la Caridad es la edificación de la Ciudad. El modelo del Cuerpo y su fuerza viva de unión se vuelve en este texto el modelo de la Ciudad y su edificación. Interpreta rectamente los textos quien edifica la Ciudad. Pues la interpretación no se orienta hacia ella misma, sino hacia la constitución del amor a Dios y el amor a los hombres. La Caridad vincula en un único movimiento esa fuerza del amor.

El conflicto no puede resolverse desde un rango de consideración de la verdad que la aísle en ideas y la formule en proposiciones. La Verdad, si es tal, produce la unidad del amor y el espacio de coexistencia. La pregunta, lo que hay "entre nosotros", en palabras de Agustín, no llega a su término ni a su respuesta desde la indagación de sentidos e interpretaciones. Lo hace

¹⁴ Cf. *Ad Catholicos fratres*, II, 2.

cuando descubre la eficacia unitiva del amor, es decir, cuando se transforma en edificación de la ciudad. A esa ciudad pertenecen, en el llamado potente del amor que hace oír su voz en la historia, a esa ciudad pertenecen, si así lo quieren, todos los hombres.