

La fe propia de los católicos en los *In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus* de San Agustín

Pío de LUIS VIZCAÍNO, OSA
Estudio Teológico Agustiniiano. Valladolid

RESUMEN: En sus *Tractatus* sobre la primera carta de san Juan, san Agustín interpreta el texto apostólico en clave de actualidad eclesial, equiparando a los disidentes de la comunidad de la carta con los cismáticos donatistas. Pero a esa equiparación se oponía el hecho de que, mientras aquellos tenían una fe cristológica diferente de la fe de la comunidad, los donatistas tenían la misma fe cristológica que los católicos. Para solventar el problema, el santo amplía el contenido de esta fe: la recta fe sobre Cristo –Cabeza– conlleva la recta fe sobre la Iglesia –su Cuerpo–. En un segundo momento, amplía el concepto de recta fe en otro sentido al unirla inseparablemente al amor eclesial. Esta es precisamente la fe propia de los católicos (“creer en”), distinta de la fe de los donatistas y otros herejes, coincidente con la de los demonios, que también creen que Cristo es Hijo de Dios (“creer que”), pero no le aman. El núcleo del estudio lo constituye la fe de los católicos con sus aspectos y efectos específicos; pero tal núcleo va precedido de otros aspectos generales de la fe, presentes en el texto agustiniano: naturaleza, rasgos, origen, dialéctica entre el creer y el entender, relación con la Escritura, y seguido de breves consideraciones sobre el daño a la fe y la falta de fe.

PALABRAS CLAVE: fe, creer (creer que, creer a, creer en), creer-entender, amor (*amor/dilectio*), caridad.

SUMMARY: In his *Tractatus* on the first letter of John, St. Augustine interprets the apostolic text with the current ecclesial key, equating dissidents of the community of the letter with the Donatists schismatic. But to this equating was opposed the fact that, while the dissidents had a Christological faith different to the faith of the community, the Donatists had the same Christological faith that of Catholics. To solve the problem the saint extends the content of this faith: true faith on Christ –Head– involves the true faith over the Church –His

Body—. In a second stage, he extends the concept of true faith in another sense to unite it inseparably to the ecclesial love. This is precisely the very faith of Catholics (“believe in”), other than the faith of the Donatists and other heretics, coinciding with the demons, who also believe that Christ is the Son God (“believe that”), but they do not love him. The core of the study constitutes the faith of Catholics with their specific aspects and impacts; but this core is preceded by other general aspects of faith present in the Augustinian text: nature, characteristics, origin, dialectic between believing and understanding, relationship with Scripture, and followed by brief comments on the damage to the faith and the lack of faith.

KEYWORDS: faith, believe (believe that, believe to, believe in), believe-understand, love (love/*dilectio*) charity.

1. Introducción

a) *La obra agustiniana*

En el presente artículo sometemos a examen el comentario de san Agustín a la primera carta de san Juan, cuyo título original latino es *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*. La obra contiene la exposición hecha por el pastor de Hipona a sus fieles durante el tiempo de Pascua del año 407. De los 10 *tractatus*, los 8 primeros fueron predicados durante la primera semana de Pascua; los dos últimos, algunas semanas más tarde, en el entorno de la fiesta de la Ascensión del Señor. Su exposición fue circunstancial. El santo venía leyendo y comentando sistemáticamente en la celebración eucarística el cuarto evangelio, pero la praxis eclesial ya había establecido que, durante la semana de Pascua, se diera lectura a los relatos de la resurrección del Señor según los cuatro evangelistas. Como esta circunstancia le impedía continuar con el evangelio de san Juan, decidió emprender el comentario de su primera carta. Él mismo señala las razones de esa opción: la primera, que, al ser breve, podía acabarla en esa semana –así al menos pensaba–¹; luego, que su tema principal y –al menos a su parecer– casi único (7,1²; 9,1) es la caridad, muy a tono con el tiempo gozoso de la

¹ Al respecto le fallaron los cálculos, pues, incluso dedicándole dos *tractatus* en torno a la Ascensión como hemos indicado, le quedaron por exponer los últimos 18 versículos (1 Jn 5,4-21).

² Todos los datos numéricos que aparezcan entre paréntesis sin otra indicación se refieren a los *Tractatus*. El primero indica el número del *tractatus* y el segundo, el apartado interno.

Pascua; por último, que de esa manera seguía bajo el magisterio del mismo evangelista (pról.). Es importante tener también en cuenta el contexto eclesial, caracterizado por la fuerte tensión con la Iglesia rival, la donatista. Tal tensión se había visto acrecentada por el edicto del emperador Honorio de febrero del 405, en virtud del cual el cisma, considerado ya como herejía, quedaba proscrito y sus bienes confiscados. Esta circunstancia condicionó en gran medida la interpretación que hace el santo del texto de san Juan.

b) El tema de la fe en la primera carta de san Juan y en los Tractatus

Si nos fijamos solo en los términos más específicos que la expresan, habría que decir que el tema de la fe es casi irrelevante en la carta de san Juan. De hecho, en el texto el sustantivo “fe” (*fides*) solo aparece una vez, justamente en el primero de los 18 versículos que el predicador de Hipona dejó sin comentar (1 Jn 5,4); también aparece solo una vez el adjetivo “fiel” (*fidelis*), referido a Jesucristo, no al cristiano bautizado; en cambio, el verbo creer (*credere*) aparece diez veces, pero solo cuatro en el texto comentado por el santo (3,23; 4,1; 4,16; 5,1) ³. Sin embargo, como señala D. Dideberg ⁴, en la carta apostólica la fe es uno de los tres temas mayores que exponen los criterios de una verdadera comunión con Dios, su idea central: la renuncia al pecado, la caridad fraterna y la fe en Jesucristo. Los temas son retomados en el mismo orden en un nivel superior en cada una de las secciones que forman el cuerpo de la carta (1,5-2,28; 2,29-4,6; 4,7-5,12). Si el primero de ellos falta en la tercera sección, los otros dos aparecen cada vez más imbricados. De igual manera, si juzgamos por la presencia de términos directamente relacionados con la fe, san Agustín reserva una atención no despreciable a esta virtud. De hecho, en su comentario el sustantivo

³ Las cinco restantes presencias se hallan en 1 Jn 5,10 (3x) y 5,13 (2x).

⁴ *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè* (=Théologie historique 34), Paris 1975, 31-32. El autor se inspira sobre todos en estudios de I. de la Potterie. La exégesis más moderna señala también la importancia de la fe en el marco de otra estructura. Así S. Vidal advierte dos partes en el escrito básico (1,1-2,27 + 5,13): una instrucción ética (1,5-2,17), y una advertencia contra los disidentes en la fe cristológica (2,18-27), y en el alargamiento del escrito básico otra nueva instrucción ética (2,18-3,24), otra nueva advertencia sobre los disidentes en la fe cristológica (4,1-5), una nueva instrucción sobre el amor/caridad fraterno (4,7-21) y una instrucción conclusiva, cuyos dos apartados son la confesión de la fe y el amor/caridad (5,1-4) y la auténtica confesión de fe (5,5-12), a la que se añadirá después otra instrucción sobre la apostasía (5,14-21) (*El evangelio y Cartas de san Juan. Génesis de los textos juánicos*. Mensajero, Bilbao 2013, 601-602).

“fe” (*fides*) aparece 42 veces, y el adjetivo “fiel” (*fidelis*) diez veces. A esas hay que añadir las apariciones de uno y otro término en otros pasajes bíblicos citados por el santo: dos del adjetivo *fidelis*⁵ y seis del sustantivo *fides*⁶; a su vez, el verbo “creer” en sus diversas formas gramaticales se encuentra 58 veces, a las que hay que añadir seis más que aparecen en otras referencias bíblicas⁷. Con todo, no es comparable con la atención otorgada al tema del amor. Volviendo a los datos numéricos, el sustantivo “amor” (*amor*) aparece 35 veces; el correlativo verbo “amar” (*amare*), 131 veces, más cinco en otros pasajes bíblicos; el sustantivo “amor” (*dilectio*⁸) se encuentra 116 veces y el verbo correlativo “amar” (*diligere*), 198 veces, más otras 73 en citas bíblicas; por último el sustantivo “caridad”, es usado 141 veces, más otras 11 en citas bíblicas. En total, 716 veces. Mas, para entender esta diferencia cuantitativa, hay que tener en cuenta varios datos. Uno, que en la misma carta de san Juan el tema del amor tiene una mayor presencia que el de la fe⁹; otro, que, como ya indicamos, san Agustín considera que el amor es el tema principal y casi único de la carta apostólica; un tercero, el contexto de polémica contra los cismáticos donatistas, que le llevaba a poner en primer plano los temas de la unidad y del amor; por último, que del último capítulo de la carta, en el que la fe tiene más peso específico, el santo solo comentó los tres primeros versículos.

⁵ Se trata de 1 Jn 1,9, en 1 Jn 1,6.7.9.

⁶ Son las siguientes: Rom 1,17, en 1 Jn 4,8; 1 Cor 3,2, en 1 Jn 5,6; Gál 1,23, en 1 Jn 8,2; Gál 5,6, en 1 Jn 1 Jn 10,1 y 10,2; 1 Tim 1,5, en 1 Jn 10,5.

⁷ Se trata de los siguientes: Jn 20,25, en 1 Jn 1,3; Jn 7,37, en 1 Jn 6,11; Jn 7,38, en 1 Jn 6,11; Jn 7,39, en 1 Jn 3,11 (3x); Sant 2,19, en 1 Jn 10,1 y Rom 10,4, en 1 Jn 10,5 (2x).

⁸ Traducimos el sustantivo *dilectio* por “amor/caridad”. En principio se podría traducir por “dilección” para distinguirlo del “amor/caridad” que traduce el *amor/caritas* latino, pero la falta de un verbo castellano correlativo para traducir el *diligere* hace que nos quedemos con el único sustantivo “amor/caridad” y el único verbo “amar”. En cambio, *caritas* será vertido como “caridad”. Sobre el significado, variable y con frecuencia intercambiable en san Agustín –también en estos *Tractatus*– de los tres sustantivos *amor*, *caritas*, *dilectio*, cf. D. DIDEBERG, en *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 294-300; I (1986-1994) 730-743; II (1996-2002) 435-453, respectivamente, con bibliografía. En estas páginas utilizaremos un único verbo: “amar” (que traduce tanto *amare* como *diligere*) y dos sustantivos: “amor” (que traduce *amor* y *dilectio*) y “caridad” (que traduce *caritas*). En más de una ocasión el lector del texto español lo encontrará fatigoso.

⁹ De hecho “amar” (*amare*) aparece una vez; “amor/caridad” (*dilectio*) 12 veces; “amar” (*diligere*), 27 veces; “amor/caridad” (*caritas*) 3 veces. En total, 43 veces. Esta cifra, sin embargo, es solo aproximada porque el mismo texto puede aparecer contado dos veces si la versión latina que utiliza Agustín en una cita vierte la palabra griega *agape* por *dilectio* y en otra por *caritas*, como de hecho acontece.

El centro de interés del predicador cuando habla de la fe no es la fe en su sentido más genérico; ni siquiera la fe religiosa o, más en concreto, la fe cristiana, sino la fe específica de los católicos en cuanto contrapuesta a la fe de los demonios, herejes, cismáticos e incluso malos católicos (6,12; 3,9).

2. Naturaleza de la fe

La obra agustiniana de que nos ocupamos no es un tratado sistemático, sino una serie de *tractatus*. No extraña, pues, que no defina la fe, como tampoco define el amor. Por otra parte, se trata de un concepto que tenía que ser bien conocido por sus oyentes, cuyo grupo más significativo eran los neófitos, los bautizados en la Vigilia Pascual precedente, quienes, por tanto, acababan de dar el salto de la fe, se supone que con conocimiento de causa.

La palabra latina *fides* se puede verter en español por fe o por fidelidad. En su sentido más general, la fe es una creencia en algo no confirmado ni por la propia experiencia, ni por la propia razón; la fidelidad es la lealtad que se debe a otra persona. En los *Tractatus* este doble significado solo es perceptible en el adjetivo fiel (*fidelis*). Como ya se indicó, dejando a parte las citas de 1 Jn 1,9, el adjetivo aparece 10 veces en el texto agustiniano, aplicado a Cristo, a Abrahán, a los bautizados, a Agustín mismo. De ellas, las atribuidas a Cristo (1,7 [2x]; 4,2) y a Agustín (9,1) se refieren al segundo de los significados antes señalados; los restantes, al primero. La fidelidad de Jesucristo la presenta el mismo san Juan como fundamento del perdón de nuestros pecados, previo el reconocimiento de los mismos. El santo no menciona la promesa a la que responde esa fidelidad. Hablando de sí mismo, el obispo de Hipona se presenta como el fidelísimo deudor que se encuentra ante dulcísimos acreedores, los oyentes a los que se dirige. Al haber prometido exponer la carta entera en la semana de Pascua y no haberlo conseguido, se considera deudor; pero un deudor tan fiel que ya está cumpliendo su promesa ¹⁰. De los restantes empleos del adjetivo “fiel” que

¹⁰ En efecto esas palabras aparecen al comienzo del *tractatus* décimo, en el que retoma el texto inconcluso para llevarlo a término, cosa que tampoco en esta ocasión consiguió, como ya indicamos. “Soy consciente de la deuda contraída; vosotros, por vuestra parte, no debéis olvidar el exigirla” (9,1). Por qué llama a sus fieles dulcísimos acreedores lo indica a continuación: “He hablado de dulcísimos acreedores porque, donde falta la caridad, el acreedor es amargo, pero donde hay caridad hasta el que exige es dulce, y, aunque aquel a quien se le exige asume para sí una cierta fatiga, la misma caridad la hace casi nula y llevadera” (ib.).

remiten al primer significado del sustantivo “fe”, uno, referido a Abrahán, señala su condición de único (1,13); los demás, aplicados a los bautizados, expresan distintos aspectos de la virtud: su universalidad (1,13; 5,9), su relación con la eucaristía (5,3), su vínculo con la condición de peregrinos (7,1).

En los *Tractatus* no encontramos, pues, definiciones de la fe presentes en otros escritos del santo como “pensar con asentimiento”¹¹ o “creer lo que aún no vemos”¹². Pero la frecuente referencia al creer “lo que no vemos” o “lo que no conocemos” (1,3; 2,1; 4,8; 4,9; 5,7) deja entender que tiene en mente la segunda definición indicada, ya tradicional. Pero procede añadir que esa definición solo incluye un aspecto de la fe –la aceptación de una verdad–, que, siendo necesario, no es precisamente el que mayor realce obtiene en el texto agustiniano, porque no especifica la fe católica; al contrario, lo comparte con los demonios, herejes, cismáticos y malos cristianos, que también creen.

3. Rasgos de la fe

Aunque el pastor de Hipona no la define en los *Tractatus*, en estos deja traslucir rasgos de la concepción que tiene de ella. Señalamos tres: es una realidad espiritual, representa una etapa del conocimiento y es resultado de una persuasión.

a) *La fe como realidad espiritual*

“Espiritual” lo entendemos aquí en su sentido antropológico, no en el teológico, es decir, con referencia al espíritu humano, no al divino. En una obra catequética san Agustín hace esta lúcida afirmación: “La fe no es asunto de un cuerpo que se postra, sino de un ánimo que cree”¹³. En los *Tractatus* el predicador no ofrece una formulación tan precisa sobre la naturaleza de la fe, pero deja igualmente claro que es una realidad espiritual, aunque sin emplear este adjetivo. Tampoco se sirve de *animus* (parte superior del alma), sino de “hombre interior”, que él expresamente identifica con la mente (8,1). El texto es una referencia clara a Ef 3,17 donde Pablo

¹¹ Cf. *Praed. Sanct.* 2,5; *Ench.* 7,20.

¹² Cf. s. 43,1; 127,1; 231,2; 362,6; *en. Ps.* 144,15.

¹³ *Cat. rud.* 5,9.

afirma que Cristo habita por la fe en los corazones. Esa misma referencia paulina parece estar detrás de la expresión “el corazón de los creyentes” (2,1; 4,1). Los creyentes lo son en el corazón porque en él reside la fe. Pero no ha de perderse de vista que el término “corazón” es usado, en su sentido bíblico, como la fuente tanto de la vida afectiva como de la vida racional; como lo más interior del hombre donde él ama y piensa y de donde salen todas sus decisiones. Y este particular ilumina también de alguna manera su comprensión de la fe: no puede quedarse solo en el ámbito de la aceptación teórica de la verdad, sino de su aceptación existencial. Pero, aunque la fe es realidad espiritual, tiene su manifestación exterior, expresada por el verbo “confesar” (*confiteri*). Un “confesar” que es más que un simple confesar en público, algo presupuesto, sino que incluye la confesión dentro de la comunidad eclesial.

b) La fe como conocimiento: etapa provisoria y, por tanto, imperfecta

En su segunda carta a los fieles de Corinto, san Pablo afirma: *camina-
mos en la fe, no en la visión* (2 Cor 5,7). Cuando san Agustín se sirve de esta idea paulina, suele anteponer un “todavía” al segundo miembro de la afirmación: “Todavía no en la visión”, o, si antepone al primero un “ahora”, antepone al segundo un “entonces”: “ahora caminamos en la fe, entonces (caminaremos) en la visión”. De esta manera señala bien las dos etapas que en el texto paulino solo están implícitas¹⁴, de las cuales la de la fe es provisoria y la de la visión es la definitiva. Esta concepción la aplica a realidades concretas que primero se acogen en la fe –etapa incipiente– y luego en su realidad misma –etapa de plenitud–: a la iluminación respecto de Jesucristo (4,8: hay una iluminación mediante la fe [*per fidem*] y otra mediante la visión [*per speciem*]); respecto de la justicia (4,8: nuestra justicia tiene lugar por la fe [*per fidem*] no por la visión [*per speciem*]); respecto de la caridad (5,7: ahora la ves en la fe [*fide*], entonces con la visión [*cum specie*]); respecto de la seguridad en Cristo (9,11: ahora mediante la fe (*per fidem*), entonces por la visión (*per speciem*)). La idea paulina la vierte san Agustín también en términos de esperanza (4,2: en la esperanza [*in spe*], aún no en la realidad [*nondum in re*]). La diferencia entre las dos virtudes se manifiesta en los términos: mientras la fe (*fides*) tiene como correlato la visión (*species*), el correlato de la esperanza (*spes*) es la reali-

¹⁴ Aunque es fácil deducirlas del contenido del versículo previo: *mientras habitamos en el cuerpo, somos peregrinos lejos del Señor* (2 Cor 5,6).

dad (*res*)¹⁵. La fe se coloca en el ámbito del conocimiento, la esperanza en el de la posesión.

c) *La fe como persuasión*

El concepto de “persuasión” lo utilizamos en contraposición a “seducción”. En su carta san Juan emplea los dos en forma verbal (“persuadir”, cf. 1 Jn 3,9; “seducir”, cf. 1 Jn 1,8; 2,26; 3,7). San Agustín, a su vez, utiliza el primero siete veces y cuatro el segundo. Uno y otro verbo reclaman un sujeto que persuade o seduce, otro sujeto que es persuadido o seducido, y un objeto respecto del cual tiene lugar la persuasión o la seducción. En contexto de fe, el predicador utiliza directamente el primero de los conceptos solo una vez. Quienes persuaden son los apóstoles, el persuadido es el género humano y el contenido de la persuasión es aquello de lo que habían sido testigos ellos que habían visto a Jesucristo, lo habían tocado y escuchado. El santo pone de relieve que precisamente fueron enviados por Jesucristo con esa finalidad persuasoria (4,2). Pero en relación con ese texto cabe poner otro previo. En él encontramos una construcción gramatical que podemos traducir así: no todos son persuadidos por lo que se dice¹⁶ (4,1). Teniendo como trasfondo 1 Cor 3,6, el santo presenta a los predicadores como agricultores cuya actuación en el árbol es solo exterior, y que en vano se desgañan si Jesucristo, que habita en los fieles por la fe y el Espíritu, no les habla en su interior. En definitiva, quien persuade no es el predicador exterior, sino el interior, Jesucristo¹⁷. Teniendo en cuenta que este segundo texto pre-

¹⁵ S. 359 A [Lambot 4], 4: “la fe aboca a la visión, la esperanza a la realidad” [*fides uertitur in speciem, spes uertitur in rem. Iam species erit et res, non fides et spes*]). Solo la caridad no aboca a ninguna otra cosa, y por eso es la mayor: “a la fe le sigue la visión, a la esperanza la realidad, a la caridad no le sigue ninguna otra cosa: ella misma crece, ella misma aumenta, ella misma alcanza su plenitud” [*fidei species succedit, spei res succedit, caritati nulla res succedit; ipsa crescit, ipsa augetur, ipsa illa contemplatione perficitur*]).

¹⁶ *non omnibus persuadetur quod dicitur*

¹⁷ Más detenidamente lo había expuesto el día anterior: “Ved ya aquí un gran misterio, hermanos. El sonido de mis palabras golpea vuestros oídos, pero el maestro está dentro. No penséis que nadie aprende algo de otro hombre. Podemos poner alerta mediante el sonido de nuestra voz, pero si no se halla dentro alguien que enseñe, el sonido que emitimos sobra. ¿Queréis una prueba, hermanos? ¿Acaso no habéis oído todos este sermón? ¡Cuántos no van a salir de aquí sin haber aprendido nada! En lo que de mí depende, he hablado a todos, pero aquellos a quienes no habla interiormente la Unción, a los que no enseña interiormente el Espíritu Santo, regresan con la misma ignorancia” (3,13). Lo que aquí asigna al Espíritu Santo, luego, tras citar a Mt 13,9, lo asigna a Jesucristo, el verdadero maestro interior, aunque

cede de inmediato al anterior, lo que afirma de los predicadores cabe entenderlo también de los apóstoles: es Cristo quien los envía a persuadir pero actuando él mismo para que tenga lugar esa persuasión.

Ahora bien, la *persuasio* (persuasión) no es otra cosa que la *suasio* (consejo, propuesta) llevada a su plenitud o término (*per*). Si la *suasio* se refiere a la inteligencia, la persuasión alcanza también a la voluntad: la idea se hace praxis, la teoría se vuelve vida. Uno se deja persuadir cuando consiente realizar la propuesta de otro¹⁸; a nivel cristiano, si la *suasio* es revelación de la sabiduría, la *persuasio* implica amor de la misma sabiduría¹⁹. La *suasio* responde a un aspecto de la fe, la *persuasio* a otro, justamente el que especifica la fe de los católicos²⁰.

Si se entiende la fe como una “persuasión”, ¿cabe entenderla también como una “seducción”? Tanto san Juan como san Agustín tras él emplean este verbo. En la carta apostólica aparece tres veces, referido sea a uno mismo (1 Jn 1,8), sea a otros sujetos no determinados (1 Jn 2,26; 3,7); en el comentario agustiniano aparece otras cuatro veces, referidas a “nadie” (3,12), al diablo (4,1), a los herejes (6,12) y a un traficante de esclavos (7,11). La respuesta a la pregunta formulada depende del significado que se asigne al verbo. En español tiene dos acepciones; una en que prevalece el aspecto intelectual, otra en que prevalece el volitivo: puede significar tanto engañar con arte y maña, como persuadir a alguien a que haga algo malo. Ambas acepciones son, pues, negativas. En otros textos, san Agustín, que admite el significado negativo asociado al engaño, reconoce también el positivo de persuadir a alguien a que siga los propios pasos hacia el bien²¹. Pero en los *Tractatus*, siguiendo a san Juan, no ve más que negatividad en el término: seducir equivale a engañar para arrastrar a otros a las propias filas. Inmediatamente después de referirse a la obra de Cristo en el interior de los creyentes, el predicador habla de la obra del diablo. Mientras Jesucristo “persuade”, el

lo hace mediante el Espíritu: “Que Él os hable interiormente, cuando no está presente ningún hombre. Porque aunque haya alguien a tu lado, nadie hay en tu corazón. Que no haya nadie en tu corazón; esté Cristo en tu corazón; esté en tu corazón su Unción... Quien instruye, pues, es el maestro interior; quien instruye es Cristo, quien instruye es su Inspiración. Donde falta su Inspiración y su Unción, en vano suenan exteriormente las palabras, por alto que suenen” (ib.)

¹⁸ *C. Iul. inp.* 4,48.

¹⁹ . Cf. *gr. et pecc. or.* 1,11.

²⁰ Cf., al respecto, *sp. et litt.* 34,60.

²¹ “Si ‘seducir’ significa siempre engañar, ni Cristo ni los apóstoles fueron seductores”, dice el predicador (29,1), dando por hecho que lo fueron tanto Jesús (cf. Jn 7,12), como los apóstoles (cf. 2 Cor 6,8).

diablo busca “seducir” (4,1). La misma intención atribuye el santo a los herejes. Los fieles, en consecuencia, no deben dejarse llevar por sus palabras cuando profesan creer, porque no buscan sino “seducir” (6,12). Tenemos, pues, dos clases de fe: una que consiste en dejarse “persuadir” por Cristo por medio de sus predicadores, los apóstoles; otra en dejarse “seducir” por el diablo, que actúa por medio de los herejes. Veremos más adelante que la primera se define por el “creer en” y la segunda por el simple “creer que”.

4. Origen de la fe

El concepto de origen se puede entender de distintas maneras. Por ejemplo, puede considerarse origen de algo el que lo proyecta, el que lo promueve, el que lo consigue, el que lo produce, etc. En los *Tractatus*, Jesucristo aparece como el origen de la fe, desde dos perspectivas diversas: en cuanto que la consigue y en cuanto que la produce. Con terminología más tradicional, se podría hablar del comienzo de la fe (*initium fidei*).

San Agustín considera que Jesucristo consigue la fe para el cristiano. Punto de partida es la afirmación de san Juan: *En esto conocemos que estamos en él: si hemos alcanzado la perfección en él* (1 Jn 2,5). El presupuesto es que la perfección consiste en el amor a los enemigos, de la que es prueba el perdón que Jesucristo concedió a sus asesinos (cf. Lc 23,34). El predicador pone de relieve que Jesucristo no pidió para sus asesinos una vida larga, sino justamente el perdón. “Expulsaba de ellos la muerte eterna con una súplica llena de misericordia y con poder excepcional. Muchos de ellos creyeron y se les perdonó el haber derramado la sangre de Cristo. Primero –cuando se ensañaron con él–, la derramaron; ahora –tras haber creído–, la bebieron” (1,9). La fe de los judíos asesinos fue, pues, consecuencia de la oración y del perdón de Jesús; a su vez, la fe les consiguió el perdón de su pecado. En otros términos, el perdón de Jesús les abrió las puertas a la fe y la fe de ellos les abrió las puertas al perdón. Si la sangre derramada acabó en la sangre bebida se debió a que en medio estaba la fe. La infidelidad derramó la sangre de Cristo, la fe la bebió. La fe de los judíos fue resultado del amor y perdón de Jesús (1,9). El texto comentado habla explícitamente de los judíos, pero su lógica tiene validez para todo cristiano. La fe del cristiano es fruto del perdón previo de Jesucristo (cf. 1 Jn 2,5); él la consiguió para sus seguidores. Pero se trata de una fe que perdona; por tanto, una fe que no es solo aceptación con la inteligencia de una verdad sobre Jesucristo, sino una fe que además imita su actuar misericordioso, que hace perfectos

en el amor y se convierte en prueba de estar en Jesucristo. El texto no va más lejos, esto es, no indica de quién la consigue.

Jesucristo produce también la fe del cristiano. Así se deriva de lo dicho antes de la fe como persuasión. Si Jesucristo está en el origen de esa persuasión, Jesucristo está en el origen de la fe: él la produce. Como el maestro produce el conocimiento en el alumno, así Jesucristo produce la fe en el fiel, aunque la comparación vale solo considerando que se trata del Maestro interior (4,1).

5. Creer y entender

En la reflexión agustiniana sobre la fe ocupa un lugar importante el llamado círculo hermenéutico, que encuentra su más clara formulación teórica en el sermón 43²². La fe tiene siempre la mira puesta en la inteligencia de sus contenidos; aquella se ordena a esta. La fórmula del santo es bien conocida: “cree para entender” (*crede ut intelligas*). Por otra parte, la fe no es ningún fideísmo, sino que ha de tener una base de razón. La fórmula relativa a este aspecto es paralela a la otra: “entiende para creer” (*intellige ut credas*). El orden lógico de los dos momentos dialécticos, inseparables, es distinto del aquí presentado: en el comienzo está el entender (*intelligere*), al final se halla también el entender (*intelligere*). O, más exactamente, en el comienzo está el entender (*intelligere*), en el medio el creer (*credere*) y al final de nuevo el entender (*intelligere*). Por eso se habla de círculo.

Indicamos con anterioridad que los destinatarios principales de los *Tractatus* eran los *infantes*, los recién bautizados, habitualmente adultos. Esto significa que ya habían hecho la opción de fe, lo que hacía innecesario un énfasis en el “entender para creer”; por otra parte, significa también que delante de sí tenía niños en la fe, que estaban dando los primeros pasos en ella, lo que podía hacer desaconsejable entrar en excesivas profundidades. No obstante, por tratarse de categorías fundamentales en su reflexión sobre la fe, en el texto de Agustín se encuentran ambos momentos dialécticos.

a) *Entiende para creer*

Aunque el contenido de la fe pueda trascender el ámbito de comprensión de la razón, al acto de creer no le puede faltar una base racional.

²² Especialmente en su último apartado (s. 43,9).

Se cree a alguien, se cree algo o se cree en alguien porque hay motivos para creer, porque se entiende que es razonable hacerlo.

Los discípulos posteriores de Jesús comparten fe con sus primeros discípulos, creen lo que estos creyeron. ¿Qué motivos tuvieron estos, qué motivos tienen aquellos para creer? A lo uno y a lo otro responde san Agustín en los *Tractatus*. Su respuesta, sin embargo, no es teórica, a partir de principios generales, sino concreta, aplicada al caso particular de la persona de Jesús. No hay que olvidar que está comentando la primera carta de san Juan en la que su autor pretende hacer frente a errores cristológicos. Con todo, lo que viene a continuación no se lo ha sugerido al predicador el texto de la carta de san Juan, sino el relato de la aparición de Jesús a los discípulos que, huyendo de Jerusalén, se encaminaban hacia Emaús²³; relato que, por otra parte, facilita al predicador el paso de Jesucristo a su Iglesia.

b) Los primeros discípulos

Tras haberlo tocado, los apóstoles creyeron que Jesús había resucitado (cf. Lc 24,41). Por esa razón –piensa san Agustín– se dejó tocar. El santo interpreta este hecho como un acto médico de Jesús, encaminado a curar la incredulidad de sus amigos, igual que antes se había dejado crucificar para curar la impiedad de sus enemigos. Le tocaron los enemigos para crucificarle y ese contacto dio como resultado que miles de ellos creyeran en Cristo (Hch 2,41). Y si los que le tocaron para darle muerte acabaron creyendo, ¿no iban a creer los que le tocaron después de dudar por breve tiempo? (2,1). Así sucedió. También ellos creyeron. Si el tocarlo por quienes le odiaban, terminó en fe, es lógico que acabara también en fe el tocarlo por quienes dudaron.

El haberlo tocado con sus propias manos parece, en principio, razón suficiente para creer que había resucitado. Pero, en otro momento de la misma tractatus, el predicador señala que ni a Jesús mismo, que se ofreció a ser tocado, le pareció suficiente prueba para la fe “de sus corazones”, si no recibía confirmación de la Escritura (2,1)²⁴. Con esta afirmación, el santo

²³ Ese texto evangélico había sido leído en la Eucaristía y de su exposición tratan los tres primeros apartados del tractatus. Solo después continuó el predicador con el comentario de la carta juánica.

²⁴ El valor que el predicador da a los sentidos en relación a la fe aparece claramente expresado en este texto suyo: “Tú anuncias lo que viste, anuncias lo que tocaste, anuncias lo que, habiéndolo visto y tocado, apenas creíste. Y, sin embargo, a ti te ha de creer quien ni lo vio ni lo tocó. Tú me ves y no crees; me tocas y apenas me crees, otro te escucha a ti y cree en mí”

constituye la profecía en argumento último para la fe, por encima incluso de la experiencia personal del tacto. La solidez de la fe en la resurrección de Jesús se fundamenta, según el predicador, en que todo estaba predicho. En caso contrario, el anuncio de su resurrección hubiese causado aún mayor perturbación a los discípulos, que hubiesen encontrado en ello un motivo ulterior para no creer. Tal es, según el santo, el sentido de la exposición que, acerca de lo predicho de él en la Escritura, hizo Jesús a los discípulos a los que acompañó en el camino hacia Emaús (cf. Lc 24, 25-27).

c) *Los discípulos posteriores*

Acabamos de ver los dos motivos que, según el predicador de los *Tractatus*, tuvieron los primeros discípulos para creer en la resurrección de Jesús: el haberlo tocado personalmente y el haber sido predicha por los profetas. Ambos argumentos se convierten en motivo de credibilidad para los discípulos posteriores, aunque no de la misma manera, sobre todo el primero.

El énfasis puesto por el predicador en el argumento de la profecía era menos de naturaleza exegética que pastoral. Lo declara al afirmar que “en la mente de Jesús estábamos nosotros” (2,1). En efecto, considerar como prueba definitiva de la resurrección de Jesús el contacto físico con él era dejar indefensos a los cristianos que, tras la ascensión, ya no podrían tocarlo; en cambio, hacer hincapié en la prueba escriturística equivalía a dejarlos en las mismas condiciones de los primeros discípulos. Aunque ya no tenían qué tocar, sí tenían qué leer (2,1). El predicador lo afirma sin ambages: “¿en qué hemos de apoyar nuestra fe (*unde crederemus*), sino en aquello en que el Señor mismo quiso que la apoyaran (*unde confirmari*) los que le tocaron?” (2,1). Por otra parte, la motivación pastoral es inseparable de la polémica, en este caso con los maniqueos. San Agustín repite a menudo que su error a propósito de la resurrección de Jesucristo coincidió con el ini-

(S. 375 C [Mai 95],4). Tomando como referencia el caso de Sto. Tomás, san Agustín presenta un orden de los sentidos: vista, tacto, oído; un orden correlativo y progresivo en la fe: “no creer”, “creer apenas”, “creer”; este orden correlativo progresivo en la fe no se refiere solo al hecho de creer, sino también al modo de creer: “creer que”, “creer a”, “creer en” (la manera más perfecta de creer como veremos). Notar también cómo marca el contraste entre Tomás y el cristiano posterior: Tomás ve y no cree, toca y cree a duras penas, mientras que el cristiano posterior, que ni ve ni toca y solo oye –precisamente a Tomás–, cree en Jesús. Oyendo a Tomás, “cree a” Tomás, pero “creer en” Jesús. Como continúa el mismo san Agustín: “Otro te escucha a ti, pero cree en mí” (*alter audit te, et credit in me*).

cial de los apóstoles; según ellos, todo se resolvía en pura fantasía ²⁵. El mismo predicador apunta a ellos al aludir a ciertos errores insidiosos (2,1).

Las palabras de Jesús a los discípulos de Emaús incluían también profecías sobre la Iglesia. Su valor lo reciben del hecho de aparecer cumplidas. Por ello, si es comprensible que no crea quien no advierte que ese cumplimiento ya ha tenido lugar, no lo es que se rechace la fe cuando ya es un hecho. El obispo de Hipona considera que, si alguien no cree en la Iglesia tal como la presenta el texto profético, por no advertir que se haya cumplido, se debe a que está dormido. De ahí su invitación –con la mente puesta en los donatistas– a despertar, a recuperar la conciencia y advertir el cumplimiento, lo que conllevará aceptar la fe en la universalidad de la Iglesia. “Mantengámonos despiertos, hermanos; veamos más bien el don del Espíritu de Dios y creamos lo antes dicho en relación con él: *No hay lenguas ni palabras cuyos sonidos no se oigan*” (Sal 18,4). Y como alguien podría pensar que la coincidencia de las diversas lenguas en Jerusalén el día de Pentecostés era puramente casual, y no obra del Espíritu Santo, aduce el texto: *Su sonido se extendió por toda la tierra y sus palabras llegaron al extremo del orbe* (Sal 18,5), al que asigna valor de profecía que se ha hecho realidad (2,3).

Es obvio que los discípulos posteriores no han podido fundamentar su fe en el contacto personal con Jesús. La pregunta ahora es qué peso tiene como motivo de credibilidad la experiencia personal de los primeros discípulos: el haberle visto, oído y tocado. Según san Agustín, esa experiencia es motivo suficiente de credibilidad, siempre que se pruebe verdadera. El problema, pues, se traslada de la experiencia en sí misma a la credibilidad de la experiencia. ¿Fue verdadera? El relato profético no suscitaba dudas porque los judíos, enemigos de los cristianos, garantizaban su autenticidad. En los *Tractatus* el predicador sale al paso del problema. Antes de creer a Cristo hay que creer a los apóstoles que nos informan sobre Cristo. Ellos merecen crédito porque no fueron unos falsarios: “los discípulos fueron enviados a todas partes, aportando el testimonio de signos y prodigios para que se les creyera que proclamaban lo que habían visto” (4,2). El predicador no entra a señalar cuáles fueron esos signos y prodigios, pero es importante el planteamiento y solución formal del problema. Una vez garantizada la veracidad del testimonio de aquellos testigos, ya tienen sentido estas palabras: “Lo estáis viendo, hermanos: creemos en Jesús a quien no hemos visto; nos lo han anunciado los que le vieron, los que le tocaron, los que oyeron las palabras de su boca” (ib.).

²⁵ Cf. S. 229 J,1; 237,1.3; 238,2; 265 D,1.2.

Dejado ya de lado el relato de los discípulos que se encaminaban a Emaús, los *Tractatus* contienen otro texto que presupone la profecía como motivo de credibilidad. La exposición de las palabras *Quien odia a su hermano está en tinieblas, camina en tinieblas y no sabe a dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos* (1 Jn 2,11) lleva al predicador a pensar en los donatistas que, ciegos, no ven la Iglesia extendida por doquier, de acuerdo con la promesa hecha a Abrahán. Luego comenta: “La promesa se hizo a uno solo que la creyó (*fideli*) y el mundo se llenó de millares de creyentes” (1,13). El texto parece vincular el hecho de que el mundo se llenara de creyentes a la fe de uno –Abrahán– en la promesa de Dios. En realidad, lo que llenó el mundo de fieles no fue la fe de Abrahán en la promesa de Dios sino la fidelidad de Dios a su promesa con valor de profecía que luego halló cumplimiento.

Cuando la fe se apoya en la profecía, ella misma es su argumento. Las profecías ya cumplidas avalan el cumplimiento de las que aún lo esperan. En estos casos la fe se torna esperanza. En un pasaje del *tractatus* cuarto, san Agustín trata de inspirar a sus fieles confianza en la salvación futura. Es una realidad que ha de llegar porque quien la prometió es de fiar, es fiel. No cabe desfallecimiento alguno al respecto, pues “la Verdad no sabe engañar”. El cristiano ha de rehuir mostrarse mentiroso profesando una cosa y haciendo otra. Puesto que Dios mantiene la promesa, el hombre ha de mantener la fe. El Señor, siempre fiel, nunca defrauda; quien defrauda es quien renuncia a mantenerse en la fe; pero se defrauda a sí mismo, no a otro (4,2).

La racionalidad de la fe tiene todavía otro rostro. Como hay que usar la razón para aceptarla, hay que usarla también para rechazarla. En este aspecto enmarcamos los consejos que da Agustín a sus oyentes en relación con los herejes, los donatistas en el caso. Dar fe a un mensaje va estrechamente unido a dar fe al mensajero, precisamente porque la fe versa sobre realidades que uno no ha percibido ni con los sentidos ni con la razón. En tales casos, el entender (*intelligere*) previo al creer (*credere*) pasa por formarse un juicio verídico sobre el mensajero, para excluir la posibilidad de que sea un seductor, alguien que se sirva del engaño para arrastrar a otros a sus posiciones doctrinales. Ese juicio ha de atenderse, según el predicador, al criterio de la vida, de los hechos, no al de la palabra (6,13; 7,2; 6,2). En efecto, cuando el modo de vivir niega el mensaje, el mensajero deja de ser creíble. Entonces lo razonable es no seguirle.

d) Cree para entender

El creer para entender (*crede ut intelligas*) es el segundo momento dialéctico del círculo hermenéutico, como antes indicamos. Vaya por delante que el comentario agustiniano mismo, en cuanto encaminado a la inteligencia por los fieles de la carta apostólica, es ya, de facto, un ejercicio, si se quiere indirecto, de inteligencia de la fe. La frecuente aparición del concepto en el texto de los *Tractatus*²⁶ cabe ubicarlo en ese contexto. Dicho esto, añadamos que, en el conjunto de los *Tractatus*, solo una vez aparecen explícitamente asociados el entender (*intelligere*) y el creer (*credere*). Se trata del segundo *tractatus*, en que el predicador expone, como ya se ha indicado, la aparición de Jesús a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús. Según el evangelista san Lucas, Jesús les expuso todo lo escrito acerca de sí en la ley de Moisés, y en los profetas y en los salmos; según el expositor san Agustín, el evangelista lo narró con brevedad para que nosotros conociéramos qué es lo que debemos “creer” y “entender” en campo tan extenso como es la Escritura (2,2). “Creer” y “entender”, por este orden, son las dos actividades del espíritu que él espera del lector del relato evangélico. Al “creer”, necesario pero insuficiente, ha de seguir el “entender”; el “entender” lleva a su término el “creer”. En este contexto, la continuación del discurso del predicador busca que sus fieles “entiendan” que la esposa a la que “creen” que se refieren las palabras de Jesús es la Iglesia.

Importante en la concepción de san Agustín es el origen de ese entender. Según él, no es fruto exclusivo de la capacidad propia de la inteligencia humana, sino obra de Cristo que actúa en el interior del creyente. Así lo indica ya el mismo relato del evangelista Lucas, que permite al predicador concluir de esta manera: “Y les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras. Por ello, también nosotros hemos de orar para que abra asimismo el nuestro” (2,1). Ya más en general, la inteligencia de la Escritura y, en el caso concreto, de la Carta de san Juan hay que verla como don de Dios en la medida en que la fe se basa en la Escritura (4,4,5; 5,2; 5,3; 6,8; 6,9; 7,6; etc.).

6. Fe y Escritura

La Escritura está implicada de diversas maneras en el tema de la fe. Aquí tratamos solo los aspectos que aparecen en los *Tractatus*. Primero respecto del Antiguo Testamento, después respecto del Nuevo.

²⁶ En conjunto aparece 49 veces: 42 en diferentes formas verbales; seis como sustantivo y una como adjetivo.

a) *Antiguo Testamento*

Al Antiguo Testamento hay que referir todo lo dicho antes acerca de la profecía. San Agustín toma buena nota de que a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús, Jesús les expuso todo lo referente a él en todas las Escrituras (Lc 24,37). Según afirma el santo en un texto ya citado recientemente, “san Lucas escribió eso para que conozcamos qué debemos creer y entender en Escrituras tan extensas”. Luego resume todo ese contenido objeto de fe y de inteligencia en el esposo y la esposa, en Cristo y la Iglesia. Tan numerosas páginas y tantos libros se resumen en las pocas palabras de las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos: *Convenía que Cristo sufriera la pasión y que resucitara al tercer día y que en su nombre se predicara el arrepentimiento y la remisión de los pecados en todos los pueblos, comenzando por Jerusalén* (Lc 24,45-46) (2,2). La afirmación tiene un doble sentido: de una parte, que todo el Antiguo Testamento se resume en el anuncio de Cristo y de la Iglesia; de otra, que el anuncio de Cristo y de la Iglesia resume todo el misterio cristiano. Si en Cristo y la Iglesia se encierra todo el contenido de la fe cristiana, está ya contenido en el Antiguo Testamento. En forma de anuncio profético, es cierto, pero no por eso menos real.

La relación del Antiguo Testamento con la fe en los *Tractatus* pasa también por la figura de Abrahán el fiel, el que se fió de Dios. Abrahán se convierte en el prototipo de todo creyente. Los cristianos creerán a Dios como antes creyó Abrahán, pero con una diferencia: Abrahán creyó a Dios que prometía, los cristianos creen a Dios que ha cumplido su promesa (1,13).

b) *Nuevo Testamento*

Sobra decir que la relación del Nuevo Testamento con la fe es total y se puede formular desde una y otra perspectiva: el Nuevo Testamento contiene la plenitud del contenido de la fe, el contenido de la fe se halla entero en el Nuevo Testamento. Pero el santo no lo formula explícitamente. Por otra parte, como lo que constituía problema, según la carta juánica, era la fe cristológica, la referencia a la confesión de Pedro es fundamental (10,1). En el mismo contexto hay que señalar, más en general, la apostolicidad de la fe, de la que se habló ya en la sección anterior. La fe cristiana, tanto en sus contenidos como en su inteligibilidad, se sostiene sobre el testimonio de los apóstoles recogido en el Nuevo Testamento.

7. Tres aspectos del creer

La fe se define por un creer. Pero el verbo creer no se configura según una construcción gramatical única; admite complementos en dativo, y en acusativo sin y con preposición ²⁷. San Agustín, buen gramático, tenía clara conciencia de ello. No es lo mismo “creer que” (*credere aliquem + infinitivo/quod o quia + subjuntivo o indicativo*) o –para cosas– “creer algo” (*credere aliquid*)– que “creer a” (*credere alicui*) o “creer en” (*credere in + acusativo*) ²⁸. En un sermón de los últimamente descubiertos por F. Dolbeau, san Agustín, refiriendo el verbo a Jesucristo, distingue entre “creerle” (*credere illi*), “creer que él...” (*credere illum*) y “creer en él” (*credere in illum*) y da la siguiente explicación: “‘creerle’ equivale a creer que es verdad lo que habla; ‘creer que él’ equivale a creer que él es Cristo; ‘creer en él’ equivale a amarle” ²⁹. Los tres aspectos se encuentran en los *Tractatus*, como vamos a ver a continuación.

a) Creer a (*credere alicui*)

El “creer a” es un aspecto esencial de la fe. De forma explícita, los *Tractatus* solo contemplan el creer a Jesucristo, en un caso de forma absoluta y en otro dándole la preferencia sobre otra persona. San Agustín interpreta que, al escribir *Ellos son del mundo; por eso hablan según el mundo y el mundo los escucha* (1 Jn 4,5), san Juan se está refiriendo a los anticristos, que hablan según el mundo porque hablan contra el amor. El predicador aduce como prueba las palabras de Jesús sobre la necesidad de perdonar (cf. Mt 6,14-15), y continúa: “Es una afirmación de la Verdad; o, si no habla la Verdad, llévale la contraria. Si eres cristiano y crees a Cristo, él mismo dijo *Yo soy la Verdad* (Jn 14,6). Esta afirmación es verdadera, es inamovible”

²⁷ En español habría que hablar del complemento directo (“creer que”) y complementos preposicionales (“creer a” y “creer en”).

²⁸ Aunque caben todavía otras construcciones gramaticales como “creer en” (*credere in + ablativo*), “creer acerca de” (*credere de*), aquí nos limitamos a las tres que se encuentran en los *Tractatus*.

²⁹ Cf. S. Dolbeau 19,5; cf. también *Io. eu. tr.* 29,6; 54,3, y CAMELOT, Pierre-Thomas, “‘Credere deo, credere deum, credere in Deum’. Pour l’histoire d’une formule traditionnelle”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 30 (1941/1942) 149-155; BERROUARD, Marie-François, “Credere Christo, credere in Christum”, en *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 72 (1977) 842-845.

(7,3). Ser cristiano implica, pues, “creer a” Cristo. En el caso concreto, “creer a” Cristo significa aceptar lo que el evangelio pone en su boca, por la única razón de que él proclama ser la Verdad. La lógica es la siguiente: “creo que” porque “creo a”: “creo que” es verdad lo que dice Jesucristo porque “le creo” cuando dice que es la Verdad. Pero al mismo tiempo “creo a” porque “creo que”, es decir, “creo a” Jesucristo porque “creo que” él es la Verdad, o el Hijo de Dios. Los dos aspectos se reclaman recíprocamente.

En otro pasaje el “creer a” aparece dentro de una alternativa entre creer a Jesucristo o creer a un hombre que en el caso es un donatista con el que el predicador mantiene un debate ficticio. El debate, suscitado por las palabras que Jesucristo dirige a Pablo en el camino de Damasco: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* (Hch 9,4), versa sobre el tema de la persecución. El donatista sostiene que ellos, más que promoverla, la sufrieron. San Agustín le replica que fueron ellos quienes la pusieron en marcha por el hecho mismo de dividir a la Iglesia, pues “mayor espada es la lengua que la espada de hierro”. Aduciendo el ejemplo de Agar (Gén 16,4-9) le invita a volver a la casa de su señora –la Iglesia católica– y a retener la paz de su Señor. A continuación, saliendo en defensa de los católicos a los que los donatistas, acosados por los textos evangélicos sobre la universalidad de la Iglesia que les aducen, recriminan el ser *traditores*³⁰, continúa: “Cristo recomienda a su Iglesia y no le crees, y ¿voy a creerte yo a ti que lanzas maldiciones contra mis padres (en la fe católica)? ¿Quieres que te crea en lo referente a los *traditores*? Cree tú antes a Cristo. ¿Qué es lo correcto? Si Cristo es Dios y tú un hombre, ¿a quien se ha de creer antes? Cristo extendió su Iglesia por el orbe entero; si soy yo quien lo dice, desprécialo; si habla el evangelio, muéstrate precavido”. Tras aducir como prueba Lc 24,46-47 y Mt 16,19, concluye: “Cree, pues, a Cristo. Pero te das cuenta de que, si crees a Cristo se viene abajo tu acusación. Por eso quieres que yo crea a quienes hablan mal de mis padres antes que creer tú a Cristo que afirma eso” (10,10). El presupuesto de san Agustín es que se ha de “creer a” Cristo antes que a cualquier hombre. El fundamento para creerle aquí no es, como antes, su autopresentarse como la Verdad, sino su condición divina. De nuevo, el “creer a” presupone el “creer que”: quien “cree que” Jesucristo es Dios ha de creerle. También aquí el “creer a” Cristo se materializa en el creer al evangelio, en creer que es verdad lo que el evangelio pone en su boca.

³⁰ Es decir, de haber entregado (*tradere*) a las autoridades paganas los libros sagrados, sabiendo que iban a ser entregados al fuego, durante la persecución de Diocleciano.

En el comentario agustiniano Jesucristo aparece una tercera vez en relación con el “creer a”, pero ya no como objeto, sino como sujeto de la acción del verbo. Al ver que Jesús le preguntaba por tercera vez si le amaba (Jn 21,15-17), a pesar de habérselo afirmado ya una y otra vez, Pedro se sintió molesto porque pensó que el Señor no le creía. Sabía que decía la verdad, sabía que Cristo sabía que decía la verdad y, sin embargo, seguía formulándole la misma pregunta. Ciertamente se cree o no se cree a alguien acerca de algo; pero, en el caso, lo importante no es la relación cognitiva que se establece con ese algo, sino la relación afectivo-personal que se crea, o se mantiene o se pierde con otro según se le crea o no. El predicador, que no silencia la molestia de Pedro al ver que no Jesús no le creía, no alude en los *Tractatus* a ningún sentimiento de Cristo ante el hecho de ser creído o no.

No disponemos de otro medio de acceder a las palabras de Jesús que no sea la Escritura, particularmente el Nuevo Testamento. Esto significa que creer a Jesucristo comporta creer también a la Escritura. Pero, a pesar de utilizarla continuamente como autoridad, en los *Tractatus* san Agustín nunca hace referencia al deber de darle fe a ella o a los autores sagrados. En ellas el *credere alicui* se refiere siempre a una persona, nunca a una cosa.

Inseparable del “creer a” y, por tanto, esencial en la reflexión agustiniana sobre la fe, es el concepto de “autoridad” (*auctoritas*). La “autoridad” es el prestigio de las personas, visto como capacidad de impactar e influir en el pensamiento y decisiones de otros, gracias a su competencia y fuerza de convicción³¹. Aunque se hable también de autoridad de cosas –por ejemplo, la Escritura–, detrás de ella hay siempre una persona.

El “creer a” alguien se fundamenta en su “autoridad”. El concepto, referido a Cristo y a la Escritura, está muy presente en los *Tractatus* pero solo de forma implícita. De forma explícita solo se menciona una vez la autoridad del orbe de la tierra como argumento a favor del carácter canónico de la carta de san Juan (7,5).

b) *Creer que* (*credere alicuius/credere alicui*)

Con el “creer que” entramos en los contenidos de la fe. El “creer a” conlleva explícita o implícitamente un “creer que”. Se cree a alguien cuando se acepta lo que dice. “Creer a” Jesucristo y “creer a” la Escritura implica

³¹ Cf. K. H. LÜTCKE, *Auctoritas*, en *Augustinus-Lexikon* I, 498-510.

creer que es verdad cuanto él y ella afirman –solo por la Escritura es posible conocer lo que dijo él–. Pero, aparte de deducciones lógicas, en los *Tractatus* encontramos unos pocos textos que mencionan algunos objetos de ese “creer que” del cristiano: que existe el día del juicio, la unidad de Cristo y la Iglesia, la condición corpórea de Jesús, que Jesús es el Cristo.

Al exponer las palabras del apóstol Juan *En esto consiste la plenitud del amor en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio* (1 Jn 4,17), el predicador sostiene que “tener confianza en el día del juicio” consiste en no temer que llegue. Pero añade de inmediato: “Hay personas que no ‘creen que’ exista ese día del juicio; en consecuencia, no pueden tener confianza en un día que no ‘creen que’ vaya a tener lugar”. Al no “creer que” exista, ni lo temen, no lo desean. Las que, en cambio, sí “creen que” existirá ese día del juicio, al comenzar a creer, comenzarán a temer y a corregirse, a mostrarse vigilantes, a revivir interiormente y a mortificar sus miembros (9,2). La aparición aquí del día del juicio no se debe a un particular interés de Agustín, sino a su mención en el texto de san Juan. Pero el emplear el verbo “creer” en relación con él es propio de Agustín, no de Juan. El apóstol no emplea ni *pisteuein* (creer), ni *homologeïn* (confesar), sino *parresían échomen* (tener confianza). Al introducir el “creer que”, Agustín se ha apartado de san Juan pasando de la subjetividad a la objetividad. Mientras el apóstol trata de la confianza o falta de confianza –aspecto subjetivo–, el predicador considera el aceptar o no su existencia –aspecto objetivo–.

Un segundo objeto del “creer que” en los *Tractatus* es la unidad de Cristo y de la Iglesia. San Agustín lo deriva del relato de san Lucas sobre la aparición de Jesús a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús. Según el evangelista, Jesús les mostró todo lo que estaba escrito de él en Moisés, la Ley y los salmos; según el obispo hiponense, san Lucas escribió eso para que conozcamos “qué” debemos “creer” y entender en Escrituras tan extensas, como ya se vio anteriormente. Ese “qué” se identifica, según él, con el esposo y la esposa, es decir con Cristo y la Iglesia (2,2). Se trata de una interpretación agustiniana del texto de san Lucas, no de una doctrina derivada de la carta de san Juan. Tal doctrina se ajusta a los principios que guían su interpretación del escrito apostólico, en el marco de la cual tuvo lugar la lectura del relato evangélico.

Según san Juan, se reconoce como espíritu venido de Dios a quien confiese –en griego *homologeï*– que Cristo vino en carne (1 Jn 4,2-3). Esto lo cree la fe católica, pero lo creen también los herejes: “Pregunte ya a cualquier hereje si vino Cristo en carne. –Vino. Así lo creo y así lo confieso. – Precisamente eso es lo que niegas. –¿Cómo que lo niego? Estás oyendo cómo lo afirmo” (6,13). Que Cristo tuvo verdaderamente cuerpo forma

parte, pues, del contenido de la fe cristiana. Tanto católicos como herejes “creen que” Cristo vino en carne ³².

En los *Tractatus* encontramos todavía un cuarto objeto del “creer que”: creer que Jesús es el Cristo, del que nos ocuparemos más adelante.

c) *Creer en* (credere in + acusativo)

“Creer en” –en griego *pisteuein eis*– es un sintagma que en el Nuevo Testamento aparece sobre todo ³³ en san Juan. Ciñéndonos a su primera carta, aparece solo en 1 Jn 5,10, precisamente un versículo que el santo no llegó a exponer en los *Tractatus*; en el texto agustiniano este aspecto del creer aparece con más frecuencia. No cabe duda de que el exegeta de Hipona estaba muy familiarizado con el lenguaje del cuarto evangelista.

El predicador asocia el texto *Quien ama a su hermano permanece en la luz y en él no hay tropiezo* (1 Jn 2,10) a un versículo de un salmo: *De día no te quemará el sol ni la luna de noche* (Sal 120,6). Según él, ser quemado por el sol equivale a hallar en Cristo motivo de tropiezo. Justo lo que les pasó a muchos discípulos de Jesús que, al oír su discurso sobre el pan de vida, sintieron duro aquel lenguaje y se separaron de él, quedando solo 12 de ellos. La exposición del santo sigue en estos términos: “Y como los hombres podían pensar que otorgaban algo a Cristo al “creer en” él y no que era él quien les concedía el favor a ellos, les dice *¿También vosotros queréis marcharos?* (Jn 6,68). Para que sepáis que sois vosotros quienes me necesitáis a mí, no yo a vosotros. Entonces estos, no quemados por el sol, respondieron por boca de Pedro: ‘Señor, tú tienes palabra de vida eterna, ¿a dónde iremos?’” (1,12). El “creer en” Jesucristo va asociado a un beneficio que se concreta en la vida eterna que solo es posible hallar en él. Asimismo, la pregunta de Pedro: *¿a dónde iremos?* implica que aceptaban a Jesucristo en quien creían como la única posibilidad de vivir para siempre. “Creer en” Cristo significa seguir manteniendo una relación personal y inmediata con

³² Se trata de una generalización simplificadora. Tomada en su sentido más inmediato, la afirmación sería falsa, porque los maniqueos, a quienes Agustín consideraba herejes, negaban la carne real de Cristo. De hecho, no los incluye en la lista de *Io. eu. tr.* 6,12.

³³ “Sobre todo”, pues aparece también en Mt 18,6; Rom 4,5, Gal 2,16 y Fil 1,29. Significativamente, en *sp. et litt.* 31,54, el santo se inspira en Rom 4,5 y no en ninguno de los numerosos textos juánicos. Este modo de proceder es comprensible dado que en san Pablo encuentra juntos el *credere alicui* (Rom 4,3: *credidit Deo*) y el *credere in* (Rom 4,5: *credit in quem*).

Jesucristo; conlleva aceptar su palabra, aunque parezca dura, y quedarse en su compañía. En este pasaje, el predicador asume que el oyente ya sabe lo que significa “creer” y se ocupa de lo que ese “creer en” Jesucristo comporta en beneficio y en exigencia, pero sin indicar lo que le es específico.

La exposición del texto *Y (la Unción) no es mentirosa; según os enseñó, permaneced en ella. Y ahora... permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos confianza ante él, para no quedar confundidos por él cuando venga* (1 Jn 2,27-28) lleva al santo a decir: “Lo estáis viendo, hermanos; ‘creemos en’ Jesús a quien no hemos visto; nos lo han anunciado los que lo vieron, lo tocaron, los que oyeron las palabras de su boca” a quienes Jesucristo envió para persuadir al género humano (4,2). Aquí se trata, pues, de algo más que de creer que Jesús es esto o lo otro; se trata de “creer en” él. Luego añade el predicador: “Y nosotros, además de ‘creer en’ Jesús a quien no vimos, esperamos su venida”. Pero no especifica en qué consista propiamente ese “creer en”. El “a quien no vimos” define solo el “creer” no el “creer en”. Con todo parece claro que para el predicador el “esperar” su venida está incluido en ese “creer en” él. Obviamente lo que va asociado al “creer en” él no es la venida en sí, sino el esperarla sabiendo que ha de llegar; al “creer en” él va asociado también el gozo que producirá su venida, igual que sonrojo a los que no creyeron en ella (4,2).

Las palabras de san Juan: *Todo el que peca no le ha visto, ni le ha conocido* (1 Jn 3,6) deberían suscitar extrañeza porque, partiendo de que san Juan ha calificado previamente de mentiroso a quien afirme no tener pecado (cf. 1 Jn 1,8), implicarían que nadie ha conocido³⁴ a Dios. En relación con ello, el santo comenta: “No le hemos visto, pero lo veremos; no lo hemos conocido, pero le conoceremos; ‘creemos en’ aquel a quien no hemos conocido” (4,8). También aquí el predicador se limita a indicar el dato común a toda fe: creer sin haber conocido, sin clarificar más lo específico de ese “creer en”.

Al comentar la afirmación de san Juan, según la cual *El que obra la justicia es justo como él es justo* (1 Jn 3,7), el predicador se centra en explicar que la partícula “como” no denota igualdad, sino solo semejanza, lo que le lleva al tema de la semejanza del hombre con Dios. El cristiano es puro y justo “como” Dios es puro y justo, e indica el modo: Dios lo es por su misma perpetuidad inmutable, nosotros “creyendo en” quien no vemos para llegar a verlo alguna vez (4,9). Una vez más, Agustín pone de relieve

³⁴ El no haberlo visto no causaría problema porque ya lo afirma el mismo san Juan en el prólogo de su evangelio (Jn 1,18).

el rasgo definitorio de la fe –creer en quien no vemos– y lo que la fe conlleva como beneficio: llegar a verlo, pero sin indicar en qué consiste específicamente ese “creer en”.

Escribe san Juan: *Y todo lo que pidamos lo recibiremos de él* (1 Jn 3,22). El “todo” del texto crea problemas al exegeta, similar al que habrían causado otras afirmaciones como *Quien ha nacido de Dios no peca* (1 Jn 3,9) y *Si yo no hubiese venido, no tendrían pecado* (Jn 15,22), si se hubiesen referido a “todo” pecado, y no a determinado pecado. En el segundo caso, el pecado que no habrían tenido los judíos era el de no haber “creído en” él, el de haberle despreciado cuando le tenían presente (6,5). El texto solo aporta un detalle: “creer en” presupone aprecio; es una conclusión lógica, si no “creer en” él implica desprecio; de igual manera, “creer en” el es una obligación moral, si no “creer en” él implica pecado.

A pesar de que son varios textos en que san Agustín habla del “creer en” Jesucristo, el lector aún no tiene idea clara de qué entiende el predicador por “creer en”. Se ha limitado a constatar el hecho, a indicar que es fe en quien uno no ha visto y a mostrar algunas consecuencias que se derivan de ello. Hay que esperar al *tractatus* décimo para obtener la información deseada. Parecería como si el predicador hubiera querido mantener la atención de sus oyentes a la espera de ese momento.

d) *Creer que/creer en* (credere quod/credere in + acusativo)

Hemos analizado los textos en que aparecía uno solo de los tres aspectos del creer antes señalados: “creer a”, “creer que”, “creer en”. El que nos falta, tomado del último *tractatus*, tiene dos peculiaridades: que combina el “creer que” y el “creer en”, y que expone qué distingue al segundo del primero. De aquí su interés.

Punto de partida del predicador son estas palabras de san Juan: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios* (1 Jn 5,1). El texto ofrece el último ejemplo del “creer que” a que aludimos en su momento. Al explicarlo, el predicador apenas se detiene en el “qué”, prefiriendo ocuparse más bien del “cómo”; deja de lado el aspecto dogmático y se interesa por el aspecto moral. Su explicación del “creer que” de que habla el apóstol Juan no se ubica en el ámbito cognitivo –una verdad–, sino en el moral –un modo de actuar–: “cree” en verdad “que” Jesús es el Cristo quien vive como mandó Cristo. La fe que el santo tiene en mente es la fe que salva (cf. Sant. 2,17). Por eso advierte que no basta decir “creo” –aceptar una verdad doctrinal acerca de Cristo–, sino que es necesario adherirse a él con la volun-

tad que conlleva el cumplimiento de sus mandatos. La fe que está proponiendo es aquella de la que san Pablo dice *que obra por el amor* (Gál 5,6). La fe y las obras quedan íntimamente relacionadas: las obras anteriores a la fe o no existen o no tienen valor. Tener fe sin obras es como carecer de manos o de pies; tener obras sin fe es como correr fuera del camino y fatigarse. En este contexto, el predicador propone convertir a Cristo en el camino a través del cual avanzar para llegar a la patria; luego concluye: “Esto es ‘creer que’ Jesús es el Cristo como lo creen los cristianos auténticos –los que muestran serlo con la vida–, no como creen los demonios “. Aquí el predicador ha dado un salto: el “creer que” lo autentifica el modo cómo se cree, modo definido por el amor. Para probar esta afirmación se sirve, en un primer momento, del hecho de la coincidencia entre la confesión de Pedro y la de los demonios –“creer que”– acerca de Cristo (10,1). Aquí aparece el paso del simple “creer que” al “creer en”.

Pero Agustín no olvida que está comentando a san Juan y quiere llegar a esa conclusión desde el texto de su carta. Se propone mostrar “en qué consiste ‘creer en’ Cristo; en qué consiste ‘creer que’ Jesús es el Cristo”. Tras citar la primera parte del versículo de san Juan: *Todo el que “cree que” Jesús es el Cristo ha nacido de Dios* (1 Jn 5,1), pregunta qué significa creer eso, aduciendo como respuesta la segunda parte del mismo: *Y todo el que ama a quien le engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1). El texto agustiniano posee una estructura quiásmica que en sí misma ofrece la explicación del versículo. Hela aquí:

A Veamos en qué consiste “creer en” Cristo;

B (Veamos en que consiste) ‘creer que’ Jesús mismo es el Cristo.

B’ *Todo el que ‘cree que’ Jesús es el Cristo ha nacido de Dios;*

A’ *Y todo el que “ama” a quien le engendró “ama” también al engendrado por él.*

La estructura quiásmica aparece clara. Aunque no es perfectamente simétrica, esa falta de simetría plena aporta la explicación. La simetría es plena en los miembros interiores, pues el ‘creer que’ del segundo miembro (B) es idéntico al ‘creer que’ del tercero (B’); la simetría falta, en cambio, en los miembros exteriores: mientras en el primero (A) aparece “creer en”, en el último (A’) aparece “ama”. Esta sustitución tiene valor explicativo: se da el “creer en” Jesucristo cuando hay amor a Jesucristo –que san Juan presenta como consecuencia del amor al Padre–. El mismo san Agustín lo afirma con todas las letras: “Inmediatamente vinculó el amor a la fe, porque la fe sin amor es vana. La fe del cristiano va acompañada del amor; la del

demonio, no”. Los términos interiores (‘creer que’) definen la fe común a demonios y cristianos; los términos exteriores (“creer en” y “amar”), especifican la fe propia de los cristianos. En consecuencia, como el “creer en” implica el ‘creer que’ y el “amar”, quien no “cree en” Cristo no imita ni a los demonios, puesto que ellos ‘creen que’; a su vez, quien “cree en” Cristo, pero le odia, coincide con los demonios cuya confesión de fe conlleva el temor al castigo, no el amor a la corona futura. Esta última parte el discurso pierde la coherencia mantenida hasta ahora, puesto que contempla la posibilidad de que coexistan el “creer en” y el “odio”, algo excluido a partir de la lógica que se deriva de la estructura quiásmica. Una explicación de esa incoherencia podría venir de un error en la transmisión del texto. Pura posibilidad no apoyada por ningún indicio que conozcamos. Cabe otra explicación en línea con el trasfondo antidonatista que atraviesa el conjunto de los *Tractatus*. Sería la siguiente: en la primera afirmación –ya “creen en” Cristo– el predicador se hace portavoz de los donatistas, mientras que en la segunda –pero le odian– el predicador expresa lo que él piensa. La lógica sería, entonces, esta: aunque los donatistas, queriendo distinguirse de los demonios, sostengan que también ellos “creen en” Cristo, no es cierto porque le odian. Su fe no es la que propone san Pablo: *la fe que obra por el amor* (Gal 5,6) (10,2). La falta de amor a Cristo la prueba su falta de amor a los miembros de Cristo. De ahí que en el capítulo siguiente, un texto precioso, san Agustín, siempre a partir de una interpretación personal del texto de san Juan, muestre cuán inseparables son el amor al Padre, el amor a Cristo y el amor a sus miembros (10,3).

Es hora, pues, de presentar la relación entre el “creer que” y el “creer en”. En breve síntesis cabe afirmar estos puntos: a) el “creer en” dice siempre relación a alguien –en los *Tractatus*, siempre a Jesucristo–; b) el “creer que” dice relación a algo, a una verdad; c) el “creer en” implica también el “creer que”, pero no al revés; d) el “creer en” añade al “creer que” el amor, mientras el “creer que” puede ir acompañado del temor. Es lógico, habida cuenta de que se trata de una relación personal. No cabe el “creer en” Cristo si falta el amor a Cristo. En este sentido, en los *Tractatus* Agustín se mantiene fiel a la formulación que hace en el sermón Dolbeau, antes citado ³⁵.

8. La fe propia de los católicos

El lector ha podido advertir que el título del artículo coincide con el epígrafe de esta sección. Eso quiere decir que hemos llegado al que, a nues-

³⁵ . Cf. nota 29.

tro parecer, es el corazón mismo de la reflexión de san Agustín sobre la fe en su comentario a la primera carta de san Juan.

En los *Tractatus* san Agustín nunca habla de fe verdadera o de fe falsa, ni de fe completa o fe incompleta; habla, en cambio, de fe propia y de fe compartida con muchos otros (10,1). El adjetivo “propia” se refiere a la Iglesia católica, aunque sin mencionarla; en esos “muchos” están incluidos –además de los católicos– herejes, cismáticos y, en contenidos concretos, hasta los demonios. Señalamos además que la fe “propia” viene a coincidir con el “creer en”, mientras que la otra fe, que vamos a denominar “común”, coincide con el “creer que”. La fe “común” se define por su contenido doctrinal, mientras que la fe “propia” trasciende el contenido doctrinal y añade uno moral-espiritual. Comenzamos por la fe “común”

a) *La fe común*

En el pasaje en que el predicador distingue entre una fe “propia” y una fe “común” a muchos, el contenido de esta fe común es la condición divina de Jesús; más concretamente, su condición de Hijo de Dios. Esta filiación divina de Jesús la acepta la Iglesia católica, en sintonía con la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, sobre la que Cristo edificará su Iglesia: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo* (Mt 16,16). Según Jesús mismo, esta respuesta le fue revelada a Pedro por Dios, Padre de Jesús, que está en los cielos (cf. Mt 16,14-18). Pero esa misma condición divina de Jesús la aceptan también los demonios, quienes, según el evangelista Marcos, dijeron a Jesús *Sabemos quién eres, el Hijo de Dios, el Santo de Dios* (Mc 3,11; 1,24) (10,1). A esta misma realidad –la fe de los demonios– había recurrido el predicador ya en un *tractatus* anterior (2,8). Pero él, que siempre busca leer en la Escritura el presente de la Iglesia, ve en el caso de los demonios un anticipo de lo que sucedería más tarde con los herejes –en el caso concreto los donatistas–. Por ello, los católicos no deben dejarse engañar si les dicen: “También nosotros creemos”. Estas son las palabras del santo: “Os he propuesto el ejemplo de los demonios precisamente para que no os alborocéis juzgando solo las palabras de los que creen, sino que exploréis las acciones de su vida” (10,1). El confesar que Jesucristo es el Hijo de Dios no es, pues, suficiente.

En el *tractatus* sexto el predicador había presentado ya otro ejemplo de fe “común”. El apóstol Juan invita a examinar los espíritus y ver si son de Dios (1 Jn 4,1). A continuación da el criterio conforme al cual se ha de juzgar: *En esto se conoce el espíritu de Dios: es de Dios todo espíritu que*

confiesa que Jesucristo vino en carne (1 Jn 4,2). A partir de estas palabras, los herejes pretenden mostrar que ellos son espíritu de Dios, puesto que ciertamente confiesan que Jesús vino en carne. Como ejemplo el predicador menciona a los arrianos, a los eunomianos, a los macedonios, a los catafrigos y a los novacianos (6,12). En este punto concreto su fe coincide con la fe de los católicos. Como estos, también aquellos “creen que” Jesús vino en carne.

Condicionado por el texto de la carta apostólica que comenta, san Agustín no presenta más ejemplos de fe “común” en los *Tractatus*.

b) *La fe propia de los católicos*

Cuando el predicador introduce el concepto de fe “propia”, no explícita, como ya hemos indicado, que se refiera a la de los católicos, pero del contexto no cabe concluir otra cosa.

Aunque la Iglesia católica comparte con herejes y cismáticos e, incluso con los demonios, los puntos de la fe “común” que hemos señalado, su fe “propia” no se queda ahí. Hay algo que distingue su aceptación de un contenido de fe de la aceptación del mismo contenido por los extraños a ella. En uno y otro de los casos anteriores, el predicador se ha preocupado de ponerlo de relieve.

Retornamos al primero de ellos. La diferencia entre el fiel católico y los demonios no está en lo que creen, sino en el espíritu con que creen. El exegeta lo formula así: “Lo mismo que dice Pedro, lo dicen los demonios; las palabras son las mismas, pero no el espíritu... La fe del cristiano va acompañada del amor; la del demonio, no. Pedro pronunció aquellas palabras para adherirse a Cristo; los demonios para que Cristo se alejase de ellos... Por tanto, una cosa es que confieses a Cristo para poseerlo y otra que lo confieses para alejarlo de ti” (10,1). Atento a utilizar cuantos datos le ofrece la Escritura, señala otra diferencia, suministrada ahora por un texto de la carta de Santiago: aunque creen, los demonios tiemblan (Sant 2,29). Y no se trata de un temblar de emoción, por ejemplo, sino de temor, de miedo. Esa ausencia de amor y esa presencia de temor permiten al santo dar un paso más y afirmar que ni los demonios ni los herejes creen. Tal conclusión es fruto de un cambio de criterio: “no cree que Jesús es el Cristo quien no vive en conformidad con los preceptos de Cristo” (10,1). Y no hay duda de que los preceptos de Cristo se resumen en el amor.

El mismo razonamiento de fondo es el utilizado en el segundo caso: para saber quién afirma o niega que Cristo vino en carne, hay que aplicar el

criterio correcto, el de los hechos, habida cuenta de que san Pablo dice en su carta a Tito: *Pues confiesan conocer a Dios, pero lo niegan con los hechos* (Tit 1,16). La aplicación de este criterio manifiesta que no cree conforme a la verdad que Cristo vino en carne, quien se coloca fuera de la caridad, el verdadero motivo de esa venida en carne. Dado que quien rompe la unidad de la Iglesia se coloca fuera de la caridad, ni herejes ni cismáticos creen que Cristo haya venido en carne. La consecuencia es que no se les debe creer cuando afirman: “Así lo creo, así lo confieso” (6,13). Por tanto, “no hay que creer respecto de Cristo a quienes no creen en Cristo” (Ib.).

En ambos casos el predicador afirma una cosa y la contraria: que los herejes en un caso y el demonio en otro creen y no creen. ¿Hay contradicción? Materialmente sí; formalmente no, porque el santo está utilizando dos conceptos de fe. Una cosa es “creer que”, propia de demonios y herejes, una fe sin amor y con temor, y otra “creer en”, propia de la Iglesia católica, una fe inseparable del amor, que es lo que en definitiva discierne una fe de otra. El mismo san Agustín lo afirma de forma inequívoca: “La fe del ‘cristiano’³⁶ va acompañada del amor; la del demonio, no” (10,2). El apoyo bíblico– imprescindible para él– lo encuentra primero en san Pablo, quien, dirigiéndose a los gálatas, afirma que en Cristo solo vale *la fe que obra por el amor* (Gál 5,6). Luego lo advierte en el texto de la carta de san Juan que está comentando, y al que ya hicimos referencia: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios, y todo el que ama a quien le engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1), que le sugiere este comentario: “Inmediatamente vinculó el amor a la fe, porque la fe sin amor es vana” (10,2). Y poco después leemos: “Añade a esta fe el amor para que se convierta en una fe como la que proclama el apóstol Pablo: *La fe que obra por el amor*” (10,2). En resumidas cuentas, la fe propia de los católicos trasciende el simple “creer que” y se caracteriza por el “creer en”. El paso del “creer que” al “creer en” acontece cuando la fe se hace acompañar del amor que elimina el temor.

El exegeta de Hipona considera sabio criterio de hermenéutica explicar los textos oscuros por los claros³⁷. En conformidad con él, el pasaje que acabamos de comentar nos permitirá comprender otros textos de los *Tractatus* que asocian el amor a la fe. Detrás de ellos no está solo la percepción de Agustín de que la carta de Juan tiene como tema principal y casi único, la caridad; está también su modo de entender la fe cristiana.

³⁶ Agustín habla aquí de “cristiano” porque en el caso concreto el término de comparación son los demonios, no los herejes.

³⁷ . Cf. *doctr. chr.* 3,26,37; 3,28,39.

9. Otros aspectos de la fe propia de los católicos

Guiados únicamente por los textos en que san Agustín se ocupa explícitamente del “creer en” hemos visto cómo la fe católica resulta inseparable del amor. A continuación examinamos una triple categoría de textos: aquellos en que el predicador, hablando de la fe, aunque no explícitamente del “creer en”, vincula también la fe y el amor; luego aquellos en que, siempre en contexto de fe, vincula la caridad con el Espíritu; en tercer lugar, otros en que la fe aparece asociada no solo a la caridad sino también a la esperanza; por último, uno en que la fe aparece asociada solo a la esperanza, y no a la caridad.

a) Fe y amor

La fe y el amor al hermano. En el *tractatus* quinto el exegeta expone las palabras de san Juan: *En esto se manifiestan los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano* (1 Jn 3,10). Haciendo una lectura reductiva –solo considera un aspecto de los dos indicados por el apóstol–, pero acorde con sus intereses, comenta: “Solo el amor discierne entre los hijos de Dios y los hijos del diablo... Los que poseen la caridad han nacido de Dios; los que no la poseen, no” (5,7). Después de presentar la caridad como la piedra preciosa que se compra al precio de cuanto se posee (Mt 13,46) y sin la cual pierde utilidad todo, introduce la fe: “Ahora la ves en la fe; entonces la verás en su realidad. Si, pues, la amamos cuando no la vemos (en su realidad), ¿cuál será nuestro abrazo cuando la veamos?” (*ib.*). La introducción de la fe en este contexto puede resultar extraña, pero no lo es si se tiene en cuenta que Agustín piensa en el amor de Dios. El santo percibe dos etapas correlativas en el conocimiento y en el amor: una, vinculada a la fe; otra, vinculada al contacto. Si ya el conocimiento por fe enciende el amor a la caridad, el conocimiento por contacto acabará en abrazo. Lo que nos interesa aquí es la asociación entre fe y amor. El santo ha ponderado al máximo el amor, para cuya consecución el hombre ha de vender todo, es decir, ha de entregar hasta la propia vida. Pero, aunque la adquisición plena esté reservada al futuro, el cristiano ya participa de él en el presente. Son dos etapas del amor que el predicador asocia con las dos etapas del conocimiento: por fe y por visión directa. Ahora bien, a la etapa del conocimiento que representa la fe corresponde la etapa del amor que se expresa en el amor fraterno. He aquí las palabras del santo: “Pero ¿dónde debemos ejercitarnos en el amor? En

el amor al hermano. Puedes decirme: ‘No he visto a Dios’; pero ¿puedes acaso decirme: ‘No he visto al hombre’? Ama al hermano”. A la etapa del conocimiento que representa la visión corresponde la etapa del amor que se expresa en el amor a Dios, y como la etapa de su visión directa la prepara la etapa del conocimiento por fe, así la etapa del amor a Dios la prepara la etapa del amor al hermano: “Pues, si amas al hermano que ves, verás a la vez a Dios, puesto que verás la misma caridad, y dentro ti habita Dios” (5,7). El presente texto ilumina desde otra perspectiva lo que ya conocemos de los textos poco ha examinados: el “creer en” se distingue del simple “creer que” porque incluye el amor, pero significativamente el santo no se refiere al amor de Dios sino al específico amor a los hermanos, que halla su expresión en el mantener la unidad con ellos en el seno de la Iglesia católica. En resumidas cuentas, la fe va unida al amor fraterno como ejercicio ya incipiente del amor a Dios, mientras que la visión va unida al amor de Dios del que es participación el amor fraterno. A Dios se le ama primero en el hermano porque en él se le ve por fe; luego se le ama en sí mismo porque a él directamente se le encontrará en la visión.

La fe y el amor fraterno en la unidad de la Iglesia. En su carta san Juan exhorta a no fiarse de cualquier espíritu, sino a examinar cuáles vienen de Dios (1 Jn 4,1). Pero ¿cómo saberlo?, ¿qué criterio aplicar? En opinión del exegeta, el apóstol dejó una señal, aunque no es diáfana. Esa señal es la caridad, puesto que ella es la Unción que “os enseñará todo” (1 Jn 2,27). Si se trata de conocer si un espíritu es de Dios, nada mejor que preguntar al mismo Espíritu que el santo identifica con la Unción (3,5.12-13) y con la caridad (3,12). Una vez identificado el Espíritu con la caridad al ser identificados ambos con la Unción, es lógico que la caridad sea el criterio para distinguir si un espíritu viene de Dios o no. Veamos la aplicación del criterio en el caso concreto. San Juan mismo aporta luz al escribir: *En esto se reconoce el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en carne es de Dios* (1 Jn 4,2). Como ya vimos en otro momento, en su comentario san Agustín se pregunta si es de Dios también el espíritu de los herejes, puesto que también ellos –aduce como ejemplo los arrianos, eunomianos, macedonianos, catafrigios y novacianos– confiesan que Jesús vino en la carne. Para averiguarlo, el santo recurre al criterio de las obras, no al del estrépito de las palabras. Según él, cree efectivamente que Jesucristo vino en carne quien acepta el verdadero motivo por el que vino en carne, que no fue otro que la caridad (cf. Jn 15,13). “Fue la caridad la que le condujo a encarnarse. Por tanto, quien no tiene caridad niega que Cristo viniera en la carne” (6,13). Al hereje que proclama confesar que Jesucristo

vino en carne le objeta: “lo proclamas de pico, pero lo niegas con el corazón”. Esta constatación le permite concluir que el donatista –el hereje interlocutor del debate ficticio– no cree que Cristo haya venido en carne. La prueba es que no tiene caridad “puesto que, por mantener el honor de tu cargo, desgarras la unidad” (6,13). El santo no puede establecer una relación más íntima entre la fe y la caridad: actuar contra la caridad equivale a no creer en Cristo, cuya venida estuvo impulsada por la caridad. Pero una caridad específica: la que halla expresión en el mantenimiento de la unidad eclesial: “Te excluyes de la unidad del orbe de la tierra, divides la Iglesia con tus cismas, desgarras el cuerpo de Cristo. Él vino en la carne para reunir, tú te desgañitas precisamente para esparcir” (Ib.). El presente texto coincide con el anterior: la caridad que reclama la fe es la caridad fraterna; la diferencia está en que aquí pone de relieve el horizonte eclesial en que se ha de vivir esa caridad fraterna. Fuera de la Iglesia puede darse el “creer que”, pero no el “creer en”, inseparable del amor fraterno eclesial.

La fe y el amor al hermano. En el *tractatus* décimo san Agustín comenta el versículo de san Juan: *Pues en esto consiste el amor de Dios: en que amemos sus preceptos* (1Jn 5,3), obviamente, el del amor a Dios y el del amor al prójimo como a uno mismo, en que se resumen la ley entera y los profetas (Mt 22,37-40). La mención del amor al prójimo le sugiere estas palabras: “Obtened de Dios arder siempre en amor fraterno, ya hacia el efectivamente hermano, ya hacia el enemigo, para que, amándole, se convierta en hermano”. Quien ama a un hermano ama a uno al que ya está unido en la unidad católica. Pero si se ama a alguien que aún no ha creído o, si ha creído, cree como los demonios, ese amor es una reprensión de su vanidad” (10,7). El predicador contrapone a uno que “cree en” Cristo –aunque no menciona esa fe– en la unidad católica y a uno que no cree o, a lo más, “cree que”, esto es, cree como los demonios. Esa contraposición a nivel de fe implica otra contraposición a nivel de amor, que es puesta en relación tanto con la fe, como con la falta de fe o con la fe “común”. En el caso del “creer en”, la fe se hace acompañar del amor al hermano en la unidad católica; en los otros dos casos, la existencia del amor fraterno (aunque “fraterno” lo sea solo potencialmente) es un reproche a la falta de amor –considerada una vanidad por Agustín– de quien “no cree” o solo “cree que”. La lógica del santo la explica esta otra afirmación suya: “Todo nuestro amor fraterno es amor a cristianos, amor a todos los miembros de Cristo” (Ib.). Por tanto, si el católico ama al donatista como hermano porque efectivamente es hermano, entonces ese amor se convierte en reproche al donatista por haberse separado de los miembros de Cristo; si el católico ama

como hermano al aún pagano porque, aunque aún no lo sea, está llamado a serlo, este amor se convierte también en reproche al pagano por no estar integrado aún en el cuerpo de Cristo. En los demás textos, el recorrido de san Agustín va de la fe en Cristo –Cabeza y Cuerpo– al amor fraterno; en el presente, va del amor fraterno a esa misma fe en Cristo. Dado que “hermano” es un concepto relativo –dice relación a otro de quien es hermano–, un amor fraterno reclama otro amor fraterno correlativo, y este amor fraterno correlativo presupone la fe en Cristo que fundamenta esa fraternidad. En síntesis, si el amor al hermano va asociada a la fe en Cristo es porque la fe en Cristo va asociada al amor al hermano.

La fe en Cristo y el amor a su cuerpo. Tras encarecer el amor al hermano, tanto al que lo es como al llamado a serlo, san Agustín exhorta luego a correr a amar a Cristo. De la combinación de Jn 1,14 –la Palabra hecha carne que habitó entre nosotros–, con Lc 24, 46 –referencia a Cristo– y 47 –referencia a la universalidad de la Iglesia– concluye que quien quiera amar a Cristo debe extender su caridad por el orbe entero, puesto que en él se hallan sus miembros: “Si amas solo una parte, estás dividido; si estás dividido, no te hallas en el cuerpo, y si no te hallas en el cuerpo, no estás bajo la Cabeza”. Y continúa: “¿de qué te sirve creer, si lo llenas de afrentas? Lo adoras en su cabeza, lo injurias en su cuerpo. Él ama a su cuerpo. Si tú te has separado del cuerpo, la Cabeza no se separa del suyo” (10,8). Este pasaje abunda aún más en lo encontrado en los textos anteriores. Las últimas palabras citadas van dirigidas, en diálogo ficticio, a los donatistas, quienes sostienen que profesan una fe realmente cristiana, porque “creen que” Jesús vino en carne y que él es el Hijo de Dios. De hecho, Agustín no dice: “¿De qué te sirve ‘creer en’ él”?, sino simplemente “¿De qué te sirve ‘creer’”? Tampoco aquí el predicador niega que tengan fe, pero no considera suficiente su fe. El “creer en” Cristo implica, además de reconocer su encarnación y su condición de Hijo de Dios, la adecuada relación con su cuerpo. No cabe un creer en la Cabeza si se ultraja su cuerpo; ni cabe un adorar a la Cabeza, si se veja su cuerpo. Es decir, la fe cristológica plena se manifiesta en la fe eclesiológica, pero no como realidades separadas, sino incluidas la una en la otra. A diferencia de los anteriores, el presente texto no menciona positivamente el amor a Cristo, pero sí la falta de amor, manifestada en los ultrajes que recibe, no en su misma persona, sino en su Cuerpo. De nuevo, la fe requiere como necesario complemento el amor fraterno, es decir, a los miembros de Cristo.

b) *Fe, Espíritu y caridad*

Hemos podido ver en diversos textos la estrecha relación que san Agustín establece entre la fe y el amor al hermano en su comentario a la primera carta de san Juan. Pero en otros textos el obispo da un paso más: introduce al Espíritu como fuente de la caridad.

La fe abre las puertas al Espíritu y a su don. En Pentecostés el Espíritu descendió sobre los creyentes en Jesús. Con su venida, llegó su don que entonces consistió en la capacidad de hablar las diversas lenguas como signo de la universalidad de la Iglesia. Ahora bien, lo que es signo de una realidad futura, desaparece cuando llega lo significado. Por eso, cuando se hizo realidad la universalidad de la Iglesia, dejó de ser signo del Espíritu el hablar lenguas y pasó a serlo el amor al hermano. “Si quieres saber si posees el Espíritu, examina si en tu corazón está el amor al hermano” (6,10). La caridad es la obra del Espíritu Santo en el corazón del creyente. Si el Espíritu tiene su signo en el amor, dado que el Espíritu descendió sobre los creyentes, la fe es condición para recibir el amor. La secuencia es esta: creer en Jesús, recibir el Espíritu, recibir el amor. Pero no un amor cualquiera, sino un amor universal, tan subrayado en los *Tractatus*: “No mire a amar al hermano que tiene ante sí, pues son muchos los hermanos nuestros que no vemos y con los cuales estamos vinculados en la unidad del Espíritu”. Ese amor no debe estar condicionado a la presencia física, pues los ojos del único cuerpo no se ven ni se conocen, pero miran en la misma dirección (6,10). Pentecostés representa el momento del paso de la fe “común”, a la fe propia de los católicos; del “creer que” centrado en Cristo, al “creer en” que, mediante el amor, integra también a su Iglesia.

Fe/bautismo y Espíritu/caridad: separación en los herejes, unión en los católicos. En el *tractatus* sexto Agustín señala que los discípulos de Jesús tenían el bautismo, pero aún no habían recibido el Espíritu Santo que el Señor envió desde el cielo el día de Pentecostés: *El Espíritu aún no se había dado porque Jesús aún no había sido glorificado* (Jn 7,39). Tomando pie de las palabras: *De su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él* (Jn 7,38-39), compara el bautismo de agua con el bautismo del Espíritu: “Una cosa es el agua del sacramento y otra el agua que simboliza al Espíritu de Dios”; aquella es visible, esta invisible; la primera lava el cuerpo simbolizando lo que acontece en el alma; el Espíritu purifica y nutre al espíritu mismo” (6,11). Luego concluye el santo: “Ese es el Espíritu que no pueden tener los herejes ni nadie que se separe de la Iglesia. Tampoco lo poseen quienes, sin desgajarse visi-

blemente de ella, están desgajados por su iniquidad y dentro se arremolinan como paja, pues no son grano” (Ib.). San Juan asocia la fe al agua que identifica con el Espíritu; el apóstol no menciona el bautismo, pero el texto parece tener un trasfondo bautismal. San Agustín lo explicita: la fe lleva al bautismo (agua del sacramento) y el bautismo al Espíritu (agua del Espíritu) y el Espíritu a la caridad. Esta caridad no aparece explícitamente mencionada pero sí en la indicación de que los herejes no poseen el Espíritu, de lo que es prueba la rotura de la unidad. Los herejes tienen solo la fe/bautismo, pero carecen del Espíritu y, por tanto, del amor eclesial; los católicos, además de la fe/bautismo, poseen el Espíritu y, por tanto, el amor eclesial. En la cronología histórico-salvífica, aquellos se ubican antes de Pentecostés; estos, después de Pentecostés; aquellos simplemente “creen que”; estos ya “creen en”.

De la fe a la caridad trámite el Espíritu. El santo comienza el *tractatus* octavo indicando que, si por él fuera, estaría hablando siempre de la caridad, pero sabe que no es posible. En cambio, recomienda conservarla siempre, igual que otras virtudes interiores. Luego compara ese conjunto de virtudes con el ejército de un general –Jesucristo–, que tiene su trono en el interior del cristiano. Como el general ejecuta por medio de su ejército lo que le place, así el Señor Jesucristo, cuando comienza a habitar por la fe en el interior del creyente (cf. Ef 3,17), recurre a esas virtudes como servidoras suyas. Ellas mueven los pies para que caminen a donde los mueve la buena voluntad, al servicio del buen general; mueven las manos para que obren lo que manda la caridad, inspirada interiormente por el Espíritu santo (8,1). Según este pasaje, la fe es acogida interior de Cristo. Esta acogida significa algo más que un aceptar una verdad sobre él, implica que la persona que lo acoge pone al servicio de él todos sus recursos interiores, y él los pone al servicio de la caridad que tiene su origen en el Espíritu. Aunque en otro contexto, el presente texto obedece a la misma lógica de los anteriores: creer en Jesús, poseer el Espíritu, poseer el amor. Hay una fe, hay un amor; la fe se relaciona con Jesucristo, el amor con el Espíritu. En el texto anterior se diferenciaban cronológicamente las etapas histórico-salvíficas: resurrección-Jesucristo; Pentecostés-Espíritu; en el presente, la lógica interna de la vida católica: la fe católica acoge a Jesucristo y con él a su Espíritu; luego el Espíritu derrama su don, el amor.

La fe junto al Espíritu/amor. En un texto que ya comentamos desde otra perspectiva, san Agustín explica su función de predicador sirviéndose de 1 Cor 3,5-7. “Si no os habla interiormente quien os creó y os redimió y llamó y habita en vosotros por la fe y su Espíritu, no tiene sentido que yo me desgañite” (4,1). Ese inquilino es obviamente Cristo. El texto presente ha

explicitado lo que en el anterior aparecía solo implícito. Si Cristo habita en el católico por la fe y por su Espíritu, la fe católica es acogida de Cristo y de su Espíritu, al que va inseparablemente unido su don, el amor. Cristo, pues, habita en el católico por la fe y por el amor; la fe remite al “creer que”, el amor al “creer en”. Esta fe y este amor que primero dan acogida a Cristo dan origen luego a otra fe y a otro amor, la fe y el amor a la palabra de Cristo en cuanto transmitida por el predicador. De esta fe y de este amor llega luego la persuasión: “Aunque son muchos los oyentes, solo quedan persuadidos de lo que se dice aquellos a quienes habla Dios en su interior” (4,1).

La Iglesia, Cristo, caridad, Espíritu. Al exponer estas palabras de san Juan: *Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios ame al hermano* (1 Jn 4,21), san Agustín comenta: “No nos apartemos del camino; mantengamos la unidad de la Iglesia, tengamos a Cristo, poseamos la caridad. Que nadie nos arranque de los miembros de la esposa, que nadie nos arranque de la fe, para tener nuestra gloria en su presencia; así permaneceremos seguros en Él, ahora por la fe, luego en la visión” (9,11). Los dos puntos de este párrafo afirman lo mismo, pero el segundo lo desarrolla más. Según el primero, mantenerse en la unidad de la Iglesia –que presupone el “creer en”– conlleva mantenerse unido a Jesucristo –que presupone el “creer que”– y exige poseer la caridad que opera el paso del “creer que” al “creer en”. La caridad funda la unidad con la Iglesia y la unidad con la Iglesia, la unidad con Cristo. El segundo punto explicita más la idea: ser arrancados de los miembros de la esposa implica ser arrancados de la fe, pero de la fe católica –entendida como “creer en”– aunque se mantengan en la fe –entendida como “creer que”–. Mantenerse unidos a los otros miembros de la esposa –la Iglesia– es prueba de mantenerse unidos a la Cabeza, el esposo –Jesucristo–. La unidad con la Iglesia prueba la caridad; la caridad prueba la fe católica: el “creer en” (relación con la Iglesia) que complementa el “creer que” (relación con Jesucristo); la fe católica, al requerir la caridad, presupone el Espíritu: “De ello tenemos como segura garantía el don del Espíritu Santo” (Ib.). “Así permaneceremos seguros en Él, ahora por la fe, luego en la visión” (9,11), esto es –según el texto del *tractatus* 5,7 comentado anteriormente–, ahora por la fe (católica) acompañada del amor al hermano; luego por la visión, inmersa ya en el pleno amor de Dios.

c) *Fe, esperanza y caridad*

Los textos examinados hasta el presente vinculaban únicamente la fe y la caridad. En los *Tractatus* encontramos otros dos en que la fe aparece asociada, sí, a la caridad, pero también a la esperanza.

Llamarse cristiano y ser cristiano. San Juan no encuentra mejor forma de ponderar el amor de Dios por el hombre que constatando que, gracias a él, nos llamamos y somos hijos de Dios (1 Jn 3,1). El predicador, al que no se le pasan por alto los dos verbos usados: “llamarse” y “ser”, luego se pregunta qué utilidad aporta a uno llamarse hijo de Dios sin serlo de verdad. Igual que a muchos se les llama médicos sin que sepan curar, a muchos se les llama cristianos sin que manifiesten serlo. Se trata de un manifestarlo no de palabra, sino “con la vida, con las costumbres, con la fe, la esperanza y la caridad” (4,4). La importancia del texto está en el vincular el ser hijos de Dios a la práctica de las tres virtudes teologales. Dato que no debe olvidar el lector del comentario agustiniano, condicionado por la preponderancia de la caridad en el texto juánico que comenta y por la perspectiva antido-natista del comentarista. La vida cristiana, las costumbres cristianas, reclaman la fe, pero la fe sola no es suficiente, si no va acompañada de la esperanza y de la caridad. El esquema binario del “creer que” y “creer en” que venimos utilizando da cabida a la fe (“creer que”) y a la caridad (“creer en”), pero deja fuera la esperanza. ¿En cuál de los dos términos encaja mejor? La respuesta nos llegará en el siguiente texto.

Fe con temor: sin esperanza ni caridad; fe con deseo: con esperanza y caridad. San Juan afirma que la confianza en el día del juicio manifiesta la plenitud del amor en el cristiano (1 Jn 4,17). Al exponer este pasaje, el predicador pone en relación la fe y el temor del Señor, que produce, entre otros efectos positivos, el de mortificar los miembros terrenos (Col 3,5), a lo que va unida la aparición y robustecimiento de los celestes, identificados con las obras buenas. En este momento, el cristiano comienza ya a desear que llegue el día del juicio hasta entonces temido. “Temía que viniese Cristo y encontrase en él un impío (*impium*) que condenar; ahora desea que venga, porque ha de hallar en él un justo (*pium*) que coronar”. Y utilizando la imagen del amor humano continúa: “Una vez que haya comenzado a desear que venga Cristo, convertida ya en alma casta que suspira por el abrazo del esposo, renuncia al abrazo adúltero e interiormente se vuelve virgen por la fe misma, la esperanza y la caridad” (9,2). Tenemos aquí la idea, frecuente en Agustín, de la virginidad de la mente o del corazón. El predicador contempla, pues, dos casos. Uno, el de la fe unida al temor de que venga Cristo o, lo que es lo mismo, fe sin esperanza y sin caridad –al menos sin la caridad perfecta–; esto es, fe con corazón adúltero; de otra, la fe unida al deseo de que venga Cristo o, lo que es lo mismo, fe con esperanza y con caridad perfecta; esto es, fe con corazón virgen. La fe sin esperanza –de ello es prueba el temor– y sin amor equivaldría al “creer que”, mientras que la fe

con esperanza –de ello es prueba el deseo–, al “creer en”. La fe propia de los católicos, pues, no va asociada solo al amor, sino también a la esperanza. Solo que la esperanza, manifestada en el deseo, presupone el amor, puesto que se ama lo que se desea, igual que no se ama lo que se teme que llegue. A través del deseo, la esperanza se manifiesta como amor.

d) *Fe y esperanza*

Aunque lo más frecuente es que san Agustín establezca la relación entre la fe y el amor, y en algunos casos, con la esperanza y la caridad, en algún otro establece la relación solo con la esperanza.

Un aspecto que san Juan resalta en el cristiano es la confianza en el juicio (1 Jn 2,27-8). Quienes tienen fe en la venida de Jesucristo y la esperan se llenarán de gozo cuando vuelva; los que, por carecer de esa fe, no la esperan se verán avergonzados cuando llegue. El predicador recuerda a sus fieles que la salvación del cristiano es solo salvación en esperanza, aún no en la realidad; que aún no tiene lo prometido, pero espera su llegada. Y lo espera confiado, porque quien lo prometió es de fiar, no engaña. No ha de desfallecer en la espera de la promesa, porque la Verdad ignora lo que es engañar. Lo que fundamenta la fe fundamenta igualmente la esperanza, porque la esperanza es un aspecto de la fe. Y concluye: “No seas mentiroso profesando una cosa y haciendo otra; mantén la fe, que Él mantiene la promesa. Pues si tú no mantienes la fe, eres tú quien te has defraudado, no el que hizo la promesa” (4,2). En el caso, mantener la fe y la esperanza se identifican, en cuanto que ambas se fundan en la fidelidad de Cristo, pero se distinguen en cuanto que la fe dice relación a quien promete y la esperanza, relación a lo que promete. Por eso mismo, la fe fundamenta la esperanza.

10. Fe y Sacramentos

La fe es una realidad interior, pero que no se queda solo en el interior. La fe se vive en la Iglesia y en ella se institucionaliza en cierta manera. Esa función está relacionada con los sacramentos, particularmente el del bautismo, denominado justamente el “sacramento de la fe”. Esta dimensión sacramental de la fe no falta en los *Tractatus*, pero ni el tema es dominante ni la vinculación es explícita. Como cabía esperar, los dos sacramentos concernidos son el del bautismo y el de la eucaristía.

a) *Fe y bautismo*

En su carta san Juan no menciona nunca el bautismo; en su comentario san Agustín lo menciona nueve veces en su forma verbal o sustantivada. En ninguna de ellas hace referencia explícita a él como sacramento de la fe, pero sí cabe sobreentenderlo.

En el *tractatus* tercero el predicador se ocupa de aquellos que, según san Juan, *salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros* (1 Jn 2,18-19). Él los identifica con los donatistas. “A partir de aquí puede ver Vuestra Caridad que muchos que no son de los nuestros reciben con nosotros los sacramentos, reciben con nosotros el bautismo” (3,5). Al señalar que reciben con los católicos el bautismo está haciendo referencia a la comunión en la fe; *salieron de entre nosotros*, los católicos, en cuanto que compartían con ellos la fe –el “creer que”–; pero *no eran de los nuestros* porque les faltaba la caridad –el “creer en”–, de lo que es prueba el mismo hecho de salirse. El texto da pie para inferir de él los dos aspectos de la fe: la referencia doctrinal y la referencia existencial; la referencia cristológica y la referencia eclesiológica³⁸.

El *tractatus* sexto contiene un pasaje más explícito, analizado ya en otro contexto poco antes. La exhortación de san Juan a examinar los espíritus y ver si son de Dios (1 Jn 4,1) lleva al predicador a citar Jn 7,37-39, texto que identifica al Espíritu con los ríos de agua viva que fluirán del seno de quien crea en Jesús. En este contexto el predicador distingue el agua del sacramento –obviamente el bautismo– que lava el cuerpo y el agua del Espíritu que purifica y nutre el alma. A la vez que las distingue, las une: la acción del agua del sacramento en el cuerpo es símbolo de la acción del agua del Espíritu en el alma, pero este don del Espíritu presupone la fe en Jesucristo (*el Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él*).

³⁸ Como comentario al texto agustiniano puede servir este otro texto del santo: “¿Qué le aprovecha al hombre la sola fe sana, o el solo sacramento auténtico de la fe, si la herida mortal del cisma ha destruido la salud de la caridad?... Ciertamente no deben creerse sanos porque digamos que tienen alguna parte sana, como no deben tampoco pensar que debe curarse lo que está sano, porque hayamos demostrado que existe algún miembro herido. Por lo tanto, en la unidad del sacramento están con nosotros; en la herida del cisma, como no recogen con Cristo, desparraman. No se ensorberbezcan por lo que tienen. ¿Cómo osan levantar sus ojos soberbios por lo único que tienen sano? Dígnense mirar humildemente su herida, consideran no solo lo que tienen sino también lo que les falta” (*bapt.* I,11).

b) *Fe y Eucaristía*

En los *Tractatus* san Agustín solo menciona una vez la Eucaristía, no requerido directamente por el texto de san Juan, sino por la polémica antidonatista. Se trata del primer pasaje considerado antes a propósito del bautismo. Como nueva prueba de que los donatistas *salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros*, tras mencionar el bautismo, sigue: “reciben con nosotros lo que los ‘fieles’ saben que reciben: la bendición, la Eucaristía y cuanto hay en los santos misterios; reciben con nosotros la comunión al altar de Cristo, pero no son de los nuestros... Cuando les sobreviene la dificultad, cual viento que les brinda la ocasión, vuelan fuera porque no eran grano” (3,5). “Lo que los ‘fieles’ saben que reciben”: una referencia implícita a la eucaristía, hecha explícita poco después: “reciben con nosotros la comunión al altar de Cristo”. Lo que nos interesa es la relación entre fe y eucaristía: la eucaristía solo se entiende desde la fe. Aquí volvemos a encontrarnos con la misma distinción hecha respecto de la fe: los fieles donatistas saben qué reciben, esto es, el cuerpo y sangre de Cristo –“el creer que”– (por eso *salieron de entre nosotros*), pero no saben qué significa, qué comporta, esto es, la integración en el cuerpo de Cristo –“el creer en”– (por eso *no eran de los nuestros*). Juzgando por su verdadera concepción cristológica de la Eucaristía *salieron (eran) de los nuestros*; juzgando por su falsa concepción eclesiológica de la Eucaristía *no eran de los nuestros*. La Eucaristía constituye un contenido esencial de la fe cristiana, pero una es la fe donatista acerca del sacramento, otra la fe católica.

11. Efectos de la fe

La fe está en el comienzo mismo de la existencia cristiana. Es la puerta de acceso al misterio de Dios revelado por Cristo en el Espíritu y, por eso mismo, al conjunto de dones que aporta al cristiano la participación en ese misterio. Lejos de todo tratamiento sistemático, los *Tractatus* nos aportan bastantes datos al respecto.

a) *Fe y comunión con la Trinidad*

La fe proporciona la comunión con la Trinidad. Es el primer aspecto que el santo deja entender en los *Tractatus*. El tema de la fe lo saca a relucir ya en relación con el exordio de la carta del apóstol: *Os anunciamos lo que*

hemos visto y oído para que también vosotros estéis en comunión con nosotros (1 Jn 1,3). Estas palabras contienen un anuncio y el objetivo del anuncio; el anuncio ha sido explicitado en los versículos precedentes (1 Jn 1,1-2) y el objetivo, en la continuación del mismo versículo y en el siguiente. Antes de su mención de la fe, el predicador ha señalado el contenido del anuncio: *Y nosotros somos sus testigos y os anunciamos la Vida eterna que estaba junto al Padre y que se nos manifestó* (1 Jn 1,2); poco después aduce, ya de forma completa, la razón de ese anuncio: *Para que también vosotros estéis en comunión con nosotros, y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo su Hijo. Y esto os lo escribimos para que vuestro gozo sea pleno* (1 Jn 1,3-4).

La interpretación agustiniana es la siguiente: los apóstoles –san Juan habla en plural: *hemos visto y oído*– han tenido una experiencia ocular, auditiva y táctil de Jesucristo, presentado como la Palabra de Vida. Esa experiencia significó para ellos el entrar en comunión con la Vida eterna que, aun estando junto al Padre, se les manifestó. Una comunión a la que están llamados todos los hombres, previa la comunión con ellos, con los apóstoles. Tal es la razón del anuncio que san Juan hace a los destinatarios de su carta: *Para que entréis en comunión con nosotros*, dejando claro que esa comunión es presentada como peldaño necesario hacia otra superior, la comunión trinitaria: *Y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo, su Hijo*. Formulado de otra manera: la comunión de los hombres con Dios Padre tiene lugar mediante la comunión con Cristo, su Hijo; la comunión con Cristo tiene lugar mediante la comunión con los apóstoles con quienes él entró en comunión al hacerse hombre. Pero ¿cómo entrar en comunión con los apóstoles? Aquí introduce el santo la función de la fe: “Estamos en comunión con ellos porque tenemos en común con ellos la fe” (1,3). La fe es punto de encuentro entre el cristiano y los apóstoles: ellos vieron a Jesús y creyeron, el cristiano no lo ve, pero cree: la fe es lo que le une a ellos. Lo importante para el cristiano no consiste en ver a Jesús como lo vieron los apóstoles sino en creer en él como creyeron ellos, esto es, reconociéndole como Señor y Dios (cf. Jn 20,28). El verlo no basta, como no le bastó a Tomás que, solo después de tocarlo como hombre, lo confesó como Dios. Como en Tomás la confesión de Cristo como Dios siguió al contacto con las manos, en los cristianos sigue al contacto con la fe.

Del comentario agustiniano resultan aspectos importantes de la fe cristiana. El primero, que el creer, se distingue del ver: hubo quien vio y no creyó y hay quienes creen sin ver. El segundo es que la fe produce un contacto con la realidad última de Jesús: frente al contacto físico de Tomás se halla el contacto espiritual de la fe. El tercero –y es el que aquí más nos interesa–, que la fe crea comunión con los apóstoles, luego comunión con

Cristo con quien ellos habían entrado en comunión y, finalmente, comunión con Dios Padre, implícita en la comunión con Cristo, su Hijo. El cuarto, que la comunión en el Dios Trinidad ha de ir precedida por la comunión eclesial y la comunión eclesial la funda el poseer la misma fe apostólica; ni los apóstoles pueden hallarse separados de la Iglesia, ni la Iglesia de los apóstoles en cuanto a la fe. El quinto, que la fe es fuente de gozo, porque la comunión con las divinas Personas constituye el gozo pleno, como dice el mismo san Juan. Y aquí podemos advertir el marco antropológico de la fe, en cuanto que responde al ansia de felicidad del hombre.

b) *Fe y relación con Jesucristo*

La fe como acogida de Jesucristo. Ya hemos indicado que la fe supone la acogida de Cristo en el interior del hombre. Al respecto, Agustín no hace sino seguir a san Pablo (Ef 3,17). Pero los *Tractatus* presentan todavía otros aspectos de la relación de la fe con Jesucristo.

La fe como contacto con Jesucristo. Volvemos al texto que acabamos de comentar: *Os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros* (1 Jn 1,3). En relación con él, san Agustín saca a colación la escena en que Jesús se aparece a los apóstoles. Los apóstoles ven a Jesús y creen. A Tomás no le basta con ver, reclama también tocar, entrar en contacto físico con él. Y tras ese contacto creyó, es decir, reconoció a Jesús como su Señor y su Dios (Jn 20,28). A diferencia de los apóstoles, el cristiano cree en la resurrección de Jesús sin haberlo visto; a semejanza de Tomás, el cristiano toca a Jesús, pero de modo diferente: Tomás lo hizo con las manos, el cristiano con la fe. La fe es para el cristiano lo que las manos fueron para Tomás: lo que le lleva a reconocer a Jesús como el Señor y Dios. La fe es contacto con Cristo resucitado. La distinta naturaleza de ese contacto la expresa el predicador utilizando un doble verbo: *contrectare* para el contacto físico y *contingere* para el contacto espiritual (1,3).

La fe, cauce para la visión y conocimiento de Jesucristo. En el *tractatus* cuarto san Agustín afirma que nadie que peca ha visto o ha conocido a Jesucristo (1 Jn 3,6). De primeras, al predicador no le resulta extraña la afirmación, argumentando desde la concepción habitual de fe: “Nosotros no le hemos visto, pero lo veremos; no lo hemos conocido, pero lo hemos de conocer; hemos creído en él al que no hemos conocido”. Luego presenta otra hipótesis: “¿O acaso lo conocemos por la fe (*ex fide*), y aún no por la visión (*specie*)?”. Hipótesis que confirma de inmediato: “Cierto que lo hemos visto y lo hemos conocido, pero en la fe (*in fide*)”. Lo prueba con el lenguaje

eclesial que llama “iluminados” a los bautizados: “Pues si aún no lo ve la fe, ¿porqué se dice que estamos iluminados?”. El predicador necesita distinguir: “Hay una iluminación por la fe (*per fidem*), otra por la visión (*per speciem*)”. Esa iluminación por la fe (*per fidem*), no por la especie (*per speciem*), es la que corresponde al cristiano aún en condición de peregrino. El bautismo, pues, es iluminación, es conocimiento de Jesucristo, pero un conocimiento que acontece en el bautismo recibido en la fe (*in fide*) y por medio de la fe (*per fidem*). El exegeta sigue citando a san Juan: *Todo el que permanece en él no peca, pues todo el que peca no lo ha visto ni lo ha conocido* (1 Jn 3,6), para concluir que “el que peca no cree” porque el pecar excluye el conocimiento de Jesucristo y el creer lo implica, y que “el que cree no peca, al menos en lo que depende de su fe”, porque el creer implica el conocimiento de Jesucristo de que carece quien peca (4,8). Por supuesto, si *el que permanece en él no peca*, el conocimiento implicado en la fe tiene, además de la vertiente doctrinal, otra vertiente existencial, porque conlleva la comunión con él (*permanece en él*). En resumidas cuentas, la fe aporta un conocimiento de Jesucristo que, al introducir en la comunión con él, impide el pecado. Tal es la justicia (*no peca*) proveniente de la fe (Rom 1,17); justicia que ahora solo tiene lugar gracias a la fe (*per fidem*) y que solo será plena cuando sea fruto de la visión (*per speciem*), pero nunca igual a la de Dios (4,9).

c) *Fe e inhabitación del Espíritu*

Dar cabida a Jesucristo implica dar cabida también al Espíritu de Cristo. Aquí nos limitamos a mencionar este aspecto, ya comentado previamente.

d) *Fe y filiación respecto de Abrahán*

Según san Juan, *quien comete pecado es del diablo, pues el diablo peca desde el principio* (1 Jn 3,8). El exegeta Agustín identifica ese “ser del diablo” con ser “hijos del diablo” por imitación. De igual manera, los que imitan la fe de Abrahán son hijos de Abrahán, a la vez que no lo son quienes, aunque hayan nacido de él, no imitan su fe (Jn 8,38-41). No hay otra alternativa: o se es hijo de Abrahán, imitando su fe, o se es hijo del diablo, imitándole a él. Al diablo se le imita en su pecado, es decir, en su soberbia e impiedad; a Abrahán, en su fe, que conlleva –por contraste– la imitación en su humildad y piedad (4,10).

e) *Fe e inicio de la salvación del hombre*

Y nosotros hemos visto y somos testigos de que el Padre envió a su Hijo como salvador/sanador del mundo, dice san Juan (1 Jn 4,14). Como el término latino *salus* significa tanto salvación como salud, el texto de san Juan lleva al predicador a presentar a Jesús como el médico de gran poder curativo que sanó grandes enfermedades, comenzando por la de los apóstoles, aunque fueron curados más en esperanza que en la realidad (Rom 8,24). Luego pasa de los apóstoles a los cristianos diciendo: “Así, pues, con la fe comenzamos a ser sanados, pero nuestra salud alcanzará su plenitud cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal de inmortalidad (1 Cor 15,53-54). Esto es objeto de esperanza, no de realidad” (8,13). La fe, pues, representa el inicio de la sanación o salvación del hombre.

f) *Fe y acceso a la obra redentora de Jesús*

Al exponer las palabras de san Juan: *No os extrañéis, hermanos, de que os odie el mundo* (1 Jn 3,13), el santo indica que, entre las diversas acepciones que en la Escritura tiene el término “mundo”, está la de “totalidad de la tierra”. Asumiendo que, en él, “mundo” significa “el conjunto de los fieles esparcidos por el mundo”, aduce como prueba este otro pasaje de san Juan: *Él es víctima de propiciación no solo por nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo* (1 Jn 2,2) (5,9). En consecuencia, si Cristo es víctima de propiciación de los pecados de todos los creyentes, esa propiciación hay que ponerla en el haber de la fe, obviamente como condición, no como causa. Dado que sin ella no hay propiciación, la fe abre al hombre a la obra redentora de Jesucristo.

g) *Fe y obtención de la justicia*

San Juan escribe: *Si sabéis que él es justo, sabed que todo el que obra la justicia ha nacido de él* (1 Jn 2,29). Bien instruido en la escuela paulina, Agustín sabe que la justicia del cristiano proviene de la fe (Rom 1,17). En fidelidad también al Apóstol de los gentiles reconoce que se trata de una justicia aún imperfecta, distinta de la justicia de los ángeles, pues, mientras ellos la poseen en su perfección, en el cristiano solo se da el comienzo por la fe según el Espíritu. No es la única vez que Agustín asocia la fe al Espíritu. En el contexto de la interpretación agustiniana de la carta juánica, hay que entender que la justicia no es fruto solo de la fe, sino también de la ca-

riedad. El texto del santo indica cómo se manifiesta ese comienzo y cómo se manifestará esa plenitud, y la lucha requerida para llegar a ese momento. En todo caso, la fe abre el camino a lo que significa esa perfección: nada delectará sino obrar la justicia, la muerte será reconvertida en victoria, desaparecerá la concupiscencia, la corona de la victoria (4,3).

h) Fe y vida

La caridad, escribe san Juan, es perfecta en quien tiene confianza en el día del juicio (1 Jn 4,17). Después de señalar que hay hombres que no creen, el predicador renuncia a ocuparse de ellos, pero no sin expresar un deseo: “Que Dios los despierte, para que vivan” (9,2). El presupuesto es que la falta de fe introduce en un estado de profunda modorra equivalente a la muerte y, a la vez, que la fe es un despertar que abre a la vida. El contexto es el del día del juicio y de la vida eterna que le seguirá para quienes, además de creer en él, lo desean porque lo aman.

i) Fe y castidad

A partir de las palabras de san Juan: *El que obra la justicia es justo como él es justo* (1 Jn 3,7), san Agustín concluye que la fe nos asemeja a Dios. Tras una disquisición sobre el significado del “como”, que no siempre indica igualdad, sino semejanza, concluye: “nosotros somos justos como también él es justo, pero él lo es en su misma perpetuidad inmutable, nosotros creyendo en quien no vemos para llegar a verlo alguna vez” (4,9). Es llamativa la sustitución que hace Agustín: mientras el apóstol vincula la justicia del cristiano al obrar la justicia, él la vincula al “creer en”. La conclusión es que el “creer en” incluye el obrar la justicia, que corresponde a la expresión paulina: *la fe que obra por el amor*” (Gál 5,6). A partir de aquí hay que entender el ejemplo paralelo que ha antepuesto Agustín: “Así, pues, él nos hace castos, como también él es casto, con la diferencia de que él es casto por su eternidad, mientras nosotros lo somos por la fe” (Ib.). El ser castos es obra de la fe, pero esta fe presupone un obrar por el amor. En definitiva la fe nos hace justos y castos “como” Dios es justo y casto, pero manteniendo la distancia respecto de él; la semejanza expresada con el “como”, nunca llegará a ser identidad.

j) *Fe y libertad*

Escribe san Juan: *Y ahora, hijitos, permaneced en Él para que, cuando se manifieste, tengamos confianza ante Él, para no quedar confundidos por Él cuando venga* (1 Jn 2,28). La mención de la venida de Cristo lleva al predicador a asociar la esperanza a la fe: “Nosotros –dice–, además de creer en Jesús a quien no vimos, esperamos su venida”. Su convicción de que, según uno crea o no en ella, así experimentará gozo o confusión cuando la venida tenga lugar, le sugiere esta exhortación: “Permanezcamos, pues, en sus palabras para no quedar confundidos cuando llegue”. Como razón aduce las palabras de Jesús a los que habían “creído en” él: *Si permanecéis en mi palabra, sois en verdad discípulos míos*, cuyo fruto será: «*Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres*» (Jn 8,32) (4,2). De este texto nos interesa que Agustín pone de relieve que las palabras fueron dirigidas a quienes habían “creído en” él. De esta manera vincula explícitamente la libertad a la fe, a través de la verdad.

k) *Fe y escucha de la palabra*

Al comportar la inhabitación de Cristo en el cristiano, la fe hace provechosa para él la predicación de los ministros de la Iglesia. Mientras un predicador habla al hombre exterior, simultáneamente está hablando también Jesucristo al hombre interior (4,1). Pero solo el creyente es capaz de oír a Cristo a través de las palabras de aquel. Esa audición se manifiesta en el sentirse persuadido por la palabra proclamada. La fe hace posible el necesario entender que acaba en esa persuasión.

l) *Fe e impecabilidad*

Todo el que permanece en él no peca. Todo el que peca, ni le ha visto ni conocido, escribe san Juan (1 Jn 3,6). Si la fe es visión y conocimiento, aunque parcial, y quien peca ni ha visto ni conocido a Jesucristo, entonces el que peca no tiene fe. Pero esta conclusión contradice no solo a la experiencia, sino también al mismo san Juan (1 Jn 1,8). El exegeta resuelve el problema en estos términos: “El que peca no cree; en cambio, si cree, no peca en cuanto depende de su fe” (4,8). El que cree no peca porque la fe es conocimiento y permanencia en Jesucristo. Ahora bien, afirmar que el justo vive de su fe, equivale a afirmar que su justicia depende de su fe, y como su justicia se define por el no pecar, el no pecar está vinculado a su fe.

12. Daño de la fe

La sección anterior ha mostrado todo lo que de positivo aporta la fe al cristiano. En consecuencia, el daño que pueda sufrir la fe no es algo que haya que menospreciar. Aunque solo sea de paso, el predicador también lo contempla en los *Tractatus*. En un pasaje constata con tristeza que el hombre percibe de inmediato los daños que puede sufrir en sus bienes exteriores, pero no el que puede recibir en los bienes interiores, por ejemplo en la fe. ¿Quién daña a su fe? La daña quien se deja llevar del amor del mundo, del que son expresión, según san Juan, las tres concupiscencias (1 Jn 2,15-16). La prueba llega cuando se presenta la posibilidad de elegir entre la justicia y las ganancias materiales. En ese caso se suele responder: “No tengo de qué vivir, no tengo qué comer ni qué beber”. A lo que replica el predicador: “¿Qué sucederá si no puedes conseguir eso que necesitas mas que por el camino de la maldad? ¿No es mejor amar lo que no se puede perder que cometer una injusticia? Ves la ganancia en oro, no ves el daño que sufre la fe” (2,12). ¿Cómo es que, al ver la ganancia en oro, sufre daño la fe? Para entenderlo hay que considerar el marco dentro del cual san Juan menciona las tres concupiscencias: *Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que cuanto hay en el mundo (las tres concupiscencias) no viene del Padre, sino del mundo*. Quien conciba la fe como un simple “creer que” no verá, si no es a un plazo más o menos largo, el daño que significa para ella el amor al mundo; en cambio, partiendo de la fe como un “creer en” que añade al contenido doctrinal el amor al objeto de la fe, lo percibirá de inmediato. El amor al mundo –no en cuanto creación de Dios, sino como personificación de la oposición a Dios– y el amor al Padre son incompatibles: tanto crece aquel, tanto decrece este. Y si mengua el amor al Padre, mengua también la fe en él. Esta mengua es daño para la fe.

13. La falta de fe

Después de haber recorrido los textos de los *Tractatus* y haber expuesto lo que el pastor de Hipona ha enseñado sobre la fe, conviene recoger también lo que afirma sobre lo que es su negación misma, la infidelidad.

La fe no es de todos, dice san Pablo (2 Tes 2,3). Siempre habrá, pues, personas que crean y personas que no crean, fieles e infieles. En los *Tractatus* no aparece nunca ni el sustantivo “infidelidad” (*infidelitas*), ni el adjetivo “infiel” (*infidelis*). Pero el concepto está bien presente, expresado por

el verbo creer precedido del adverbio “no”, como ya en san Juan que menciona al que no cree (1 Jn 5,11) o al que no ha creído (1 Jn 5,12). Al menos una vez san Agustín refiere ese “no creer” a la persona que rechaza a Cristo, a la que carece de todo tipo de fe en él: ni “le cree”, ni “cree que” es el Hijo de Dios ni, por supuesto, “cree en” él. Comparándolo con los demonios, lo considera incluso peor y más rezagado que ellos. Los demonios, al menos, “creyeron que” él era el Hijo de Dios, el santo de Dios; ellos ni a eso han llegado. De quien no cree ni siquiera de ese modo afirma con evidente desestima que aún no imita ni a los demonios (10,2).

Pero hay otra forma de “no creer” que no se define por referencias doctrinales, sino morales. Desde esta perspectiva, san Agustín considera que “no cree” que Cristo sea Dios quien no vive como él mandó. Son muchos ciertamente los que dicen “creo”, pero hay que preguntarse con qué clase de fe. Al respecto el santo piensa en lo que afirman tanto Santiago como san Pablo. Según el primero, la fe sin obras está muerta³⁹; según el segundo, la fe que vale es la que obra por el amor (Gal 5,6) (10,1). En consecuencia, tener fe sin obras o tener fe sin amor equivale, a nivel salvífico, a no tenerla. En otros términos, el “creer que,” sin el “creer en” equivale a “no creer”.

14. Conclusión

Finalizado el análisis de los textos, esta conclusión constará de tres apartados. El primero se centra en la fe propia de los católicos; el segundo compara la fe expuesta en el comentario agustiniano con la fe contenida en la primera carta de san Juan; el tercero compara la comprensión de la fe expuesta en los *Tractatus* con la expuesta en el resto de la obra del santo.

a) *La fe propia de los católicos según los Tractatus*

Recordamos que san Agustín solo habla de una “fe propia”. El complemento del nombre: “de los católicos” solo está implícito. La expresión “fe propia” con complemento del nombre explícito –“de los cristianos”– la utiliza el santo al menos otras dos veces, en sendos textos polémicos: uno contra el maniqueo Fausto y otro contra los filósofos paganos. En ambos pasajes afirma que lo específico de la fe cristiana –la *fides propria christia-*

³⁹. Exactamente san Agustín dice que “no salva”.

norum— es la (fe en la) resurrección, aunque en el primer caso en la resurrección de Cristo ⁴⁰ y en el segundo, en la resurrección de los muertos ⁴¹. El obispo, como es habitual en él, acomoda su discurso al destinatario, explícito o implícito, de sus palabras.

Como esa presentación no le servía para marcar la diferencia en la fe entre católicos y donatistas o, más exactamente, para mostrar una equivalencia entre los disidentes de la carta de san Juan y los donatistas, san Agustín presenta una teoría de la fe católica “a la carta”, es decir, adaptada a aquella situación eclesial. Lo que define a la fe católica es la imbricación con el amor, siempre que se entienda una imbricación total, no parcial, y un amor eclesial, no individual.

La expresión “a la carta”, lejos aludir a un puro subjetivismo, asociado a un juicio negativo, indica la adecuación a las condiciones de la comunidad católica que vive la fe; por ello, hay que valorarla positivamente. La rivalidad entre las dos comunidades eclesiales, la católica y la donatista, obligaba al pastor a mostrar cuál de las dos se ajustaba a la referencia fundamental que las constituía en comunidades cristianas. Y en el mismo pórtico de acceso a la condición cristiana está la fe. Pero ¿de qué fe se trata? – “Tenemos la fe”, decían los donatistas. – “Pues no, no tenéis la fe”, les replicaba Agustín. Según él, los donatistas compartían con los católicos creencias, afirmaciones doctrinales, pero no la fe. En nuestros tiempos se habría recurrido a argumentos de naturaleza antropológica: la fe es de la persona; la implica toda entera, no solo una parte de ella, no solo a la inteligencia; la fe es compromiso con la verdad, pero también con el amor. Pero Agustín, por convicción teológica y porque, al menos en teoría, no la podían rechazar sus oponentes, prefiere aducir una triple prueba apostólica. Una juánica: quien ama al Padre, ama al Hijo/hijos (1Jn 5,1-2); otra paulina: la fe que obra por la caridad (Gal 5,6); y una tercera, de Santiago: la fe sin obras está muerta (Sant 2,19) (10,1-2). El “a la carta” no consiste en otra cosa que en acentuar este aspecto hasta ponerlo en primer plano. El presupuesto no formulado con que trabaja el santo es este: la fe católica es compromiso con la Verdad y el Amor, mientras que la fe donatista se agota en el compromiso con la Verdad. Y todo el comentario agustiniano de la primera carta de san Juan se basa sobre ese presupuesto.

⁴⁰ Cf. c. *Faust.* 16,29.

⁴¹ Cf. s. 241,1. En contexto antipelagiano, en *sp. et litt.* 19,32 habla también de la única fe que es cristiana (*ab hac fide, quae sola cristiana est*) que consiste en reconocer que nuestra justicia es fruto de la gracia divina más que de nuestros méritos.

Antes hablamos de una imbricación “total”. El adjetivo sirve para corregir el déficit de significado del sustantivo “imbricación” en este contexto. En efecto, mientras imbricación significa una superposición solo parcial de dos o más cosas, la superposición de la fe y el amor es plena. No hay parcelas en que la fe no esté recubierta del amor ni el amor recubierto de fe. Al no ser divisibles, no admiten superposiciones parciales. Todo contenido de fe ha de abocar en el amor, todo amor autentifica un contenido de fe.

Antes indicamos también que el amor que estaba en juego no es un amor individual, sino el amor eclesial y, justamente por eso, no es un amor con base humana, sino un amor de origen divino, es decir, don del Espíritu. El santo pone el énfasis en el amor eclesial y lo hace así porque el problema al que se enfrentaba era eclesiológico. Pero en ningún modo se trataba de una opción caprichosa, pues tenía su base en el contenido de fe que defiende la carta de san Juan: el referido a Jesucristo. Si la fe y el amor se superponen recíprocamente, la fe en Jesucristo conlleva el amor a Jesucristo; como, por otra parte, Jesucristo es contemplado en la plenitud de su ser, como Cabeza y como Cuerpo, el amor a Jesucristo exige el amor a la Iglesia, su Cuerpo, y a todos sus miembros. Ahora bien, toda separación de los miembros manifiesta la separación del Cuerpo y toda separación del Cuerpo evidencia la separación de la Cabeza. En definitiva, la falta de amor evidencia una falta de fe: un amor disminuido presupone una fe disminuida. El haber roto la unidad y el permanecer en esa rotura es la prueba de la deficiencia de amor y, por tanto, de la deficiencia de fe.

Para esta concepción ha encontrado el obispo africano adecuada formulación gramatical, sirviéndose del variado régimen de complementos del verbo latino *credere* (creer), que se adaptan a los que tiene en español: “creer en”, “creer que”, “creer a”. El “creer en”, que tiene siempre por objeto a una persona, en el caso concreto a Jesucristo, representa la forma más perfecta de fe, la que establece una relación personal con él. Y, como la persona es indivisible, en la fe no puede quedar implicada solo una parte de ella. Donde la unidad es esencial, dividir es destruir. Según Agustín, los donatistas, al dividir, destruyen la fe; los católicos, al unir, la construyen. En definitiva, el “creer en”, lo propio de la fe católica, podría hallar adecuada expresión en la *caritas in veritate*, por traer aquí el título de la primera encíclica del papa Benedicto XVI.

En el caso del “creer que” su objeto es una cosa, una idea, un contenido cognitivo, sea sensorial, sea racional. El “creer que” está incluido en la fe, pero, si se da solo, implica una reducción tanto de la fe como de la persona que cree, porque implica separar la inteligencia de la voluntad. Es una fe mermada de una persona mermada. A san Agustín no podía satisfacerle

esta fe menguada. Y ello sin recurrir al *amor/caritas veritatis* de tanto peso en su pensamiento filosófico. Reducir la fe de los donatistas –y de otros herejes– al simple “creer que” era quitarles la bandera de la fe y, lo que era peor para ellos, equipararles a los demonios que también creían y profesaron que Jesucristo era el Hijo de Dios, pero le querían lejos de sí.

Por último el “creer a”. Siempre se “cree a” una persona, nunca a un animal o a una cosa, salvo que esta aparezca personificada de una forma u otra. Por otra parte, el “creer a” es siempre fruto de amor, aunque no siempre el amor exija “creer a” quien se ama, porque el hombre puede engañarse o incluso mentir. Si a veces parece que detrás está, no el amor, sino el interés, hay que pensar más en una simulación del creer que en un auténtico creer. La conclusión, para san Agustín, es que los donatistas “no creen” a Jesucristo. Las premisas de esta conclusión son dos: el amor en contexto de fe va asociado al “creer en”; ahora bien, los donatistas no “creen en” Jesucristo, como ha tratado de mostrar; luego no tienen amor y, consiguientemente, no “creen a” Jesucristo (10,10) ⁴².

b) *La fe en la primera carta de san Juan y la fe en los Tractatus*

En el apartado anterior hemos visto el concepto de fe con que trabaja san Agustín en su comentario a san Juan. Ahora cabe preguntar si es la misma fe que aparece en la carta apostólica. La respuesta no puede ser ni totalmente positiva, ni totalmente negativa, sino intermedia: en parte convergen, en parte divergen.

Antes de demostrar lo afirmado conviene tener en cuenta la naturaleza de la obra agustiniana. No es una simple *expositio* exegética, sino una serie de *tractatus*, según la designación del mismo Agustín. Según C. Mohrmann, el *tractatus* consiste en una predicación exegética que mira más a la enseñanza que a la edificación ⁴³. Ahora bien, aunque mire más a la enseñanza que a la edificación, cierto es que mira también a la edificación. En el caso concreto, podemos incluso afirmar que a la edificación de una única Iglesia, entonces dividida. La causa bien merecía el esfuerzo.

En relación con la fe, son dos los datos que cabe reseñar en la carta de san Juan: primero, la existencia de opositores a la fe cristológica; segundo,

⁴² Curiosamente, el texto agustiniano concluye con una invitación al donatista a “creer a” Cristo (10,10).

⁴³ . Cf. “Praedicare, tractare, sermo”, en *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961, 70-71.

la estrecha relación de esa fe con el amor. El comentario de Agustín mantiene la centralidad de ambos datos, pero la perspectiva desde la que los contempla es diferente. De aquí la convergencia y divergencia a la vez a que aludimos poco ha.

En su carta, san Juan instruye a sus destinatarios sobre disidentes que se han apartado de la fe de la cristológica de la comunidad, negando que el Hijo de Dios hubiera venido en carne y, por ello, que Jesucristo fuera el Hijo de Dios ⁴⁴. De san Agustín cabe afirmar que saca de su propio contexto histórico la carta apostólica para ubicarla en el momento en que él la comenta. Los disidentes contra los que escribía san Juan eran en aquel momento, según él, los donatistas que disienten de la Iglesia católica ⁴⁵. La intensidad del conflicto en ambos casos facilitaba al obispo presentar tal equivalencia. El que la disidencia arrancase de una divergencia en la fe cristológica favorecía su objetivo, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario. En efecto, si concebía la fe solo como aceptación de determinadas verdades, no cabía equiparar con los disidentes de la carta de san Juan a los donatistas, puesto que también estos creían que Jesucristo había venido en carne y que Jesús es el Hijo de Dios. En consecuencia, para poder presentarlos como disidentes de la fe cristológica, ensanchó el concepto de fe: junto a la aceptación de la verdad, la fe completa incluye una específica forma de obrar, determinada por el amor. Si se cree en Cristo, debe ser amor a Cristo, pero el Cristo entero, Cabeza y Cuerpo. No en vano la expresión típicamente agustiniana del *Christus totus* aparece explícita ya en el comienzo mismo de la obra (1,2), como indicando que va a orientar el desarrollo posterior del comentario. De aquí surge el amor eclesial sin el cual la fe no se puede considerar íntegra. Nadie puede confesar que Jesucristo ha venido en carne si no tiene el amor que motivó la encarnación, si divide al Cuerpo de Cristo, si no ama a su hermano; en este caso, lo que confiesa con la boca lo niega con los hechos. La fe en Jesucristo que no se

⁴⁴ S. Vidal presenta en estos términos su concepción cristológica: “Los datos apuntan a un tipo de docetismo, que afirmaría la existencia humana de Jesucristo solo en apariencia (*dokesis*) y que, en consecuencia, separaba el ser divino (“Cristo”, “Hijo de Dios”), procedente del ámbito celeste, del hombre concreto (“Jesús”), que pertenecía al ámbito del mundo material; negaban que “Jesús”, la persona terrena, fuera el “Cristo” o el “Hijo de Dios”, la persona celeste divina (1 Jn 2,22-23; 3,23; 4,3.15; 5,1.5.9-12) o, lo que es lo mismo, que “Jesucristo” hubiera tenido una auténtica existencia humana, que “hubiera venido en carne” (1 Jn 4,2; 2 Jn 7), o que hubiera sufrido la muerte realmente (1 Jn 5,6-8)” (*El evangelio...*, p. 619).

⁴⁵ San Agustín menciona también otros herejes, pero con valor testimonial (6,12); él tiene su mente fija en los donatistas.

traduce en caridad es comparable a la de los demonios y no sirve de nada, pues no salva. Formalmente san Agustín ha mantenido el discurso de san Juan: la exigencia de una fe correcta sobre Jesucristo, pero lo ha cambiado porque él entiende que esa fe correcta no se constituye solo en el ámbito de la verdad, sino también en el del amor, específicamente del amor eclesial. En este ámbito, no en aquel, se producía la divergencia con los donatistas. En la carta apostólica la referencia era solo doctrinal.

Como ya indicamos, también san Juan establece una estrecha relación entre la fe y el amor (1 Jn 5,1-3). En el comienzo del capítulo último de la carta, escribe san Juan: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios, y todo el que ama al que engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1). La vinculación entre fe y amor es inequívoca. San Agustín sigue también en esto al autor de la carta (1 Jn 5,1b), encontrando apoyo complementario en san Pablo (Gal 5,6) y Santiago (2,19), como ya se ha indicado repetidamente. Pero lo sigue a su modo, partiendo de una interpretación personal –de naturaleza trinitaria– del versículo citado. Mientras san Juan pasa directamente del amor de Dios Padre al amor de sus hijos, los cristianos, san Agustín pone en medio al Hijo de Dios, Jesucristo: quien ama al Padre, ama al Hijo (Jesucristo) y quien ama al Hijo ama a los demás hijos de Dios que son, a la vez, miembros del Hijo. De nuevo vuelve a aparecer el amor eclesial, derivado siempre de la doctrina del *Christus totus*, perspectiva ajena a san Juan. En el centro del texto juánico está la confesión de la fe, pero esta aparece en el versículo cuarto, que Agustín no llegó a comentar.

Todavía cabe señalar otros dos puntos en que Agustín se separa de san Juan: el modo de presentar a los anticristos y el modo de conocer si un espíritu es de Dios. También aquí el obispo de Hipona camina por la senda señalada en los dos casos anteriores. San Juan presenta a los disidentes de su comunidad a los que se opone como los anticristos; siguiéndole a él, el obispo presenta a los disidentes de la Iglesia católica también como anticristos, pero no puede seguirle a la hora de determinar qué es lo que les constituye como tales. A los disidentes juánicos los hacía anticristos el no compartir la fe de la comunidad, pues negaban al Padre y al Hijo, y el negar que Jesús era el Cristo –criterio doctrinal– (1 Jn 2,22). Pero este criterio no valía para los disidentes de los católicos, porque aceptaban estas verdades. En consecuencia, el santo hubo de acudir, una vez más, a otro aspecto de la fe, de nuevo el del amor: “Hágase amante de Cristo para no ser anticristo” (3,10). Sobra decir que él está pensando en el amor eclesial de que carecían los donatistas, de lo que era prueba el haber abandonado la unidad de la Iglesia, porque “salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros” (1 Jn 2,19) (3,6-9). En contexto similar, al establecer san Juan como criterio que

atestigua que un espíritu es de Dios el confesar que Jesucristo vino en la carne (1 Jn 4,2), san Agustín vuelve a recurrir al criterio del amor, manifestado en el no romper la unidad. “Todo el que no tiene caridad niega que Cristo haya venido en carne” (6,13.12.14). En síntesis, para san Juan eran anticristos porque no compartían la doctrina sobre Cristo, para san Agustín porque no compartían el amor de Cristo.

c) *La fe en los Tractatus y la fe en el resto de la obra agustiniana*

Concluimos el estudio con una comparación entre lo encontrado sobre la fe en el comentario a la primera carta de san Juan y el pensamiento global de san Agustín sobre la misma fe. El resultado puede formularse, en síntesis, en estos términos: los *Tractatus* no ofrecen ninguna perspectiva nueva sobre la fe, algunos temas aparecen realzados, otros solo apuntados y algunos silenciados. En realidad es lo que cabía esperar, dado el contenido del escrito juánico comentado y dada la naturaleza y contexto del comentario agustiniano.

De ninguno de los trece puntos en que hemos recogido las ideas expresadas por el predicador de Hipona sobre la fe puede decirse que se halle exclusivamente en los *Tractatus*. De cada uno de ellos es posible hallar información complementaria, mayor o menor según los casos, en el resto de la obra del santo. La verdadera novedad estaría en el considerar la presentación específica que hace de la fe como la “fe propia” (de los católicos).

Las ideas realzadas son varias. Ese realce puede explicarse a partir del texto de la carta de san Juan o a partir de los intereses pastorales del predicador. De esas ideas, la primera y más significativa juzgamos que es la inclusión del amor en el concepto mismo de fe. Otra, el énfasis puesto en que se trata del amor eclesial. Una tercera, la consideración de tres aspectos del creer: “creer a”, “creer que”, “creer en”, de los que el último representa la fe perfecta. Añadimos, aunque ya en un nivel algo inferior, la profecía y su cumplimiento, y la extensión de la Iglesia como motivos de credibilidad, los contenidos cristológicos de la fe (filiación divina, encarnación y segunda venida), la relación de la fe con Jesucristo y con el Espíritu, y la infidelidad (de hecho).

Otras ideas aparecen solo apuntadas. Entre ellas se encuentran la definición de la fe, el marco antropológico de la fe, la fe como don divino (*initium fidei*), la fe como persuasión, el concepto de autoridad (*auctoritas*), la fe como etapa provisoria de conocimiento, la fe y la Escritura, la fe y la Tradición, la fe y los sacramentos (bautismo y eucaristía), la relación dialéc-

tica entre el creer y el entender (*crede ut intelligas, intellige ut credas*), la fe y la salvación, diversos efectos de la fe, fe actual y visión futura, la fe dañada.

Por último cabe señalar el silencio completo sobre otros aspectos importantes en la reflexión agustiniana. Señalamos: la necesidad de la fe (incluso fuera del ámbito religioso), la distinción explícita entre *fides qua* y *fides quae*, la *regula fidei*, el milagro como motivo de credibilidad, etc.