

61/1
2026

ESTUDIO AGUSTINIANO

Estudio Agustiniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid*



ENERO-ABRIL 2026
Núm. 61 Fasc. 1



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 61 Fasc. 1 Enero – Abril 2026



ARTÍCULOS

DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Metáforas de enfermedad y salud en el Libro segundo de las Confesiones de San Agustín</i>	5
CASTELLET I SALA, Jordi, <i>Por una antropología triádica de salvación</i>	29
RESINES LLORENTE, Luis, <i>La protestación de la fe</i>	55

TEXTOS Y GLOSAS

SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>Aporofilia. El itinerario hacia Dilexi Te (2025)</i>	81
BARROQUILLO OBDIANELA, Cedric Errol, <i>La Regla de San Agustín y los principios de la doctrina social de la Iglesia</i>	101
RESINES LLORENTE, Luis, <i>La doctrina cristiana por preguntas y respuestas</i>	127
NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, <i>Tomándose el diálogo en serio. Para situar la ética en el corazón de la sociedad democrática desempeñando la misión de la Iglesia</i>	163

RECENSIONES	181
-------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:
Editorial Agustiniana
Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@gmail.com

SUSCRIPCIÓN 2025

España: 55 €
Extranjero: 75 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

DL M 3837 - 2023
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2026

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN
Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Carlos Alexander Totumo

COMITÉ CIENTÍFICO
Rafael Aguirre Monasterio
(*Prof. emérito Univ. Deusto*)
José Luis Alonso Ponga
(*Prof. Univ. Valladolid*)
Marceliano Arranz Rodrigo
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
José Silvio Botero
(*Prof. Accademia Alfonsiana, Roma*)
Martin Ebner
(*Prof. Univ. Bonn*)
Enrique A. Eguiarte Bendímez
(*Director Rev. Mayéutica – Augustinus*)
Virgilio P. Elizondo
(*Prof. Univ. Notre Dame, USA*)
José Román Flecha Andrés
(*Prof. emérito Univ. Pontificia de Salamanca*)
Giuseppe Caruso
(*Prof. Patristicum Augustinianum, Roma*)
Peter G. Pandimakil
(*Prof. Univ. Saint Paul, Ottawa, CA*)
Fernando Rivas Rebaque
(*Prof. Univ. Pontificia Comillas*)
Gonzalo Tejerina Arias
(*Prof. Univ. Pontificia de Salamanca*)
Luis A. Vera
(*Sto. Thomas of Villanova, Pa, USA*)
Alfonso Vives Cuesta
(*Prof. Univ. Valladolid*)

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Directrices de la Revista: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudio_agustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_directrices.pdf

Instrucciones para los autores: https://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudio_pdf/estudio_agustiniano_normas_estilo.pdf

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-60

<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

Metáforas de enfermedad y salud en el Libro segundo de las *Confesiones* de san Agustín

Pío de Luis Vizcaíno
Estudio Teológico Agustiniano, Valladolid
ORCID: 0000-0003-4014-7683
Deluis23@hotmail.com

Recibido: 10 marzo 2026 / Aceptado: 1 abril 2026

RESUMEN: Punto de partida es el texto en que san Agustín reconoce que Dios le ha perdonado tanto los pecados cometidos voluntariamente como los que no cometió por su favor (*conf.* 2,15), doble intervención de Dios que se puede entender que responde a una doble terapia: la curativa y la preventiva. Presupuesto es que la tradición espiritual y ascética de la Iglesia siempre asumió que las enfermedades físicas y psíquicas tienen un equivalente en las enfermedades espirituales. En esa misma línea asumimos que en su texto Agustín describe «fenómenos que se refieren al alma por analogía con fenómenos que se refieren al cuerpo» y, a

partir de este dato, nos proponemos seguir el proceso inverso: considerar los males espirituales que san Agustín refiere de sí mismo como equivalentes a una disfunción multifacética, referida a la mente, y multisensorial, referida al cuerpo. Es esta equivalencia la que nos permite pensar en las metáforas a que alude el título de este estudio. Campo de ejercicio es el libro segundo de sus *Confesiones* en el que san Agustín confiesa su estado espiritual en el período de la adolescencia.

Palabras clave: enfermedades, síntomas, signos, médico, terapia, curación, salud.

Metaphors of illness and health Book II of St. Augustine's *Confessions*

Abstract: The starting point is the passage in which St. Augustine acknowledges that God has forgiven him both the sins he committed willingly and those

he did not commit through God's grace (*Confessions* 2.15), a twofold intervention by God that can be understood as corresponding to a twofold therapy: cu-

rative and preventive. The premise is that the spiritual and ascetic tradition of the Church has always assumed that physical and psychological illnesses have an equivalent in spiritual illnesses. Along the same lines, we assume that in his text Augustine describes “phenomena pertaining to the soul by analogy with phenomena pertaining to the body,” and, based on this premise, we propose here to follow the reverse process: to consider the spiritual ills that St. Augustine describes

in himself as equivalent to a multifaceted dysfunction pertaining to the mind and a multisensory dysfunction pertaining to the body. It is this equivalence that allows us to consider the metaphors alluded to in the title of this study. The setting is the second book of his *Confessions*, in which St. Augustine confesses his spiritual state during his adolescence.

Keywords: Illnesses, symptoms, signs, physician, therapy, healing, health.

Preámbulo

El ya obispo de Hipona, Agustín, dedica buena parte del libro segundo de sus *Confesiones* a un robo de peras efectuado en su adolescencia. En el tono de reflexión orante propio de la obra, a una breve descripción del hecho (9)¹ añade una larga reflexión sobre él. En una primera parte (9-14) desentraña la motivación última de su obrar, comparándose explícitamente con Catilina, personificación de la crueldad en el período de la República romana y, de forma implícita también con Adán; en la segunda parte (16-17) abunda en el señalamiento de la motivación, añadiendo una complementaria: el influjo cómplice de unos amigos². Pero entre una y otra parte el autor introduce un paréntesis (15) en el que se explaya en la expresión de diversos sentimientos hacia Dios por cuanto había hecho por él hasta el momento en que escribía, introduciendo una comparación con otros hombres. Lo significativo para nosotros es que, para establecerla, recurre al lenguaje de la medicina. De hecho, habla de un enfermo (*aegrum*), de debilidad (*infirmitas*), de enfermar (*aegrotare*), de dolencias

¹ Todas las referencias numéricas que aparecen integradas en el texto pertenecen al libro segundo de las *Confesiones* del que se indica solo el párrafo. Las demás referencias a obras agustinianas aparecerán en nota a pie de página con indicación del título de la obra, la apropiada indicación numérica y el párrafo, sin capítulo.

² Sobre la estructura global del libro cf. F. van Fleteren (1998, 108.129).

(*languores*) y del médico (*medicus*). En principio, el enfermo podría ser cualquier hombre; en la práctica, sin embargo, el autor de la obra habla de sí mismo, pero considerándose representante del género humano (5) y otorgándose una especie de personalidad corporativa³ al asignar validez universal a lo que afirma de sí mismo⁴. Presenta sus pecados como dolencias, reconoce que eran graves (*tantis*) y centra la atención en las dos concretas que ocupan un lugar especial en el libro: la lujuria y una voluntad dañina que, luego, resulta no ser tal (15). En la interpretación, el médico obviamente es el Señor. Como se puede deducir de estos breves datos, en su reflexión el santo piensa en el mal moral de la adolescencia; la perspectiva es psicológica y metafísica⁵.

A propósito de esta imagen sanitaria de fondo, el autor de las *Confessiones* alude, sin emplear la correspondiente terminología, a las dos clases de terapia aplicadas por el Médico divino, una curativa y otra preventiva (*dimissa esse ... et quae sponte feci mala, et quae te duce non feci*) (15), señalando su respectiva función: la primera impide que sobrevenga la enfermedad; la segunda la cura, si ha sobrevenido ya⁶. Ambas han de suscitar amor al médico por parte de quien se beneficie de ellas, aunque el agraciado con la terapia preventiva lo ha de amar más porque, merced a ella, se vio libre de los dolores u otros inconvenientes que padeció el favorecido solo con la terapia curativa. Personalmente Agustín se presenta como beneficiario sobre todo de esta última, según lo deja claro el contenido del libro.

El obispo de Hipona cortó, pues, momentáneamente, para retomarlo luego, el hilo de su personal reflexión sobre el robo de las peras e hizo aflorar la imagen de la enfermedad y de la salud para referirse al propio estado moral en el periodo de su adolescencia (1.6.9.18)⁷. Hablamos

³ Cf. SEELBACH (2004: 56).

⁴ Cf. VAN FLETEREN (1998: 108-109).

⁵ Sobre el desarrollo de cada una de las perspectivas, con las respectivas fuentes cf. VAN FLETEREN (1998: 115-121. 124-126).

⁶ En el sermón describe ambas terapias en estos términos: «Unas son, en efecto, las prescripciones médicas que miran a mantener la salud –destinadas a los sanos para que no enfermen–, y otras las destinadas a quienes ya están enfermos para que recuperen la salud que perdieron» (s. 278,2; también 278,3).

⁷ Como dice VAN FLETEREN (1998:116-117), el robo no es material al servicio de una autobiografía, sino de filósofos y teólogos.

de «aflorar» porque asumimos que la imagen subyace al resto del relato. Aunque solo en este momento se manifieste saliendo a la superficie –cual gran iceberg del que solo se ve una pequeña punta–, no faltan indicadores que permiten adivinarla en lo que precede y en lo que sigue del texto.

La conclusión es que, en el libro segundo de sus *Confesiones*, el ya obispo Agustín pasa revista a su pasado desde la perspectiva de su salud o, mejor, de su falta de salud espiritual. Ese pasado se concreta, como hemos indicado, en su adolescencia⁸; más específicamente, en el período previo a cumplir los 16 años (6). Solo que el relato fue escrito unos cinco lustros después. Para entenderlo hay que considerar, pues, además de la significativa distancia temporal entre el momento de la «enfermedad» referida y la puesta por escrito, el nuevo contexto de Agustín: el personal –su condición de convertido– y el eclesial –su condición de obispo–, que le impulsaron a afinar su criterio en clave religioso-moral. No sorprende que quien, al inicio del relato de su historia solicitaba a Dios que le dijera que él era su salud⁹ y que, concluida la misma con la conversión, iba a dirigirle la misma petición¹⁰, interpretase la larga etapa intermedia en términos de enfermedad. Se impone, pues, distinguir entre lo que es simple memoria del «entonces» (*tunc*) y juicio desde y sobre el «ahora» (*nunc*)¹¹. La perspectiva religioso-moral permite explicar el fuerte contraste, desde el punto de vista moral, entre el momento de la ejecución de los hechos y el de su valoración posterior, e igualmente entre la diagnosis que Agustín presenta referente a su pasado y la más positiva que conocemos por la pluma de antiguos adversarios suyos como el maniqueo Secundino¹² y el donatista Vicente de Cartena¹³.

Lleno de amargo arrepentimiento (*in amaritudine recogitationis meae*) (1), en diálogo con el Señor –su Médico–, el ya obispo Agustín

⁸ En la división que hace Agustín en seis etapas de la historia de las personas concretas y de la humanidad, la adolescencia corresponde a la tercera. A nivel individual, propio de ella es la capacidad de engendrar y formar una familia (cf *vera rel.* 48; cf. también *Gn. adu. Man.* 1,35-41; *c. Faust.* 12,8; s. 125,4; etc.). Cf. PIZZOLATO (1972: 44-81).

⁹ *Conf.* 1,5: «Di a mi alma: *Yo soy tu salud* (Sal 34,10)».

¹⁰ *Conf.* 9,1: «Respóndeme y di a mi alma: *Yo soy tu salud* (Sal 34,10)».

¹¹ MORÁN (1969).

¹² *Ep. Sec.* 3.

¹³ *Ep.* 93,51.

presenta la evaluación de sí mismo, entrelazando pasado y presente. La mayor parte de su relato, siempre del libro segundo, versa sobre las dos manifestaciones de su enfermedad, ya indicadas: la lujuria que ocupa la primera parte (2-8) y el robo de las peras¹⁴ de que trata la segunda parte (9-14.16-17)¹⁵. Dos males específicos que delatan un deteriorado estado general de salud cuya descripción abre el libro y está presupuesto a lo largo de todo él, incluyendo el intento fallido de aplicar la terapia oportuna.

Partimos del paralelismo entre el hombre exterior y el hombre interior¹⁶ y de una correspondencia entre las enfermedades exteriores y las interiores¹⁷. Partimos también de que en su texto Agustín describe «fenómenos que se refieren al alma por analogía con fenómenos que se refieren al cuerpo»¹⁸. Nuestro propósito en estas páginas es, pues, dar concreción

¹⁴ Juzgamos acertada la afirmación de O'Donnell (1992: 105) de que «la *confessio peccati* contenida en este libro es incompleta, inexplicita e indirecta», pero no la que le precede según la cual el robo de las peras podría entenderse como una sinécdoque por todos los demás pecados de Agustín, que le permite mantener una extraordinaria reticencia. No nos parece acertada, porque los dos datos unidos –robo de las peras y lujuria– remiten respectivamente a la salud –necesidad de alimento– y a la vida –a cuya continuidad está la sexualidad–. Aunque diferentes, salud y vida, caen dentro de un mismo y exclusivo ámbito semántico.

¹⁵ Además de lo dicho en la nota anterior, la rendición de Agustín a la lujuria y el robo de las peras no hay que verlas como dos acciones puramente coyunturales, sino respectivamente como manifestación concreta de una de las dos categorías genéricas de pecado: el *flagitium* y el *facinus*, considerando al primero como mal en que el dañado es su autor, y el segundo, cuando el dañado es otro distinto del autor (*doctr. chr.* 3,16). De hecho, en el libro Agustín solo habla de *flagitia* en la primera parte que trata de pecados de lujuria, y de *facinus* en la segunda, en relación con el robo de peras. En el contexto de este estudio, en el primer caso se trata de una enfermedad contraída por una acción sobre sí mismo y en el segundo de una enfermedad relacionada con un daño causado a otro. Por ello, no parece asumible la afirmación de VAN OORT (2020: 95) de que hay que leer la historia del robo de las peras como una metáfora del pecado sexual.

¹⁶ Más en concreto, los sentidos espirituales, sentidos «homónimos» de los del cuerpo, por los que el «corazón» recibe las realidades inmateriales... (FONTANIER, 1999:70). Cf. *conf.* 10,8; 10,38.

¹⁷ *Gn. adv. Man.* 39. En la medida en que sea posible aplicaremos a cada caso alguna reflexión de Agustín mismo en situaciones similares, sabiendo que en la obra agustiniana, sobre todo en la de predicación, son abundantísimos los textos sobre enfermedad, médico y curación.

¹⁸ LOMIENTO (2020:162).

a lo que él ha afirmado de sí y exponer en lenguaje usado habitualmente en referencia al hombre exterior lo afirmado por él del hombre interior; con otras palabras, traspasar a términos de salud física y psíquica su salud espiritual –entiéndase moral– en la adolescencia¹⁹. El proceso es, pues, el inverso al supuestamente seguido por Agustín. En vez de partir, como él, de la enfermedad exterior para caracterizar la interior, partimos de la interior para identificar una correlativa enfermedad exterior²⁰. Por supuesto, ni Agustín hablaba como profesional de la medicina, ni lo es quien esto escribe. Por ello, el lector no debe esperar la deseable precisión técnica en el empleo de la nomenclatura médica.

La tarea que nos proponemos llevar a cabo presupone estas equivalencias generales: el enfermo es Agustín adolescente²¹; el médico, el Señor²²; las dolencias o enfermedades, los pecados de Agustín²³; los preceptos del Señor, la terapia prescrita²⁴; los sufrimientos que procura la terapia, el amargor de la medicina²⁵.

¹⁹ Nos atenemos a la clasificación de las enfermedades por los Padres de la Iglesia presentada por RIVAS REBAQUE (2007: 67ss).

²⁰ Nuestro estudio se distancia, pues, del de B. LEGEWIE (1931). Nuestra traducción del texto agustiniano será libre para hacer ver en lo que percibimos como simple metáfora –la enfermedad espiritual descrita– la correlativa enfermedad psíquica o física presupuesta a la que remite, pero no caprichosa; de ordinario pretende adaptar el texto agustiniano a la descripción de la enfermedad supuesta para que resulte perceptible la metáfora; pero esto no significa que sea caprichosa.

²¹ En su «confesión», Agustín se presenta repetidamente como enfermo espiritual (*conf.* 6,1; 8,21.25). La idea del hombre enfermo atraviesa prácticamente toda su obra debido particularmente a su doctrina del pecado original (*passim*).

²² En el texto que nos ocupa, Agustín es más bien parco en presentar directamente a Cristo como médico (*conf.* 2,15; 10,4.34.39), pero lo hace también indirectamente al referirse a su medicina (*conf.* 5,13; 6,6; 6,20; 7,12; 9,18.35; 19,69). Por otra parte, en correlación con lo indicado en la nota anterior, el concepto de Cristo médico domina toda la obra del santo. De los muchos adjetivos con que le califica, señalamos: extraordinario (s. 23A,2), todopoderoso (s. 381), excelente (s. 136,1), humilde (s. 341A [Mai 22],1), sumamente experto (s. 114B [Dolbeau 5],15), saludable (360B [Dolbeau 25],15), etc. Llega hasta compararle con Hipócrates, juzgándole mejor, porque sabe atacar las causas de la enfermedad (*ibid.* 17).

²³ Agustín considera los pecados como enfermedades o dolencias sobre todo en la controversia pelagiana (cf. s. 152,4; 90A [Dolbeau 11],14).

²⁴ S. 278,5: «...cuando empecemos a observar las prescripciones del médico...». *Io. eu. tr.* 3,14; *en. Ps.* 102,15, etc.

²⁵ Cf. *Io. eu. tr.* 3,14: «viene el Señor que cura con medicamentos amargos y agrios».

A. La enfermedad

1. Diagnóstico inicial

De la descripción que el ya obispo Agustín hace de la enfermedad que le aquejaba de adolescente resaltamos tres datos: fealdad (*foeditates*), corrupción (*corruptiones*), división (*frustatim discissus*), que delatan su extrema gravedad al afectar a la hondura de su ser mismo. En la declaración de intenciones, manifiesta que quiere recordar precisamente las antiguas fealdades (*foeditates*) y corrupciones de su alma²⁶ (*corruptiones*). La mención de las *foeditates* lleva a pensar en una enfermedad degenerativa. Aunque el primer significado del término es fealdad, en el contexto parece más apropiado traducirlo por deformación²⁷. El autor se habría servido de la figura retórica de la metonimia, al indicar el efecto –la fealdad– por la causa –la deformación–. De hecho, es frecuente encontrar en los textos agustinianos relacionadas entre sí la *foeditas* y la *deformitas*²⁸; nada extraño, si se tiene en cuenta que lo deforme es opuesto a lo bello²⁹.

La fealdad es efecto de la corrupción, que deforma porque daña la condición natural del ser que la sufre³⁰, hace que pierda su integridad y pureza ontológica, implica un *defectus*, un venir a menos respecto de su condición específica, un cambio a peor³¹. Ahora bien, como todo ser es bello por naturaleza³², su corrupción acaba en corrupción de su belleza, en *foeditas*³³.

²⁶ Alma en el sentido propio que le da Agustín alude a una enfermedad «espiritual».

²⁷ A su propia deformidad hace referencia Agustín en otros pasajes de la obra (*conf.* 7,12; 9,14; 10,38; 12,23; 13,3). Al final del libro segundo se presentará a sí mismo como un monstruo (*monstrum*), «nombre que reciben algunos cuerpos por su extrema deformidad de nacimiento» (*C. Iul. imp.* 1,116).

²⁸ Cf. *c. ep. Man.* 27; *ciu.* 6,7; *en. Ps.* 64,8; *corrupt.* 7, etc.

²⁹ *Conf.* 13,3: «Para un cuerpo ser no equivale a ser bello, pues de lo contrario no podría ser deforme...»; *ciu.* 19,4,2: «la deformidad quiebra la belleza».

³⁰ Cf. *c. ep. Man.* 39.

³¹ Cf. *mor.* 2,7,8; *mus.* 6,7.

³² Cf. *c. ep. Man.* 39; *nat. b.* 6.

³³ Por ello Agustín puede hablar de la feísima corrupción (*foedissima corruptio*), justamente porque produce fealdad (*lib. arb.* 3,8).

Fruto también de la corrupción fue una división en mil pedazos (*frustatim discissus*) que quebrantó la unidad propia de todo ser –vestigio de la unidad de Dios³⁴–, consecuencia de haberse separado (*aversio*) de la fuente de su unidad (*ab uno te*)³⁵. Tal división, además de hacerle perder consistencia y solidez³⁶, le condujo a una existencia espiritualmente dispersa (*dispersione*), y que, en cierto modo, acechaba aún a Agustín en el momento en que escribía y que justifica su deseo de que el Médico le otorgue vivir alejado de ella (*conligens me a dispersione*) (1).

La peculiaridad de su indefinida y degenerativa³⁷ enfermedad se completa con otros dos datos relacionados con su apariencia (*species*): quien la sufre acaba consumido (*contabuit*) y empodrecido (*computrui*). Se podría hablar de una especie de gangrena que atacaba su integridad. A ese estado le condujo su vagar por veredas perniciosas (*vias nequissimas*), hecho un bosque de nocivas apetencias (*silvescere*), y una nutrición insana, debida a su ansia de ingerir alimentos de ínfima calidad (*exarsi satiari inferis*) (1). A pesar de ello, era el Médico divino (*oculis tuis*) quien advertía el lamentable aspecto del adolescente, no él: ni en sí –complaciente consigo mismo (*placens mihi*)– ni en aquellos a quienes quería agradar (*placere cupiens*)³⁸, tan consumidos y hediondos como él (*computrui, contabuit*).

2. Enfermedades sin síntomas...

El diagnóstico de una enfermedad suele comenzar por la toma en consideración de las sensaciones personales –siempre subjetivas– del paciente. Son los denominados síntomas que el profesional de la medicina

³⁴ Cf. *conf.* 1,31.

³⁵ VAUGHT (2003: 52-53). El alejarse de Dios le hizo caer en la multiplicidad, que llevaba consigo deformación y desintegración.

³⁶ *Conf.* 12,23: «... Tú no hayas recogido todo lo que soy de esta dispersión y deformidad para reformarme y confirmarme para siempre (*conligas totum quod sum a dispersione et deformitate hac et conformes atque confirmes in aeternum*)».

³⁷ El proceso de degeneración lo describe con precisión filológica LOMIENTO (2020:162) como el paso del estado sólido, al líquido (*contabuit*) y de este al aeriforme (*computruit*).

³⁸ En *conf.* 3,1 dirá de sí mismo que, a pesar de su fealdad y tosquedad (*foedus et inhonestus*), la vanidad le llevaba a mostrar elegancia y distinción (*elegans et urbanus*).

procura conocer por confesión del paciente mismo. Su aparición suele ser la que le impulsa a acudir al médico para que le diagnostique la enfermedad a partir de los síntomas que le han sido referidos y de los signos que él puede descubrir con los medios y técnicas que le ofrece el arte médica, y le prescriba la terapia oportuna³⁹. Puede haber síntomas de una enfermedad a los que no acompañe ningún signo específico de ella y, al revés, signos sin síntomas que hagan sospechar la existencia de un mal. Por ello, la presencia de síntomas no implica necesariamente la existencia de determinada enfermedad, igual que su ausencia no la excluye. Este último caso constituye un problema serio porque cierra la posibilidad de acudir al profesional que diagnostique el mal y prescriba la forma de atajarlo. Por otra parte, un síntoma puede serlo de diversas enfermedades, por lo que se hace necesario detectar otros indicadores que permitan especificar de cuál se trata.

En principio cabría pensar que una enfermedad como la descrita habría dejado específicas sensaciones negativas que hubieran puesto en guardia a quien la sufría. Pero no fue el caso; por una parte, como hemos indicado, el adolescente desconocía la imagen que presentaba ante Dios; por otra, hay enfermos y enfermedades asintomáticas, al menos en alguna de sus fases. De hecho, el adolescente Agustín no advirtió ningún síntoma del grave mal que padecía, según confiesa él mismo ya obispo. El texto menciona sensaciones negativas que hubiera podido entender como síntomas de su enfermedad –su desmedido afán (... *modelaretur aerumnarum mearum*) (3); la miseria de su alma (*concupivit anima mea miserabilis*) (12) o la suya propia (*miserior*) (16)–, pero los calificativos son del ya obispo, no del adolescente; al mismo tiempo, signos objetivos de su enfermedad le producían risa en vez de preocupación (*risus erat quasi titillato corde*) (17). Pudiera parecer que no percibir síntoma alguno le favorecía al ahorrarle preocupación o sufrimiento, pero en realidad le perjudicaba⁴⁰

³⁹ La distinción entre síntomas –percepción del enfermo– y signos –descubiertos por el médico– se advierte en este texto: «El enfermo padece (síntomas) e ignora qué tiene (desconoce los signos específicos que delatan determinada enfermedad); el médico inspecciona lo que sufre otro (síntomas) y diagnostica la enfermedad (por los signos que ha descubierto). El médico pregunta al enfermo qué siente (síntomas) y el enfermo desea que el médico le informe de la enfermedad (cuyos signos ha detectado)» (s. 299A [Dolbeau 4],5).

⁴⁰ S. 80,3,4: «Te crees sano y esta es tu peor enfermedad... Su enfermedad es tanto más peligrosa cuanto que se considera sano y desprecia al médico».

al privarle del dolor útil que fuerza a la naturaleza a actuar para eliminar el mal que lo causa⁴¹. El obispo nunca afirma que el adolescente renunciase a alguna de sus funestas acciones porque experimentase algún malestar o por temor a experimentarlo. Al contrario, el malestar se lo producían algunos signos de salud –parecer irreprochable, ser más inocente y más casto que sus amigos (*ne viderer abiectior quo eram innocentior...*)– que él consideraba, más bien, signos de enfermedad. De ahí que procurase eliminarlos enfermando más, pues hasta sentía vergüenza de no aparecer tan enfermo como ellos (*et pudet non esse impudentem*) (7; 14).

El nexo entre el enfermo y el médico es la enfermedad real, supuesta o incluso probable⁴². Lo ideal, pues, es no necesitar recurrir a él. Cuando se siente o se conjetura la presencia de una enfermedad, se le quiere al lado o, al menos, cercano⁴³. El alejamiento consciente del médico responde a tres casos posibles. a) La persona está enferma, pero lo ignora porque no experimenta síntomas; considerándose sana, no requiere su presencia⁴⁴; b) la persona piensa que no está enferma, pero, si barrunta la enfermedad, confía que sea una falsa alarma y no busca al médico; c) la persona está enferma y lo sabe, pero renuncia a solicitar su presencia o porque piensa que el mal no es grave y el simple paso del tiempo lo curará, o porque teme el dolor que le producirá la terapia⁴⁵, no estando dispuesto a las renunciaciones u otros sufrimientos terapéuticos⁴⁶.

⁴¹ *Nat. b.* 20: «Es útil el dolor que fuerza a la naturaleza a mejorar; inútil si la lleva a empeorar»; *corrupt. 7*: «y te sobrevenga un dolor útil, que te haga buscar al médico» (*fiatque tibi utilis dolor, quo medicum quaeras*)). Cf. también *s.* 61A [Wilmart 12], 4; *exc. urb.* 9.

⁴² *S.* 299A [Dolbeau 4], 5: «La voluntad del médico respecto de nosotros es mejor que la nuestra. Él sabe más que nosotros y conoce mejor lo que nos conviene y lo que procede hacer».

⁴³ *S.* 80, 4: «Con qué lágrimas suplica al médico...».

⁴⁴ *En. Ps.* 102, 15: «A veces el hombre cree estar sano, pero está enfermo; al no sentir nada, aun estando enfermo, no busca al médico... Estando ya inminente la pasión del Señor, Pedro ... estaba enfermo y no sabía qué le pasaba; ignoraba por completo la enfermedad que le aquejaba en su interior».

⁴⁵ *Io. eu. tr.* 3, 14: «No estaba sano, rehusaba ser sanado y, para no ser sanado, se jactaba de estar sano»; *en. Ps.* 102, 5: «Basta con que te dejes curar; no rehúyas sus manos... No te agrade solo cuando pone fomentos; sopórtalo también cuando saja».

⁴⁶ *S.* 278, 4: «Comienza, pues, el médico a decirle: “Observa esto y aquello, no toques lo otro, no comas o bebas tal cosa, no te preocupes por tal otra...”».

El adolescente Agustín entraba en el grupo de quienes ignoran su enfermedad, hecho que explica su relación con el Médico. El obispo reitera que entonces se hallaba lejos de él e, incluso, que cada vez se alejaba más (*et ibam longius a te*) (2; 4; 7; 8; 18)⁴⁷, pero no dice que rehusara acudir a su ciencia médica por temor a que le descubriera algún mal y temiera la cura. Del texto solo cabe concluir que no sentía necesidad de él. Tenía tal seguridad de no estar enfermo que osaba transitar por veredas insalubres, llegando a desorientarse e ignorar dónde se encontraba (4). Entre los temores de su madre estaba que él se hallase entre quienes toman una dirección contraria a la tomada por el médico (... *ambulant qui ponunt ad te tergum et non faciem*) (6).

La actitud del adolescente descansaba sobre dos errores, uno de principio y otro de cálculo. Error de principio porque, en la hipótesis de que no estuviera enfermo, siempre es posible y provechosa la terapia preventiva⁴⁸ y, en la hipótesis de que hubiese una enfermedad oculta, con su ojo clínico el Médico podía advertir el mal que el enfermo no advierte por falta de síntomas, y prescribir lo que procediera. Error de cálculo porque, a pesar de sus intentos, de hecho no logró evadir al Médico, que le seguía con una presencia de la que él, enfermo, no se percataba⁴⁹. Su suprema competencia y eficiencia profesional seguía activa por más que se alejase de él (*non longe est a nobis omnipotentia tua... cum longe sumus a te*) (3), y su mano suave mantenía la capacidad de suavizar las dolencias (*potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum*) (3). De hecho, recurría a subalternos⁵⁰, a través de los cuales le hacía llegar sus prescripciones o consejos. Entre ellos se cuentan Moisés (*lex tua*) (3; 9), Pablo (*sonitum nubium tuarum... has voces*) (2,3) y la misma madre de Agustín (*cuius erant nisi verba tua illa... quae cantasti in aures meas?... monitus tui erant*) (7). El adolescente les hacía oídos sordos.

⁴⁷ Al hablar de alejamiento, Agustín se está comparando con Adán (Gén 3,10) y con el hijo pródigo (Lc 15,13). En el trasfondo se puede ver también la doctrina plotiniana del *exitus* del alma respecto del Uno (*Ennd.* V,1).

⁴⁸ S. 278,3: «Es un bien para el hombre obedecer al médico cuando aún está sano, para no necesitar después de él...».

⁴⁹ *Io. eu. tr.* 7,21: «¿Acaso hemos venido nosotros, enfermos, al Médico y no el médico a nosotros, los enfermos?».

⁵⁰ S. 340A [Guelf. 32],5: «Vino como médico extraordinario a curar nuestra hinchazón..., pero envió primero a sus auxiliares»; cf. también s. 114B [Dolbeau 5],15; 345,7.

Pero no toda la responsabilidad fue del adolescente; responsable fue también su madre, subalterna del médico como acabamos de decir, que no buscó un término medio (*modus*) entre lo mínimo y lo máximo que entonces podía exigir al hijo, que hubiese aliviado su situación. Si no podía cortar por lo vivo el mal (*resecari ad vivum*), podía haberlo contenido dentro de unos límites compatibles con la salud (*coercere*) (8; 7). Pero, además de error, hubo egoísmo. Los suyos, comenzando por sus padres, miraron más por los propios intereses a largo plazo que por la salud inmediata del hijo, de la que se desentendieron en la práctica (*non fuit cura meorum...*) (4). Ambos advirtieron los signos de la enfermedad, pero no aplicaron el tratamiento adecuado (6). Siguiendo cada uno un criterio diferente, variaron en el diagnóstico y erraron en la terapia. Patricio, su padre, valoró los signos con un criterio no médico, sino familiar –posibilidad de tener nietos–, mientras Mónica, su madre, aplicó un criterio adecuado que la llevó a sobresaltarse y temer por su hijo (*exilivit pia trepidatione ac tremore*)⁵¹. La madre manifestó tener un ojo clínico de que carecía el padre y no resulta extraño, pues él se hallaba –digámoslo así– en el curso propedéutico de medicina –era catecúmeno desde hacía poco (*adhuc catechumenus et hoc recens*)– mientras que ella acababa de sacar el título –bautizada también desde hacía poco (*iam inchoaveras templum tuum*)– (6). Ni siquiera Mónica manifestó ser subalterno competente, pues acertando en el diagnóstico del mal que sufría el hijo y de las consecuencias que se seguirían si no se atajaba, lo fío todo a buenos consejos, pero no actuó de manera eficaz, confiando en que, en el momento preciso, el hijo recibiría la medicación adecuada e infalible –el baño regenerador–⁵². La aspiración a un futuro sin penurias (*spes litterarum*) condicionó negativamente al padre y a la madre a la hora de atajar la enfermedad del adolescente (*relaxabantur... mihi habenae...*) (8). El acierto a la hora de procurar un futuro al hijo (5) –esperando eso sí, que, una vez logrado el éxito social y económico vinculado a su formación, él mirase luego por toda su familia–, les faltó en lo referente a su salud. Así, al menos, lo valoró *a posteriori* su hijo.

⁵¹ Mónica se presenta para su hijo como un camino que la gracia de Dios ha tomado para alcanzarlo; Patricio, en cambio encarna el mundo pagano. Cf. VAN FLETEREN (1989: 110).

⁵² C. Iul. 5,1: «... Jesús Salvador cuyo bautismo dices que no les procura la salvación, como si no tuvieran necesidad de Cristo médico para sanar».

3. [...] pero con abundantes signos

Agustín podía no experimentar síntomas de su enfermedad, pero signos de ella abundaban, al tratarse de un mal que afectaba a lo más hondo de su ser (*foeditas, corruptio, putredo, dispersio, frustatim discissio, regio egestatis*) (1; 18). Por eso mismo, era lógico que aparecieran manifestaciones de una disfunción multifacética, referida a la mente, y multisensorial, referida al cuerpo.

Esas disfunciones tienen su origen en una fijación obsesiva con el amor (*quid... me delectabat, nisi amare et amari?*) (2). No gestionarla bien (*non tenebatur modus ab animo usque ad animum...*) (2) provocó al adolescente una disfunción cerebral en lo que se refiere a su capacidad de pensar⁵³. Agustín la presenta genéricamente como una ofuscación de su mente (*obfuscabant cor meum*) que le impedía discernir lo salubre de lo insalubre (*discernere serenitas ... a calígine*) (2)⁵⁴ y distinguir lo agradable de lo lícito (*dum tamen fieret a nobis quod eo liberet, quo non liceret...; potuitne libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non liceret?*) (3; 9; 14; 17). Múltiples opciones y comportamientos denotaban la presencia de cierta demencia⁵⁵ o trastorno neurocognitivo. De él son prueba déficits cognitivos como el hallarse desorientado (*ubi eram?*) (4), u opciones tomadas carentes de explicación lógica como enfermar por enfermar, sin alguna sana motivación (*ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla ... nisi malitia*) (9; 7); anteponer a una existencia plena otra tarada (*defectum meum ipsum amavi*) (9)⁵⁶; complacerse en hacer el mal en compañía de otros enfermos como él (*amavi etiam consortium eorum...; non libebat id quod furabar, sed quia furabar*) (16; 17)⁵⁷; hacer algo vetado por

⁵³ *Nat. b.* 25: «Aquellos a quienes el cerebro les funciona correctamente ven clarísimamente que ha de entenderse lo mismo cuando dije..., que si hubiera dicho... ».

⁵⁴ *S.* 359B [Dolbeau 2],17: «(El diablo) quiere ofuscar la distinción entre ... y...; quiere apagar el ojo del corazón (la mente) para que no distingamos estas cosas».

⁵⁵ *En. Ps.* 140,12: «... pero mira si la razón aducida no debe considerarse más bien una prueba de demencia».

⁵⁶ *S.* 60,2: «... un hombre que vino a menos en lo que le era propio (*in causa sua deficit*), que perdió la capacidad de decidir, se apartó del camino de la recta razón... ¿hay demencia mayor?».

⁵⁷ *S.* 88,13: «¿Es que te has vuelto loco? No te pases; acaso los demás no son cristianos? Es una idiotez, es pura demencia».

el Médico⁵⁸ solo porque estaba vetado (*quia non licebat...*) (14)⁵⁹; dar un fatídico salto del suelo firme al vacío (*dissiliens... in exterminium*)⁶⁰, buscando gustoso que le tuvieran por chalado (*dedecus appetens*) (9); el mismo alejarse del Médico que le podía garantizar una salud estable (*nisi cum redit ad te*) (14. 18)⁶¹.

Junto a alteraciones, el adolescente padecía también déficits cognitivos. De hecho, por una parte, desconocía que nada hay más sano que atenerse con agrado a la terapia, apropiada y clara, prescrita por el Médico (*nec amatur quidquam salubrius quam ... formosa et luminosa veritas tua*) (13)⁶²; por otra, optaba por bienes de ínfima y despreciable calidad (*abjecta et iacentia*) dejando de lado otros superiores⁶³ –los que procuran la felicidad (*superioribus et beatificis*)–, dañando así su salud al no seguir las pertinentes prescripciones del Médico (*tu, et veritas tua et lex tua*) (10; 11)⁶⁴. Ciertamente, también los bienes inferiores tienen su atractivo, según una determinada escala (12), lo que no obsta para que, hasta lo que no es más que un pobre y sombrío remedo del bien apetecido (*defectiva species et umbrática*) (12)⁶⁵, tenga una extraña fuerza de seducción (*seductio mentis investigabilis*) (17). Lo lamentable es que, pudiendo haber disfrutado de

⁵⁸ *Conf.* 6,16: «Demente como era, me burlaba de los consejos que me dabas como médico».

⁵⁹ *Adult. coniug.* 2,15: «¿Quién será tan demente que diga: “Obra ilícitamente para que te sea lícito lo que no es lícito?”».

⁶⁰ *C. Gaud.* 1,7: «¡Cuánto mayor es la demencia de quien, empujado a la vida, se precipita apresuradamente a la muerte!».

⁶¹ *S.* 229H [Guelf. 12],3: «¡Qué locura negar la vida por la vida!».

⁶² Él médico sabe qué conviene al enfermo según los diversos momentos y circunstancias (cf. s.374,16).

⁶³ *S.* 21,4: «Si, siendo un hombre de negocios, antepusieras la plata al oro, o el plomo a la plata, o el polvo al plomo, ¿no serías considerado como un demente de libro por todos los de tu gremio...?».

⁶⁴ Entre otras razones, porque «el médico conocía al enfermo mejor que el enfermo a sí mismo» (s. 100,1).

⁶⁵ Para Agustín el mal carece de entidad, definiéndolo en línea con los neoplatónicos, como simple carencia de bien (cf. VAN FLETEREN, 1998: 120-121). En el párrafo 13, Agustín se detiene a mostrar cómo cada mal (vicio) que sufre el hombre es una réplica errónea o deficiente de la auténtica e indeficiente «salud» de Dios. En concreto menciona: la soberbia, la ambición, la crueldad, la caricia lasciva, la curiosidad, la ignorancia y la necedad, la pereza, el boato, el derroche, la avaricia, la envidia, la ira, el temor y la tristeza.

los bienes inferiores, siempre que no se hubiese apartado ni del Médico ni de lo prescrito por él, no lo hizo (*non est egrediendum abs te, ... neque deviandum a lege tua*) (10).

A las manifestaciones de demencia señaladas hay que añadir un trastorno narcisista de la personalidad, asociado al robo de las peras. De tal trastorno es prueba la hipertrofia del yo, la conciencia personal de grandeza que tenía el adolescente. Era tan desmesurada que llegaba a ponerse al nivel del Médico (*in quo dominum meum... imitatus sum*), simulando la libertad de hacer impunemente lo prohibido, en una tenebrosa imitación de la incontestable e incomparable omnipotencia divina (*ut mancarn libertatem capitivus imitarem faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine*) (14)⁶⁶. Tan desmesurada que, en realidad, se declaraba independiente de Dios y actuaba como si él fuera Dios, sin nadie que pudiera ordenarle nada, al hacer suya la autosuficiencia divina⁶⁷, en una oscura parodia de omnipotencia⁶⁸. Todo ello desatinado y vicioso (*perverse et vitiose*): desatinado por imposible; vicioso por ineficaz (14).

De otra disfunción cerebral era signo el encontrarse agitado y convulso –posible manifestación de epilepsia–, que le hacía perder el control sobre sí mismo (*iactabar, et effundebam, et diffuebam, et ebulliebam*) (2)⁶⁹. A lo que se sumaba un estado anímico incapaz de dominar las emociones, sufriendo un trastorno bipolar que compaginaba una rastrera exaltación y una ambiciosa postración (*superba deiectione et inquieta lassitudine*) (2): combinación de dos estados anímicos contrapuestos: el de una euforia engañosa –episodio maníaco– y el de un extraño abatimiento –trastorno depresivo–.

⁶⁶ Se percibe en el fondo la escena del paraíso en que Adán y Eva quisieron ser «como Dios» (Gén 3,5). VAN FLETEREN (1998: 118) considera este pasaje como uno de los más impresionantes de toda la obra.

⁶⁷ QUIN (2002:83.101). «Piuttosto che di volontà di nuocere parleremo di volontà di potenza: l'adolescente... si atteggiava a superuomo... Agostino ha messo in luce l'oggetto positivo di quella volontà che apparentemente era solo volontà di nuocere» (DE CAPITANI 1984:147-148).

⁶⁸ QUIN (2002: 109); NEUSCH (1986: 66-67).

⁶⁹ La referencia a las «convulsiones» permite suponer que el texto combina una referencia a la enfermedad de la epilepsia –el *comitialis morbus*, mencionado en *beata u.* 16– y la imagen de un líquido hirviendo que se derrama por encima de los bordes del recipiente que lo contiene.

El cerebro controla también la actividad de los sentidos. No extraña, pues, que aparecieran asimismo disfunciones en ellos en forma de hiposensibilidad o hipersensibilidad ante los estímulos que les llegaban de los objetos respectivos. Ya en concreto:

a) *La vista*. Tres son las señales que apuntan a una disfunción de este sentido en el adolescente. Su autocomplacencia y su voluntad de complacer a los demás (*placens mihi et placere cupiens oculis hominum*) a pesar de la común deformidad como consecuencia de su estado de corrupción y de podredumbre (*foeditates, corruptiones*) denotaban miopía (1)⁷⁰ o, mejor, metamorfopsia, que le deformaba los objetos vistos. Esta enfermedad que él consideraba una simple, aunque grande, ceguera (*tanta caecitate*) (7)– se trasluce también en el hecho de percibir como modelos que imitar a compañeros más deformes que él; por último, la borrosidad que le provocaba la percepción de una variedad de objetos (*affectiones variae*) y le impedía una visión clara (*caligo intercludens... serenitatem veritatis*) delataba una especie de miodesopsia o visión de moscas volantes (8).

b) *El oído*. La disfunción auditiva que sufría el adolescente Agustín consistía en una sordera no estructural, sino funcional, debida a distintas causas: en primer lugar, una contaminación acústica, causada por el estruendo de su propia condición mortal (*obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae*), le había impedido percibir las reacciones de ira del Médico hacia él (*invaluerat super me ira tua*) (2); luego, una falta de atención hacía que, aunque oyera, no escuchara las recomendaciones de los subalternos del Médico (*sonitum nubium tuorum... vigilantius adverterem... has voces exaudirem vigilantior*) (3), pero, en cambio, sí oía y escuchaba a compañeros jactarse de dolencias más graves que las que le aquejaban a él (*audiebam eos iactantes flagitia sua*) (7).

c) *El olfato*. La disfunción de su sentido del olfato se manifestaba como parosmia que le distorsionaba los olores. Prueba de ello es que se revolcaba en el cieno creyéndose bañado en ungüentos de elevado precio (*volutabar in caeno eius tamquam in ... unguentis pretiosis*) (8).

d) *El gusto*. Como manifestación de la disfunción de este sentido cabe señalar primero, el ansia de saciar el hambre con los alimentos más

⁷⁰ No se trata de que la espesura de la maleza, como algo exterior a él, le impidieran ver (Quin [2002:89], porque la espesura estaba en él mismo (*silvescere ausus sum*) (1).

viles (*exarsi satiari inferis*), renunciando a otros de más calidad (1); luego, la anorexia en relación con el alimento apropiado, pues, a pesar de comer solo migajas, llegaba a producirle hastío (*penuria et fastidio iustitiae*)⁷¹ y la bulimia en relación con la comida basura, disfrutando de cebarse con ella (*sagina iniquitatis... epulatus solam iniquitatem laetabar fruens*)⁷² (9; 12); por último, una cierta hipogeusia por la que solo le gustaba el alimento que llevaba como condimento el daño ajeno (*condimentum ibi facinus erat*) (12)⁷³.

e) *El tacto*. Una señal de trastorno de este sentido aparece en el hecho de provocar la picazón rozándose con otros enfermos (*confricatione consciorum animorum accenderem pruritum*) (16). El trastorno consiste en la hiperestesia que –cabe deducir del contexto– le producía este tipo de roce totalmente desaconsejable desde el punto de vista médico, dado que se trataba de una enfermedad contagiosa (8; 9), siendo la pandilla de amigos, que recorrían juntos las mismas calles de una ciudad infectada, el grupo humano por el que se propagaba el mal (7; 8; 16-17).

Este repaso a los diversos sentidos manifiesta la correspondencia entre los sentidos interiores y los exteriores. El léxico con el que Agustín describe experiencias interiores es el usado generalmente en relación con los sentidos del cuerpo. Como lo que describe Agustín son sensaciones interiores juzgadas negativas, estas pueden entenderse como metáforas de las correspondientes sensaciones físicas negativas, es decir, enfermedades.

⁷¹ *Conf.* 3,1: «Tenía dentro de mí hambre del alimento interior, de ti mismo,... aunque esta hambre no la sentía yo como tal; antes bien, estaba sin apetito alguno de los manjares incorruptibles, no porque estuviera lleno de ellos, sino porque, cuanto más vacío, tanto más hastío experimentaba»; s. 47,28: «... investigad cuánta hambre pasan. Y, lo que es peor, tienen alimento... pero no lo comen; es lo que pasa con frecuencia a enfermos que mueren de hastío; no les falta alimento, pero no quieren comerlo y sienten rechazo».

⁷² El uso aquí del verbo latino *fruor* (*fruens*) está cargado de significado. Hay que entenderlo en el contexto de la distinción, de origen estoico, tan usada por Agustín entre *uti* –usar– y *frui* –gozar–. Las cosas han de ser solo objeto de uso, porque el único objeto de gozo ha de ser Dios. Agustín lleva la idea hasta el extremo unimaginable de divinizar –digámoslo así– su enfermedad, en el sentido de que la convertía en objeto de su gozo.

⁷³ En línea totalmente opuesta, en un Diálogo de Casiciaco presenta la cultura humanística (*quibusdam condimentis humanitatis*) como «condimento» que permite a algunos participar del sólido alimento de la filosofía que se sirve en espacios reservados (*ord.* 1,31).

4. Concomitancias

No cabe dudar de que el adolescente Agustín buscaba lo que creía mejor para sí, identificándolo con lo que le agradaba, según indicamos ya. Con ese objetivo se dejó arrastrar hacia donde le llevaban dañinos impulsos propios de su edad, desentendiéndose del Médico. Su error inicial estuvo en ignorar que, sin poner en riesgo su salud, podía conseguir lo que le agradaba (*sine offensione iucundari; ...in ipso delectatur iustus*), sin necesidad de trasgredir las prescripciones médicas (*excessi omnia legitima tua*) (4; 10). Pero hay dos hechos que hacen comprensible su actuar: por una parte, cual nuevo hijo pródigo, había abandonado la casa paterna, lo que supuso para él la privación de un sano confort⁷⁴ (*exulabam a deliciis domus tuae*) (4); por otra, para colmo, seducido por un embaucador que movía los hilos a favor de ella (*inimicus invisibilis... seducebat me*) (8), había entregado todo el poder sobre sí a un ama cruel y despótica, que tenía un deshonoroso prestigio social (*... licentiosae per dedecus humanum*), pero incompatible con las recomendaciones del Médico (*inlicitae per leges tuas*) (4)⁷⁵. No extraña, pues, que presumiese de trasgredir prescripciones médicas que conocía bien, así como su plena vigencia y aceptación universal (*lex scripta in cordibus hominum*) (9). Por su espíritu rebelde, propio de adolescentes, se encontraba cómodo con su enfermedad y, como ignoraba que la sufría, no se preocupó de ponerle remedio.

Por su parte, el Médico, enojado con el adolescente (*invaluerat super me ira tua*), guardaba silencio (*tacebas tunc*), pero se mantenía cercano a él, sin que este advirtiera lo uno y lo otro (*et nesciebam; ...non longe est a nobis omnipotentia tua*) (2; 3). Pero la realidad no era que guardase silencio, sino que Agustín o no lo oía por su sordera, o no lo escuchaba por su dispersión, o no reconocía su voz. De hecho, para acceder al adolescente que le rehuía (*ego ibam porro longe a te*) (2), se había servido de Moisés y Pablo, subalternos y discípulos suyos, cuya palabra él debería haber aceptado porque su extraordinaria competencia era bien reconocida (3),

⁷⁴ *En. Ps.* 26,2,9: «... y poder disfrutar, despreocupado, de las delicias que me procura mi Señor en persona... Él me protegerá, porque no solo deseo contemplar la dulzura del Señor...»

⁷⁵ *Ep.* 22,4: «... que hay que curar la herida que una costumbre licenciosa y resultado de una libertad mal entendida infligió».

y también de Mónica, la madre de Agustín (*per quam tu mihi non tacebas*) (7)⁷⁶. Esta estrategia no surtió efecto, pues Agustín no prestó mayor atención a las indicaciones de los primeros e hizo caso omiso de la exhortación de la segunda. Ignorando que por su madre hablaba su Médico, daba por hecho que este guardaba silencio, despreciándolo en la persona de ella que, con un diagnóstico acertado, le prescribía suavemente a qué debía renunciar en pro de su salud (*monuerit... ne fornicarer ... ne adulterarem; ... monuit me pudicitiam*) (7; 8).

Lo que pensaba Agustín era una cosa, pero la realidad era otra. La lejanía del Médico era, pues, solo una apreciación suya (*itane tacebas tunc mihi?*) (7). El supuesto silencio y la aparente actitud condescendiente con él eran solo exteriorización de un enojo que, lejos de manifestar deseo de hacerle mal, expresaba su dolor por el que ya advertía que le pasaba (2). Su proceder revelaba la praxis terapéutica que utilizaba, consistente en herir para sanar (*percutis ut sanes*), procurándole cierta muerte para que no muriera del todo por haber rehusado recurrir a él (*occidis ... ne moriamur abs te*)⁷⁷. De esa terapia formaban parte los castigos que recibió (*nec evasi flagella tua*)⁷⁸, incluida la sordera (*poena superbiae animae meae*) e incluso fuentes de dolores (*semina dolorum*) (2). El Médico había estado siempre a su lado lleno de compasión bajo apariencia de crueldad (*miseri corditer saeviens*)⁷⁹ al condimentarle con salsas amargas todos los alimentos que ingería (*et amarissimis aspergens offensionibus*) (4) únicamente porque le agradaban, aunque le resultasen dañinos. Permitía que permaneciera en su enfermedad para que, cuando la advirtiese, no le quedase más remedio que acudir a él (*non invenirem quidquam praeter te*). Una terapia, pues, que prescribe el dolor, en el sentido de que inevi-

⁷⁶ En. Ps. 91,3: «Pero si hablara Satanás y callara Dios, tendrías excusa, pero ahora tus oídos se encuentran entre Dios que te exhorta y la serpiente que te hace sugerencias».

⁷⁷ Conf. 1,5: «No me escondas tu rostro: muera yo para no morir y así poder verlo».

⁷⁸ Io. eu. tr. 7,12: «Todavía te conviene ser flagelado. ¿Cómo sabes cuán podrido está lo que el cirujano saja al mover la lanceta sobre lo putrefacto?». S. 163,8: «Cuando te hallas bajo la lanceta del cirujano, ¿no gritas para que te ahorre ese sufrimiento y el signo de tu presencia es que te está sajando?».

⁷⁹ En. Ps. 103,4,19: «Entonces verá la misericordia de quien se muestra cruel. En efecto, ¿quién puede entenderlo, sino quien está lleno de amor?»; s. 83,8: «no hay nadie más misericordioso que el médico con el bisturí».

tablemente hay que pasar por él, pero que tiene valor terapéutico (*qui fingis dolorem in praecepto*) (Sal 93,20) (4)⁸⁰. Lo cierto es que el Médico manifestaba su compasión hacia el adolescente, incluso cuando él se hallaba más abatido por la enfermedad (*miseratus es in imo abyssi*) (9), mostrándosele, con su trato exquisito, como la personificación suprema de la bondad (*summum bonum et bonum verum meum*) (12)⁸¹; competente en grado máximo, su cercanía era garantía de mantenerse sano (*firma securitas*) (13). Por ello, ningún enfermo que anhele conseguir la plena salud debe alejarse de él ni desestimar sus prescripciones (*non est egrediendum abs te ... neque deviandum a lege tua*) (10). Por otra parte, no hay forma de apartarse de él (*non esse quo a te ... recedatur*) (14).

Epílogo

La enfermedad que Agustín obispo confiesa haber sufrido antes de su conversión no fue una dolencia puntual, sino más bien de larga duración. El período de la adolescencia representó solo una etapa, a la que siguieron otras con mayor o menor virulencia, con síntomas y manifestaciones específicas. En consecuencia, el obispo no pudo anunciar al final del libro su curación⁸². Ni siquiera cuando su adolescencia hubo llegado a su término se vio libre de la enfermedad que la acompañó y condicionó⁸³.

Agustín habló de su enfermedad de adolescente desde su condición de hombre maduro ya sano, vuelto al confort de la casa paterna que había

⁸⁰ *Ep. Io. tr. 9,4*: «... actúa como el bisturí del cirujano; elimina lo gangrenado y parece que agranda la herida... Antes la herida era menor, pero más peligrosa; interviene el bisturí del cirujano y la herida comienza a doler más que antes. Causa más dolor cuando se la cura que cuando se la deja como está. Solo que duele más cuando se le aplica la medicina para que deje de doler, una vez recuperada la salud». Cf. también s. 77,3.

⁸¹ El médico n° 1 (175,7; 299,6); ama al sano, no al enfermo (s. 175,5; 335I,5)

⁸² A la curación de la *corruptio* hará referencia en *Conf. 13,49* (O'DONNELL 1992, 105).

⁸³ En las *Confesiones* el relato sobre la adolescencia cubre cinco libros: del segundo al sexto. Sólo al comienzo del libro séptimo anuncia que había llegado a su término y él entraba en la juventud (*Iam mortua erat adulescentia mea mala et ibam in iuventutem*) (7,1). Pero ha de tenerse en cuenta que las etapas de la vida no correspondían exactamente a las nuestra hoy ni tenían la misma duración. De hecho, solía entenderse como adolescencia desde los 17 años hasta los 30, y como juventud desde los 30 hasta los 45.

abandonado (*exulabam a deliciis domus tuae*) (4). E, informando del pasado desde el presente, era difícilmente evitable que no informara también de su presente. Aun cuando escriba de otras cosas o de otro tiempo, el autor siempre deja su huella personal de presente⁸⁴. El lector mismo suele advertir si quien escribe sobre su enfermedad lo hace estando aún enfermo o hallándose sano ya. Si en lo que precede hemos recogido y ordenado lo que Agustín afirma sobre sí mismo enfermo, ahora procede recoger también, brevemente, lo que nos revela de sí mismo ya restablecido.

Por contenido y forma, este segundo aspecto aparece como memoria agradecida. Una memoria circunscrita, limitada, clara y tranquila. Circunscrita a la enfermedad; limitada por el paso del tiempo (*recolens ut possum; in his quae nunc recolens...*) (8), clara por la intensidad con que había vivido el hecho recordado (*viva recordatio animae meae*) (17); tranquila porque ya no le causaba temor (*recolit... et anima mea non metuit*) (15).

Agradecida por supuesto al Médico que le curó los grandes e indecibles males que había sufrido (*tanta dimisisti mihi mala et nefaria...; tantis... languoribus exui*) y, sin él advertirlo, le había librado de sufrir otros, muchos o pocos (*quaecumque non feci mala...; a quo praestitum est ut non aegrotaret vel potius ut minus aegrotaret*). La enfermedad de tipo degenerativo que había sufrido era ya agua pasada (*transactas foeditates..., corruptiones*). Si Agustín ha querido recordarlos no se debe a que estuviera orgulloso de haberlos sufrido, sino a su amor al Médico al que debe su curación, en respuesta al que le había manifestado él antes (*amore amoris tui facio istuc*). La respuesta de amor va unida a la gratitud (*gratias agam*), que le suscita el hecho de reconocer que detrás de todo estaba el favor y compasión del Médico por él (*gratiae tuae deputo et misericordiae tuae*) (1; 15).

Confiesa que, por tratarse de males, el recordatorio –más propiamente un «repensamiento» (*recogitationis meae*)– es amargo, pero la motivación le otorga un sabor nuevo. Lo que le impulsa es el deseo de seguir disfrutando de su indefectible delicadeza (*ut tu dulcescas mihi... dulcedo felix et secura*), que en el momento en que escribe le mantiene sano, al dar sentido unitario a su vida, antes tan dispersa (*conligens me a dispersione...*

⁸⁴ Incluso quizá aporte más información «sobre el Agustín que interpreta (su propia historia) que sobre el Agustín interpretado» (VAN FLETEREN, 1998: 114).

dum ab uno te aversus in multa evanui). Quiere tenerlo en el centro de su vida, más aún, como centro de su vida. Sabe que, incluso curado de los males pasados, en el fondo de su ser, como en el de todo hombre, pervive un germen maligno que hace necesario tener siempre el Médico a mano (*de quam profundo clamandum sit ad te*) y que no hay otro que esté más dispuesto a oír a quien reconoce su competencia y disponibilidad (*quid proprius auribus tuis...?*) (3,5). Sabe también que, aun en la hipótesis de que se hallara lejos de él, tiene siempre a disposición todo el poder de su ciencia (*non longe est a nobis omnipotentia tua, etiam cum longe sumus a te*) (2,3).

El apóstrofe “¡Oh tardo gozo mío!” (*O tardum gaudium meum*) (2), dirigido por Agustín a su Médico, describe a la perfección el sentimiento con que ha escrito el relato de su enfermedad de adolescente. Como el «tarde te amé» (*conf.* 10,38), combina armoniosamente pesar y satisfacción. Podría pensarse que la tardanza en experimentar el gozo había amornado su intensidad, pero la realidad fue la contraria. Cuando se desea algo, el tiempo de carencia del objeto apetecido hace más intenso el deseo de él, y el gozo que procura su satisfacción es proporcional a su intensidad. Y es aun mayor si ese tiempo no estuvo marcado solo por la carencia de lo deseado, sino por tener que soportar lo contrario. Por ello «tardo» tiene un valor enfático positivo: cuanto más tardó en probar el gozo, tanto más intensamente lo experimentó cuando le llegó, tras haber descubierto que lo que había considerado gozo no era producto auténtico.

Agustín ha dirigido su relato a su Médico, el único y auténtico propietario de su corazón (*unus verus et bonus dominus agri tui, cordis mei*) (5), que se había compadecido de él cuando se hallaba a punto de perecer (*cor meum, quod miseratus es in imo abyssi*) (16), en una etapa en la que reconoce haber sido particularmente miserable (*miser, miserabilis, miserior*) (4; 12; 16). Lo ha hecho garantizándole una incuestionable sinceridad (*ecce cor meum; ecce est coram te...*) (2; 9; 17), gracias a que él le ha posibilitado el acceso al corazón (*qui inluminat cor meum*) (16). Ni siquiera le ha ocultado cosas que la vergüenza le habría recomendado silenciar (*in his quae nunc recolens erubesco*) (16). E incluso le ha confesado haberse atrevido a afirmar, por ignorancia eso sí, cosas falsas de él (*audeo dicere tacuisse te...?*) (7).

El relato deja ver cómo han cambiado sus criterios respecto de la belleza –ha advertido bellezas solo fugaces o engañosas, donde antes las

creía duraderas y consistentes, y que no existe belleza donde él creía que existía (*rerum fugaces pulchritudines; et ecce species nulla est*)– (3; 12), respecto de la felicidad –ha descubierto la felicidad donde antes ni la imaginaba (*felicior expectarem amplexus tuos*)– (3) y respecto del ser –se ha percatado de que no era tal el robo que él había amado (*non enim furtum eras cum furtum esses*) (12). Y si, según eso, amó y halló complacencia (*quid... amavi; quid... dilexi; quid me ... delectaverit*) (12; 14) en algo que no existía, tenía motivos para preguntarse, como lo hace, cuál habido sido su estado de salud mental. En todo caso, el pensar metafísicamente sano denota que también había recuperado la salud mental.

Bibliografía

- CAVADINI, JOHN C. (2003). «Book Two: Augustine's Book of Shadows», en *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London, Westminster John Knox Press.
- CLARK, G. (ED.) (1995). *Augustine, Confessions, I-IV*. Cambridge, University Press.
- DE CAPITANI, FRANCO (1984). «Il libro II delle Confessioni di Sant'Agostino», en '*Le Confessioni*' di Agostino d'Ippona, libri I-II. Commenti di L. F. Pizzolato, G. Ceriotti, F. De Capitani (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese), Palermo, Edizioni «Augustinus».
- FLETEREN, FREDERICK VAN (1998). «Prolegomena zu einer Psychologie und Metaphysik des Bösen», en *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 1). Freiburg in Breisgau, Basel Wien, Herder:107-131.
- FONTAINE, JACQUES Y O. (ED.) (1992). *Sant'Agostino, Confessioni I (libri I-3)*. Introduzione generale di J. Fontaine, bibliografia di J. Guirau, testo critico a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini; commento a cura di M. Cristiani, L. Pizzolato, P. Siniscalco. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori editore.
- FONTANIER, JEAN MICHEL (1999). *Lectures des Confessions I-IV de saint Augustin* Études Anciens), Rennes, Presses Universitaires.
- LEGEWIE, B. (1931), «Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustin's», en *Miscellanea Agostiniana* 2, Roma, p. 5-2.
- LOMIENTO, VICENZO (2009). *Volvit fluctus cordis. I moti dell' animo nelle Confessioni di Agostino* (Auctores nostri 7), Bari, Edipuglia.

- LOMIENTO, VICENZO (2020). «Tessuto di immagini: l'esordio del secondo libro delle *Confessioni* di Agostino», en *Vetera Chistianorum* 57: 159-173.
- MORÁN FERNÁNDEZ, JOSÉ (1969). «Tunc ... nunc en las Confesiones de San Agustín», en *Augustinianum* 9: 62-90.
- NEUSCH, MICHEL (1986). *Augustin. Un chemin de conversion*. Paris, Desclée de Brouwer.
- O'DONNELL, JAMES J. (1992). *Augustine, Confessions. 2. Commentary on Books 1-7*. Oxford, Clarendon Press.
- OORT, JOHANNES VAN (2020). «Sin and Concupiscence», en TOOM Tarmo (ed.), *The Cambridge companion to Augustine's "Confessions"*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PIZZOLATO, LUIGI FRANCO (1972). *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di Sant'Agostino*. Milano, Editrice Vita e Pensiero.
- QUIN, JOHN M. (2002). *A companion to the Confessions of St. Augustine*. Nueva York, Peter Lang.
- RIVAS REBAQUE, FERNANDO (1999). *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (1999). Madrid, San Pablo.
- SEELBACH, LARISSA CARINA (2004). «Confessiones 2 - Augustin - ein Birrendieb!», en FISCHER NORBERT- HATTRUP DIETER (eds.), *Irrwege des Weges*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 55-73.
- SHANZER, DANUTA R. (1996), «Pearl before Swine: Augustin, 'Confessions' 2,4,9. Analyse littéraire de ce passage et de ses sources, la Genèse et Horace», en *Revue des Études Augustiniennes* 42: 45-55.
- VAUGHT, CARL G. (2003), *The Journey toward God in Augustine's Confessions*. Nueva York, State University Press.
- VAUGHT, CARL G. (2004), *Encounters with God in Augustine's Confessions: Books I-VI; Books VII-IX*. Nueva York, State University Press.

Por una antropología triádica de salvación¹

Jordi Castellet i Sala

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic - ISCRVic

Ateneu Universitari Sant Pacia – AUSP

<https://orcid.org/0000-0002-3280-878X>

jcastellet.iscrvic@edusantpacia.cat

jordi.castellet@guifi.net

Recibido: 6 febrero 2026 / Aceptado: 10 marzo 2026

Resumen: Salud y salvación son dos términos convergentes desde el momento en que cierta vivencia de la salvación religiosa opera en la salud real de las personas. La fe, la esperanza y la caridad actúan como catalizadores de la salud real, directa, física, mental y corporal del creyente. ¿De qué forma se da esta relación y hasta qué punto la práctica religiosa ayuda en una mayor calidad de vida o a un mejor éxito en el momento de afrontar las enfermedades del cuerpo o de la psique? Ahí se encuentra la cuestión. Después de una presentación de las principales intuiciones al respecto, se sigue el trabajo del norteamericano

Harold Koenig, enraizándolo en el paradigma antropológico triádico paulino, que permite y fomenta lax relación entre cuerpo, mente y espíritu. Si las alteraciones psicosomáticas se encuentran desde hace tiempo reconocidas, como repercusiones en el cuerpo del estado mental, de la misma forma, y bajo un paradigma triádico, se puede plantear una implicación espiritual en el estado del alma y del cuerpo, puesto que el ser humano respondería mejor a su constitución pneumo-psico-somática.

Palabras clave: Antropología, espíritu, alma, cuerpo, salud, salvación.

¹ Este artículo se encuentra en la base de la comunicación, acompañada de presentación PPT, defendida el viernes 24 de octubre 2025 en el «Congreso Internacional Salus, salud y salvación» celebrado en Murcia, del 23 al 25 octubre = < <https://www.congresosalus.org/call-of-paper> > [consulta en línea 28-oct-2025]. Obtuvo al mismo tiempo su eco en versión periodística en múltiples publicaciones a lo largo y ancho del país (Castellet, 2025a).

Towards a triadic anthropology of salvation

Abstract: Health and salvation are two converging terms, since a certain experience of religious salvation impacts people's actual health. Faith, hope, and charity act as catalysts for the believer's real, direct, physical, mental, and bodily health. How does this relationship manifest, and to what extent does religious practice contribute to a higher quality of life or greater success in coping with illnesses of the body or mind? Therein lies the question. After presenting the main insights on this topic, the work of the American Harold Koenig is followed, grounding

it in the Pauline triadic anthropological paradigm, which allows for and fosters the relationship between body, mind, and spirit. If psychosomatic disorders have long been recognized as repercussions on the body of the mental state, in the same way, and under a triadic paradigm, a spiritual implication can be raised in the state of the soul and the body, since the human being would respond better to his pneumo-psycho-somatic constitution.

Keywords: Anthropology, spirit, soul, body, health, salvation.

Encontrar el contacto preciso entre salud y salvación significaría hallar la piedra filosofal para las ciencias de la salud, así como para poder desarrollar un acertado pensamiento de salvación. Muchos son los indicios que apuntan a que una buena práctica creyente, esperanzada y caritativa favorece la salud del cuerpo y del alma, como lo intuyen aproximaciones diversas (Castro, 2015; Iglesia Universal, 2025). Para certificar esta mutua implicación, en primer lugar, se pueden consultar ciertas teorías psicológicas, como las propias de la relación de ayuda terapéutica, inspiradas en Carl Rogers (+1987), así como el desarrollo operado por Harold Koenig (1950 ca.)

1. Koenig como pionero

Este investigador en el campo de la psiquiatría expuso sus descubrimientos en su obra fundamental «El poder curador de la fe» (Koenig, 1999). Allí interrelaciona la práctica de la religión y la espiritualidad con la salud física y mental, iniciando una corriente que intenta volver a cerrar el círculo entre fe, espiritualidad, práctica de la religión con la búsqueda de la salud. Explica en uno de sus artículos que:

Se ofrece una revisión concisa pero completa de la investigación sobre religión/espiritualidad (R/S), tanto sobre salud mental como

física. Basado en un estudio sistemático de investigaciones cuantitativas originales basadas en datos publicados en revistas revisadas por pares entre 1872 y 2010, incluyendo algunos artículos fundamentales publicados desde 2010. Primero, se proporciona un contexto histórico. Luego se revisan investigaciones sobre R/S y salud mental, escudriñando relaciones con resultados tanto positivos como negativos en salud mental, donde los resultados positivos incluyen en el bienestar, la felicidad, la esperanza, el optimismo y la gratitud. Mientras, los negativos incluyen depresión, suicidio, ansiedad, psicosis, abuso de sustancias, delincuencia, delitos, inestabilidad matrimonial y rasgos de personalidad, tanto positivos como negativos. Luego se explica cómo y por qué el R/S puede influir en la salud mental. A continuación, se revisan investigaciones sobre R/S y comportamientos de salud como la actividad física, el tabaquismo, la dieta y las prácticas sexuales, seguido de un estudio sobre las relaciones entre R/S y las enfermedades cardíacas, la hipertensión, enfermedades cerebrovasculares, Alzheimer y demencias, funciones inmunitarias, endocrinas, cáncer, mortalidad general, discapacidad física, dolor y síntomas somáticos. Seguidamente, se presenta un modelo teórico para poder explicar cómo la R/S podría influir en la salud física. Por último, se discute qué deberían hacer los profesionales sanitarios a la luz de estos hallazgos de investigación y se termina por algunas recomendaciones al respecto (Koenig, 2012: 1)

En su ya clásico «*The healing Power of Faith*», y basándose en una rigurosa investigación empírica, demostraba como las prácticas religiosas se correlacionan significativamente con mejores resultados en casos de depresión, adicción, enfermedades crónicas y longevidad. Destacaba así la necesaria integración de la medicina con la psicología y la espiritualidad, mostrando cómo la creencia, la oración y la práctica devocional actúan como catalizadores psicofisiológicos para la sanación, incluso desde perspectivas pastorales e hipnoterapéuticas (1999: 126). La fe aparece entonces como un recurso psicológico y una modalidad práctica de sanación, uniendo el método científico con el significado espiritual al servicio de la plenitud humana en todas sus dimensiones.

Desde Freud (+1939), la ciencia suele percibirse como oponente de la religión en la práctica de cualquier tipo de espiritualidad, puesto que

el fundador del psicoanálisis identificó los comportamientos enfermizos con prácticas religiosas y redujo la práctica religiosa a una neurosis colectiva (1999: 14). De igual manera, la religión y la espiritualidad suelen percibirse como oponentes de la ciencia. Existe una guerra de baja intensidad, que se ha prolonga durante siglos, entre las ciencias positivas y experimentales contra la fe.

Más recientemente, psicoterapeutas como Jordi Font instauró el principio que una psicología sana produce un comportamiento religioso sano, así como una psicología enfermiza, marcada por la psicosis, la esquizofrenia, las fobias, filias u obsesiones, provoca igualmente actitudes religiosas alteradas. Razón de más se encontraría en el hecho que, precisamente, los hábitos religiosos ayudarían positivamente la salud, especialmente a la mental. (J.Font, 1999: 32-33).

Ante este campo de batalla marcadamente europeo, el psiquiatra estadounidense Koenig se propuso reunificar estas visiones opuestas del mundo con una ofrenda de paz entre aparentes adversarios que, necesariamente, tienen que tornarse aliados complementarios para la optimización de la salud, de la curación y el bienestar. Mediante estudios de vanguardia que incluyen a miles de pacientes médicos de su entorno, de ambos sexos y provenientes de todas las creencias, el autor demuestra el impacto positivo de la vida religiosa en la salud física y emocional de las personas. Aquí demuestra como una creencia firme afecta positivamente a la respuesta del sistema inmunitario, reduce la presión arterial y prolonga la supervivencia. Sus más variados estudios y análisis arrojan una serie de resultados y conclusiones abrumadores, como las cuatro siguientes:

a) Cuanto más profunda sea la fe religiosa de una persona, menos probable será que sufra depresión durante y después de la hospitalización por una enfermedad física. Las personas con estas características tienen menos probabilidades de sufrir depresión a causa de eventos vitales estresantes y, si la sufren, tienen más probabilidades de recuperarse pronto que aquellos que se identifican como menos religiosos (1999: 223).

b) Las personas con una fe firme pero que padecen enfermedades físicas obtienen resultados de salud significativamente mejores que las personas menos religiosas.

c) Las personas religiosas viven más tiempo, gozan de mayor salud física en la vejez y viven más que quienes no son religiosos (1999: 268).

d) Las personas que asisten a la iglesia con regularidad son hospitalizadas con mucha menos frecuencia que quienes nunca o rara vez participan en servicios religiosos (1999: 247).

Si bien el libro pionero de Koenig se basa en datos científicos contundentes y hechos comprobados centrados en el impacto de la fe y la práctica religiosa tradicional en la salud física y el bienestar emocional, por el contrario, no contiene orientación espiritual ni consejo pastoral específico. Sin embargo, incluye numerosas historias personales y ejemplos de casos clínicos relacionados con hallazgos de investigaciones relevantes. Esto permite al lector extraer conclusiones sobre cómo la práctica y la fe religiosas contribuyen a la sanación, la salud y el bienestar personal.

En el título se utilizan las palabras sanación y fe. Detengámonos un momento en estos conceptos. Bajo sanación, no se entiende solo la cura de enfermedades físicas ni la recuperación de lesiones, sino que abarca a quienes sufren una discapacidad o enfermedad prolongada, a quienes pueden rendirse a la enfermedad y experimentar una angustia y desesperación que supera con creces su dolor físico. Por otro lado, la fe se entiende como la creencia en un ser supremo que escucha y responde a la oración, un otro intencional, íntimamente involucrado a nivel individual, que asiste en el esfuerzo personal por alcanzar el máximo potencial en términos de salud física, mental y espiritual. Se abordan temas de salud específicos que afectan directamente como los hipnóticos, el abuso crónico de drogas y alcohol, depresión, ansiedad, la experiencia del perdón, la adicción a la nicotina, el control de peso, la consideración de la autoestima y la práctica de la esperanza.

Por ejemplo, en un caso de adicción a las drogas, se ilustra cómo los consejeros enseñaron al paciente una oración para recitar repetidamente, del estilo: «Señor, ayúdame a odiar esta droga tanto como la amo.» Esta sencilla invocación, que apelaba a la fe y a las creencias personales en la relación con Dios, repetida cien veces al día, logró lo que la psicoterapia y el tratamiento farmacológico no habían logrado: calmar el deseo ardiente de heroína. De hecho, es muy comprobable como las prácticas devocionales profundas y sinceras, que incluyen la recitación diaria de pasajes espe-

cíficos de las Escrituras, reducen el estrés, alivian la angustia y brindan tranquilidad. Entre estos tipos de prácticas devocionales religiosas se encuentran la autohipnosis y la hipnosis como verdadera oración (1999: 78).

Así mismo, el autor señala como el perdón y la absolución son factores clave para poner fin al ciclo crónico de culpa, que lleva al círculo vicioso de consumo y culpa: desde los atracones, seguido de un aumento de la culpa o a un mayor consumo de alcohol (1999: 69). Quienes se recuperan del abuso del alcohol necesitan poderosas fuentes de autoestima y esperanza para experimentar los cambios de personalidad necesarios. Los programas de doce pasos, que dependen en gran medida de la experiencia religiosa personal para lograr y mantener la sobriedad, son muy exitosos. En comparación con el tratamiento puramente secular, después de un año de recuperación, quienes participaban en programas de recuperación basados en la práctica espiritual obtenían casi ocho veces más probabilidades de llegar a la abstinencia.

Por lo que toca al consumo de tabaco y la dependencia de la nicotina, con los efectos nocivos de su adicción a estos tóxicos, la personas que asisten con frecuencia a servicios religiosos o tienen una práctica devocional privada tenían menos probabilidades de fumar o de no haber fumado nunca. El hallazgo más importante fue que las personas que asistían a servicios religiosos semanalmente, acompañados de una práctica devocional diaria, tenían casi un 90 % más de probabilidades de no fumar que quienes participaban menos en dichas prácticas religiosas. La evidencia indica que la fe religiosa puede disuadir a las personas de fumar, ayudarlas a eliminar el hábito o ayudarlas a fumar menos si ya fumaban (1999: 72).

Así mismo, la motivación y la perseverancia se revelan como elementos fundamentales en cualquier esfuerzo por controlar el peso. Las organizaciones de adelgazamiento con base espiritual utilizan pequeños grupos de apoyo combinados con oración motivacional y lectura de las Escrituras. La oración para aliviar la tensión se utiliza para aminorar antojos emocionales que a menudo se asocian con la comida. El ejercicio físico, como caminar, combinado con la oración al mismo tiempo, es muy efectivo. Estas prácticas son muy similares a la meditación en marcha y a la práctica del taichí, como formas de autohipnosis en movimiento, explica Koenig.

Por lo que toca a la depresión, la religión ofrece protección y ayuda a quienes ya la padecen a recuperarse más rápido. Quienes tienen fe re-

ligiosa afrontan mejor las dificultades de la vida. Aunque puedan sufrir depresión, tienen más probabilidades de recuperarse rápidamente gracias a su fe. La evidencia indica que cuanto mayor sea el nivel de planteamiento religioso positivo, mejor será la calidad de vida y menores serán los niveles de síntomas depresivos. De igual manera, el análisis estadístico muestra como esta protección no se ve afectada por el sexo, la edad, la educación o el origen étnico.

En resumidas cuentas, Koenig proporciona pruebas científicas sólidas de que la creencia y la esperanza sí importan. Estas prácticas religiosas espirituales, combinadas con la esperanza devienen lo más importante. El autor demuestra como la salud, la sanación y el bienestar se optimizan combinando lo mejor que la ciencia con la religión y la espiritualidad ofrecen. Así mismo, acaba mostrando cómo las personas pueden recuperar el control de sus vidas mediante el uso de herramientas espirituales que aprovechan al máximo el poder sanador de la fe (1999: 61; 99; 105).

2. Pneumo-psico-somáticos

2.1. El esquema triádico bíblico de espíritu, alma y cuerpo

Siguiendo las pesquisas de Koenig, vale la pena señalar como la base antropológica filosófica y teológica fundamental resulta clave. En realidad, la mayor parte de la historia del occidente se ha basado en una concepción de la persona dualista, cuerpo y alma. Esta ha acabado alimentando la oposición entre lo perecedero y lo eterno; entre lo enfermo y lo saludable; entre lo pecaminoso y lo santo; entre lo carnal y lo espiritual mostrando una falsa antítesis que acaba viciando la percepción sobre la persona humana (Castellet, 2025b: 391).¹

El Dr Koenig terminaba su artículo con la reclamación de la estructura antropológica fundamental triádica, escribiendo: «Lo que está en juego es la salud y el bienestar de nuestros pacientes y la satisfacción

¹ En este artículo, anterior cronológicamente al actual, intento resolver seis antinomias provocadas por la comprensión diádica del ser humano. Al mismo tiempo, propongo una nueva redacción tricotómica de la página del CEC dedicada a la antropología metafísica. Allí se podrá ampliar la bibliografía propia, que repercuta solo en parte aquí al final.

que, como profesionales de la salud, experimentamos al brindar una atención que aborda a la persona en su totalidad: cuerpo, mente y espíritu» (1999: 15).²

En correspondencia, cabe decir que la concepción bíblica fundamental del ser humano ha sido de raíz tricotómica. Así lo atestiguan los escritos del apóstol Pablo, quien traduce el *noûs* helénico en una conexión más amplia con el eterno, el sentido y lo divino. El paradigma triádico rezuma del relato bíblico: «que el Dios de la paz os santifique totalmente, para que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo - πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, se mantenga irreprochable para la parusía de nuestro Señor Jesucristo» (1Te 5,23). Más allá de este consabido párrafo de Tesalonicenses, Pablo articula y desarrolla su pensamiento a lo largo de sus cartas (1Co 15,44; Rm 8,16; He 4,12). Aunque los Evangelios se redactaron después de las cartas de Pablo, mantienen una fuerte tradición triádica, además muy visible en el momento en que Jesús entrega su espíritu a la Iglesia naciente al pie de la cruz (Mc 15,37; Mt 27,50; Lc 23,46; Jn 19,30b; Ac 7,59). En ningún caso Jesús libra el alma a sus fieles, sino el espíritu colmado del Espíritu Santo (Rm 8,16), cuando todo acto de redención ya se ha cumplido (Jn 19,30a). Aunque escribió en un medio mayormente platónico y dicotómico, hasta san Agustín reconoce que la naturaleza humana consta de los tres elementos, puesto que sigue el esquema bíblico.³

En lengua francesa, los dos conceptos de salud y salvación corresponden en una sola palabra: *salut*, que al mismo tiempo se convierte en la expresión para el saludo corriente entre las personas, deseando al interlocutor, al mismo tiempo, la salud y la salvación. En el acto de saludar, se encuentra la bendición, *bene-dicere*, decir bien del otro, del próximo, para desearle lo mejor. Esta coincidencia cultural no resulta para nada banal, más bien muestra que no hay salvación sin salud física, corporal, mental y espiritual. Y viceversa, puesto que no habrá salud personal sin acceder a la salvación.

² Cabe señalar que las dieciocho páginas restantes del artículo son de bibliografía.

³ «Tres son los elementos en los que el ser humano consiste: el espíritu, el alma y el cuerpo.» Agustín, *Symb.* X, 23: PL 40.193-194. Aquí le comenta Michel Fromaget, estudioso pionero de la antropología triádica: « Dans le même texte, l'auteur des Confessions précise que l'esprit est la part propre à l'homme et qui n'appartient pas aux animaux ; l'âme, elle, est liée à la vie, et le corps est ce qui, en l'homme est visible » (Fromaget, 1991: 191).

No será en balde darse cuenta de la tradición recibida hasta el presente, durante más de veinte siglos en Europa, se encuentra en el ámbito de la transmisión de los valores surgidos del Evangelio y de su predicación. Resulta patente como, desde el inicio de la misión, los evangelizadores instalan, en primer lugar, un dispensario médico para curar el cuerpo; al mismo tiempo, un comedor para alimentarlo para, seguidamente, formar, con escuelas y universidades, la inteligencia, la intuición, la memoria, la voluntad, lo que llamamos el alma. Por último, aunque no menos importante, la iglesia, para formar el espíritu, la dimensión religiosa, de apertura al sobrenatural, al ámbito del sentido, para poder articular el propósito personal vital de cada cual. Hasta llegar al cementerio, el dormitorio de los penúltimos cuerpos, símbolo y expresión de la persona individual, esperando la conversión de esta, tomada totalmente y transformada por el espíritu. A fin de cuentas, como remarcaba Tertuliano: «*Caro cardo salutis* – en la carne del cuerpo se encuentra la encrucijada de la salvación» (*Res. carn.* VIII: PL 2, 806.)⁴ Cuerpo, alma y espíritu. Dispensario, escuela e iglesia han articulado desde siempre los pueblos y ciudades fundadas sobre el ideal cristiano.

2.2. Interconexión triádica unitaria y orgánica

2.2.1. La interacción psicosomática

Que el cuerpo-*soma* y la mente-*psique* se encuentran profundamente conectados, ya nadie puede negarlo a estas alturas. Enfermedades y síndromes de todo tipo asaltan a los más inesperados: subidas de presión arterial, caída del cabello, bajada general de defensas biológicas, ictericia, cánceres de todo tipo, descompensaciones hormonales, anorexia, bulimia y un largo etcétera que se revelan como consecuencia de toma de actitudes tóxicas o equivocadas en el ámbito psicológico. Por lo general, el estado de ánimo afecta muchísimo en la salud corporal de las personas. Y se llama ánimo, cuando uno quiere referirse al alma de hecho: los afec-

⁴ Con el refrán «*Caro salutis est cardo*» comenzaba, en 1566, el Catecismo de Trento, I.11.

tos, las pasiones, los sentimientos, la voluntad, la memoria, la inteligencia. Una enfermedad psicosomática se caracteriza por empezar por algún tipo de malestar del ánimo, del estilo de vida y se ramifica en manifestaciones corporales de todo tipo (González, 1991: 1; 4). Por tanto, y como causa de las consecuencias de los males corporales, se pueden llamar una serie de enfermedades del alma. Estas podrían ser la ansiedad, el estrés, la frustración, el malestar anímico, la tristeza, la soledad, el resentimiento, el afán de venganza o el ansia de poder, entre otros. Enfermedades de cosecha moderna de cariz nervioso, como la esclerosis múltiple se agravan o se calman a menudo por un estado anímico determinado, más o menos estresado o nervioso. Psicosomáticamente, los males del alma están directamente relacionados con los del cuerpo, como explica González (1991: 4):

El inicio del trastorno psicosomático se da cuando el individuo se encuentra ante una situación de estrés que no puede compensarse por los mecanismos homeostáticos disponibles. Entonces se produce una progresión, con mayor diferenciación y maduración, o se inicia una regresión hacia estadios de menor organización. En el adulto, pueden aparecer síntomas neuróticos o psicóticos por regresión psicológica; psicopáticos por regresión de la conducta y psicosomáticos por regresión fisiológica [...] La preponderancia de defensas proyectivas parecen favorecer la desorganización psicológica, mientras que las defensas de negación y represión, las enfermedades somáticas. En la figura, ambas estrangulaciones corresponden a momentos en los que se puede dar fácilmente el paso de un cambio de sintomatología orgánica por psicológica y viceversa (González, 1991: 3).

2.2.2. La interacción pneumo-psicosomática

Ahora bien, como se deduce del esquema bíblico, las personas no somos tan sólo cuerpo y alma, sino que más bien lo que nos caracteriza es el espíritu; esa dimensión de nosotros mismos que apela al sentido de la vida, al propósito que cada uno mantiene a lo largo de la existencia, incluso en la relación con el más allá de la existencia presente, hasta llegar a tener una relación con su dios. No debe perderse de vista que cada uno vive, actúa y siente según el dios en lo que crea: sea éste el dinero, el poder, la apariencia, la vanidad, el orgullo, incluso la familia, los ami-

gos, la patria o el Padre y Dios de Jesucristo, Dios único y verdadero para los cristianos. En resumen, las personas somos espíritu-*pneuma*, alma-*psique* y cuerpo-*soma* formado de carne-*sarx*, (de nuevo cf. 1 Te 5,23), pero no como si hubiera unos órganos separables e intercambiables en algún sitio. Más bien al contrario. Espíritu, por la capacidad espiritual de plantear un sentido trascendente a la existencia actual. Alma, como potencia de lo que uno es en tanto que sentimientos, memoria, voluntad, decisión, inteligencia. Y el cuerpo, la dimensión física, corporal, carnal, relacional, del ser aquí en relación con los demás. En consecuencia, en tanto que corporal, material, carnal, arraigada y encarnada en el lugar y en el tiempo concreto, la persona se encuentra con el mundo, con los demás, incluso delante de Dios, tal como es: corporal, carnalmente, en su alma y espíritu.

No se pierda de vista que, según el Evangelio, Jesús resucitado se encontró con los apóstoles no en espíritu, no simplemente como un alma en pena, sino con un cuerpo renovado y curado de la pasión por la que le habían hecho pasar los victimarios: «Mirad mis manos y los pies: soy yo mismo. Palpadme y miradme. ¡Los espíritus no tienen carne y huesos, como veis que yo tengo!» (Lc 24,39). Como tampoco debe perderse de vista que la Iglesia sigue creyendo y celebrando la renovada existencia de Jesucristo a parte entera, prometida a todos aquellos que crean en él, depositando su fe.

Si la condición psicosomática apunta a los males del cuerpo y del alma, cabe fijarse en los del espíritu, el *pneuma*. ¿Cuáles son, pues, estas enfermedades pneumáticas, en la raíz de las enfermedades del alma y, por ella, del cuerpo? Pues las que hacen referencia a las carencias de la práctica de las virtudes teologales como la fe, la esperanza y la caridad. Ya Pablo, el filósofo de Tarso, escribía a los corintios que la vida de la fe lleva a la práctica de la esperanza y, ésta, empuja a su vez la fuerza de la caridad, es decir del amor verdadero (1Co 13,13). Por el contrario, podría decirse que quien no tiene fe, vive lejos de la esperanza y tampoco sabe crecer en su amor hacia los demás, Dios y el mundo. Cuando las personas pierden la capacidad de cultivar la dimensión espiritual, entonces campa a mansalva el egoísmo, el narcisismo y el hedonismo asesino. Desarraigada, la gente sólo puede caer por la pendiente de la enfermedad psicosomática, precisamente porque primero se ha desenraizado del espíritu (Rm 8,16).

En realidad, el ser humano es como un árbol que aspira con sus ramas llegar a Dios. Sin embargo, la parte más importante del árbol son las raíces, que no se ven, pero que, sin ella, la planta no podría vivir. Si las raíces son el espíritu, el tronco, ramas y hojas el cuerpo; el alma, la savia que corre por su interior (Castellet, 2013: 62). Tan sólo una vida equilibrada en las tres dimensiones podrá llevar al ser humano a una vida plena, completa y, por lo tanto, salvada. No debe olvidarse que Jesús ha dicho que él ha venido para que todo el mundo tenga vida en abundancia (Jn 10,10). En definitiva, cada persona se convertirá en un ser pneumo-psico-somático llamado a la salud y a la vida plena, para resolver de manera satisfactoria su paso por este mundo. A fin de cuentas, una comprensión triádica del ser humano, a la par que unitaria y orgánica, ayudará a deshacer los nudos gordianos que a menudo obstaculizan una correcta aproximación a la antropología, para conocer correctamente qué y quién es el ser humano.

En efecto, en el relato de la creación, Dios señala al ser humano a su imagen y semejanza, de manera que dispone en él de su misma presencia (Gn 1,26; 2,7). Este gesto creador, al tiempo que salvador, muestra la voluntad universal divina de salvación. En efecto, «Dios ha amado tanto al mundo que entregó a su hijo único, para que ninguno de los que creen en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; 10,10; 20, 31; cf. Rm 8,37-39; Ef 5,14; 1Tm 2,4). Visitemos pues las potencialidades de la olvidada comprensión triádica del ser humano.

En realidad, Jesucristo, viniendo al mundo, dedicó su atención a los más pobres, enfermos y desfavorecidos. Sus obras acompañaron a sus palabras, cumpliendo aquello que decía. Muchos otros pensadores, filósofos y taumaturgos existieron antes y después de él, pero ninguno cumplió con tal precisión la correspondencia entre lo dicho y lo hecho. Como ejemplo, se puede tomar el evangelio de Mateo. En efecto, después de su llegada al mundo y el tiempo de su vida en familia, se presenta con el discurso de la montaña (Mt 5-7), nuclear, ideológico y programático, iniciado con las bienaventuranzas (5,1-12) para seguidamente, curar a los enfermos (8-9); formarles con la predicación de la nueva ley y un buen número de parábolas (6-7; 10-13) y alimentar la multitud con los panes y los peces (14,13-21). Cabe aún la mostración de su verdadera identidad y el poder recibido del Padre, con el episodio de la tempestad calmada (8,23-27). En el desarrollo de su misión, Jesús muestra sus prioridades: predicar el

reino de Dios, curar a los enfermos como signo de la llegada de este reino, expulsar el mal de las personas y alimentar a los hambrientos (Mt 12,28; Mt 25,45). «Su llamada se esparció por toda Siria. Le llevaban todos los que estaban enfermos, los afectados por diversas enfermedades y sufrimientos: endemoniados, epilépticos, paralíticos y él los curaba» (Mt 4,24). «Por la noche le trajeron muchos endemoniados. Jesús sacó a los espíritus malignos sólo con su palabra y curó a todos los enfermos» (Mt 8,16; cf. 14,14. 15,30; Mc 1,32-34. 6,5.13.55-56; Lc 4,40. 5,17. 9,2. 10,9. 13,32; Jn 5,3. 6,2).

El verdadero discípulo continuará con la misión del Señor en la tierra: «cogerán serpientes con las manos y, si beben algún veneno, no les hará ningún daño; impondrán las manos a los enfermos y se pondrán buenos» (Mc 16,18). «*Curad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, arrojad demonios, gratis lo recibisteis, dadlo gratis*» (Mt 10,8. Cf. Hch 5,15-16. 19,12; 28,9). Jesús tiene claro que él es el médico verdadero, que ha venido a sanar a la humanidad por su asunción de la naturaleza humana. El objetivo de la curación se encuentra en el perdón de los pecados; es decir, en el mal moral y espiritual que atenaza a las personas. Por esta razón, los que acepten la sanación serán aquellos que pongan su fe en él. Dirá que «el médico, no lo necesitan quienes están buenos, sino quienes están enfermos. No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12 = Mc 2,17 = Lc 5,31).

No se trata únicamente pues de anunciar un mensaje de salvación, principalmente a los pobres, sino de mostrar su realidad efectiva con la curación de los enfermos y la alimentación de la humanidad. Esta ya no es un problema, más bien una realidad presente, factible y posible. El contrario, el hambre y la hambruna no son voluntad de Dios, ni tampoco fatalidad del destino, sino resultado de la acción del maligno, por la no obediencia de la voluntad divina. Aunque, sin duda, el signo supremo se encontrará en la resurrección entera de Cristo, cuando su cuerpo y alma totalmente renovados por el Espíritu en su espíritu, recuperados de su pasión por la historia; una vez que el espíritu humano del Señor ha recibido la plenitud del Espíritu divino (Rm 8,16) y se ha completado el proceso en el cual el ser humano ha venido a asumir en su paso por el mundo, cuando «todo ya se ha cumplido» (Jn 19,30).

En la Escritura, aparece muy a menudo la relación entre la salud del cuerpo con la salvación personal (Gesché, 2005: 33). Cabe decir que, en la

antropología bíblica, no se da una separación entre las tres dimensiones de espíritu, alma y cuerpo. Desde la crítica freudiana, se ha confiado la sanación de la dimensión psíquica al ámbito psicológico y psiquiátrico. Ahora bien, sin contar con el enraizamiento en el espíritu, de nada sirve, así como si se prescinde de la repercusión de espíritu y alma en el cuerpo. La carne expresa la persona en su realidad material, física, carnal, experimental, en contacto, expresión y convivencia con los demás. En este campo, los estudios y conclusiones de Koenig fueron relevantes, aunque relegados al ámbito norteamericano. Por el contrario, encontró muchas dificultades para entrar en el contexto europeo, de talante dicotómico en lo que respeta a la relación entre espiritualidad y salud.

2.2.3. Salvación de la belleza como verdad

En sus múltiples acepciones, la salvación pasa por todo lo que toca al ser humano, como por la belleza, que salvará el mundo, como sentenció F. Dovstoyevsky (+1881) en su novela «El idiota» (III.V). A propósito, el filósofo contemporáneo Byung-Chul Han (1959) lee la belleza descrita por Hegel (+1831), en tanto que fundando la unidad en la que las partes y las oposiciones particulares perseveran unas con otras en una autonomía y firmeza reales, de tal forma que ya solo mantienen la vigencia como momentos ideales reconciliados en una consonancia libre. Tan solo resulta posible la salvación si el ser humano encuentra su verdad en la unidad de todo su ser. La verdad consiste en la reconciliación entre el concepto y la realidad. En nuestro caso, se trata de casar el concepto antropológico con la realidad experimentada en sus múltiples dimensiones. Solo la verdad del reconocimiento de la naturaleza triádica puede salvar al ser humano. La verdad es libertad, asume Han. Jesús mismo afirma que la libertad convierte en libres a los humanos (Jn 8,32). El concepto engendra una totalidad armónica. Es bella la sintonización conjunta y sin coerción de las partes en una totalidad: «ambas cosas tienen que venir dadas en el objeto bello: la *necesidad* que el concepto pone en la pertenencia mutua de los aspectos particulares y la apariencia de libertad de esas partes como siendo para sí, y *no solo* como surgidas para la unidad» (Hegel, 1970: 138). Constitutiva de la belleza es la libertad de las partes *para sí* dentro de una unidad o totalidad. El objeto bello es algo que hay enfrente y con lo cual el sujeto entabla una relación *libre*. Al estar frente a un objeto, el

sujeto no es libre mientras sigue dependiente de él o mientras trata de someterlo a su voluntad, a su objetivo y a su interés, topando, al hacerlo, con la resistencia del objeto. Lo *estético* asume una posición de *medio* y de mediación entre lo *teórico* y lo *práctico* (Han, 2015a: 76-77).

La estética hegeliana de lo bello es una estética de la verdad y de la libertad, que sustrae a lo bello de todo consumo. Ni la verdad ni el concepto se dejan consumir. Lo bello es una finalidad en sí mismo. Su esplendor lo muestra a él mismo, a su necesidad interna. No se somete a ninguna finalidad, a ningún contexto de uso que sea externo a él, pues existe por mor de sí mismo. Reposa en sí. Para Hegel, ningún objeto de uso, ni de consumo, tampoco ninguna mercancía sería bella. Le faltaría esa independencia interior, esa libertad que constituye lo bello. El consumo y la belleza se excluyen mutuamente. Lo bello no hace propaganda de sí (2015a: 79-80). Lo bello promete libertad y reconciliación. En presencia de lo bello desaparecen los anhelos y los imperativos. Así es como hace posible una relación libre con el mundo y consigo mismo. La estética hegeliana de lo bello se opone diametralmente al régimen estético actual. La *calocracia* neoliberal genera imperativos; del griego *kalos*, belleza. Existe una dictadura de los cánones de belleza, perfecto, alisados, respondiendo a imágenes preconcebidas pero fantasmales, que se acaban imponiendo a la vida de las personas. El bótox, la bulimia y las operaciones estéticas reflejan su terror. Lo bello, sobre todo, tiene que suscitar estímulos y captar la atención. Incluso el arte, que para Hegel es *inalienable*, hoy se somete por completo a la lógica del capital. La libertad del arte se subordina a la libertad del capital (2015a: 82). A fin de cuentas, la salvación experimentada por el ser humano toca a todo su ser, que tendrá que ser considerado en su entereza e integralidad multidimensional antropológica para poder acceder a la salvación.

3. Salud y salvación: Tu fe te ha salvado

3.1. En el Antiguo Testamento

A menudo, la enfermedad, sea corporal, mental o espiritual, se presenta como un impedimento para convivir en comunidad de forma feliz y serena. Tómese aquí el relato de la curación del general arameo Naaman, cuando su lepra le impide la relación normal con su tropa (2Re 5,1-15).

Tendrá que escuchar a una sirvienta para acceder a la salvación. Aún más, cuando el rey anónimo de Israel recibe la carta de recomendación de su homólogo de Siria, se reconoce indigno de dar la vida o la muerte, la salud o la enfermedad, porque éstas provienen tan solo de Dios, como subraya la Escritura:

Ved que yo soy, que no hay otro dios a mi lado. Yo doy muerte y doy vida, yo hiero y yo curo, no hay quien se libre de mi mano (Dt 32,39).

Yahveh da la muerte y da la vida, hace bajar al seol y subir de él (1Sa 2,6).

Venid, volvamos a Yahveh: él nos desgarró, pero él nos curará; él nos hirió, pero él nos vendará (Os 5,15).

Él hiere y venda la herida, golpea y cura con sus manos (Job 5,18).

Por consiguiente, tan solo un profeta, hombre de Dios, podrá enseñar el camino de la salud y la salvación. Se tratará del profeta Eliseo, quien ordenará un mandamiento preciso al orgulloso general, aunque leproso, extranjero y pagano: bañarse siete veces en el Jordán. Pero al recibir la instrucción, Naaman no encuentra motivo para obedecer una orden que le parece absurda. En cambio, le tocará asumir su humildad y acatar unas instrucciones, de primera incomprensibles por su sencillez. Este será el camino para abrirse a una nueva dimensión de su ser. En efecto, después de responder a la palabra del profeta, no tan solo adquiere la salud del cuerpo, viéndose libre de la lepra, sino que se produce una conversión personal en el poderoso militar. Por ese motivo, pide llevarse a Damasco dos mulas cargadas de tierra de Israel, como gesto de conversión al Señor: «Ahora reconozco que no hay más Dios en toda la tierra que el de Israel» (2Re 5,15). Además, pide la disculpa por tener que acompañar a su rey sirio en el culto pagano al dios Rimmon.

Se puede reconocer en el general arameo una triple conversión. Primera, la de la inteligencia, pues tiene que aceptar como razonable una orden aparentemente absurda por su sencillez. Resulta necesaria una conversión del pensamiento, de la mente y de la voluntad, lo que habla de una conversión del alma (v.12-14), con todas sus potencias.

Segunda conversión, la curación del cuerpo que, respondiendo a la primera, recibe una respuesta física tan inesperada como incalculable. La conversión de la mente, es decir de la razón, de las costumbres, como puede ser la higiene y el baño, consiguen una restitución de la salud de Naaman.

La tercera conversión corresponde a la esfera espiritual, puesto que se da un reconocimiento del dios verdadero de Israel, contra el dios sirio pagano Rimmon; además de cargar dos mulas con tierra de Israel para su culto particular (v.15.17). En realidad, esta conversión y este reconocimiento se encuentran en ciernes desde buen principio en el relato de la curación, puesto que es la sirvienta israelita, esclava en la corte, la que muestra el camino de salud por una necesaria conversión, que ha de llevar a la salvación espiritual del militar. Ya no se valora tanto la restitución de la salud, sino la implicación del bienestar físico y corporal para la transformación en profundidad de la vida de la persona sanada. Algo nuclear ha cambiado en él que le impide recaer en antiguos errores, al tiempo que le habilita para emprender una nueva vida.

Además, en el conjunto bíblico, así como en la cultura popular, se encuentran multitud de citas y refranes donde se pone en cuestión el estilo de vida dañino y tóxico, que se asocia al mismo tiempo a situaciones donde el maligno hace recaer a la persona en situaciones enfermizas hasta llevarlo a la muerte. La Escritura suele asociar una vida desgraciada vivida en el mal, el resentimiento o el espíritu de venganza. Un estilo así no puede esperar la salvación. Al contrario, el mal contra los demás se acaba volviendo contra quien lo practica. *«Quien pretenda la venganza, excave ya dos tumbas.»*

Poniendo la atención en las actitudes de sabiduría a llevar a la práctica, recuerda el libro Eclesiástico del Sirácida: «Resulta odioso irritarse y guardar rencor, pero el pecador lo hace y no quiere apaciguarse» (Sir 27,30). En efecto porque «aquel que se irrita contra otro, ¿cómo puede esperar que el Señor le devuelva la salud?» (Sir 28,3). El sabio pone en relación un estilo de vida odioso con la falta de salud. Vivir en el espíritu de venganza, de querer rendir cuentas, de rencor, de odio y de malevolencia es como aquel que se toma un veneno y espera que sea el otro quien muera; quien quiera llevar a cabo su venganza, tiene que excavar ya dos tumbas. De alguna forma, el ímpetu de malicia que habita en el maléfico acabará afectando en su propia salud, conduciéndolo a la muerte; primero del alma, después del cuerpo, en el desarraigo del espíritu.

3.2. En el Nuevo Testamento

Ciertamente, en este relato del Antiguo Testamento parece resonar el eco de unas palabras no escuchadas aún pero que resonaran repetidamente en el Nuevo Testamento: «¡tu fe te ha salvado!»; una expresión que Jesús pronuncia a menudo a lo largo del Evangelio. Como en el restablecimiento de Bartimeo, el ciego de Jericó (Mc 10,52 = Lc 18,42). Con la mujer pecadora, que le lava los pies con lágrimas y seca con sus cabellos: «Tu fe te ha salvado. Vete en paz» (Lc 7,50). Con la hemorroisa (Mt 9,22 = Mc 5,34 = Lc 8,48): «Jesús se volvió y, al verla, le dijo: “Coraje, hija, tu fe te ha salvado.” Y la mujer quedó curada desde ese momento.»

En estos pasajes, se reconoce la fe como criterio de salvación espiritual y curación corporal. Se trata de la fe entendida como una plena confianza en las palabras y obras del Señor. De esta forma, se convierte en el criterio para alcanzar la salvación, la salud y la vida. En esta nueva dimensión de la fe, en la cual san Pablo hablará de la salvación por la fe (Rm 5), son llamados especialmente los extranjeros, es decir, aquellos que no tienen parte en el pueblo de Israel y que, por el contrario, quedan destinados igualmente a la salvación por la fe:

A la siro-fenicia, que pide por su hija, Jesús reconoce: «“Mujer, ¡qué grande es tu fe! Que te suceda como deseas.” Y en aquel mismo momento quedó curada su hija» (Mt 15,28).

En el episodio de la curación del samaritano (Lc 17,11-19), donde diez enfermos de lepra son curados, pero tan solo uno obtiene la salvación, porque muestra su compromiso de agradecimiento hacia aquel que le ha conferido una nueva oportunidad en la vida. El último será el que recibe la bendición, porque «¹⁹ Jesús le dijo: “levántate y vete; tu fe te ha salvado.”»

En el caso del centurión romano, que pide por su amigo sirviente. Jesús responde que en todo Israel no ha encontrado tanta fe (v.10), mostrando que ésta será la condición para acceder a la salvación y, por ella, a la curación de la enfermedad como signo del mal y de la negación de la vida en la plenitud y felicidad. Por eso accede a su petición: «Vete y que te suceda como has creído.” Y en aquella misma hora se curó el criado» (Mt 8,13).

La Escritura asocia la muerte y la enfermedad como consecuencia del pecado y de la desobediencia. De una forma parecida, el apóstol Pablo recrimina a sus corintios que la falta de caridad en el momento de compartir la cena eucarística provoca, no tan solo distorsiones comuni-

tarias, sino la enfermedad de los que practican la falta de solidaridad. Escribe Pablo:²⁹ «Quien come y bebe sin discernir el cuerpo, como y bebe su propia condena.³⁰ Por eso hay tantos enfermos y gente delicada entre vosotros, y algunos han muerto» (1Co 11,29-30). En el desorden del pecado, el mal y el egoísmo entra la enfermedad y la muerte. Estas últimas no son queridas por Dios, pero aparecen como consecuencia de la desobediencia en relación con la Palabra divina. En realidad, afirma Pablo que por la práctica del mal y de la desobediencia ha entrado la muerte en el mundo, aunque Cristo haya venido para salvar a la humanidad de su propio pecado: «por obra de uno solo entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así ésta pasó a todos, pues todos pecaron» (Rm 5,12).

No obstante, la actitud de Jesús para con los enfermos no es de condena, sino de voluntad de sanación, a partir del perdón de los pecados. Así mismo, el seguidor del Señor, la persona piadosa y de fe, mantiene un trato exquisito con los que han perdido la salud. Se acerca a ellos, los acompaña, los toca, los cura, los escucha, participa de la redención. Así lo recuerda el salmo: «Cuando ellos estaban enfermos, yo me vestía de saco en señal de duelo, me afligía y ayunaba, no dejaba de rezar» (Ps 35,13). Según las Escrituras, el enfermo no es aquél poseído por una maldición, ni por un espíritu maligno; tampoco no es el que amenaza la salud de los demás, tampoco su salvación. Al contrario, será en el contacto y la ayuda mutua donde se encontrará la salvación de ambos: el sano y el enfermo, como recomienda el Sirácida, en su invitación a la sabiduría: «No dejes de visitar a los enfermos, así te harás querer» (Sir 7,35).

Lo que sorprenderá en Jesús será su trato con los que padecen alguna enfermedad: desde la lepra a una cojera, pasando por la ceguera o una posesión diabólica. No se aleja, ni muestra asco, ni repudio; tampoco expulsa a la persona, sino que entiende que su misión consiste en reestablecer la dignidad de los llamados a vivir como hijos de Dios. De hecho, se comporta como el Verbo por el que Dios ha creado a la humanidad a su imagen y semejanza.

Resulta especialmente revelador la curación del ciego de nacimiento. Como dirá el Señor, «no pecó él ni sus padres, sino que es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9,3). En ese relato, llama la atención los movimientos del Señor: «Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, aplicó el barro a los ojos del ciego» (Jn 9,6). Luego manda al ciego de nacimiento a lavarse en la piscina de Siloé, de donde vuelve

pudiendo ya ver. En realidad, se trata de un acto de recreación, de un nuevo trato que el Señor impele con aquellos que se encuentran al margen del camino: la aproximación, el interés personal, el cariño afectuoso mostrado con el diálogo y el contacto corporal, los dedos en los ojos con el limo de la tierra. Al mismo tiempo, se trata de hablar al ciego tratándolo como a persona que reclama de los demás atención, afecto y apoyo. El impedido responde con la obediencia de la fe, acata las órdenes de aquel que lo ha tratado como a persona e hijo de Dios, interesándose por él. Entonces, el resultado caerá del lado de su curación última. En efecto, el pasaje apela a aquel otro de la creación del ser humano, donde el hacedor se asemeja al alfarero que cuida su obra y la perfecciona. Si en el Génesis se conservan dos relatos al respecto, se toma aquí el segundo. Después de la sacerdotal de Gn 1,26, la narración yahvista cuenta que «entonces Yahveh-Dios formó al humano [אָדָם - *adam-ἄνθρωπον*] del polvo de la tierra. Insufló en sus narices aliento de vida [נִשְׁמַת חַיִּים - *nixmat hayim - πνοήν ζωής*] y se convirtió en un ser viviente [un alma viviente – נֶפֶשׁ חַיָּה - *nefeix hayiah - εἰς ψυχὴν ζῶσαν*]» (Gn 2,7).

De este breve pero fundamental versículo, con tres mil años de historia, remárquense algunas características. La primera, que aquí el Dios creador se manifiesta en su carácter antropomórfico, trabajando con sus manos el limo de la tierra que previamente ha creado. Se trata pues, de una recreación divina en el surgimiento del ser humano, que empieza con el cuerpo, material y físico salido de la voluntad de Dios. El cuerpo, formado por la arcilla de la tierra, no cuenta como un elemento secundario, como sí sería en el mito platónico de la cuadriga, sino como un material digno de ser tomado y trabajado por el creador en el momento de dar forma a su obra. La materia, salida de la palabra y de la voluntad divina, consigue su altura de dignidad por provenir de las manos mismas de Dios.

Seguidamente, el creador insufla el aliento de vida, el *nixmat hayim*. No se trata directamente del alma-*psykhé* o *nefeix*- tampoco del espíritu – *ruakh*, sino de los dos elementos, alma y espíritu, que Ireneo de Lyon (+200) llama con la única palabra de mezcolanza- *conmixtus*:

El **Espíritu** se une a la creatura al mezclarse con el alma [*cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est*]. Así, por la efusión del **espíritu**, el ser humano deviene perfecto y **espiritual**. Este está hecho

según la imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26). Si el alma careciera de **espíritu**, continuaría siendo un ser animado, pero seguiría siendo carnal y, por lo tanto, imperfecta: tendría la imagen de una criatura, pero no recibiría la semejanza a través del **espíritu**. [*Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.*] (AH V.6,1a: SCh 153, 72-75).

Al crear el ser humano, Dios le confía algo de sí mismo, su Espíritu, que, mezclado con el alma, le confiere su imagen y semejanza (Gn 1,26). En consecuencia, deviene un ser viviente, alguien que comparte con el creador el estatuto de la vida como milagro y excepción del cosmos destinado no tan solo a la vida y a la salud, sino sobre todo a la salvación.

4. Diez conclusiones

En este artículo, se ha esbozado una aproximación a la relación entre salvación, experiencia religiosa y salud, tocando los puntos de los relatos bíblicos, especialmente aquellos referentes a Jesús, que subrayan las actitudes fundamentales para comprender una vida experimentada integralmente en sus múltiples dimensiones antropológicas: espíritu, alma y cuerpo, para concluir con esta colección de diez conclusiones:

Primera. El ser humano consiste en una unidad orgánica, plural y diversa, en múltiples dimensiones, que san Pablo sistematiza como espíritu, alma y cuerpo (CEC 363.367). La persona se debe entender como pneumo-psico-somática.

Segunda. Aquello que toca a una dimensión repercute en las demás. La relación psicosomática explica como las actitudes del alma repercuten en el cuerpo, provocando más bienestar o malestar, salud o enfermedad.

Tercera. De semejante, las opciones espirituales y religiosas repercutirán en el alma, así como las de esta repercuten en el cuerpo. De ahí el comportamiento pneumo-psicosomático que tiene que entenderse en cascada: espíritu → alma → cuerpo. Así lo entendería san Justino

(+165), cuando dejó escrito que «así como en el cuerpo se encuentra la casa del alma, en ésta se encuentra la casa del espíritu» (Fr 595, x : PG 6, 1589-90).

Cuarta. El buen discípulo será aquel que continúe la obra del Señor, por lo que respeta al trato, acompañamiento y curación de los enfermos; así como a la propia conducta en la situación de enfermedad; a semejanza de Cristo en su sufrimiento y soledad (2Co 1,5; Fl 3,10; Col 1,24; 2Tm 2,3; 1Pe 4,13).

Quinta. Tanto el médico, como sobre todo el enfermo, tendrán que trabajar en las tres dimensiones para poder encontrar las causas del desajuste que llevan a una enfermedad, dolencia o carencia del tipo que sea. En este sentido, el refranero popular canta que no hay mejor médico que uno mismo; sobre todo cuando una visita de cinco minutos al médico de cabecera no puede subsanar una conducta o una convicción espiritual, psicológica o corporal que lleva años practicándose. Dice a propósito el Sirácida: «una larga enfermedad se ríe de los esfuerzos del médico; quien hoy es rey, muere mañana» (Sir 10,10).

Sexta. El médico, siendo alguien imprescindible, también necesita curarse de sus males: «médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4,23). Un buen médico será aquel que predica igual con su ejemplo llevando una vida sana, equilibrada y cuidada en las tres dimensiones antropológicas. No se puede dar aquello que no se posee; tampoco no se puede enseñar aquello de lo que no se ha hecho real experiencia.

Séptima. Las actitudes maléficas marcadas por el odio, el resentimiento, la culpa o el desasosiego comportaran desarreglos de tipo somático, psicológico o espiritual, sin duda.

Octava. Una falta de enraizamiento espiritual llevará a la deriva a la totalidad de la persona humana. Tan solo un trabajo de interiorización y de conocimiento de uno mismo, en todos los ámbitos de la propia naturaleza, pueden ayudar a encarrilar una situación personal complicada, viciada o enfermiza (1Co 11,29-30).

Novena. A fin de cuentas, «tanto si vivimos como si morimos somos del Señor» (Rm 14,8). La muerte se encuentra irremisiblemente para todo el mundo al término del camino de la vida en esta tierra, como consecuencia del pecado, sea este de tipo personal o social.

Décima. Solo llevando una vida santa, al tiempo que sana en el cuerpo y en el alma, el creyente accede a la salvación que Cristo le ha ganado por su encarnación, pasión, muerte y resurrección (1Pe 1,11). A fin de cuentas, el buen pastor continúa dando la vida por sus ovejas, precisamente para que tengan vida en abundancia (Jn 10).

Sirva como colofón el bello pasaje del Sirácida (38,1-15), dedicado a los médicos y a su trabajo. Redactado en la mentalidad israelita de los siglos III-II aC, cabe poner atención en el último versículo. Reza así el sabio del Antiguo Testamento:

- (1) Honra al médico por los servicios que hace, que también a él le ha creado el Señor.
 - (2) El arte de curar le proviene del Altísimo, es un regalo que recibe de parte del rey.
 - (3) El médico puede estar orgulloso de su ciencia: también los poderosos le admiran.
 - (4) El Señor ha hecho nacer de la tierra las plantas medicinales, y el hombre de sensatez no las desprecia.
 - (5) ¿No debemos reconocer esta fuerza medicinal recordando que, por un tronco, el agua del desierto se volvió dulce?
 - (6) Es el Señor quien ha dado esta ciencia a los hombres, para que le glorifiquen por sus maravillas:
 - (7) con las plantas el médico cura y quita el dolor, (8) y con ellas el farmacéutico prepara los remedios.
- Y así las obras de Dios no conocen el final, y en toda la tierra, de él viene la salud.
- (9) Hijo mío, si estás enfermo no te desanimes; ruega al Señor y él te curará.
 - (10) Aléjate de tus faltas, actúa correctamente y purifica tu corazón de todo pecado.

(11) Ofrece a Dios incienso y un memorial de flor de harina; haz ofrendas generosas como si ya no existieras, (12) y después deja hacer al médico, que también a él lo ha creado el Señor,

y que no se mueva de tu lado, porque ahora lo necesitas.

(13) Hay momentos en que tu curación está en sus manos: (14) también él ruega al Señor que le conceda de aliviar el sufrimiento y de obtener la curación que debe preservar su vida.

(15) Quien peca ante su creador, ¡que tenga que caer en manos de médicos!

Bibliografía

- ATEN, JAMIE D. - SCHENCK, JANE E. (2007). «Reflections on religion and health research: an interview with Dr Harold G. Koenig» en *J. Religion and Health* 46-2: 183-190.
- BÉKEI, MARTA et al. (1999). *Lecturas de lo psicosomático*. Buenos Aires: 1999, 1000.
- BRITT, KATHERINE CARROLL – KOENIG, HAROLD G. et al. (2025). «Potential Mechanisms of Influence Between Spiritual Practices and Cognitive Health: A Systematic Review and Conceptual Model» en *Brain Sciences* 15-1296: 48 = <<https://doi.org/10.3390/brainsci15121296>> [consulta en línea: 29-en-2026].
- CASTELLET I SALA, JORDI (2013). *Déu per a pensar. I. Mateu* (Déu per a pensar 1) Ontinyent : El Toll.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2016). *Esperit, ànima i cos. Antropologia primera triàdica seguint Michel Fromaget. Publicació parcial de la tesi doctoral. Presentada per a l'obtenció del grau de Doctor*. Barcelona: AUSP-FTC, 141.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017a). «Esperit, ànima i cos. Introducció a l'antropologia primera triàdica» en *RCatT* 42/1: 171-195.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017b). «Antropología de Y.N. Harari en Homo Deus» en *Telmus. Anuario del Instituto Teológico San José*. Vigo, 87-97.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2017c). «Homo Deus o l'home creat a si mateix, de Y.N. Harari. Anàlisi crítica d'un assaig d'antropologia post-humanista» en *Lletres de Filosofia i Humanitats* 9: 38-67.

- CASTELLET I SALA, JORDI (2018). «L'esperit, la dimensió retrobada I i II» en *RCatT* 43/1: 143-167 y *RCatT* 43/2: 455-484.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2020). «Espíritu vs. alma espiritual» *Revista internacional de filosofía, ética y política en RIFEP*. Bogotá Colombia 1/II: 27-60.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2021). «De l'antropologia de l'abat Oliba als nostres dies» en Sanmartí, Carme –Sureda, Marc, *Episcopos. El bisbat de Vic i l'Església en el context europeu*. Vic: ISCRV-UV, 345-357.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2022). «La vida en l'esperit, un recorregut antropològic a partir de Rm 8» en *RCatT* 47/1: 97-123.
- CASTELLET I SALA, JORDI (2025). «La vida divina en l'ésser humà. Per una nova formulació de la pàgina antropològica del CEC» en Torres, Bernat - PALACÍN, Marta et al. *Actes del VI Congrés català de filosofia. Manresa 2023*. Barcelona: IEC-SCF 2025, 342, 131-142 [consulta en línia 15/11/2025] <<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000534/00000010.pdf>>
- CASTELLET I SALA, JORDI (2025a). «Psicosomàtics?» = *Vida Nueva Digital* (22-oct-2025) <<https://www.vidanuevadigital.com/blog/psicosomatics-jordi-castellet-i-sala/>> [consulta en línia 30-oct-2025]
- CASTELLET I SALA, JORDI (2025b). « La antropología primera de Nicea: espíritu, alma y cuerpo » *EstAg* 60/2: 391-405.
- CASTRO, VANESA (2015). «¿Ayuda la fe en la recuperación de la salud?» = <https://noticias.adventistas.org/es/ayuda-la-fe-en-la-recuperacion-de-la-salud/> [consulta en línia 30-oct-2025]
- CORNEAU, GUY (2000). *La guérison du coeur. Nos souffrances ont-elles un sens?* París: Robert Laffont, 286.
- FONT I RODON, JORDI (1999). *Religió, psicopatologia i salut mental. Introducció a la psicologia de les experiències religioses i de les creences*. BCN: PAM, 232.
- FROMAGET, MICHEL (1991). *Corps, âme et esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*. Gordes : Albin Michel, 383.
- GAMELIN, THIERRY (1996). *Cet amour qui guérit*. París: Brépols, 251.
- GESCHÉ, ADOLPHE (2005). «L'invention chrétienne du corps» en Gesché et al., *Le corps, chemin de Dieu* (Théologies) París: Cerf, 33-75.
- GIORDANI, BRUNO (1998). *La relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff*. Barcelona: DDB, 340.
- GONZÁLEZ DE RIVERA, J. L. (1991). «El proceso psicossomático» en *Monografías de psiquiatría* 3: 8.

- HAN, BYUNG-CHUL (2015a). *La salvación de lo bello*. BCN: Herder, 110.
- HAN, BYUNG-CHUL (2015b). *La societat del cansament*. BCN: Herder, 71.
- HAN, BYUNG-CHUL (2025). *Sobre Dios: pensar con Simone Weil*. BCN: Paidós, 135.
- HEGEL, G.W.F. (1970). «*Vorlesungen über die Ästhetik*» 1 en Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, 13. Frankfurt del Meno.
- IGLESIA UNIVERSAL (2025). «Un estudio revela la eficacia de la fe en los pacientes enfermos» = <<https://universal.org.ar/un-estudio-revela-la-eficacia-de-la-fe-en-los-pacientes-enfermos/>> [consulta en línea -30oct2025-]
- KOENIG, HAROLD G. (1999). *The healing power of faith. Science explores medicine's last great frontier*. Nova York: Simon & Schuster 1999, 331 = [consulta en línea: 29-en-2026] <<https://archive.org/details/healingpoweroffa0000koen>>
- KOENIG, HAROLD G. (2012). «Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications» en *International Scholarly Research Network* 2012: 33p = <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.5402/2012/278730>> [consulta en línea: 29-en-2026].
- MCWHORTER, MATTHEW R. (2025). «Health and holiness: Resources from Buddhist indigenous psychology for differentiating mental health and religion» en *Archive for the Psychology of Religion* 0:1–21.
- ROGERS, CARL (1961). *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós 326.
- VIDAL, FERNANDO (2021) «Jean Starobinski y el nudo psicossomático» en *Rev.Asoc.Esp.Neuropsiq.* 41: 131-150.

La protestación de la fe

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano, de Valladolid

ORCID: 0009-0009-0216-6681

lurello1@gmail.com

Recibido: 5 noviembre 2025 / Aceptado: 20 enero 2026

Resumen: La expresión «protestación de la fe» ha perdido uso, así como el sentido original que tuvo de manifestar la propia fe. Sin embargo, varios testimonios del pasado muestran su empleo. De España pasó a América y allí se continuó empleando; además, otra localización de la

expresión, rara, se encuentra en los catecismos pictográficos.

Palabras clave: Protestar, protestación de la fe, confesión de la fe, pictográficos, protestante.

The protestation of the faith

Abstract: «Protestacion de la fe» is a exact term, but it has disappaered in the usual locution; the term «protestant» has substituted it. His original signification is equal as confession of faith. In the past, it was learned in the catechesis of Spain

and America. And too, in a particular use, in the pictographic catechisms.

Keywords: Protest, protestation of faith, confession of faith, pictographics, protestant.

El título precedente puede resultar un tanto desconcertante, desde el momento en que hoy no estamos acostumbrados a emplear la palabra *protestación*, y usamos con mucha más frecuencia las otras de la misma familia, como *protesta* y *protestante*.

Sin embargo, es posible remontarse a uno de los sentidos que tiene esta expresión para llegar a ver todo su alcance. Porque *protestar*, como verbo, o *protesta* como sustantivo, además del usual «manifestarse en contra de algo», también indica el otro matiz de «manifestar o exteriorizar lo

que se siente, lo que se piensa». Pero este valor genérico adquiere un tono peculiar —no exclusivo— cuando se consulta el *Diccionario de la Real Academia*, que dice de *protestación*: «Declaración, confesión pública que alguien hace de la religión verdadera o de la creencia que profesa», pues la definición deriva desde la expresión de cualquier convencimiento, incluso profano, al terreno de lo religioso, al realizar una reducción¹. Más restringida es la acepción que el mismo *Diccionario* propone a continuación, dentro del terreno de lo religioso, pues lo concreta en: «Fórmula dispuesta por el Concilio de Trento y sumos pontífices para enseñar en público las verdades de la fe católica». Este nuevo matiz remite al Concilio de Trento y a algunos papas posteriores como expresión de la fe cristiana. Así entendido, parece deducirse que con anterioridad a Trento no había fórmulas que recogieran la fe católica de forma sintética; lo cual no es cierto².

En los años que precedieron a Trento el debate fue más agrio y no siempre sereno, pues todo el conflicto desencadenado por Lutero llevó a que se multiplicaran diversas confesiones y credos, todos de procedencia cristiana, que compartían entre sí algunas cosas, pero no todas, y que rechazaban algunas propuestas, aunque tampoco todas. En la primera Dieta de Spira (1526), ante la imposibilidad mínima de acuerdos tanto políticos, para aunar a los príncipes alemanes, como religiosos, para convenir en los fundamentos de la fe cristiana, se llegó al tibio compromiso de que cada responsable de un territorio arreglara los asuntos religiosos en sus dominios, de manera que pudiese responder ante Dios y ante su Majestad (es el célebre adagio «Cujus regio, ejus religio»). Las diversas autoridades políticas y religiosas expresaron sus asertos y sus rechazos, es decir, *pro-*

¹ En este sentido se ha de entender el auto sacramental de Pedro Calderón de la Barca titulado *Protestación de la fe*, de 1656.

² Entre las fórmulas para expresar la fe anteriores a Trento, prácticamente todas de índole oficial, están: el credo apostólico, en sus diferentes versiones, el símbolo *Quicumque vult*, del Pseudo-Athanasiano (Denzinger-Schönmetzer 375); el credo niceno-constantinopolitano, empleado después en Trento (DS 150); el símbolo sirmiense, del año 351 (DS 139); el símbolo toledano I (DS 188); la epístola *In prolixitate epistolae*, de Atanasio II (DS 357s); la confesión de fe del papa Vigilio (conocida también como epístola *Dum in sanctis* (DS 412); la epístola *Congratulamur vehementer*, de León IX (DS 680s); la epístola *Eius exemplo*, de Inocencio III (DS 420); la *Professio fidei Michaelis Paleologi*, del Concilio Lugdunense II, del año 1274 (DS 851); el *Decretum pro Iacobitis*, del Concilio Florentino (DS 1330).

testaron su fe. Surgió así la deriva hacia *protestantes* y *protestantismo*, con un matiz antirromano, matiz que inicialmente no tenían las declaraciones respectivas de las varias confesiones.

Consiguientemente, no hay más remedio que aceptar que el término es anterior a Trento, ya que, previas al concilio, hay no una sino varias declaraciones que contienen las afirmaciones de la fe católica redactadas para protestar la fe personal o comunitaria. Centrados en el concilio tridentino, hay que acudir a una referencia doble. En primer lugar, al decreto sobre el símbolo de la fe (4 de febrero de 1546), en el primer período conciliar, en el que la asamblea se ratificó en la fe tradicional de la Iglesia, para lo cual, tras un preámbulo, remitió al credo niceno-constantinopolitano (DS 1500). La segunda referencia remite a la bula de Paulo IV *Iniunctum nobis*, fechada el 13 de noviembre de 1564, concluidas las sesiones conciliares, en la que el papa explicita la *Profesión de fe tridentina*. Esta profesión tiene otro estilo distinto de la primera, pues trata de ser más personal [«Yo, N, con fe firme creo y profeso (...) Por tanto yo mismo, N., prometo, hago voto y juro...»]. Puede que sea a esto a lo que aluda la afirmación del *Diccionario*, cuando incluye también a algunos papas que ratificaron o reafirmaron en tiempos posteriores la conveniencia del empleo de esta profesión de fe tridentina, que en modo alguno es una expresión breve y sintética.

Ahora bien, no se puede pasar por alto que en la segunda propuesta del *Diccionario* se lleva a cabo un salto cualitativo notable. Porque no es lo mismo que una persona o un colectivo de cristianos expresen y manifiestan cuáles son sus convencimientos y en qué creen, en forma privada o colectiva, que el hecho de que la Iglesia católica haga una propuesta de forma oficial y solemne para que ésta sea aceptada y repetida. En este segundo caso, se trata de una fórmula elaborada por la autoridad constituida, y puesta a disposición de los miembros de la Iglesia (acaso impuesta) a fin de que sea asumida por cada uno de los católicos.

La segunda propuesta del *Diccionario* subraya la iniciativa oficial, mientras que la acepción primera concede prioridad a la iniciativa privada, personal. Ciertamente no es lo mismo. Muy al contrario, sin imposición de ninguna clase, es la propia persona quien, consciente de su fe, exterioriza sus convicciones (de forma breve o extensa) para reafirmarse en ella, y para que los que llegaren a conocerle sepan cuáles son las afirmaciones religiosas que hace suyas quien lo emite. Aun con todo el carácter per-

sonal que se le quiera atribuir, la *Profesión de fe tridentina* no se puede desprender del tono oficial que se impone y exige, para que sea asumida por personas que han de ejercer una labor destacada en la Iglesia, especialmente en el magisterio. Esto dista mucho de la manifestación personal, libremente expresada, de quien desea ser reconocido como católico y da a entender sus criterios. Y, desde luego, la *Profesión de fe tridentina* lleva este título, pero no el de protestación.

Mientras en castellano se mantenían los dos sentidos de la palabra *protestación* como declaración pública, o como rechazo de la propuesta ajena, el paso del tiempo hizo que persistiera el sentido del rechazo, y que la otra acepción se fuera relegando al olvido. Casi como una consecuencia, cobró vigor el uso del término *protestantes* como alusión a los cristianos reformados seguidores de Lutero; y la expresión *protestación* se asimiló con el sentido luterano, mientras la primera acepción se fue perdiendo en la bruma. En la actualidad, a la mayor parte de las personas el término *protestación* les resulta extraño, confuso, precisa una explicación para recuperar todo su vigor. En otras lenguas se generalizó un proceso similar, salvo en el alemán³.

Sin embargo, es preciso recurrir al término *protestación*, ya que los testimonios que siguen lo emplean expresamente o con ligeras variantes, con el inseparable matiz religioso asociado a la religión católica.

Antes de entrar a examinarlos es obligado hacer una precisión cronológica, que resulta significativa. Prácticamente todos los testigos pertenecen al siglo XVI, concretamente al terreno de la catequesis de esta centuria. Los que figuran en este trabajo son los únicos testimonios que aparecen en los catecismos de este siglo, por lo que no hay una selección previa entre otras expresiones. Y los más cercanos a nuestros días —igualmente en catecismos— no hacen otra cosa que replicar lo que en el XVI se había escrito. Pero llama la atención que a partir del XVI, apenas se encuentran otras muestras. Cuando tanta fuerza tuvo lo dicho, escrito y enseñado en ese siglo, resulta desconcertante que en años posteriores se

³ En francés, se conserva con la misma palabra *Protestation* la doble acepción de expresión de los convencimientos personales, y de rechazo del criterio mantenido por otro. En alemán, para la manifestación de los convencimientos íntimos, relacionados directamente con lo religioso, existe la expresión *Glaubensbekenntnis*, en tanto que para el sentido profano las expresiones son *Protestation* o también *Einsprache*.

abandonara y se perdiera en los catecismos el empleo de esta fórmula de protestación. Aun resulta más desconcertante, sabiendo que los catecismos del siglo XVII fueron en gran medida herederos directos de lo que se había enseñado en la época que les precedió. Caso aparte, desde el punto de vista cronológico, es la mención de los catecismos pictográficos, que explicaré al llegar a ellos.

1. Testimonios del siglo XVI

1. 1. Pedro Ramiro de Alba

A diferencia de algunas muestras que siguen a continuación, este testimonio tiene clara raigambre española, no llegó a pasar los mares y se quedó en la península, en el catecismo de Pedro Ramiro de Alba, destinado a la conversión de los moriscos. Fue editado por primera vez con plena seguridad en Granada, 1527, como consecuencia del encargo de Carlos V a quien iba a ser arzobispo de Granada, que aún no había sido ordenado. Pero en la visita que el rey hizo en 1526, y de acuerdo con los informes que le fueron suministrados, la situación religiosa de los moriscos seguía enquistada, y no se percibían en Granada ni en todo el territorio colindante signos reales de que los moriscos se integraran plenamente en los usos, costumbres, vestidos, ceremonias religiosas y criterios de la población cristiana. Permanecían anclados en sus maneras peculiares, y se mantenía la sospecha de un criptoislamismo mantenido, a pesar de las buenas palabras y promesas. A su lado, la población islámica no bautizada ejercía una supervisión sobre los bautizados, de la que no era fácil olvidarse. Como la situación apenas había variado, tras intentos diversos, Carlos V hizo este encargo que Pedro Ramiro de Alba se aprestó a cumplir. No existe constancia de que haya habido una edición de Granada, 1527, pero no resulta arriesgado suponer su existencia, tanto por la urgencia que imprimía el rey, como por el hecho de que el 21 de junio de 1528 falleció el arzobispo, y tuvo tiempo suficiente para llevar a cabo la encomienda recibida.

Aunque la fecha de edición de esa publicación supuesta puede oscilar entre 1527 y 1528 (habría aparecido como obra póstuma en la segunda mitad del año), la edición es absolutamente segura: años después, en 1568, una reunión de eclesiásticos que tuvo lugar en Valencia (no hay fecha precisa) congregó a los obispos Fernando Loaces, de Valencia, Juan de

Muñatones, obispo de Segorbe, Martín de Córdoba, de Tortosa y Gregorio Gallo, de Orihuela. Todos ellos se veían afectados de forma perentoria por el asunto de los moriscos, y, a pesar de los esfuerzos realizados para su sincera conversión, apenas veían resultados. Convinieron en hacer una nueva edición de la *Doctrina christiana*, que Pedro Ramiro de Alba había publicado cuarenta años atrás, pues estimaban que era un instrumento útil para intensificar la evangelización, ya que suministraba razones para ello; además añadieron otra serie de complementos jurídicos a la *Doctrina*. De ahí que haya certeza plena de la edición granadina, aunque la única que hoy se conoce es la edición de Valencia, Juan Navarro, 1568.

Esta *Doctrina* presenta en la segunda parte las oraciones comunes, los sacramentos, las virtudes, los pecados capitales, a todo lo cual sigue la bendición de la mesa, y las «Protestaciones». Su texto es así:

«Y porque ay muchos peligros, assi de noche como de dia, es muy sancta cosa que quando nos echamos y leuantamos hagamos estas protestaciones. Quando nos acostamos, diziendo assi despues de signar y sanctiguar y dicho el Credo, pater noster y aue Maria: “Señor dios todo poderoso, yo me arrepiento de todos los peccados que yo he hecho contra vuestra magestad, por pensamiento, por obra y palabra; y supplico hos me los perdoneys, que yo protesto de los confessar quando la yglesia manda, y de aqui adelante no hos offender, en quanto vos me dieredes gracia. Y protesto de biuir y morir en vuestra sancta fe catholica, como verdadero fiel Christiano. Amen”». (Resines, 2015: f. 22r-v).

Como se ve, tiene el estilo de una oración prevista para la noche, antes de dormir, a fin de hacer balance del día y encomendarse a Dios. Precisamente ahí es donde aparece la voluntad formal de permanecer en la fe cristiana tanto en vida como en muerte. Se asocian los dos estilos de súplica y de manifestación de la fe, en el firme asentimiento de quien invoca a Dios y expresa su deseo de mantenerse en la fe católica. Breve, clara, sin rodeos, la protesta es la expresión de una decisión mantenida.

1. 2. Cartilla y doctrina

Existe un impreso anónimo, titulado *Cartilla y doctrina Christiana para que deprendan los niños, y aun las otras personas no bien instrutas en las cosas de nra sancta fe catholica. En la qual breuemente se contiene*

todo lo que el christiano es obligado a saber, creer y obrar, y de lo que se deve apartar para no peccar, publicado probablemente en Burgos, Juan de Junta, 1549⁴.

Después de exponer los artículos de la fe y el credo, sigue expresa una protestación breve y clara de la fe; aparece la primera de las dos expresiones como una consecuencia de la recitación e interiorización del credo. Más adelante, entre las oraciones, reitera la protestación en el transcurso de una confesión general muy amplia, con muchas afirmaciones dispares, pero en la que reaparece la intención de mantenerse en la fe:

«Has de dezir tras esto: Yo protesto de biuir y morir en la sancta fe catholica que he confessado» (pregunta 47).

«Tornome sieruo y vasallo de mi señor Jesu Christo y protesto de viuir y morir en la sancta fe catholica».

1. 3. Martín Pérez de Ayala

Había nacido en Segura de la Sierra (Jaén) en 1504. Fue un teólogo notable que participó en las deliberaciones del concilio de Trento, donde hizo importantes aportaciones. Consecuencia de su valía, fue nombrado obispo de Guadix, sede que ocupó desde 1548 hasta 1560, en que fue trasladado a Segovia; un nuevo traslado a Valencia en 1564 le hizo volver a tomar contacto con el problema morisco que había experimentado con nitidez durante el tiempo de su episcopado en Guadix. Publicó una *Doctrina Christiana*, integrada en el sinodal de Guadix-Baza, 1554, que se publicó dos años después impresa en Alcalá de Henares.

Es un texto en forma de preguntas y respuestas entre el maestro y el niño, que aborda diversos temas en varios diálogos cortos: La divinidad de Jesucristo, la gracia y el bautismo, la señal de la cruz, la virtud de la misma cruz, los sacramentos, la fe y el credo,... En el decurso de la presentación de la fe, propone una oración para antes de ir a dormir, en la que pide a Dios protección para la noche y a continuación hay un texto similar al que hemos visto, que dice de la siguiente manera:

⁴ Esta *Cartilla y doctrina* es uno de los diversos folletos autónomos que integran la obra de V. Infantes, *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998.

«...Luego digo esta protestación: Señor Jesuchristo, hijo de Dios bivo, Redemptor nuestro, yo protesto y prometo de biuir y morir en tu sancta fe catholica y christiana religión en vida y en muerte, ayudado de tu gracia para ello». (*Oración para dormir*). (Pérez de Ayala, 1554).

Es el mismo contexto devocional que el que señalaba Pedro Ramiro de Alba, como una renovación diaria de la voluntad de permanecer fiel a la religión católica. Asociarlo al momento previo al acostarse expresa el deseo de que las convicciones del creyente se mantengan firmes, aunque su vida se viera interrumpida durante el sueño por una muerte repentina, y no pudiera llegar a expresar su fe, por lo cual enunciaba por anticipado su intención.

1. 4. Juan de Zumárraga

La protestación de Martín Pérez de Ayala es similar a la que sigue, de Juan de Zumárraga. Éste había nacido en Durango en 1461, e ingresó en los franciscanos. Residiendo en el convento del El Abrojo, cercano a Valladolid, fue promovido por Carlos V para obispo de México en 1527, a los 66 años de edad. Pasó a América para tomar conciencia de la situación de su obispado, aunque aún no había sido ordenado, y retornó a la península para este fin, tras lo cual regresó a su diócesis, hasta su muerte. En la *Doctrina cristiana más cierta y verdadera...*, de 1546, una de las obras catequéticas que llevó a cabo para atender la demanda acuciante de formación, Zumárraga puso bajo el epígrafe genérico de «Protestaciones» dos modelos: el primero constituye en realidad una súplica a Dios de perdón por los pecados cometidos; el segundo ejemplo, titulado igualmente «Protestación», es, en cierto modo, también doble, pues incluye una invocación para la noche y otra para la mañana. En la primera de estos dos aparece expresamente la protestación propiamente dicha; dice así:

«Y porque ay muchos peligros, assí de noche como de día, es muy sancta cosa que quando nos echamos y leuantamos hagamos estas protestaciones. Quando nos acostamos, assí: Despues de signar y santiguar, y, dicho el credo, pater noster y aue maria: “Señor Dios todopoderoso, yo me arrepiento de todos los pecados que he hecho contra vuestra magestad, por pensamiento, por palabra o por obra; y suplicoos me los perdoneys, que yo protesto de los confessar quando la yglesia manda; y de aqui

adelante no os ofender en quanto vos me dieredes gracia; y protesto de biuir y morir en vuestra sancta fe catholica como verdadero e fiel christiano. Amén”».

Quando se leuanta puede dezir assi, signandose e santiguandose: “Señor dios todo poderoso, yo os doy muchas gracias porque me criastes y hezistes hombre a vuestra ymagen y semejança y me redimistes por vuestra passion, y me hezistes christiano por vuestra gracia; yo ofrezco mi alma y mi cuerpo y todas mis obras que oy y para siempre hiziere a vuestro seruicio. Amen”». (Zumárraga, 1546: f. 83r).

Es el mismo contexto devocional de la oración de la noche, que ya había aparecido en las dos primeras manifestaciones de Pedro Ramiro y de Martín Pérez de Ayala, ante la posibilidad de morir durante el sueño.

En esta ocasión, el primer párrafo que propone Zumárraga es idéntico al de Pedro Ramiro de Alba, salvo leves retoques de redacción. Es prueba evidente de que se trataba de algo común entre los cristianos españoles, y que, con diferencia de unos años (de 1527 a 1546), seguía estando presente en la mente y en la piedad de los que participaban de idénticos criterios. El texto invariable de la protestación, como el del padrenuestro, pasaba de unos a otros. El segundo párrafo, al contrario, es exclusivo de Zumárraga.

La formación y origen de Zumárraga remiten inequívocamente a España, pero el cargo de arzobispo de México hizo posible que esta protestación de la fe atravesara el océano y se encuentre de pleno en tierras americanas. Luego, parece que se afincó en aquella ribera del mar, y no he vuelto a encontrar testimonios escritos en los catecismos de esta orilla.

1. 5. Pedro Guerrero

El arzobispo Pedro Guerrero fue también un conciliar destacado y muy activo en Trento, pues sentía la necesidad de una renovación en la Iglesia. Cuando hubo finalizado el concilio, convocó sínodo en Granada para octubre de 1572. En él se aprobaron las constituciones sinodales, que contienen un catecismo. Todo ello va precedido de una extensa exhortación bajo el título usual *De Summa Trinitate et fide catholica* (lib. 1, tit. 1) que incluye una protestación de la fe, en plural, pues está destinada a ser confesada por todos los congregados en sínodo:

«Como fieles y verdaderos christianos, ante todas cosas, confesamos la santa Fe católica, como la tiene y confiesa la Santa Madre Iglesia Romana, y en ella protestamos vivir y morir. Prometemos verdadera obediencia al Sumo Romano Pontífice que agora es, nuestro muy Santo Padre Gregorio tredécimo, y a sus legítimos sucesores y de tener y guardar todo lo difinido y ordenado en el santo Concilio de Trento. Detestamos y anatematizamos todos y qualesquiera errores y heregías por él y los demás Concilios generales y por los sacros Cánones condenados, y mandamos que esta confesión, protestación y detestación se haga de aquí adelante en todos los Sínodos que en este nuestro Arzobispado se hicieren...». (Guerrero, 1572: 1).

Semejante protestación tiene un sentido de perpetuidad, pues no sólo está redactada para ese sínodo concreto, sino que apunta al futuro. Otra nota de la misma es el rechazo de las doctrinas que puedan ser consideradas erróneas, además de la afirmación positiva de la fe. La tercera nota que incluye es el sentido colectivo, plural, en lugar de optar por la formulación individual, más personal.

1. 6. Francisco Javier

Hay además otro testimonio de este tipo de plegaria, que puede ser considerada como parte diferenciada de otros formularios usuales en la catequesis del XVI. En esta ocasión tiene un origen literario no seguro, en cuanto a la fuente de donde pudiera proceder. No hay forma de saber si se trata de una expresión original del propio Francisco Javier, o si habría que rastrear sus orígenes en la devoción y en la catequesis portuguesa. Lo cierto es que se encuentra entre los escritos catequéticos de Francisco Javier, concretamente en el *Modus precandi et animam salvandi*, 3, (también conocido con el título portugués de *Ordem e regimento que o bon cristão deve ter todos os dias para se encomendar a Deos e salvar sua alma*), de ¿1548?

Acaso se trataba de una imprecación o recitado usual en Portugal, pues la acción misionera que Francisco Javier llevó a cabo en Extremo Oriente siguió este derrotero. Tomó contacto con las formas de devoción y con los catecismos más usados en Portugal, concretamente en este punto con el de João de Barros. Pero en este catecismo de Barros no aparece la

protestación que sigue; lo que no impide que en otras formas de prácticas religiosas fuera una invocación común en tierras portuguesas⁵.

También cabría la posibilidad de que haya de remontarse a un origen navarro, y que remitiera a la infancia y al aprendizaje que Francisco realizó entonces en su Javier natal; pero no he encontrado nada que directamente pudiera vincularse con él, salvo la influencia genérica de la que pudieran ser muestras las de Pedro Ramiro o de Martín Pérez de Ayala.

La que se encuentra en el escrito catequético ya indicado de Francisco Javier, en el apartado tercero, dice así:

«Protestação da fee. Verdadeiro Deos, eu confesso de vontade e coração como hom e leal christão a Santissima Trindade, Padre, Filho e Spiritu Sancto, tres pessoas e hum só Deos. Eu creio firmemente sem duvidar todo o que crem e tem a sancta madre Igreja de Roma; eu prometto como fiel christão de viver e morrer em a sancta fee catholica de meu Senhor Jesu Christo. E quando à hora da minha morte não poder fallar, agora pera quando eu morrer confesso a meu Senhor Jesu Christo por Unigenito Filho de Deos con todo meu coração» (Javier ¿1548?: 3).

Se puede comprobar que es una expresión algo más extensa, que hace referencia a la Trinidad santa y a cada una de las tres personas. Igualmente constituye novedad la acepción abierta de todo cuanto cree la Iglesia, remitiendo a su autoridad sin asomo de duda. Permanece la voluntad de «vivir y morir» en la fe católica, como expresión acuñada, que remitiría a una fe forjada en la tradición recibida y asumida. Pero también aparece como elemento nuevo no tanto el vincular la protestación al momento de ir a dormir, sino que, con otro criterio más amplio, se mira a todas las circunstancias adversas, en las que la persona no sea capaz de hablar («não poder fallar»): ante esa eventualidad, el creyente se adhiere de forma consciente y libre a la fe que ha profesado a lo largo de su vida, para mantenerla con firmeza. Finalmente, añade la afirmación expresa de aceptación de Jesucristo como Hijo de Dios, que no había aparecido al referirse a cada una de las personas de la Trinidad.

⁵ Ni en la *Cartinha* de fecha c. 1502, ni en la *Cartinha pera ensinar leer*, Lisboa, Germao Gallaredo, c. 1520 se encuentra nada que pudiera parecer una protestación de la fe, sino la recitación de las oraciones más comunes.

1.7. Felipe de Meneses

A diferencia de los ejemplos anteriores, aunque ciertamente en el mismo siglo, el dominico Felipe de Meneses redactó en 1554 su obra *Luz del alma christiana*, extensa explicación de la fe. En el libro primero se muestra dolido con la ignorancia religiosa que intenta desterrar con su escrito. Al finalizar el libro segundo, que contiene la explicación del credo, figura un apartado bastante extenso sobre la protestación de la fe. Su longitud hace imposible repetirlo, pero sí es posible resumirlo. Después de señalar que los cristianos han de estar prontos para que «esta fe que dentro tienen la manifiesten de fuera»; y en consecuencia señala tres modalidades:

«Lo primero, con palabras como se hace en el Credo, y con cualquiera otras palabras con que exteriormente manifiesta el hombre la fe que tiene. Lo segundo, con otras señales del cuerpo como es hacer la señal de la cruz, o besarla, o humillarse ante Dios [...] Lo tercero, con el nombre y apellidos de cristiano, llamándose cristianos». (Meneses, 1554: 511).

No satisfecho con enunciar la triple práctica, dedica tres capítulos a explicitar cada una de las tres modalidades en que el cristiano exterioriza sus convencimientos. No deja de ser significativo que Meneses señale estas formas de protestar la fe, y no diga expresamente que la fe se trasluce en el comportamiento, en la actuación coherente, en las obras que se derivan de la fe, como señala el evangelio. Pero es claro que esta omisión queda ampliamente superada a lo largo de su obra con todas las invitaciones a poner en práctica lo aprendido, como él explica.

2. Otros modelos americanos

A partir de este punto, parece que la protestación de la fe se instala en tierras americanas. No he encontrado más testimonios de que se haya seguido usando en España, a pesar de la enorme fuerza que supuso una tradición consolidada de la que costaba trabajo desvincularse. Por el contrario, sí aparecen una serie de muestras en América, como si el trasplante que efectuara Zumárraga estuviera destinado a echar raíces y a consoli-

darse en aquellas tierras. He dado con tres ejemplos en los que tal protestación de la fe se incorpora a unos catecismos americanos, distintos entre sí e independientes unos de otros; esto es muestra de que tal protestación estaba suficientemente extendida y arraigada como para que los respectivos autores la incorporaran, sin dependencia mutua.

2.1. Francisco Marroquín

El ejemplo que sigue está localizado ya en América, y aparece claramente diferente. Lamento sinceramente que no es posible reproducirlo, pues, a diferencia de los otros catecismos americanos que son bilingües, el presente únicamente consta en la lengua cakchikel (procedente de Guatemala). La dificultad para reproducirlo radica en que emplea tipos diferentes de los habituales de la escritura alfabética, e incluso diferentes también del alfabeto fonético, al menos en cuatro signos, como he podido comprobar. La mayor parte de los signos alfabéticos son similares al alfabeto latino, pero estos cuatro signos, impiden la transcripción, y el desconocimiento del cakchikel también. Esta protestación de la fe consta en la *Doctrina cristiana*, del obispo Francisco Marroquín, del año 1556, escrita por el mismo obispo Marroquín para su obispado de Guatemala, con la colaboración del franciscano Juan de Torres y el dominico Pedro de Betanzos. (Marroquín, 1905).

Su texto es bastante más largo que las otras expresiones que han aparecido hasta ahora; menciona al Espíritu Santo, al sacramento del altar y a la Trinidad; termina hacia el final con el nombre de cada una de las personas divinas. Sin saber con certeza lo que afirma, queda constancia de que, con otras expresiones, también esta protestación estuvo presente en la formación religiosa de los indios de Guatemala.

2.2. Luis Zapata de Cárdenas

Natural de Llerena (Badajoz), se calcula que pudo haber venido al mundo en 1515. Durante unos años de su vida se dedicó a la carrera de las armas, pero a la edad de 30 años se produjo un cambio en su trayectoria, y se decidió por ingresar en la orden franciscana, donde fue ordenado sacerdote. Desempeñó diversos cargos, entre ellos, en 1561, el de Comisario General de los Franciscanos para la provincia de Perú, por lo cual hubo de

desplazarse a América. El 1569, el 21 de marzo, fue presentado por Felipe II para el obispado de Cartagena de Indias, pero a raíz del fallecimiento del obispo de Santa Fe de Bogotá, hubo un cambio de planes y fue destinado a esta sede. En 1573 tomó posesión de la misma, y tres años después, en 1576, a la vista de la situación espiritual de sus habitantes, publicó un *Catecismo*. En realidad, es una especie de texto sinodal que contiene, además de las principales oraciones y fundamentos de la fe cristiana, otra numerosa cantidad de disposiciones sobre múltiples cuestiones que regulan la organización y la vida diocesana, pero que, en principio, nada tienen que ver de forma directa con la fe. Tiene una notable falta de orden, como consecuencia de organizar las informaciones con la pretensión de que no faltara nada importante.

La disposición n.º 30 lleva como título el de «Protestación de la fe», y dice:

«Señor mío Jesu Christo, Dios y Hombre verdadero y redentor myo, yo protesto delante de tu sanctissima magestad y delante de la gloriosa Virgen sancta Maria, su bendita madre, y delante de todos los Sanctos y Sanctas de la corte del cielo que agora y para siempre quiero vivir y morir en la sancta fe de la iglesia catholica Romana, como verdadero y fiel christiano; y para ello supplico, Señor mío, me des tu gracia y me conformes en tu sancta fe y me deffindas del Demonio, por tu sancta passion y misericordia. Amén». (Zapata de Cárdenas, 1576: disposición 30).

Se puede comprobar que la afirmación principal pasa de unas a otras muestras, aunque en esta ocasión resulte un poco más ampulosa, por el estilo personal de Zapata. En cambio, resulta permanente el deseo que quiere inculcar en sus diocesanos de vivir y morir en la fe católica. Como rasgo nuevo, la protestación se dirige de forma expresa a Jesucristo (dejando a un lado la posibilidad de invocar a Dios, y sin recordar a las tres personas de la Trinidad); además aquí se hace mención de María y de los santos, que hasta ahora no habían aparecido. Otro detalle que no puede pasarse por alto es que se solicita el amparo ante las asechanzas del demonio, al que no había recordado ninguna de las protestaciones que han ido apareciendo antes.

La invitación y la enseñanza del obispo Zapata marcan la línea que ya había aparecido en otras ocasiones, y que se consolida en diversos lu-

gares de América, en esta ocasión en Santa Fe de Bogotá. No se puede hablar propiamente de copia o réplica de alguna de las que le han precedido en esta propuesta, sino simplemente de coincidencia tanto en la intención como en las palabras más precisas. Se puede hablar de una forma de piedad constante, consolidada a lo largo del XVI, aunque lo extraño es que no haya dejado testimonios nítidos en España y sí en América.

2.3. Bartolomé Roldán

Otro ejemplo más es el que consta en México, de nuevo, en las lenguas castellana y chuchona, con las cuales el dominico Bartolomé Roldán compuso su *Cartilla y Doctrina...*; fue publicada en la ciudad de México en 1580. Es muy poco lo que se puede asegurar como datos biográficos de este religioso, pero sí es seguro que durante muchos años estuvo destinado por su orden a misionar entre los indios chuchones. Consciente de la utilidad de los impresos, él y otros religiosos de esta misión consiguieron llegar a dominar y alfabetizar esta lengua difícil. Y la verdadera ilusión e interés de Bartolomé Roldán fue llegar a imprimirla, a fin de que pudiera servir para la difusión del evangelio entre estos pueblos no demasiado numerosos, igual que los que hablaban otras lenguas más comunes tenían ya a su disposición textos impresos en los que ver escrita la fe cristiana, con los que poder aprenderla y fijarla. Al fin consiguió su propósito.

Él mismo proporciona el título, a la vez que señala sin rodeos la procedencia de donde ha tomado la súplica de mantenerse en la fe cristiana, ofrecida en su texto en los dos idiomas.

Dice así:

«A los que dixerén esta oracion y bendicion quando comieren concede el señor obispo don Juan de çumarraga quarenta días de perdon.

Protestacion de nuestro señor dios.

“Señor mio Jesu christo, yo tu verdadero sieruo y vasallo, protesto delante de tu sanctissima magestad y delante de nuestra señora sancta Maria y delante de todos los sanctos y sanctas que estan en la corte celestial que agora y para siempre jamas quiero y desseo viuir y morir en la sancta fee catholica como verdadero fiel christiano. Amen”». (Roldán, 1580: f. XXVIIIv).

Junto a la constante mantenida de profesar la fe católica hasta la muerte, la variante en esta ocasión es la indicación de que se realice a la hora de la comida, como una especie de bendición de la mesa. Lo mismo que ocurría en la que había redactado el obispo Zapata de Cárdenas, también aquí se hace mención de María y de los santos. Además, se añade el dato de los cuarenta días de indulgencia, que es posible asignar a Zumárraga en otra disposición, pero que es un dato que no consta expresamente en la protestación que él había difundido.

3. En los catecismos pictográficos

Este grupo de catecismos constituyen un pequeño grupo bien diferenciado del resto de los catecismos por el empleo de dibujos, pictogramas, para transmitir la fe, acorde con el sistema de la escritura prehispánica que los indios empleaban habitualmente, según la cual redactaban y escribían sus crónicas y documentos por medio de dibujos. Los misioneros, en una tarea no sencilla, fueron capaces de acomodarse a este sistema que constituía una auténtica escritura entre los indios, y, con las inevitables acomodaciones, transmitieron la fe. Esta breve explicación genérica requeriría muchos más detalles, pero es suficiente para hacerse una idea de por dónde discurrieron estos catecismos⁶.

3. 1. Catecismo pictográfico S

Me fijo en primer lugar en el que emplea expresamente este término de «protestación de la fe» en el sentido menos propio, para poder pasar después a los que lo hacen con un mayor rigor. El primero de esta serie de catecismos pictográficos es el atribuido a Bernardino de Sahagún, pero con una atribución muy gratuita y que apenas tiene visos de ser cierta. Sin embargo, de forma tradicional se le conoce con ese nombre.

El ejemplar hoy conocido forma parte de los fondos de la Bibliothèque National de France, y quizá se trata de un texto de elaboración tardía,

⁶ Para un mejor conocimiento de los catecismos pictográficos, se puede consultar: L. RESINES, *Los catecismos pictográficos*, Madrid, BAC, 2024, con introducción, reproducciones y traducción de algunos ejemplares.

o bien se trata de copia de otros ejemplares anteriores que se hubiera ido replicando, para salvarlo del deterioro generado por el uso constante. Parece del s. XVII, o XVIII. Salvo algunas palabras sueltas, posiblemente añadidas después, no tiene texto alfabético propiamente dicho, sino únicamente unos titulillos, convenientemente resaltados, al comienzo de cada uno de los formularios, en castellano, para enunciar de qué formulario u oración se trata.

Pues bien, al comienzo mismo del texto pictográfico, el primer formulario está precedido de un titulillo en castellano (f. 1v-2r), que dice expresamente «La protestación de la fe». Cabría pensar que ahí consta una vez más en lenguaje pictográfico la propuesta que hemos visto antes, pero se trata de un titulillo que engendra más confusión que claridad, ya que, al examinar y traducir los pictogramas, este formulario responde a los conocidos versos: «Todo fiel cristiano / está muy obligado / a tener devoción / de todo corazón / con la santa cruz...». De ahí que no tenga más que el nombre de protestación, como si se tratara de una declaración de principios. Pero nada tiene que ver con una protestación en toda regla.

3.2. Catecismo pictográfico P

De todos los pictográficos que siguen, resulta conveniente hablar en primer lugar del *Catecismo pictográfico P*. Al estudiar estos catecismos, he seguido el sistema de asignar a cada uno una letra diversa, a la que se unen, por numeración correlativa, todos los números asignados a cada uno de los pictogramas, de forma que es posible identificar y diferenciar cada pictograma. Los catecismos se conocen con los nombres más diversos, y no hay ninguna razón especial para no diseñar otra forma de designarlos, como la que he realizado, que sirve para todos, con independencia de su autor (casi en su totalidad son anónimos, salvo alguna autoría no muy segura), y con independencia del lugar en que se conservan (que ha sido también otro criterio para designarlos).

El *Catecismo pictográfico P* se encuentra actualmente en la Princeton University Library, (C 074420 n.º 3º). Fue propiedad del estudioso y profesor de la lengua otomí de la universidad de México, el sacerdote mexicano Francisco Pérez. Éste lo estudió, y dejó por escrito en 1837 lo que entendió que era la traducción o desciframiento de sus pictogramas,

y, a la vez, una descripción de las partes que él identificó en el texto. Sus apuntes —más que libro— constan en un cuadernillo que él mismo confeccionó y redactó en el que dejó constancia, según su interpretación, de los siguientes contenidos: «el avemaría, el credo, la salve regina, la confesión general, una doctrina cristiana con preguntas y respuestas, los catorce artículos de la fe, la protestación que ha de hacer todos los días el cristiano, los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco mandamientos de la Iglesia». En particular, refiriéndose a la confesión general, señala que no se descifra «por estar muy errado». Pero una valiosa nota de D. Wright dice a este respecto: «Es posible que Pérez no conociera el discurso oral representado por los signos pictóricos, o bien no adivinaba de qué discurso se trataba». (Wright Carr 2012; Resines 2017).

En particular, para el propósito de este trabajo, hay que poner la atención en lo que Francisco Pérez señala como una parte del catecismo, diferenciada de las otras que le preceden y le siguen: «la protestación que ha de hacer todos los días el cristiano». No existe ni una sola razón para dudar de la veracidad de las palabras de Francisco Pérez. Es posible que haya que restarles alguna importancia y lo que parece una afirmación universal haya que dejarlo reducido a una afirmación local, de mayor o menor extensión. Pero Francisco Pérez hace constar que un determinado colectivo de cristianos mexicanos tiene como una costumbre diaria hacer la protestación de la fe, para la cual han sido convenientemente enseñados.

Imposible saber el alcance exacto de esta afirmación. Pero si no se puede universalizar, tampoco se puede desconocer. El otro aspecto notable es que esta afirmación la hace a propósito de un catecismo pictográfico, concretamente, el *Catecismo pictográfico P*. Sitúa este contenido en concreto a continuación de los artículos de la fe y antes de los diez mandamientos.

Esta posición, cuando han concluido los artículos de la fe, tiene una importancia peculiar. Porque, en la traducción y desciframiento de otros catecismos pictográficos, yo había encontrado una y otra vez, al concluir los artículos de la fe, una serie de afirmaciones sueltas, que no constituían propiamente parte de este formulario, y que no terminaban de encajar demasiado bien con los artículos precedentes. Siempre que topé con estas afirmaciones, me parecieron difíciles de encajar. Pero como no siempre están indicados el comienzo o el final de una oración o formulario, no encontraba forma de situarlas de forma precisa.

La constatación del mexicano Francisco Pérez aporta nueva luz, ya que diferencia como apartados diversos los artículos de la fe, y lo que viene a continuación, que él denomina, sin dudas, como «la protestación de la fe». Se trata, por tanto, de un formulario concreto, preciso, al que le asigna nombre, y al que diferencia de todos los demás. Esto me hizo no sólo acomodar el desciframiento del *Catecismo pictográfico P*, cuando llegué a estudiarlo, sino volver la vista a los que había examinado antes, para comprobar, sin demasiada dificultad que era preciso señalarlo como apartado distinto en todos los catecismos pictográficos conocidos.

Conviene ver el texto descifrado de esa parte en el mismo *Catecismo pictográfico P*, atento a las indicaciones de Francisco Pérez. El resultado en el catecismo es éste (pictogramas P615 - P651):

«Estos [que] guardan [los] mandamientos, creen [en la] Iglesia, ruegan [por la] unión [de] todos [los que] rezan [al] Señor Jesucristo; ruegan [por los] cristianos. Creen también [en] los sacramentos [que] unen; creen [en] estos sacramentos [que] borran [los] pecados; y creen [que con su] poder todos nosotros gloriosos; creen [en el] premio santo. Amén Jesús». (Resines, 2017a: 103-109).

Ya no es la misma afirmación de querer vivir y morir en el seno de la fe católica que aparecía en los catecismos señalados antes. Pero no hay duda que se trata de una serie de asertos similares, que identifican a los cristianos y los distinguen de aquellos que no lo son. En otras palabras, se trata en verdad de una protestación de la fe.

Por proceder con un poco de orden, he señalado a continuación los textos descifrados de los diversos catecismos pictográficos que lo incluyen, empezando por los del grupo del que forma parte el catecismo anterior, que tienen entre sí una gran concomitancia. Son los que siguen:

3.3. Catecismo pictográfico G

Conocido como atribuido a Pedro de Gante, (Biblioteca Nacional de España); La protestación consta en los pictogramas G679 - G714:

«Creo [en la] Iglesia [que] enseña [la] unión [de] todos [los que] rezan [al] Señor Jesucristo; enseña [a los] cristianos. Creo también [en]

los sacramentos [que] unen; creo [en] estos sacramentos [que] borran [los] pecados; y creo [que con su] poder todos nosotros saldremos; creo [en el] pago santo. Amén Jesús». (Resines, 2007: 180-182).

3.4. Catecismo pictográfico C

Ejemplar en la Biblioteca Nacional de España, Res 271. La primera parte del total de este catecismo replica el pictográfico G; las otras dos partes son diferentes; pictogramas C763 - C796:

«Creo [lo que la] Iglesia enseña, [la] unión [de] todos [los que] rezan al] Señor Jesucristo, se llaman cristianos. Y creo [que] por [los] sacramentos se unen. Y creo [que] por [los] sacramentos [los] pecados [se perdonan]. Y creo [que los] sepultados [en] tierra volveremos todos nosotros abatidos. Y creo [en la] vida [que] necesitamos. Amén Jesús». (Resines, 2017b: 327-330; 2018a: 97-100).

3.5. Catecismo pictográfico Mu

(Archivo Histórico Nacional), señalado para ser usado entre los indios mucaguas, copia de G; pictogramas Mu715 - Mu750:

«Creo [en la] Iglesia [que] enseña [la] unión [de] todos [los que] rezan [al] Señor Jesucristo; enseña [a los] cristianos. Y creo [en] los sacramentos [que] unen; y creo [en] estos sacramentos [que] borran [los] pecados; y creo [que] los sepultados en la tierra, muertos, todos nosotros saldremos; y creo [en el] pago santo. Amén Jesús». (Resines, 2007: 266).

Estos cuatro catecismos constituyen un grupo o familia; coinciden de manera asombrosa en las afirmaciones que aparecen en esta parte. El otro *Catecismo pictográfico I*, también situado en este grupo, no incluye estos pictogramas por ser incompleto, y por tanto no figura aquí.

A continuación, indico otros catecismos pictográficos que incluyen este apartado, en el lugar preciso indicado, a continuación de los artículos de la fe. Los respectivos textos no siempre coinciden de manera precisa, pero no es demasiado difícil percibir y poner la atención en las sintonías que se repiten como música de fondo. No he agrupado estos catecismos en un orden determinado, ya que la cuestión de las familias de catecismos

pictográficos está aún por estudiar, y no es un asunto que resulte sencillo. Pero, para poder examinar este apartado carente de título propio, al que hay que reconocer como «protestación de la fe», es suficiente comprobar que la misma música sigue sonando con variaciones en uno y en otro.

3.6. Catecismo pictográfico L

Forma parte de la British Library; también es conocido como Eger-ton 2898. La protestación que se incluye en sus páginas figura en los pictogramas L314 - L326:

«Creo [que en la] santa iglesia católica romana [los] cristianos y cristianas adoran [al] sacramento. Creo [que el] sacramento [destruye el] pecado. Creo [que] el cielo se abre en verdad a la vida [que] dura [en el] alma. Así se haga». (Resines, 2019: 73-74).

3.7. Catecismo pictográfico D

Bibliothèque National de France, Mexicaine 399; pictogramas D391 - D420:

«Y creer [en la] madre Iglesia, unión [de] todos [los que] creen de corazón [en el] Señor Jesús. Estos españoles creen de corazón y [en los] sacramentos [que] reúnen [a los que] hacen [los] sacramentos [que] quitan [los] pecados. Estos creen [que] reunirá [a] todo el mundo; entonces todos [los] hombres [a la] gloria y creen [que] proporcionará [la] santidad». (Resines, 2018a: 55-55).

3.8. Catecismo pictográfico M

La protestación de este catecismo figura en los pictogramas M065 - M085. El ejemplar es conservado en la John Carter Brown Library, Codex Ind. 26:

«Ahora creo [en] el pecado, y [en] la Iglesia [que] tiene (?), dice y enseña (?) a creer y a hacer: la fe, los mandamientos, las oraciones (?), los sacramentos [con] provecho [nos] muestra; aprovecha lo que dice ...». (Resines, 1994: 261-263).

3.9. Catecismo pictográfico K

El ejemplar se localiza en la Bibliothèque National de France, Mexicaine n° 77. Contiene una protestación, que es posible consultar en los pictogramas K0416 - K0447:

«[A] los que creen [en la] Iglesia, ruegan, en la comunión [de los] santos, [que] guardan [los mandamientos del] Señor Jesucristo ruegan, rezan, creen y luego [en los] sacramentos [la] comunión [de los] santos, creen también [en el] perdón [de los] pecados y creen [que al] fin [del] mundo [los] vivos resucitarán, creen [que] luego resucitarán. Así [se] haga». (Resines, 2018b: 63-66).

3.10. Catecismo pictográfico H

Hay que llegar hasta la Fondation Martin Bodmer, CB 950, donde radica este ejemplar. A lo largo de su texto, los pictogramas H0328 - H0369 muestran la protestación de la fe:

«Este poder de los mandamientos [es] señal [para] todos [los] cristianos del mundo. Los mandamientos los venera, los enseña [el] cristiano, por el bautismo nacido [del] agua [de] Dios. [El] poder [de la] luz [al que] no [es] cristiano por [la] cruz salva el dichoso Jesucristo, de Dios Hijo: libra [y] salva [a] los reunidos [que] aprecian la cruz, la veneran en la frente, en la boca, en el corazón, [que] ruegan [por] esta señal [de] la cruz». (Resines, 2017d: 60-64).

3. 11. Catecismo pictográfico E

Igual que ocurría con el catecismo *M*, que ya ha aparecido, el ejemplar está conservado en la John Carter Brown Library, Codex Ind. 25. En él, los pictogramas E723 - E729 son la expresión breve de esta protestación:

«Creo [en el] agua bautismal [de] Dios, [su] nombre: bautismo [para] perdón [de los] pecados». (Resines, 2017c: 87-88).

En toda esta serie de «protestaciones de la fe», si bien no estén enunciadas como tales con título propio, hay una serie de elementos que se repiten, que pasan de uno a otro, que son constantes:

- la Iglesia como elemento aglutinador, del que los cristianos forman parte.
- los sacramentos, que unen a los cristianos, destruyen el pecado, dan la vida.
- el pecado, como rémora de la que hay que liberarse, consiguiendo su perdón.
- la vida eterna, o la gloria, o el premio prometido, que constituye su esperanza.

Aunque las expresiones no resulten totalmente exactas, ni plenamente coincidentes, lo que no es posible negar es la similitud básica en estos elementos comunes. Si Francisco Pérez, al examinar en 1837 el *Catecismo pictográfico P*, lo llamó con exactitud «la protestación que ha de hacer todos los días el cristiano», no hay que ver problema en denominar de la misma forma unas expresiones breves, distintas con nitidez del formulario de los artículos de la fe, que figuran en los catecismos indicados a continuación de dichos artículos.

Junto con las otras manifestaciones que hablaban reiteradamente de «vivir y morir en la fe católica», todas estas pequeñas síntesis que han desfilado por este artículo sirven para que el cristiano se identifique como tal y exprese su voluntad de permanecer anclado en su fe.

Bibliografía

ATANASIO II (497). *In prolixitate epistolae*.

CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO (1656). *Protestación de la fe*.

Cartilla y doctrina Christiana para que deprendan los niños, y aun las otras personas no bien instrutas en las cosas de nra sancta fe catholica. En la qual breuemente se contiene todo lo que el christiano es obligado a saber, creer y obrar, y de lo que se deue apartar para no peccar (1549).
¿Burgos, Juan de Junta?

CONCILIO FLORENTINO (1439). *Decretum pro Iacobitis*.

CONCILIO LUGDUNENSE II (1274). *Professio fidei Michaelis Paleologi*.

GUERRERO, PEDRO (1572). *Constituciones sinodales del Arzobispado de Grsanada, hechas por el Ilmo. Rmo. señor Don Pedro Guerrero, arzobispo de la Santa Iglesia de Granada. en el santo sínodo que su Señoría Reverendísima celebró a quatorce del mes de Octubre del año*

M. D. LXXII. Segunda edición a expensas del Excmo. e Illmo. Señor Don Juan Manuel de Moscoso y Peralta, Arzobispo de Granada, Madrid, Sancha.

INFANTES, VÍCTOR (1998). *De las primeras letras. Cartillas españolas para enseñar a leer de los siglos XV y XVI*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

INOCENCIO III (1208). *Eius exemplo*.

JAVIER, FRANCISCO (¿1548?). *Modus precandi et animam salvandi*, 3, (título portugués *Ordem e regimento que o bon cristão deve ter todos os dias para se encomendar a Deos e salvar sua alma*).

LEÓN IX (1053). *Congratulamur vehementer*.

MARROQUÍN, FRANCISCO (1905). *Doctrina cristiana en lengua de Guatemala, ordenada por el Reverendísimo Señor Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala y del Consejo de su Magestad. Con parecer de los intérpretes de las religiones del Señor Santo Domingo y del Señor San Francisco Fray Juan de Torres y Fray Pedro de Betanzos, reimpresa a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedida de una biografía de su autor por J. T. Medina*, Santiago de Chile, Imp. Elzeviriana.

MENESES, FELIPE DE (1554), *Luz del alma christiana contra la ceguedad e ignorancia en lo que pertenesce a la ley de Dios y de la Iglesia y los remedios y ayudas que él nos dio para guardar su ley...* Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba.

PAULO IV (1564). *Iniunctum nobis*.

PÉREZ DE AYALA, MARTÍN (1554). *Catecismo*, inserto en el sínodo de Gaudix de 1554, en García, Antonio (ed.), *Synodicon Hispanum*, IX, *Alcalá la Real, Guadix y Jaén*, Madrid, BAC, 2010, 420-437).

PSEUDO-ATHANASIANO (75-76). *Quicumque vult*.

RESINES, LUIS (1994). «Estudio sobre el catecismo pictográfico mazahua», en *Estudio Agustiniano* 29: 243-306; 455-528.

RESINES, LUIS (2007). *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, Incompleto y Mucagua*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

RESINES, LUIS (2015). *El catecismo de Pedro Ramiro de Alba*, Granada, Universidad de Granada.

RESINES, LUIS (2017a). *Estudio sobre el catecismo pictográfico P*, Valladolid, Ed. L. Resines.

RESINES, LUIS (2017b). «Estudio sobre el catecismo pictográfico C», Valladolid, Ed. L. Resines; en *Estudio Agustiniano* 53: 243-381.

- RESINES, LUIS (2017c). *Estudio sobre el catecismo pictográfico E*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS (2017d). *Estudio sobre el catecismo pictográfico H*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS (2018a). *Estudio sobre el catecismo pictográfico D*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS (2018b). *Estudio sobre el catecismo pictográfico K*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS (2019). *Estudio sobre el catecismo pictográfico L*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS (2024). *Los catecismos pictográficos*, Madrid, BAC.
- ROLDÁN, BARTOLOMÉ (1580). *Cartilla y doctrina christiana breve y compendiosa, para enseñar los niños, y ciertas preguntas tocantes a la dicha Doctrina, por manera de Diálogo: traducida, compuesta, ordenada y romançada en la lengua Chuchona del pueblo de Tépexic de la Seda, por el muy reuerendo Padre Fray Bartolomé Roldán, de la orden del glorioso Padre Sancto Domingo*, México, Pedro Ocharte.
- VELO, ISMAEL (1978), *Felipe de Meneses. Luz del alma cristiana*, Salamanca - Madrid, Universidad Pontificia - Fundación Universitaria Española.
- VIGILIO (552). *Dum in sanctis*.
- WRIGHT CARR, D. C. (2012). *Manuscritos otomíes en la Biblioteca Newberry y la Biblioteca de la Universidad de Princeton*, Guanajuato, Ed. La Rana.
- ZAPATA DE CÁRDENAS, LUIS (1576). «Catechismo que el Illustrissimo y Rmo. Señor don fray luys capata de cárdenas, segundo Arçobispo deste nuevo Reino de Granada A hecho y manda se guarde por todos los curas vicarjos y doctrinarios de su Arçobispado para la Hedificación y conversion de los naturales del. Manuscrito. (Ed. de J. M. Pacheco, El Catecismo del Ilmo. Sr. Dn. Luis Zapata», en *Ecclesiastica Xaveriana* 8-9 (1958-1959) 162-257, disposición 30ª.
- ZUMÁRRAGA, JUAN (1546). *Doctrina cristiana: más cierta y verdadera para gente sin erudición y letras: en que se contiene el catecismo o información para indios con todo lo principal y necessario que el cristiano deue saber y obrar. Impressa en Mexico por mandado del Reuerendissimo señor Don fray Juan Çumarraga: primer obispo de Mexico*, México. ¿Juan Cromberger?

Textos
y
Glosas

Aporofilia

El itinerario hacia *Dilexi Te* (2025)

Ramón Sala González
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0000-0002-7292-8866
rssala@gmail.com

Recibido: 10 febrero 2026 / Aceptado: 10 marzo 2026

Resumen: La conciencia de la predilección de la Iglesia por los pobres ha ido creciendo de una forma constante desde la segunda mitad del s. XX. Este estudio repasa la trayectoria que ha culminado con la exhortación apostólica *Dilexi te* (2025). El amor a los pobres identifica hoy a la Iglesia y orienta claramente su

misión en el mundo. Esta etapa de su historia reciente muestra que el camino emprendido no tiene marcha atrás.

Palabras clave: La Iglesia y los Pobres, Concilio Vaticano II, Opción por los pobres, Magisterio social.

Aporofilia

The road to *Dilexi Te* (2025)

ABSTRACT: Awareness of the Church's predilection for the poor has been growing steadily since the second half of the twentieth century. This paper reviews the route that has culminated in the Apostolic Exhortation *Dilexi te* (2025). Love for the poor identifies the Church of today and clearly drives her mission in the

world. This stage of her recent history shows that there is no turning back from the path she has taken.

Keywords: The Church and the Poor, Second Vatican Council, Option for the poor, Social Magisterium.

Siguiendo el ejemplo y la enseñanza de Jesús, el amor a los pobres fue un signo distintivo de las comunidades cristianas desde sus orígenes. Así lo evoca la exhortación apostólica *Dilexi te* (2025) de León XIV. El cap. 4 de este documento (nn. 82-102) ofrece una síntesis del recorrido de la enseñanza de la Iglesia sobre esta materia a lo largo del s. XX (“el siglo de la doctrina social”). Ha fijado el rumbo de la misión de la Iglesia de cara al futuro de un modo irreversible. Estas líneas se centran en el análisis del último tramo de ese camino. Los acontecimientos del período conciliar y postconciliar permiten vislumbrar cinco pasos determinantes: la intuición de San Juan XXIII, la labor del Vaticano II, la génesis de la opción por los pobres, la transición al tercer milenio y el impulso de Francisco.

1. Un precursor de nombre Juan

El movimiento de conversión de la Iglesia a los pobres se ha ido abriendo camino progresivamente a partir de la segunda mitad del s. XX. Todavía a comienzos de ese siglo, San Pío X (1835-1914), un papa de cuna humilde que destacó por su caridad hacia los pobres, pudo escribir: “Es conforme al orden establecido por Dios que, en la sociedad humana haya príncipes y súbditos, patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos”¹. Esta formal equidistancia de la Iglesia respecto a los pobres va a experimentar un giro fundamental durante el breve pontificado de San Juan XXIII. Tras la inesperada convocatoria del Vaticano II, el Papa Roncalli publicó la encíclica *Mater et Magistra* (1961), con motivo del aniversario de la *Rerum Novarum*. Además de manifestar una nueva sensibilidad sobre la “cuestión social”, este documento reafirmaba el “grave deber” de caridad de la Iglesia hacia los pobres (MM 159; 257b).

Un mes antes de la solemne apertura del XXI Concilio Ecuménico, en el célebre *Radiomensaje* del 11 de septiembre de 1962, Juan XXIII expresaba su deseo de que la Iglesia se convirtiera de nuevo a los pobres: “La Iglesia se presenta como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres”². En la mente del Papa Juan la

¹ Motu Proprio “De populari actione christiana moderanda”: *Acta Pii X*, I, 119.

² “Ecclesia Christi lumen gentium” en *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, IV, 524.

tarea principal del Vaticano II debería ser la recuperación y el impulso de la vitalidad *ad extra* de una Iglesia que, ante las exigencias y necesidades de los pueblos y al servicio de la dignidad humana, quería presentarse como la “Iglesia de los pobres”. Según G. Alberigo, esta expresión procedía del texto sobre los posibles temas del Concilio que el cardenal belga L. Suenens había presentado al Papa unos meses atrás. Sea como fuere, no se trataba de un simple slogan entusiasta fruto de un discurso improvisado. Las palabras de San Juan XXIII trascendían ahora el ámbito de la “doctrina social” de *Mater et Magistra*. En el contexto de la inmediata apertura del Vaticano II, la realidad de la pobreza adquiría otra dimensión como clave hermenéutica de la eclesiología. Es decir, como punto de partida de una nueva forma de comprender el ser y la misión de la Iglesia.

En la intuición del Papa Juan, la pobreza de muchos pueblos era un “signo de los tiempos” que debía interpelar necesariamente a la Iglesia en los trabajos del Concilio. Él partía de su realidad presente –lo que ya *es*–, pero apuntando hacia el futuro –lo que *quiere ser*–. Señalaba un camino a recorrer: hacia una Iglesia “de todos” y, en particular, “de los pobres”. De este modo, subrayaba, al mismo tiempo, la *universalidad* y la *predilección* del amor de Dios, que no excluye a nadie, abrazando en primer lugar a los pobres, como ha observado G. Gutiérrez. Se trata de dos aspectos indisolublemente unidos en la Biblia.

El eco de las palabras de San Juan XXIII se oyó muy a menudo a lo largo las sesiones del Vaticano II, tanto en los debates, como en el trabajo de las comisiones. Inmediatamente los Padres conciliares hicieron propio aquel deseo en su *Mensaje a todos los hombres* (20 de Octubre), Con la alusión expresa al Papa, identificaba en la paz y la justicia social los problemas más urgentes que debía afrontar la Iglesia en el Concilio³.

2. La hoja de ruta del Vaticano II

Inspirado en el pasaje citado del *Radiomensaje* del Papa Juan, desde el comienzo del Concilio funcionó un grupo de trabajo internacional identificado como “*L’Église et les pauvres*”⁴. Estaba formado por unos cin-

³ *Nuntius ad universos homines mittendus: Acta Synodalia* I, I, 255.

⁴ Cf. J. PLANELLAS, *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona 2014, 43-54.

cuenta padres conciliares y diversos peritos comprometidos con el tema de la pobreza en el mundo, que se reunieron periódicamente en el Colegio belga de Roma.

La víspera de la clausura del Primer Período de sesiones del Concilio, el día de la Inmaculada de 1962, tuvo lugar la memorable intervención en el Aula conciliar de Mons. Giacomo Lercaro, cardenal de Bolonia. Por su importancia –aunque la cita sea larga– transcribimos los párrafos más significativos:

Quiero decir que el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, en nuestros días, el misterio de Cristo en los pobres, ya que la Iglesia como ha dicho el Santo Padre Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero especialmente “la Iglesia de los pobres”.

Leyendo el sumario de todos los esquemas, que se nos entregó ayer, quedé algo confuso y desagradablemente sorprendido al encontrar en él esta laguna...

No cumpliremos debidamente nuestra tarea, no tendremos en cuenta con espíritu abierto el designio de Dios y la espera de los hombres, si no ponemos como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres.

Es, en efecto, un deber evidente, concreto, actual, urgente de nuestra época:

- en una época en que, cotejándola con otras, los pobres parecen ser menos evangelizados, y en que sus cuerpos parecen alejados y extraños con relación al misterio de Cristo en la Iglesia;
- en una época en que el espíritu de los hombres inquiere y escruta entre las cuestiones angustiosas, casi dramáticas, el misterio de la pobreza y la condición de los pobres, de cada individuo y también de los pueblos que viven en la miseria pero que se hacen conscientes, una vez más, de sus derechos propios;
- en una época en que la pobreza de la mayoría (los dos tercios de la humanidad) es injuriada, teniendo presente las riquezas inmensas de una minoría; época en que la pobreza inspira un horror cada vez más grande a las masas y en que el hombre carnal siente la sed incoercible de riquezas...

No satisfaceríamos a las exigencias más urgentes y más profundas de nuestro tiempo (incluyendo nuestro gran anhelo de favorecer la unidad

de todos los cristianos), sino que las defraudaríamos, si únicamente tratáramos el tema de la evangelización de los pobres como uno de tantos del Concilio.

Si de verdad, como se ha dicho reiteradas veces, la Iglesia es el tema de este Concilio, puede afirmarse en consonancia con la verdad eterna del Evangelio, y al mismo tiempo de acuerdo perfecto con la coyuntura presente: el tema del Concilio es la Iglesia en tanto que, esencialmente “la Iglesia de los pobres”...⁵.

Vale la pena subrayar que el prelado italiano pronunciaba un cierto *mea culpa* eclesial e insinuaba ya una llamada a escrutar los signos de los tiempos para “cumplir el designio de Dios” y “no defraudar las exigencias urgentes y profundas de nuestro tiempo”.

Durante las siguientes etapas del Concilio, la relación de la Iglesia con los pobres estuvo presente en cuatro momentos principales. En el Segundo Período de sesiones, en los debates sobre la Constitución de Liturgia y el esquema *De Ecclesia*. Y a partir del Tercero, en las intervenciones sobre las sucesivas redacciones del Decreto sobre los presbíteros y sobre el *Esquema XIII*. Pero, el tema de los pobres en la misión de la Iglesia sólo entró en el Aula Conciliar de una forma explícita con ese último documento (20 de octubre de 1964)⁶. En efecto, el n. 17 del *Esquema XIII* consideraba la evangelización de los pobres como un “signo preclaro de la venida del reino de Dios”, afirmando que los cristianos, puesto que reconocen a Cristo en sus hermanos más pobres, no pueden vivir en la abundancia mientras haya quienes padecen hambre. Muchas de las intervenciones de los Padres giraron en torno al problema de la pobreza en el mundo⁷. Se oyó que no correspondía a la misión de la Iglesia la salvación de “almas incorpóreas”, sino de personas humanas de carne y hueso y que, en consecuencia, promoviendo la “pobreza evangélica” ella debería contribuir a erradicar la “pobreza infrahumana” y sus causas. Que para ello la

⁵ *Acta Synodalia* I, IV, 327-330. Cf. G. LERCARO, “Chiesa e povertà” en *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Bologna 1994, 113-122.

⁶ *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis* (cf. *Acta Synodalia*, III, V, 116-142). Conocido también como “Texto de Zürich”, fue escrito originalmente en francés y tuvo cuatro redacciones previas antes de ser presentado a los Padres conciliares.

⁷ Cf. *Ibid.*, III, V, 369ss; III, VI, 298ss.

Iglesia tendría que comenzar por renovarse a sí misma y presentarse ante el mundo, no como mera espectadora del sufrimiento de los hombres, sino como “pobre” e inmersa en el mundo de los pobres.

Entre las propuestas concretas, varios obispos de distintas nacionalidades pedían el liderazgo de la Iglesia a la hora de formar la conciencia cristiana respecto a los pobres y solicitaban que un seglar expusiera el problema ante la asamblea. Algunos padres sugerían incluso la creación de un secretariado especial dedicado al tema. El patriarca greco-melquita Maximos IV recordó expresamente al antes citado grupo de obispos que estudiaba la cuestión “La Iglesia y los pobres”⁸.

No son muy abundantes los textos conciliares que mencionan directamente la predilección de la Iglesia por los pobres. Sin embargo, la cuestión tuvo cabida en sus documentos. A mi parecer, hay cinco los testimonios emblemáticos, que sobresalen entre otros pasajes. Son: LG 8c, AG 5b, GS 1, 27b y 88a. Merece la pena repasarlos brevemente. En la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* leemos: “La Iglesia... descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador, pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos...” (LG 8c). Inspirado en la redacción propuesta por el obispo auxiliar de Lyon, Mons. Alfred Ancel, este texto expresa claramente el fundamento cristológico del amor de la Iglesia por los pobres. El pasaje del *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, cuya autoría se atribuye al dominico Yves Congar, dice: “Como esta misión continúa y desarrolla en el decurso de la historia la misión del propio Cristo, que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia, a impulsos del Espíritu Santo, debe caminar por el mismo sendero que Cristo...” (AG 5b). Aquí se añade la dimensión pneumatológica de la tarea de la Iglesia al servicio de los pobres. Los dos textos citados coinciden en señalar que la vocación y misión de la Iglesia al respecto, tiene que seguir el mismo camino de Cristo.

Sin duda, es en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* donde el Vaticano II pone más veces de relieve el amor a los pobres como constitutivo de la misión de la Iglesia⁹. Ya sus palabras iniciales in-

⁸ Cf. *Ibid.*, III, V, 492-494.

⁹ Cf. J. LLIGADAS, “Las siete principales adquisiciones del Concilio” en *Concilio Vaticano II, una llamada de futuro*, Barcelona 2012, 48-49.

dican que su mensaje universal se dirige en primer lugar a dar respuesta a las aspiraciones y al dolor “sobre todo de los pobres y de todos los afligidos” (GS 1). El documento emplea de un modo recurrente esta misma locución, “*praesertim pauperum*” (GS 21e; 42b) u otras muy similares (cf. GS 27b; 57f; 69; 84a; 86c), para subrayar que la Iglesia ve en ellos sus destinatarios preferentes. Recurriendo a textos neotestamentarios de claro contenido social, GS 27 insiste en el cuidado y la cercanía de la Iglesia a los más necesitados como una exigencia práctica y urgente: “En nuestros días, sobre todo, urge la obligación de acercarnos a cualquier otro hombre y servirle activamente cuando llegue la ocasión... recordándonos la palabra del Señor: *Cuantas veces hicisteis esto a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40)” (GS 27b). Este pasaje ofrece una enumeración de algunos “rostros de la pobreza” (ancianos, inmigrantes, exiliados, niños, hambrientos), sin otra pretensión que la de traducir con ejemplos actuales, el perfil de los sujetos concretos con los que Cristo se identifica personalmente. Precisamente esa identificación de Cristo con el clamor de los pobres es el tema de GS 88: “...la mayor parte del mundo sufre todavía tan gran necesidad, que el mismo Cristo parece elevar su voz en los pobres para provocar la caridad de sus discípulos”. Esta elocuente interpelación al amor a los pobres, en el contexto del compromiso –siempre actual– de la Iglesia en la promoción de la paz y de la comunidad internacional (cap. 5), es la aportación más explícita de la Constitución Pastoral y, probablemente, también de todos los documentos conciliares a nuestro tema. El párrafo citado concluye su enseñanza afirmando que “el espíritu de pobreza y el de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo (GS 88a).

Por otra parte, en la recta final del Vaticano II tres acontecimientos, fuera del Aula Conciliar, contribuyeron también a marcar el rumbo de la Iglesia hacia los pobres: la publicación de la encíclica *Ecclesiam Suam*, el discurso de Pablo VI en la ONU y el “pacto de las catacumbas”. Los dos primeros, fruto del liderazgo del Papa San Pablo VI y el tercero, del compromiso simbólico de un grupo de obispos. Promulgada antes del comienzo de la tercera etapa del Vaticano II, la encíclica *Ecclesiam Suam* (1964) señala que a imagen del Verbo de Dios, que ha mostrado históricamente la comunión entre Dios y la humanidad, la Iglesia debe encarnarse en la vida de las personas, «sobre todo de los más pequeños» (ES 80). Y el 4 de octubre de 1965 tuvo lugar un hecho sin precedentes en la historia de

Iglesia y de la humanidad. Por primera vez, el obispo de Roma, se dirigió personalmente los representantes de todas las naciones. Haciendo suya también «la voz de los pobres» (n. 3), pronunció un vibrante mensaje de esperanza, en el que destacó la común aspiración de toda la humanidad a la igualdad, la solidaridad y a la convivencia pacífica entre los pueblos¹⁰. Por último, a punto de terminar el Concilio (16 de noviembre de 1965), durante una celebración eucarística en las catacumbas de Santa Domitila, se hizo público un documento extraoficial conocido como “esquema XIV” o “pacto de las catacumbas”¹¹. Suscrito por más de un centenar de obispos, representa un valioso testimonio sinodal de la voluntad de la Iglesia del Vaticano II de hacer propia la causa de los pobres.

3. Preámbulos de una opción eclesial

Después del Concilio la Iglesia emprendió un camino que ligaba indisolublemente la tarea evangelizadora con el compromiso hacia los pobres. San Pablo VI fijaba claramente el sentido de la marcha en la encíclica *Populorum Progressio* (1967): “nuestra caridad por los pobres del mundo –y son legión infinita- debe hacerse cada vez más atenta, más activa, más generosa” (PP 76). Pronto esta orientación sería reafirmada por la Carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) y los sínodos sobre la justicia en el mundo (1971) y sobre la evangelización (1974). Fruto de este último, es la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975). Este documento reconoce abiertamente en el anuncio evangélico un mensaje de liberación, que incluye como una tarea ineludible la promoción humana y la lucha por la justicia. Paralelamente, en este período tuvieron lugar las asambleas del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla.

¹⁰ PABLO VI, “Au moment de prendre la parole” en *Insegnamenti di Paolo VI. Encicliche e discorsi di Paolo VI*, vol. III, 507-516. Cf. *Populorum progressio* 4.

¹¹ Fue redactado en portugués en forma de manifiesto y constaba de trece puntos. Entre otras cosas, los obispos se comprometían a evitar “cualquier forma de preferencia a los ricos y a los poderosos” (n. 6), a transformar las “obras de beneficencia” en “obras sociales” basadas en la caridad y en la justicia (n. 9), a socorrer “a los episcopados de naciones pobres” y a favorecer estructuras económicas “que permitan a las masas pobres salir de su miseria” (n. 11).

La II Asamblea General del CELAM (Medellín 1968) significó la recepción del Vaticano II en América Latina. Dedicaba expresamente uno de sus documentos al tema de la pobreza (14). En él, tras distinguir sus diversas acepciones (carencia de bienes, pobreza espiritual, compromiso voluntario) y proclamar el deseo de una Iglesia “evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos”, se habla ya de dar “*preferencia efectiva* a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa” (*Pobreza* n. 9), siguiendo el ejemplo de Cristo. Pero va a ser el documento final de la siguiente asamblea, celebrada en Puebla (1979), el que consagre oficialmente por primera vez la expresión “*opción preferencial por los pobres*” (OPP): “Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una *opción preferencial por los pobres*, con miras a su liberación integral” (n. 1134). Es un tema recurrente en todo el documento, además de tener asignado un capítulo propio. Ahí se explica el significado de la expresión:

El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados (cf. Lc 4,18-21; *Discurso inaugural* III,3). La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora. El Hijo de Dios demostró la grandeza de ese compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos, y asumiendo la situación en que se encuentran, en su nacimiento, en su vida y, sobre todo, en su pasión y muerte, donde llegó a la máxima expresión de la pobreza.

Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús (nn.1141-1142).

La OPP nace en un contexto eclesial y con un contenido marcadamente cristológico, como el texto citado pone claramente de relieve. Se trata de una opción “exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos” (n. 1154), sin otra finalidad que hacer a los pobres realmente partícipes del anuncio de Cristo Salvador (cf. n. 1153). Según

el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (1928-2024) constituye “el aporte más importante de la vida y la reflexión de la Iglesia de América Latina”¹². En su discurso de recepción del doctorado *honoris causa* en la Universidad de Lovaina (2 de febrero de 1980), muy poco antes de su martirio, san Oscar Romero habló de la opción de la Iglesia por los pobres. Se trata -dijo- “de encarnarse en su mundo, de anunciarles una buena noticia, de darles una esperanza, de animarles a una praxis liberadora, de defender su causa y de participar en su destino”.

La expresión OPP entró rápidamente en el vocabulario eclesial, incluido el de las otras confesiones cristianas, recibiendo el refrendo constante de san Juan Pablo II. Como ejemplo basta recordar sus palabras en el mensaje de Navidad de 1984 al 10. Colegio cardenalicio y a la Curia romana:

Aprovecho gustoso esta ocasión para reafirmar que el compromiso hacia los pobres constituye un motivo dominante de mi acción pastoral, la constante solicitud que acompaña mi servicio diario al pueblo de Dios. He hecho y hago mía tal “opción”; me identifico con ella. Y estimo que no podría ser de otra forma, ya que éste es el eterno mensaje del evangelio: así ha hecho Cristo, así han hecho los apóstoles de Cristo, así ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia, dos veces milenaria¹³.

Al cumplirse el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio se celebró en Roma el *Sínodo extraordinario de los Obispos sobre el Vaticano II* (1985). Representa la primera revisión oficial de la aplicación de sus enseñanzas a la vida de la Iglesia. Sobre el compromiso de la Iglesia del futuro con la causa de los pobres hay que reseñar la intervención del cardenal brasileño Alois Lorscheider. Con la clarividencia de quien hablaba desde la propia experiencia pastoral volvía a auspiciar el tema roncalliano de la “Iglesia de los pobres”, movida exclusivamente por la fidelidad a Cristo. Haciendo un balance de la recepción del texto conciliar el card. G. Danneels (Malinas) destacaba entre los aspectos positivos que la OPP había entrado a formar parte del pensamiento y de la praxis eclesial. En

¹² G. GUTIÉRREZ, “Renovar la opción por los pobres”: *Sal Terrae* 83 (1995) 677.

¹³ JUAN PABLO II, *Discorso ai cardinali e ai prelati della curia romana* n. 9: *Regno-doc.* 3 (1985) 72.

cambio, constataba entre los aspectos negativos el crecimiento de la pobreza y la miseria en los países pobres.

El *Mensaje a los fieles*, al invitar a la aplicación en profundidad de las cuatro constituciones del Vaticano II, proclamaba, parafraseando el párrafo inicial de la Constitución pastoral, que debía realizarse “en el servicio a los hombres y, sobre todo, a los pobres”¹⁴. Igualmente, tras expresar la voluntad “de llevar el Concilio a la práctica y a la vida de la Iglesia”, el *Documento final* –“*La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra el misterio de Cristo, para la salvación del mundo*”– comienza empleando de nuevo el lenguaje de GS 1. Más adelante el documento sinodal aborda expresamente el tema de la “opción preferencial por los pobres y la promoción humana”¹⁵ y entre las sugerencias finales propone que se estudie cómo llevarla a la práctica.

4. Trayectoria del Segundo al Tercer Milenio

Entre el Sínodo de 1985 y el Jubileo del 2000 la Iglesia asistió al final de la “guerra fría” y a la hegemonía del sistema económico neoliberal a escala planetaria. Una etapa en la que precisamente el compromiso de la Iglesia con los pobres, impulsado poderosamente durante el largo pontificado de Juan Pablo II y asumido formalmente por todos, sin embargo fue un factor determinante de polarización de las posturas dentro de la Iglesia, hacia el recelo de los nostálgicos de la restauración o hacia la decepción de los patrocinadores de un Vaticano III.

En esta etapa, la OPP estaba ya implantada en el lenguaje de la Iglesia postconciliar. Con más o menos matices, no había documento del magisterio que renunciara a su empleo. Incluso la primera Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius* (1984), que cuestionaba ciertas “desviaciones” de la Teología de la Liberación, tuvo buen cuidado en comenzar aclarando que “esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos

¹⁴ *Nuntius ad Christifideles III* en G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre-8 dicembre 1985)*, Roma 1986, 551.

¹⁵ Cf. “*Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*”. *Relatio finalis II*, D, 6 (*Ibid.*, 568-569).

aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la opción preferencial por los pobres”. La siguiente, *Libertatis conscientia* (1986), reconocía que la OPP no es un signo de sectarismo o particularismo, sino manifestación del ser y de la universalidad de la misión de la Iglesia, aunque “dicha opción no es exclusiva” (n. 68).

En numerosas ocasiones el magisterio de san Juan Pablo II ha reiterado la predilección de la Iglesia por los pobres¹⁶. La Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), describe el alcance de “la opción o amor preferencial por los pobres” en los ámbitos personal, social, nacional e internacional:

Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la *vida de cada cristiano*, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

Pero hoy, vista la *dimensión mundial* que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial...no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al “rico epulón”, que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16,19-31).

Nuestra *vida cotidiana*, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente los *responsables de las naciones* y los mismos *organismos internacionales*... no han de olvidar dar la precedencia al fenómeno de la creciente pobreza. Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados, sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso (SRS 42bcd).

El tema recibió un decidido respaldo al comenzar la última década del siglo pasado a través de dos importantes documentos pontificios. Dan-

¹⁶ Indica esa precedencia empleando, además de “*praesertim*”, otras expresiones como “*imprimis*” “*anteponens*”, “*optio*”, “*amor potior*”, “*cura praecipua*”, etc.

do vigencia universal a la opción de Puebla para la misión de la Iglesia, en la encíclica *Redemptoris missio* (1990) Juan Pablo II volvió a expresar el deseo de que la Iglesia en el mundo sea la “Iglesia de los pobres” (RM 60). Para ello, decía, debe dar testimonio de Cristo “asumiendo posiciones valientes y proféticas contra la corrupción del poder político y económico” al servicio de los más pobres (RM 43). Una exigencia que dimana de la “Nueva Evangelización”, según él, consiste en convencer a los poderosos de que “ya ha llegado el momento de hacerse realmente hermanos de los pobres” (RM 59). Por su parte, la encíclica *Centesimus annus* (1991), actualizando un siglo después el mensaje social del Papa León XIII, retomaba el significado de la expresión OPP, ampliando su horizonte hacia las que posteriores documentos llamarán “nuevas pobreza” (cf. CA 57). “El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el cual la Iglesia ve a Cristo, se hace concreto en la promoción de la justicia” (CA 58).

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo 1992), se situó expresamente en continuidad con las conferencias de Medellín y de Puebla para reafirmar la OPP como una opción “firme e irrevocable”¹⁷. Los obispos de América Latina y el Caribe asumían “con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres” (n. 296.1). Y San Juan Pablo II la volvía a proponer como guía de la Iglesia universal en los dos documentos preparatorios del Año jubilar. En la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), indicaba el imperativo de “subrayar más decididamente la *opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados*” mediante iniciativas concretas (TMI 51). Por su parte, el programa de *Novo millennio ineunte* (2001) auguraba una apuesta más activa de la Iglesia en esta dirección.

No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que “con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre” [GS 22b]. Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos (NMI 49).

¹⁷ JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* n. 16 (12 de Octubre de 1992). Cf. *Documento de Santo Domingo* n. 178.

Aquí el pontífice volvía a insistir en el fundamento cristológico de la opción por los pobres con la cita de GS 22, uno de los textos más comentados en el Postconcilio. Seguidamente, este documento proclama que es la hora de “una nueva imaginación de la caridad” para que los pobres se sientan en la Iglesia como “en su casa” (NMI 50).

Desde su primera encíclica, *Dios es amor* (2005), el magisterio de Benedicto XVI puso de relieve que uno de los lugares privilegiados de la “Nueva Evangelización” es el de la caridad y, “sobre todo”, la caridad hacia los pobres. En el discurso inaugural de la V Asamblea del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida (2007), este Papa subrayaba de nuevo el fundamento cristológico de la OPP: “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2Cor 8,9)”. La “opción preferencial por los pobres y excluidos” volvió a quedar plasmada inequívocamente en la redacción final del *Documento de Aparecida* (nn. 257; 391-396; 550). Uno de sus principales artífices, el card. Mario Bergoglio, sucedería a Benedicto XVI en la sede de Pedro pocos años después.

5. El GPS de Francisco

El primer Papa latinoamericano ha guiado con decisión el rumbo de la Iglesia hacia los pobres desde el principio de su pontificado. En numerosas ocasiones el Papa Francisco ha evocado la consigna recibida el mismo día de su elección: “No te olvides de los pobres”¹⁸, la misma que le dieron a Pablo antes de emprender su misión (cf. Gal 2,10; *Evangelii Gaudium*, 195). Su primera encíclica, *Lumen Fidei* (2013), que completa la trilogía de Benedicto XVI sobre las virtudes teologales, no mencionaba el compromiso con los pobres. Sin embargo, al observar que “la luz de

¹⁸ Al final del Cónclave, una vez alcanzado el número de votos requerido, fue su amigo el cardenal brasileño Claudio Hummes (1934-2022) quien le dirigió esas palabras (FRANCISCO, *Discurso en el encuentro con los representantes de los medios de comunicación*, 16 de marzo de 2013: AAS 105 (2013) 381). Cf. LEÓN XIV, Exhortación apostólica *Dilexi te* n. 6.

la fe no nos lleva a olvidarnos de los sufrimientos del mundo” (LF 57) hacía una alusión indirecta. La predilección por los pobres ha sido una constante en el magisterio de Francisco. Como sería muy prolijo repasar, siquiera fugazmente, todos los textos, estas líneas se limitan comentar sólo los más representativos de los tres documentos pontificios que, además de sus ocho *Mensajes para la Jornada Mundial de los pobres* (2017-2024)¹⁹, abordan directamente el tema. Son los contenidos en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) y en las encíclicas *Fratelli Tutti* (2020) y *Dilexit nos* (2024).

En *Evangelii Gaudium*, su documento programático, el Papa Francisco afirma que siempre “los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio”, frase tomada de un discurso de su predecesor. Por eso, lo son también de la misión de la Iglesia. Y es rotundo cuando señala: “no deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten un mensaje tan claro” (EG 48)²⁰. El cap. 4 de esta exhortación contiene un apartado titulado “*La inclusión social de los pobres*”, que desarrolla ampliamente la temática. En primer lugar, Francisco invoca los pasajes bíblicos que manifiestan que Dios escucha siempre “el clamor de los pobres” y la cercanía de Cristo a los pobres y excluidos (cf. EG 186-192). Por eso, la caridad hacia los pobres siempre ha sido y es un imperativo para la Iglesia. A continuación, la exhortación ofrece una “renovada propuesta”, que confirma la enseñanza postconciliar sobre la OPP (cf. EG 197-201). EG 198 señala su fundamentación teológica, “antes que cultural, sociológica, política o filosófica”, y la presenta como una “forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia”, siguiendo a san Juan Pablo II (SRS 42; cf. NMI 50). En este mismo pasaje, el Papa argentino cita el discurso inaugural de Benedicto XVI en Aparecida (2007), antes de expresar su deseo de una “*Iglesia pobre para los pobres*”.

¹⁹ Después del Año de la Misericordia, el Papa Francisco instituyó esta Jornada para el domingo previo a la Solemnidad de Cristo Rey “para que en todo el mundo las comunidades cristianas se conviertan cada vez más y mejor en signo concreto del amor de Cristo por los últimos y los más necesitados” (*Mensaje de la I Jornada Mundial de los pobres*, 19 de noviembre de 2017, n. 6).

²⁰ EG 194: “Es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo... ¿Para qué complicar lo que es tan simple?... ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro?”.

Ellos tienen mucho que enseñarnos... Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos.

En mi opinión, este texto redimensiona tanto la identidad, como la misión de la Iglesia. Ella es interpelada a dar el paso del ser *para* los pobres, al ser *de* los pobres; del compromiso *por* los pobres, a caminar *con* ellos; de ponerse a su lado, a quererlos como hermanos. Francisco califica la opción por los pobres como una “atención amante”: es lo que la distingue “de cualquier ideología, de cualquier intento de utilizar a los pobres al servicio de intereses personales o políticos” (EG 199).

Como preámbulo al comentario a la parábola del buen samaritano (cap. 2), el texto lucano que inspira *Fratelli Tutti*, Francisco cita el texto inicial de la Constitución Pastoral (FT 56). El título de un párrafo del cap. 7 repite aquellas palabras (“sobre todo con los últimos”). Ahí, Francisco reproduce literalmente el siguiente texto del *Documento de Aparecida*: “la opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres” (FT 234). El Papa reitera que es a partir de la cercanía de la amistad (*filia*), que permite simpatizar con los anhelos y angustias de los pobres de hoy, como es posible seguir dando pasos hacia la fraternidad universal y la paz. “Si hay que volver a empezar, siempre será desde los últimos” (FT 235).

En su última encíclica, *Dilexit nos* (Rm 8,37), Francisco nos volvía a recordar que Dios nos “primerea” en el amor (1Jn 4,10; EG 24). De esa experiencia fundante del amor *de* Dios brota el amor *a* Dios y a los hermanos necesitados. Recuperando la espiritualidad tradicional del Sagrado Corazón, divino y humano, de Jesús, este documento proyecta una nueva perspectiva sobre el amor a los pobres en la misión de la Iglesia. Francisco resalta el ejemplo de numerosos santos y santas, que destacaron por su compromiso con los pobres desde la vivencia de aquella devoción. Es especialmente iluminador el testimonio histórico que ofrece al respecto un pagano: el emperador romano Juliano, el apóstata. Tratando de identificar la razón del arraigo del cristianismo, para poder contrarrestar su influen-

cia, Juliano reconoce en una carta que se debía a su caridad precisamente hacia aquellos (pobres, forasteros), que eran socialmente ignorados o despreciados. Él pretendía suplantarlos en esas tareas ordenando la inversión en obras sociales, “pero no logró su objetivo –comenta el Papa– seguramente porque detrás de estas obras no había algo semejante al amor cristiano que permitía reconocer a cada persona una dignidad única” (DN 169).

Conclusión

Desde mediados del S. XX, de forma progresiva, la Iglesia ha ido redescubriendo que los pobres no sólo son los primeros destinatarios de su atención social y pastoral, sino cómo configuran su propia identidad y razón de ser. En efecto, paso a paso el sueño roncalliano de una Iglesia de los pobres se ha ido haciendo realidad. Las etapas sucesivas del camino recorrido han ido esclareciendo que la predilección por los pobres tiene una inconfundible raíz cristológica. Porque esa fue la opción de Jesús, es también la opción de sus discípulos. Así lo reconoce el Vaticano II (cf. GS 1) y ha quedado plasmado en los textos del magisterio postconciliar que desarrollan esta orientación.

Al comenzar el segundo cuarto del s. XXI, el Papa agustino León XIV ha recogido el testigo en esta ruta del amor de la Iglesia hacia los pobres. Iniciando su trayecto al timón de la nave de Pedro, lo repropone como el legado recibido de un “camino de santificación” (*Dilexi te* 3). Es decir, más allá del compromiso de caridad pastoral, el amor a los pobres, que conduce a la amistad con ellos, refleja la segunda de las notas de la Iglesia.

La *Regla* de San Agustín y los principios de la doctrina social de la Iglesia¹

Cedric Errol Barroquillo Obdianela, OSA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
ORCID: 0009-0008-7267-7981
cedricerrolbarroquillo@gmail.com

Recibido: 5 febrero 2026 / Aceptado: 10 marzo 2026

Resumen: Este trabajo investiga las intersecciones conceptuales y prácticas entre la Regla de San Agustín y los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque fue formulada en un contexto monástico del siglo IV, la Regla contiene elementos esenciales de la doctrina social de la Iglesia, que siguen siendo fundamentales en la búsqueda del desarrollo humano integral. Este estudio emplea un análisis comparativo de los preceptos agustinianos —específicamente la primacía de la caridad, la comunión de bienes, la responsabilidad relacional (la amistad) y el gobierno monástico—

con los pilares de la Doctrina Social de la Iglesia: la dignidad humana, la solidaridad, el bien común y la subsidiariedad. Nuestro análisis muestra que los principios centrales de la Doctrina Social de la Iglesia están en armonía con ciertas intuiciones y formulaciones presentes en la Regla de San Agustín. De ello se puede inferir que la Regla de San Agustín constituye un antecedente de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

Palabras clave: San Agustín, Doctrina Social de la Iglesia, La Regla, Desarrollo humano integral.

¹ Este artículo se deriva del tercer capítulo de mi tesis trabajo final de master, titulada «La Regla de San Agustín: la contribución de la espiritualidad agustiniana al desarrollo humano integral y sostenible»

The *Rule* of St. Augustine: and the Social Doctrine of the Church

ABSTRACT: This paper investigates the conceptual and practical intersections between the Rule of Saint Augustine and the fundamental tenets of Catholic Social Teaching. Although formulated in a fourth-century monastic context, the Rule encapsulates the quintessential elements of the Church's social doctrine, which remain instrumental in the pursuit of integral human development. This study employs a comparative analysis of Augustinian precepts—specifically the primacy of charity, the communion of goods, relational responsibility (friendship), and monastic governance—against

the pillars of Catholic Social Teaching: human dignity, solidarity, the common good, and subsidiarity. Our analysis finds that the core principles of the Catholic Social Doctrine are in harmony with certain intuitions and formulations of the Rule of St. Augustine. It can be inferred the Rule of St. Augustine is a precursor to the principles of the Catholic Social Doctrine.

Keywords: St. Augustine, Social Doctrine of the Church, *The Rule*, Integral human development.

Introducción

El fenómeno del desarrollo ocupa un lugar preponderante tanto en las agendas de las sociedades contemporáneas como en la reflexión del Magisterio social de la Iglesia. Ciertamente, el problema fundamental de esta cuestión reside en la noción misma del desarrollo que se adopte. Una visión reduccionista limita su comprensión exclusivamente al crecimiento económico, al avance tecnológico o a la mera mitigación de la pobreza material. Frente a esta concepción unidimensional, la Iglesia propone una ampliación de horizonte para garantizar que el desarrollo sea genuinamente humano. Este enfoque busca asegurar que el desarrollo sea auténtico, es decir, «verdadero, genuino, aquello que ha sido examinado a fondo y se ha encontrado conforme con lo que se afirma» (Domènec Melé, 2010: 35). Para que sea auténtico, debe ser necesariamente integral, lo que implica la inclusión de todas las dimensiones del desarrollo y del ser humano. Asimismo, conlleva un estado de equilibrio que hace referencia al balance evitando todas formas de sobreespecialización (cf. Macelli,

1977: 46). Al respecto, Pablo VI afirma: «el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre» (PP 14)¹.

Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se erigen como normativo del desarrollo humano integral, cuya vigencia ha sido ratificada de manera persistente por el magisterio pontificio del siglo XX a través de sus encíclicas sociales. En el corpus de estas encíclicas, se advierte un desplazamiento paradigmático en la concepción del desarrollo. Como observa Christian Hodge, este tránsito supone el abandono de una visión reduccionista en favor de un enfoque integral que sitúa la plenitud de la condición humana como su centro (2018: 400).

La *Regla de san Agustín*, si bien fue concebida en un contexto monástico como pauta para la perfección de la vida comunitaria, custodia en su seno los elementos fundacionales del desarrollo humano integral, los principios de la DSI. Consecuentemente, el presente artículo tiene como propósito demostrar la convergencia teórica entre los principios de la DSI y las formulaciones de la *Regla*. El presente artículo no pretende realizar una traslación directa de la *Regla* al escenario contemporáneo; más bien, se propone examinar sus valores subyacentes para arrojar luz sobre la problemática actual del desarrollo desde la espiritualidad agustiniana. Se parte de la premisa de que omitir la dimensión trascendente constituye una «actitud fundamentalmente equivocada» (Macelli, 1977: 49). En este sentido, la espiritualidad ofrece sustantivo a la ética, pues, como enfatiza Marciano Vidal (2000: 907), la praxis humana requiere de un horizonte y una motivación espirituales que la doten de sentido.

1. La primacía de la caridad

«Ante todas las cosas, amadísimos hermanos, amemos a Dios y después al prójimo porque estos son los principales mandamientos que se nos han dado» (Regla, 1). Con esto «ya desde el comienzo resulta claro que para él la caridad es el fin, el medio y el centro de la vida religiosa» (Luis Marín de San Martín,

¹ Benedicto XVI, partiendo de la concepción unitaria del ser humano y la antropología de la *Gaudium et spes* (GS), sostiene que la autenticidad del desarrollo radica en la persona en su totalidad y en la integración de todas sus dimensiones (cf. CV 11).

2009: 68-69), así, la caridad aparece como el mandamiento monástico. Es también el medio por la cual vivimos justamente, permitiéndonos alcanzar la meta, el fin: el Amor mismo, quien es Dios. Por esta razón, la caridad emerge como el mandamiento fundamental en la *Regla*, que configura toda la estructura de la vida comunitaria y moral. En la *Regla*, la caridad funciona como criterio fundamental mediante el cual se evalúa el crecimiento y el progreso de la comunidad: «A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso...ha de prevalecer la caridad que no pasa» (Regla V, 31).

Asimismo, la caridad emerge como el mandamiento fundamental que sustenta la doctrina y enseñanza moral de la Iglesia ya que «La caridad representa el mayor mandamiento social» (CEC 1889). Para los cristianos, el amor constituye el mandamiento más grande, ya que era el mandamiento nuevo que Jesús dejó a sus discípulos en el Cenáculo (*Jn* 13, 34-35). La caridad aparece también como criterio por el cual se discierne la vida y la acción cristiana: «La caridad...debe ser reconsiderada en su auténtico valor de criterio supremo y universal de toda la ética social» (CDSI 204) ya que los valores fundamentales de la vida social, al igual que la *Regla*, nacen de esta virtud (Cf. CDSI 205). Así, para el Papa Benedicto XVI, el amor sirve como «el principio ordenador de la moral cristiana...» (Julio Martínez, 2009: 107).

Ahora bien, la DSI ha promovido constantemente el desarrollo humano e integral, uno que encuentra su fundación profunda en la caridad como el principio del florecimiento humano ya que «la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia» (CV 2). León XIII sostiene que la justa solución a la cuestión obrera depende fundamentalmente de la práctica de la caridad cristiana concebida como la entrega total de sí misma por el bien de los demás (Cf. RN 22) y por esta razón, hay una necesidad de una «gran efusión de la caridad» (RN 41). Pío XI habla del concepto de la caridad social, un principio elevado y noble, se entiende como la dimensión cristiana del amor que fomenta una genuina solidaridad dentro del orden social. Juan XXIII, cuando aborda la cuestión social en MM, subraya la necesidad de la caridad en los asuntos económicos y en el orden social (Cf. MM 39). Juan Pablo II describe la opción preferencial por los pobres como el ejercicio de la caridad cristiana (SRS 42).

En el contexto de la enseñanza social de la Iglesia, la reflexión esencial sobre el rol de la caridad para promover el desarrollo humano e integral se encuentra en la encíclica de Benedicto XVI, CV, publicada en el

año 2009. Es una conmemoración de la PP y también como un documento que responde a la crisis económica global de ese tiempo y la ve como una oportunidad de revisar el camino y formar nuevas reglas (Cf. CV 21). En la visión de Benedicto XVI, un desarrollo auténtico encuentra su centro y su significado en la caridad (Cf. CV 19) ya que «la caridad en la verdad...es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad» (CV 1). En esta encíclica, como en la *Regla*, se subraya la importancia de la caridad en la verdad para conseguir el desarrollo auténtico que es humano e integral.

En el principio de la encíclica, Benedicto XVI articula una noción del amor donde resuena el de la *Ciudad de Dios* de san Agustín: la caridad como una entrega de sí mismo en el servicio de la justicia y del bien común. *Caritas* y *cupiditas* (cf. *De Doc. Chris.* I, 27-29; *De civ. Dei.* XIV, 28) representan dos formas opuestas de amor, semejante a la ciudad de Dios y la ciudad del hombre en el pensamiento agustiniano. *Caritas*, alineado con la ciudad de Dios, implica un amor ordenado en lo cual el ser humano ama hasta el punto de entregarse a sí mismo, un amor desinteresado, un «dinamismo de apertura y unión hacia otras personas» (FT 91). Por el contrario, *cupiditas*, asociado con la ciudad del hombre, significa el amor desordenado de sí mismo que se extiende a la negligencia de Dios y del prójimo. Benedicto XVI insiste en la importancia de la caridad para la edificación de la ciudad de Dios (CV 7) como el monasterio de san Agustín que lo concibe como *sancta societas*, versión pequeña de la ciudad de Dios, «una civilización del amor» (FT 183), opuesto al *saeculum*, orden temporal opuesto a la ciudad de Dios. La caridad une a todos los hijos de Dios como hermanos y hermanas en Cristo (Cf. CDSI 3) de la misma manera que la caridad une a todos en el monasterio como *fratres*, hermanos: «Todos son iguales por el amor, y todos se convierten en *fratres*. Por ello nadie puede despreciar a nadie» (Eguiarte, 2024: 91; cf. FT 180). Por esta razón, la caridad es indispensable para la consecución de una forma del desarrollo que es plenamente humano, integral y sostenible porque «si aquella se enfría, será imposible la concordia» (San Martín, 2009: 69). El verdadero desarrollo humano e integral se consigue a través del amor a Dios y al prójimo (Cf. SRS, 33).

En su Audiencia General el 27 de febrero de 2008, el papa Benedicto XVI expresó abiertamente el influjo de san Agustín en su vida como teólogo, sacerdote y pastor. Durante la misma Audiencia General, Bene-

dicto XVI reconoció que sus dos encíclicas – a saber, *Deus caritas est* y *Spe salvi* – estaban profundamente influidas por las ideas de san Agustín de Hipona. Por tanto, no sorprende que la visión teológica de Agustín influya profundamente en la CV.

Como la caridad en la *Regla* funciona como el principio de la moral y de la vida cristiana entre los hermanos en el monasterio, así también en CV funciona como guía que dirige al auténtico desarrollo². Benedicto XVI une la caridad a la verdad para rescatar el amor de una definición reducida al mero sentimiento porque el auténtico amor encuentra su origen en la Verdad, Dios (Cf. CV 3). Por tanto, «“Caritas in veritate” es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia...» (CV 6).

Visto en su dimensión social, la caridad constituye el principio de la unidad dentro de la vida social reconociendo que la humanidad, en su diversidad, está unida como una comunidad universal y una familia humana: «el desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro» (CV 53). Esta invitación encuentra su contexto en la crisis engendrada por la globalización. La forma presente de la interconectividad global carece de una profundidad interior por la unidad. La forma presente de la interconectividad global carece de una profundidad interior por la unidad. En su configuración presente, la globalización solo privilegia a unos pocos que poseen los recursos económicos, riqueza y poder dejando a muchos en exclusión. Benedicto lamenta esta situación y la considera como una de las causas del subdesarrollo: «La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos» (CV 19). El Papa concibe la unidad, fundada en la caridad en la verdad, como un elemento constitutivo de un auténtico desarrollo, proponiendo la comunión Trinitaria como el modelo de unidad a la que la humanidad está llamado (Cf. CV 54) y «al ser don recibido por todos, la caridad en la verdad es una fuerza que funda la comunidad, unifica a los hombres de manera que no haya barreras o confines» (CV 34).

Asimismo, la dimensión social de la caridad exige la solidaridad, que «todos se sientan responsables de todos» (CV 38). Mientras la solidaridad

² En DCE, Benedicto XVI habla del amor como servicio (cf. DCE 19) y «principio eclesial fundamental» (DCE 21).

de Agustín en la *Regla* se sitúa dentro de los límites de la vida comunitaria, en CV tiene una visión más global o universal, situándose en el contexto más amplio de la interdependencia global como la exigencia del apoyo de los países desarrollados a los países en vías de desarrollo o la «cooperación internacional» (CV 47, 49). La solidaridad en CV exige la participación y el principio de la subsidiariedad (Cf. CV 58, 60).

En su dimensión política y económica, la caridad llama a la salvaguardia de los derechos humanos y la aplicación consistente de los principios morales dentro de la estructura económica y política. En la consecución de un desarrollo humano e integral, la caridad insiste que los gobernantes reconozcan la primacía de la persona humana porque «el primer capital que se ha de salvaguardar y valorar es el hombre, la persona en su integridad» (CV 25). Benedicto XVI dedica en CV un apartado sobre los derechos humanos porque para él la caridad en la verdad exige la justicia y el respeto de la dignidad humana, así la justicia y dignidad humana son dos elementos imprescindibles en el desarrollo auténtico.

2. La dignidad humana

«Así, pues, vivid todos en unidad de alma y corazón y honrad los unos en los otros a Dios, de quien os habéis convertido en templos» (Regla I, 9). Este texto de la *Regla* ilustra que la unidad y la armonía dentro de la comunidad se sostienen a través del respeto mutuo, ya que cada persona se convierte en Templo del Espíritu. Como se ha dicho antes, Agustín busca establecer un *sancta societas*; por tanto, se debe cultivar el respeto entre los miembros de la comunidad, que a su vez constituye tierra santa donde mora Dios. En *sancta societas* todos son *fratres* (cf. CDSI 144). Cabe señalar que Agustín no escribió nada sobre la dignidad humana ni empleó el término “dignidad humana”. Sin embargo, su pensamiento se puede interpretar como una oposición a la concepción Romana de la dignidad³. Para los romanos, la dignidad se refería primeramente al estado social, honor y el reconocimiento otorgado a un individuo por sus logros.

³ cf. *De civ. Dei* I, 19. En este pasaje, Agustín aborda el tema de la maldad del suicidio. Se refiere al caso de Lucretia, quien se quitó la vida tras haber sido violada creyendo que su honor ha sido irreparablemente empañado.

Para Agustín, la dignidad no se confiere por los factores externos, sino más bien inherente a la persona humana. Para articular esta noción, Agustín, sacando de las fuentes de la Tradición, fundamenta su idea en la narración del libro del Génesis y la doctrina del *Imago Dei*. Por ser creado por Dios a su imagen y semejanza, el ser humano adquiere una dignidad inviolable e inherente. GS recoge el tema *Imago Dei* para hablar de la dignidad del hombre (GS, 12) y «dentro de la visión conciliar, el *imago Dei* consiste en la orientación fundamental del hombre hacia Dios, que es la base de la dignidad humana y de los derechos inalienables de la persona humana» (International Theological Commission, 22).

Ahora bien, ya que todos los miembros del monasterio reflejan este *imago Dei*, el monasterio se convierte en Templo de Dios en la tierra. Esta noción del monasterio como el templo físico de Dios en la tierra y la comunidad como templo espiritual de Dios es imprescindible para entender la gravedad de cualquier amenaza, ya sea a los miembros individuos o a la comunidad in general (Eguiarte, 2024: 94). Por tanto, si no se respeta la dignidad de cada miembro, no se puede sostener la unidad y la armonía en la comunidad; la comunión de bienes se vuelve inalcanzable y la auténtica fraternidad resulta imposible. A este respecto, la *Regla* de san Agustín se entiende mejor en su naturaleza personalista.

La DSI, como la *Regla*, posee un carácter claramente personalista (cf. CDSI 105-107), es decir, entiende a la persona como abierta al otro: 1) su relación con Dios y, 2) su relación con los demás. Es erróneo concebir a la persona como puramente inmanente, negando tanto cualquier causa trascendente como el rol esencial de los demás en su enriquecimiento y crecimiento. Concebir al ser humano como puramente inmanente da lugar a la cultura individualista y egoísta, fomenta la dejadez por el bien común, y por último da lugar a la negación de Dios y la reducción de la religión a una mera esfera privada (Bartolomeo Sorge, 2022: 29).

La enseñanza de la Iglesia sobre la definición de la dignidad humana se articula en la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, GS, en particular, en la primera parte de la constitución. Dice: «Creyentes o no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todo ellos» (GS 12). En esta cita de GS, se pone de relieve la centralidad de la persona humana por varias razones. Primero, sacando de la Sagrada Escritura, la persona humana es creada a imagen y semejanza de Dios

que es la fundación de su dignidad. Segundo, Dios creó hombre y mujer, por tanto, la persona humana siempre se concibe como un ser en relación. Como un ser social, la relacionalidad de la persona humana le permite el crecimiento y la consecución de la perfección. Tercero, GS explica que el ser humano no es solamente corporal sino también posee una dimensión espiritual. Finalmente, el ser humano es distinto a los seres vivos por las cualidades que sólo él posee: inteligencia, conciencia moral y libertad.

La importancia del principio de la dignidad humana en DSI es central ya que constituye la fundación misma de todos sus principios, el corazón de la DSI y es esencial para la consecución del desarrollo humano integral: «se trata del principio de la dignidad de la persona humana...en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra su fundamento» (CDSI 160) y Sorge dice: «la dignidad de la persona es el principio fundamental sobre el que se basa toda la vida social» (Sorge, 2022: 29). La dignidad humana es uno de los principios ampliamente reconocidos en todo el mundo y afirmado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUH) de 1948, lo que demuestra que la razón humana es capaz de reconocer el valor intrínseco de la persona humana (cf. DI 1).

Como la dignidad humana sirve como fundación de los principios de la DSI, también constituye la fuente y base de los derechos humanos estipulados en la DUH (Preámbulo) que pretende asegurar que todos los seres humanos vivan una vida verdaderamente digna, así dando una expresión concreta a la noción abstracta de la dignidad humana. Como consecuencia de esta dignidad ontológica e inviolable del hombre, las enseñanzas de los pontífices, a luz de la Revelación, insisten en la inviolabilidad de la dignidad humana y el respeto por los derechos derivados de ella.

León XIII defiende los derechos de todos, especialmente de los pobres, como derivados de su dignidad (Cf. RN 27) y defiende los derechos de los obreros (Cf. RN 15, 30). Fundamenta la dignidad humana (dignidad de los obreros) en Dios que lo creó, por tanto «A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia» (RN, 30). Para León XIII, la sociedad debe ser el lugar donde las personas se desarrollan hacia su perfección (cf. SC 2). Como consecuencia, el hombre debe actuar moralmente porque «se comprende más fácilmente que la verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en la virtud» (RN, 19).

Pío XI en QA critica el capitalismo y socialismo que tratan las personas como mercancías despojándoles de la dignidad y reitera el justo salario afirmado por su predecesor León XIII (Cf. QA 83). Pío XI escribe en *Divini redemptoris*: «así también la sociedad no puede despojar al hombre de los derechos personales que le han sido concedidos por el Creador... ni imposibilitar arbitrariamente el uso de esos derechos» (DR 30). Y, en un documento dirigido a los obispos de Alemania en 1937 titulado *Mit brennender Sorge*, Pío XI reivindica la dignidad y los derechos humanos y condena la ideología de Nazi insistiendo en el reconocimiento del derecho natural (cf. MBS 219).

Juan XXIII, citando a su predecesor Pío XII, afirma que la persona humana y el respeto por su dignidad debe estar al centro de toda la actividad económica (MM 114); que todas las formas del progreso -económico o técnico- permanece insuficiente sin la conciencia y reconocimiento de la dignidad inviolable de todos y que, sin este fundamento, el verdadero desarrollo, la paz y la justicia no se puede lograr (MM 215). Juan XXIII declara con fuerza que el ser humano debe ser el centro: «El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural» (MM 219).

Pablo VI en *Ecclesiam Suam* enraíza la dignidad humana en Dios como hijos adoptivos, hermanos de Cristo y templo del Espíritu por el sacramento de bautismo (cf. ES 18). En PP, Pablo VI sitúa el reconocimiento de la dignidad humana en el centro del desarrollo auténtico de los pueblos, insistiendo que todos deben ser liberados de toda forma de la violación de la dignidad humana, formas de miseria, como la falta de subsistencia, la mala salud, trabajo inestable y la exclusión de la participación en la sociedad (PP 6). Para que sea un auténtico desarrollo, debe ser más humano (PP 21).

Juan Pablo II reafirma que el respeto por los derechos humanos es inseparable del reconocimiento de la dignidad humana que lo considera esencial para la consecución de un auténtico desarrollo (Cf. SRS 26). Sin tal reconocimiento, ni el progreso económico y tecnológico ni la abundancia de los recursos es suficiente (Cf. SRS 33). Es el respeto por cada persona y su dignidad que confiere al desarrollo su dimensión moral: «El carácter moral del desarrollo y la necesidad de promoverlo son exalta-

dos cuando se respetan rigurosamente todas las exigencias derivadas del orden de la verdad y del bien propios de la creatura humana» (SRS 33). El verdadero desarrollo debe ser siempre «conforme a la dignidad del hombre» (SRS 41).

Asimismo, Benedicto XVI, en CV, reafirma la doctrina tradicional de la Iglesia Católica sobre *Imago Dei* como fundación de la dignidad humana, enfatizando que esta enseñanza es indispensable para la consecución de un verdadero desarrollo humano (Cf. CV 29, 45). En CV, Benedicto XVI insiste en una comprensión integral de la persona humana ya que el principio de la dignidad humana y las exigencias de la justicia requiere tal visión para superar situaciones de desigualdad profunda (Cf. CV, 32). En el corazón de la enseñanza de Benedicto XVI sobre el desarrollo humano, está el énfasis en una adecuada comprensión del ser humano, de la que necesariamente se deriva el respeto a la dignidad humana.

En LS del Papa Francisco, hay una relación intrínseca entre la degradación del medio ambiente y la violación de la dignidad humana porque para él «Todo está conectado» (LS 16) y que «No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (LS 139). La encíclica critica al antropocentrismo moderno que exalta tanto el poder tecnológico. Una concepción distorsionada de la centralidad de la persona –uno que exalta excesivamente el poder humano sobre la creación– tiene como resultado la destrucción del medio ambiente y fomenta la indiferencia ante el clamor de los pobres que son ellos mismos las víctimas de la degradación de la naturaleza. Por esta razón, la ecología integral del Papa Francisco no se limita al cuidado del medio ambiente sino abarca también la responsabilidad para con todos los seres vivientes que habitan la creación.

León XIV, en su discurso ante los miembros de *International Catholic Legislators*, sitúa a la persona humana y el respeto por la dignidad al centro del auténtico florecimiento humano, así continuando la tradición católica del auténtico desarrollo humano. Dice:

El auténtico florecimiento humano de lo que la Iglesia llama *desarrollo humano integral* o el desarrollo pleno de una persona en toda su dimensión: física, social, cultural, moral y espiritual. La visión de la persona humana está arraigada en la ley natural, el orden moral que Dios ha escrito en el corazón humano cuyas verdades profundas se iluminan por el Evangelio de Cristo. A este respecto, el auténtico florecimiento

humano es visto cuando los individuos vivan virtuosamente, cuando vivan en comunidades sanas, disfrutando no solamente lo que tienen, lo que poseen, sino también quienes son como hijos de Dios. Asegura la libertad de buscar la verdad, a adorar a Dios y a formar familias en paz. También incluye la armonía con la creación y un sentido de solidaridad entre clases sociales y naciones (23 de agosto de 2025).

3. El principio del bien común y destino universal de los bienes

De tal manera que nadie tenga ninguna actividad puramente personal, sino que todas vuestras obras las hagáis para el bien común con mayor esmero y más renovada disponibilidad que si cada uno realizase las tareas propias para sí mismo. Pues lo que dice la Escritura de la caridad, esto es, que no busca sus cosas (1Co 13, 5), se entiende así: que antepone los intereses comunes a los propios, no los propios a los comunes. A partir de ahí, podréis conocer el alcance de vuestro progreso: será tanto mayor cuanto cuidéis mejor lo que es común que vuestras propias cosas (Regla V, 31)

En esta sección de la *Regla*, el progreso auténtico de la comunidad se entiende como fruto de la caridad manifestado en la preocupación de cada miembro por el bien común en vez de la consecución del interés personal. El cuidado de las cosas comunes se convierte en un indicador del progreso individual y de la comunidad entera. Eguiarte comenta que «solo cuando se cuida lo común es cuando aparece la caridad comunitaria que edifica» (Eguiarte, 2024: 167). En la búsqueda del bien común, el criterio de la caridad se vuelve indispensable y permite a cada miembro de la comunidad ordenar su amor correctamente, es decir, reconocer las cosas que se deben disfrutar por sí mismas y las que se deben usar, todo en relación con Dios, Sumo Bien. Este pasaje revela la idea agustiniana que distingue entre *frui* y *uti*, un concepto que Agustín expone en *De Doctrina Christiana* (cf. I, 4, 4) para explicar la interpretación de la Sagrada Escritura y la utiliza para articular la orientación moral y espiritual de la comunidad hacia la búsqueda del bien común. Por lo tanto, cuando un hermano trabaja solamente para su ganancia personal y retiene para sí mismo los frutos de su trabajo, hace un uso desordenado –un amor desordenado– que va en contra del amor que edifica la comunidad. En este contexto, el

rol del prior asume un significado particular ya que ejerce la autoridad a él encomendada para salvaguardar el bien común, asegurando que las necesidades de los hermanos sean cubiertas.

Desde la encíclica de León XIII, RN, el Magisterio de la Iglesia – en particular en el desarrollo de su enseñanza social – ha afirmado consistentemente la importancia del bien común, aunque la articulación conceptual plena de este principio se desarrolló en los documentos magisteriales posteriores. RN reivindica el deber del Estado de velar por el bien común (Cf. RN 23-25)⁴ y, en relación con la propiedad privada, el uso debe ser en consonancia con el bien común (Cf. RN 33). Para Pío XII, el bien común es:

...aquellas condiciones externas que son necesarias al conjunto de los ciudadanos para el desarrollo de sus cualidades y de sus oficios, de su vida material, intelectual y religiosa, en cuanto, por una parte, las fuerzas y las energías de la familia y de otros organismos a los cuales corresponde una natural precedencia no bastan, y, por otra, la voluntad salvífica de Dios no haya determinado en la Iglesia otra sociedad universal al servicio de la persona humana y de la realización de sus fines religiosos. (Radiomensaje de navidad, 1942)

En este contexto, la comprensión de Pío XII del bien común subraya su rol indispensable para promover un desarrollo humano e integral que abarca a todo el hombre, corporal y espiritual que afirma Juan XXIII en PT: «el bien común abarca a todo el hombre, es decir, tanto las exigencias del cuerpo, como las del espíritu» (no. 57).

GS nos ofrece la definición del principio del bien común: «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (GS 26). Según GS, la realización de este principio del bien común depende de dos fundamentos esenciales: el respeto de la dignidad humana y la comprensión de la persona humana como un ser relacional. Por tanto, el compromiso por el bien común implica el respeto de la dig-

⁴ Pío XII, en su Radiomensaje en la solemnidad de Pentecostés del año 1941, dice que es el deber del poder público gestionar justamente el bien común. Cf. Pío XII, La solennità: Radiomensaje de su santidad Pío XII en el 50 aniversario de la «*Rerum novarum*», 1 de junio de 1941.

nidad humana y de todos los derechos derivados de ella. Trasciende el bienestar individual ya que cada actuar se orienta al bienestar de todos. Como consecuencia de esto, el bien común es una responsabilidad compartida (Cf. CDSI 167) ya que «la persona no puede encontrar realización en sí misma, es decir, prescindir de su ser “con” y “para” los demás» (CDSI 165).

GS reconoce el cambio profundo que se está produciendo en la sociedad, particularmente en áreas de la tecnología y de la economía. En este contexto contemporáneo de un cambio acelerado, el logro del bien común se ve más desafiado por complejos factores. SRS, por ejemplo, enumera algunos desafíos al logro del bien común como «la estructura del pecado», egoísmo (Cf. SRS 36) y «afán de ganancia y sed de poder» (SRS 37). Sorge plantea una pregunta de una importancia fundamental: «¿Tiene sentido en la situación actual seguir hablando del “bien común”?» (Sorge, 2022: 51).

Benedicto XVI, en el capítulo VI de CV, reflexiona sobre la ideología que rodea a la tecnología enfatizando que su uso ambivalente en la sociedad moderna complica el logro del desarrollo humano e integral, pero da también una valoración positiva de la tecnología en la sociedad (Cf. CV 69; Cf. LS 18) pues la tecnología nace de la creatividad y libertad del ser humano. Benedicto XVI advierte de que su uso ambivalente, relacionado con el mal uso de la libertad humana, pueda llevar a su elevación como ideología, una ideología como el criterio del ser humano donde los criterios de la verdad son «la eficiencia y la utilidad» (CV 70). Sorge observa que esto representa el defecto esencial de esta ideología técnica por su tendencia utilitarista y materialista (cf. Sorge, 2022: 52). Esta ideología genera individualismo que es una actitud opuesta al principio del bien común y que favorece la cultura del descarte que tanto criticaba el Papa Francisco (Cf. LS 158).

La discusión del bien común se hace indispensable, se convierte en imperativo, precisamente porque, en el corazón de este desafío, se encuentra la persona humana que posee una dignidad intrínseca que debe ser respetada (Cf. LS 157). Dada la prevalencia de un antropocentrismo desviado (Cf. LS 69) que ha generado tantas ideologías promoviendo un individualismo radical hasta la negligencia del esfuerzo por el bien común, hay una necesidad de rescatar el verdadero sentido de la centralidad de la persona, una antropología que reconoce la persona humana con dignidad que merece ser respetada.

Benedicto XVI relaciona la noción tomística de la caridad con el principio del bien común, es decir, «...querer su bien y trabajar eficazmente por él» (CV 7) ya que el bien común «es el bien de ese “todos nosotros”» (Ibid.). Benedicto XVI afirma, al principio de la encíclica, que la caridad exige la justicia. Por tanto, el amor al prójimo se ve más bien cuando cada uno trabaja por el bien común puesto que la búsqueda no es individual, sino comunitaria y es imprescindible la participación de todos y la garantía del Estado (Cf. CDSI 168). Dice CDSI: «entre las múltiples implicaciones del bien común, adquiere inmediato relieve el principio del destino universal de los bienes» (no. 171).

En la *Regla*, el doble mandamiento del amor encuentra su expresión concreta en la comunión de bienes: «No consideréis nada como propio, sino tenedlo todo en común» (Regla I, 4). Mientras que los franciscanos enfatizan la renuncia radical de los bienes materiales, la pobreza agustiniana se expresa en la comunión de bienes. Es verdad que Agustín valora positivamente la renuncia de los bienes materiales; sin embargo, tal renuncia es incompleta e insuficiente. Como se ha explicado antes, Agustín modela su comunidad con la comunidad primitiva de Jerusalén y «Por ello se ajustará más a su espiritualidad parafrasear este voto con la expresión “comunidad de bienes” que el concepto de “pobreza”» (Tarcisio van Bavel, 2004, 109). La preocupación de Agustín es prevenir la actitud egoísta e individualista que contradice el espíritu de comunión y como comenta van Bavel, «los bienes materiales siguen siendo, de hecho, una fuente de desunión, según el lema: esto es mío y esto es tuyo. Agustín lo presenta como causa de individualismo, egoísmo, celos, avaricia, conflictos y disputas» (Bavel, 2004: 109).

Lejos de ser una medida disciplinaria contra el egoísmo, la comunión de bienes tiene un profundo significado dentro del contexto monástico y apostólico: construcción de una comunidad justa e igual. Es anuncio para construir una sociedad justa: «Ante todo, acordaos de los pobres; de esta forma depositáis en el tesoro celeste aquello de que os priváis viviendo más sobriamente [...] Que la escasez voluntariamente del rico sea abundancia necesaria para el pobre» (s. 210). Como se ha explicado previamente, la comunión de bienes no es solamente para el desarrollo del monasterio; refleja también la opción preferencial por los pobres.

Durante el Capítulo General Intermedio de la Orden de San Agustín celebrado en el año 2022, la Orden afirmó que la práctica de la pobreza

evangélica está estrechamente vinculada a su misión apostólica, particularmente en su compromiso para promover la paz y justicia social. Respondiendo a la llamada de papa Francisco en *Evangelii Gaudium* (EG), los hermanos están «...llamados como agustinos no solamente a mantener, sino a misionar y encontrar medios proféticos de evangelización y ministerio» (Capítulo General Intermedio 2022: 40-41).

Encontramos una idea similar en DSI: el principio del destino universal de los bienes. GS, basándose su enseñanza de la Sagrada Escritura, lo expresa así: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad» (GS 69). En esta idea, el principio del destino universal de los bienes debe realizarse, de tal manera, que todos los individuos se pueden beneficiar de los bienes creados por Dios para su desarrollo y desarrollo de todos los pueblos. Pablo VI lo reitera en PP 22 y expresa así que el desarrollo es un derecho y Juan Pablo lo hace también en *Centesimus annus*. Juan Pablo II considera este principio como el «primer principio de todo ordenamiento ético-social» (LE 19). Benedicto XVI es consciente de los grandes recursos que hoy hay en el mundo e invita a utilizarlos para sacar los países pobres de su situación, por tanto, invita a gestionar bien los recursos, corregir su modo de distribución, de tal manera, que todos tengan los básicos (Cf. CV 42). Francisco, dentro del contexto ecológico, habla del destino común de los bienes como «regla de oro» (LS 93).

DSI enfatiza el destino universal de los bienes, pero también reconoce la función y la legitimidad de la propiedad privada. La DSI reconoce su legitimidad como fruto del trabajo del ser humano (CA 31), por tanto, debe ser accesible a todos como parte de su derecho (GS 71). Sin embargo, la DSI nunca, dentro de la tradición cristiana, la reconoce como un derecho absoluto y está siempre subordinada al bien común y el uso común de bienes (cf. PP 23; SRS 42; LS 93). Pablo VI llama a los más privilegiados a compartir sus recursos con los menos afortunados y mostrar la solidaridad con ellos porque este principio pueda exigir que se renuncie a algunos derechos en favor de los más necesitados.

Estrechamente vinculado al principio del destino universal de los bienes está la opción preferencial por los pobres (cf. CDSI 182) que asegura que la distribución de los bienes se priorice a los pobres. A pesar de

la abundancia de los recursos disponibles, el problema reside en el hecho de que solo unos pocos se benefician de ellos. Privar a la gente de sus necesidades básicas es privarles de sus derechos y su dignidad. Juan Pablo II lo considera como «una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia» (SRS 42). Esta opción sigue la huella de Jesús quien se preocupó mucho por los más necesitados de su tiempo, por consiguiente, el papa Francisco la considera como «una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (EG 197).

4. El principio de la solidaridad

Aunque Agustín nunca empleó el término «solidaridad» ya sea en la *Regla* o en sus otras obras, pero el principio de la solidaridad impregna la *Regla* en la frase que se encuentra allí: «una sola alma y un solo corazón hacia Dios» (Regla I, 3). Esta expresión refleja que todos los hermanos, unidos por su destino común, Dios, están llamados a apoyarse los unos a los otros para llegar a su meta. Además, como se ha expuesto en el primer capítulo de este trabajo, Agustín enfatizó la necesidad de la amistad como medio para demostrar la sociabilidad inherente del ser humano. La amistad es una muestra de solidaridad y responsabilidad mutua, la cual expresa la naturaleza social del ser humano (cf. CDSI 192). Dice Alejandro Llorente: «nuestra naturaleza social, nuestro origen y destino comunes son el fundamento de nuestra mutua responsabilidad» (2008: 153).

En la frase inicial de la GS, los Padres conciliares ya expresan una conciencia profunda de la experiencia y condición compartida de la familia humana y que la Iglesia se solidariza con la humanidad (Cf. GS 1). GS articula el principio de la solidaridad, enraizado en el relato bíblico del Génesis, en la naturaleza inherente de la persona humana como un ser social y «no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS 12). GS subraya también la necesidad de este principio en el desarrollo y crecimiento de la humanidad y de la sociedad (Cf. GS 25).

Pablo VI reitera las afirmaciones de GS sobre el rol importante de la solidaridad en el desarrollo humano. Dentro del contexto más amplio, él insiste que el auténtico progreso debe ser integral y solidario. Respectivamente, PP se organiza en torno a dos claves importantes: desarrollo inte-

gral y desarrollo solidario. El desarrollo integral solo es posible a través de un desarrollo solidario (Cf. PP 43). En PP, la solidaridad es una condición indispensable para el crecimiento pleno del ser humano. La noción de la solidaridad en PP no se limita a los actos de limosnas o una asistencia social, aunque son importantes también. Más bien, PP concibe el desarrollo de los pueblos como un deber que compete no solamente a los privilegiados, sino también a todo el ser humano ya que el desarrollo es una vocación (Cf. PP 15). Debe asegurar la libertad que implica la responsabilidad: «La solidaridad mundial, cada día más eficiente, debe permitir a todos los pueblos el llegar a ser por sí mismos artífices de su destino» (PP 65). Por tanto, en la visión de PP, los países más desarrollados tienen la obligación de prestar ayuda a los países en el proceso de desarrollo.

El principio de la solidaridad encuentra su mayor comprensión, se articula y se desarrolla más extensamente en SRS y FT, documentos que profundizan su reflexión sobre la solidaridad como parte esencial del desarrollo humano integral.

En SRS⁵, la solidaridad aparece como un principio social o una virtud moral (Cf. SRS 38). En el no. 37, Juan Pablo II introduce el concepto de la «estructura de pecado» caracterizado por «el afán de ganancia exclusiva, por una parte; y por otra, la sed de poder, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad» (SRS 37). Esta «estructura de pecado» nace del pecado individual que se ha institucionalizado y se ha vuelto normal en las relaciones humanas. Por tanto, la solidaridad, cuando se vive como una virtud moral, sirve como una fuerza transformadora capaz de transformar la estructura del pecado en una estructura de las virtudes y como articula Llorente, «es la virtud que regula la interdependencia cuando ésta es considerada como un valor de realización humana» (2008: 152).

La solidaridad no se puede reducir a un mero sentimiento; no es un sentimiento de simpatía hacia las desgracias de los hermanos. No es un sentimiento, sino un compromiso activo, un principio social que exige acción: «Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y per-

⁵ La Regla de san Agustín se trata fundamentalmente de construir una comunidad de virtudes donde los hermanos viven moralmente. Además, su visión de comunidad, basada en la Trinidad, es la comunión. Estas ideas encuentran su paralelo en SRS de Juan Pablo II.

severante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38). Tanto Juan Pablo II como Agustín ven la solidaridad como una obligación moral a cuidarse mutuamente.

Por último, Juan Pablo II considera la solidaridad como «una virtud cristiana» (SRS 40). Como una virtud cristiana, la solidaridad va más allá de considerar al hermano como otro «yo»; es una persona creada a imagen y semejanza de Dios, redimido por Cristo (Cf. SRS 40). Es una llamada a la caridad y a la unidad que se le denomina «comunidad» modelada tras la imagen Trinitaria de comunión: «Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento”» (SRS 40).

El FT de papa Francisco es otro gran documento que habla de la fraternidad y solidaridad en un tiempo marcado por la globalización y la conciencia de interdependencia. La fraternidad, la solidaridad y la amistad social están entre sus preocupaciones (Cf. FT 5). A pesar de la creciente conciencia de la interdependencia resultante de la globalización, Francisco lamenta la regresión de la humanidad. Citando a Benedicto XV, escribe: «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos» (FT 12).

El capítulo I de FT presenta la situación actual de la fraternidad y la motivación por la que Francisco escribe la encíclica: nacionalismo (Cf. FT 11), la cultura del descarte (Cf. FT 18), los derechos vaciados de contenido (Cf. FT 22) y las pandemias (Cf. FT 32). Francisco cuenta que cuando redactaba FT, irrumpió la pandemia de Covid-19 y «se evidenció la incapacidad de actuar conjuntamente» (FT 7). Para superar el nacionalismo cerrado y fomentar una interdependencia guiada por la virtud, nos da el ejemplo del Buen Samaritano para demostrar la amistad que reconoce la dignidad humana «más allá de toda circunstancia» (DI 1).

Francisco articula que «nadie puede pelear la vida aisladamente... se necesita una comunidad que nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia adelante» (FT 8). Para Francisco, la solidaridad es ante todo cuidar de la fragilidad, así, este principio se convierte en un servicio que es «cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo». Es una tarea que cada uno debe emprender: a crecer no solamente en áreas económicas, sino crecer

en nuestra humanidad porque, como comenta Francisco, «hemos crecido en muchos aspectos, aunque somos analfabetos en acompañar, cuidar y sostener a los más frágiles y débiles de nuestra sociedad desarrolladas» (FT 64). Francisco define la solidaridad como:

una palabra que expresa mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos. Es pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos. También es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales. Es enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero. [...] (FT 116).

En este sentido, podemos discernir un eco del concepto de la solidaridad de Juan Pablo II. Para Francisco, la solidaridad no es meramente una asistencia social; es un compromiso profundo que exige la fidelidad. Implica reconocer que los otros comparten la misma naturaleza, dignidad y condición como los demás, por tanto, se debe tener una dedicación al bien común, ya que la necesidad de bienestar es algo inseparable de su bienestar. Además, la solidaridad, igual que la llamada de Juan Pablo II de transformar la estructura de pecado, no se limita a abordar los síntomas, sino más bien, a través de un diagnóstico, a cambiar la estructura misma que da origen a la enfermedad actual de la sociedad.

5. El principio de la subsidiariedad

El modelo agustiniano del gobierno establece una estructura no centralizada, donde el poder del prior es limitado y distribuido a través de la delegación de las tareas (por ejemplo, bibliotecario, dispensador, enfermero). Agustín instruye que la presidencia de la comunidad deba ser ejecutada como un servicio arraigado en el amor, advirtiendo contra el deseo personal de dominar (Cf. Regla VII, 46) y le exhorta al prior: «deseo más ser amado por vosotros que temido...» (Regla VII, 46). Además, dentro del contexto monástico, cada hermano contribuye al mejoramiento de la comunidad a través de la ejecución diligente de su tarea asignada «no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia» (Regla VIII, 48).

Dice Agustín: «Por lo mismo, remita al Presbítero, que tiene entre vosotros mayor rango, lo que sobrepasa su cometido o capacidad» (Regla VII, 45). Esta cita ilustra el principio de la subsidiariedad de la DSI. Es evidente porque requiere se solucione primero al nivel más bajo antes de escalar al nivel más alto de la autoridad. Este principio es evidenciado también en el capítulo IV de la *Regla*, específicamente en la instrucción sobre la corrección fraterna.

El principio de la subsidiariedad funciona como complemento del principio de la solidaridad, pues, como explica *Orientaciones* «protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los “grupos intermedios” del peligro de perder su autonomía legítima» (no. 38). El concepto de la subsidiariedad lo encontramos en QA cuando Pío XI dice:

...como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dársele a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos. (QA 79)

El término subsidiariedad viene de la palabra latina «subsidium» (CDSI 186) que puede significar ayuda o asistencia. Cabe señalar que Pío XI pronunció este principio en un tiempo donde surgían muchos tipos de autoridades totalitarias que pretendían controlar la vida social del hombre. El estado y las demás organizaciones superiores deben favorecer la iniciativa de los individuos y de las instituciones menores. Pues, este principio es una crítica al poder absoluto, la centralización del poder y el control de la vida social del ser humano. Añade Pío XI en QA:

...que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás perdería mucho tiempo, con lo cual logrará realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. (QA 80)

El principio de la subsidiariedad favorece la iniciativa y la autonomía de los individuos y de las instituciones menores. Lejos de ser un paternalismo y asistencialismo, este principio va en la línea de la idea de Pablo VI en PP, es decir, la asistencia o apoyo prestado a los individuos o instituciones menores tiene como objetivo ayudarles para que lleguen a ser artífices de su propio destino (Cf. PP 65). El Estado o instituciones superiores solo intervienen por una necesidad. No se trata de sustituir, sino de apoyar. Esto se ve reflejado en las *Constituciones* de la Orden de San Agustín:

Es preciso también que todas las Casas y, cuando se trate de iniciativas interprovinciales, todas las Provincias cooperen activamente para ayudar a nuestros Hermanos. Las Casas y Provincias más necesitadas den ejemplo de laboriosidad y sobriedad; las más acomodadas contribuyan generosamente con sus bienes o también presten dinero, según las Constituciones, para que en toda la Orden la conveniente comunión de bienes sea signo preclaro de nuestra unidad de corazones (no. 495).

La asistencia aquí refleja la idea de Benedicto XVI sobre la subsidiariedad que va más allá de «asistencialismo paternalista». Ya que el principio de la subsidiariedad exige el respeto de la autonomía de los individuos e instituciones menores, se fomenta aquí la participación de todos en el ámbito político, económico y social porque esta participación, como expresión de su libertad y guiada por su deber de ser responsable, es importante para el crecimiento (Cf. CDSI 189) como dice Benedicto XVI, es «expresión de la inalienable libertad humana» (CV 57). Francisco en LS exhorta a que se recuerde el principio de la subsidiariedad que «otorga libertad para el desarrollo de las capacidades presentes en todos los niveles, pero al mismo tiempo exige más responsabilidad por el bien común a quien tiene más poder» (LS 196). Este énfasis va en la línea con la obra de Amartya Sen y Martha Nussbaum, particularmente en su enfoque en la importancia de la libertad y capacidades como necesarios para lograr el auténtico desarrollo.

Conclusión

Basado en el análisis de las enseñanzas sociales de los romanos pontífices, este trabajo muestra que el auténtico desarrollo humano e integral depende de varios principios ofrecidos por el Magisterio de la Iglesia: el respeto de la dignidad humana que sustenta todos los principios permanentes de la DSI; la búsqueda del bien común teniendo en cuenta el destino universal de los bienes; la promoción de la solidaridad particularmente como correctivo de la cultura del descarte e individualismo; la observancia del principio de la subsidiariedad que requiere tanto la gobernanza buena como la participación de todos.

Estos principios permanentes de la DSI, por tanto, emergen como los pilares de un desarrollo auténtico, integral, humano y sostenible. El objetivo central de este estudio es demostrar que los principios de la DSI están en sintonía con intuiciones y formulaciones de la Regla. Para probar esta afirmación, he analizado los valores fundamentales de la Regla, específicamente, la primacía de la caridad, la comunión de bienes, la amistad como ser responsable del hermano y el gobierno dentro de la comunidad. Este análisis ha confirmado que los principios de la dignidad humana, el bien común, la solidaridad y la subsidiariedad sobresalen como requisitos indispensables para conseguir un desarrollo que es humano, integral y sostenible. Como resultado de esta investigación, se muestra que los principios de la DSI están en sintonía con las intuiciones y los valores de la Regla de san Agustín.

Bibliografía

- SAN AGUSTÍN. *Regla*. En *Regla y Constituciones: Orden de San Agustín* (2008), Roma, Curia General Agustiniana.
- SAN AGUSTÍN. *De Doctrina Christiana*. En *OCSA* (1957), Tomo I, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN. *Sermones*. En *OCSA* (1983), Tomo XXIV, Madrid: BAC.
- LEÓN XIII (1890). *Sapientiae christianae*.
- LEÓN XIII (1891). *Rerum novarum*.
- PÍO XI (1931). *Quadragesimo anno*.
- PÍO XI (1937). *Divini redemptoris*.

- PÍO XI (1937) *Mit brennender Sorge*.
- PÍO XII (1942). *Radiomensaje de navidad de su santidad Pío XII*.
- JUAN XXIII (1961). *Mater et Magistra*.
- JUAN XXIII (1963). *Pacem in terris*.
- PABLO VI (1964). *Ecclesiam suam*.
- PABLO VI (1967) *Populorum Progressio*.
- JUAN PABLO II (2006). *Sollicitudo rei socialis*. En *Encíclicas de Juan Pablo II*, ed. José A. Martínez Puche, OP, Madrid: EDIBESA.
- JUAN PABLO II (2006). *Laborem exercens*.
- JUAN PABLO II (2006). *Centesimus annus*.
- BENEDICTO XVI (2005). *Deus caritas est*.
- BENEDICTO XVI (2009). *Caritas in veritate*.
- FRANCISCO (2013). *Evangelii gaudium*, Madrid: San Pablo.
- FRANCISCO (2015). *Laudato si'*, Madrid: Palabra.
- FRANCISCO (2020). *Fratelli tutti*, Madrid: San Pablo.
- LEÓN XIV. *Address of his Holiness Pope Leo XIV to participants in the sixteenth annual meeting of the International Catholic Legislators*, 23 August 2025.
- CONCILIO VATICANO II (1966). *Gaudium et Spes*, Madrid: BAC.
- CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (1992), Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.
- CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA (1988). *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*.
- DICASTERIO PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2024). *Dignitas Infinita*, Madrid: San Pablo.
- INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION. *Communion and stewardship: Human person created in the image of God*.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2016). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid: BAC.
- EGUIARTE, ENRIQUE (2024). *Regla de san Agustín: estudio y exposición*, Madrid: Editorial Pozuelo de Alarcón.
- DE SAN MARTÍN, LUIS MARÍN (2009). *Los Agustinos: Orígenes y Espiritualidad*, Roma: Institutum Historicum Augustinianum.
- LLORENTE, ALEJANDRO (2008). «Aproximaciones a la virtud de la solidaridad desde *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*», en *Revista Teología*, tomo XLV, no. 95: 143-158.

- MACELLI, TONY (1977). «The concept of integral human development», en *Journal of Educational Affairs*, vol. 3 (1): 44-57.
- SORGE, BARTOLOMEO (2022). *Temas claves de doctrina social*, trad. José Pérez Escobar, Cantabria: Editorial Sal Terrae.
- VAN BAVEL, TARCISIO (2004). *Carisma: Comunidad: la comunidad como lugar para el Señor*, trad. Antonio Fco. Rivas González, Madrid: Ediciones Religión y Cultura.
- VIDAL, MARCIANO (2000). *Nuevo moral fundamental: el lugar teológico de la ética*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

La doctrina cristiana por preguntas y respuestas

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado de Estudio Teológico Cristiano de Valladolid

ORCID: 009-009-0216-6681

lurello1@gmail.com

Recibido: 20 enero 2026 / Aceptado: 10 marzo 2026

Resumen: Es un raro documento de catequesis del siglo XVI que contiene lo que recitaban dos niños como convocatoria a la catequesis. Es un texto de propaganda. Ni siquiera constituye una doctrina completa. Se conserva como manuscrito, pero también pasó a integrarse en tres

catecismos, dos en España y uno en México.

Palabras clave: Doctrina, catecismo, convocatoria, preguntas, Pedro de Gante, Juan López de Úbeda, Gregorio de Pesquera.

Christian doctrine: Questions and answers

Abstract: This is a single paper from XVI century, a document of catechesis, which was declaimed by two children as convocation for catechesis. But it is not a whole doctrine. Only a propagandistic paper. This manuscript was included in three

Catechisms, two of them made in Spain and another in Mexico.

Key words: Doctrine, catechism, convocation, questions, Pedro de Gante, Juan López de Úbeda, Gregorio de Pesquera.

Un sencillo manuscrito de apariencia insignificante permite adentrarnos con certeza no sólo en lo que se enseñaba en la catequesis de nuestros antepasados, sino también en cómo se hacía por calles y plazas, al invitar a la asistencia a la doctrina, y al mostrar los resultados brillantes de unos niños que se interrogaban entre sí, y respondían con aplomo. Los niños mostraban la fe que también profesaban sus padres, y que en ocasiones éstos apenas sabían formular. Los niños se convertían en maestros, con un diálogo vivaz que llamaba la atención.

A la vez, esto permite conocer hoy lo que se enseñó de forma oral a las gentes de otras épocas, pues tenemos delante el guión de la declamación pública que convocaba a la doctrina, como aparecerá adelante.

Dado que el texto de este manuscrito es bastante breve, es posible comenzar con la transcripción íntegra, para proseguir después con su estudio. No es lo habitual, pero bien vale una excepción a una norma no escrita, para comenzar por conocer lo que contiene tan raro manuscrito.

[f. 1r] + La doctrina christiana por preguntas y respuestas.

1. **P.** Niño, eres cristiano? **R.** Si, hermano.

2. **P.** Por que? **R.** Porque soy baptizado y creo en dios padre y hijo y espiritusanto, tres personas y un solo dios verdadero, y creo los quatorze articulos de la fee, como los cree y tiene la sancta madre yglesia.

3. **P.** Quantas cosas a de tener el christiano para se salvar e yr al cielo? **R.** Tres.

4. **P.** Quales son? **R.** La primera creer los catorze articulos de la fee. La segunda guardar los mandamientos de dios y de la yglesia. La tercera no caer en los siete pecados mortales.

5. **P.** Como se a de guardar el cristiano para no pecar? **R.** Pedirlo a dios humil[de]mente por la oracion que le de su gracia y le guarde, y pro-

curar de aprovecharse de la gracia que dios le a dado y obrar bien con ella, y apartarse de toda ocasyon que le pueda inducir a pecar.

6. **P.** Despues que el christiano ha caydo en pecado mortal, como se ha de leuantar? **R.** Por el sacramento de la penitencia.

7. **P.** Quantas partes tiene el sacramento de la penitencia? **R.** Tres: la primera, contricion de corazon, que es acordarse de todos sus pecados, quantos ha pensado, dicho y obrado, y pesarle mucho porque los ha hecho y crebantado (*sic*) los mandamientos de dios.

8. **P.** Qual es la segunda? **R.** La segunda, confesion, que es confesarse con el padre saçerdote, e dezirle todos sus pecados quantos se le acordaren y dezir verdad y no mentir y

confesar solamente sus pecados sin se escusar dellos ni manifestar los ajenos.

9. **P.** Qual es la tercera? **R.** La tercera es satisfacion, que es hacer la penitencia que el sacerdote le mandare. Y tener voluntad de no tornar mas a pecar.

10. **P.** Quien hizo el cielo y la tierra y el ynfierno y quantas cosas hay en ello? **R.** Dios.

11. **P.** Quien hizo los angeles. **R.** Dios

12. **P.** Quien hizo los angeles ser diablos? **R.** El pecado, porque dios los habia hecho primero angeles en el cielo y despues que pecaron la tercera parte dellos en el pecado de sobervia; por esto se llaman angeles malos y diablos.

13. **P.** A donde los echo dios despues que pecaron? **R.** En el infierno.

14. [*tachado*: pregunta] **P.** Que ay en el infierno? **R.** Tormento y fuego y pena para siempre.

15. **P.** Que ay en el cielo? **R.** Gloria y alegria, descanso y vida para siempre.

16. **P.** Quien hizo los hombres? **R.** Dios.

17. **P.** Para que los hizo? **R.** Para rreparar las sillas del cielo que los malos angeles por el pecado avian perdido.

18. **P.** Para quien hizo dios el cielo? **R.** Para los angeles buenos y para los hombres buenos.

19. **P.** Que hazen los angeles y los hombres buenos, por que van al cielo? [f. 1v] **R.** Apartanse de pecar y guardan los mandamientos de dios.

20. **P.** Para quien hizo dios el infierno? **R.** Para los angeles malos y para los hombres malos.

21. **P.** Que hacen los hombres malos, por que van al infierno? **R.** Pecan.

22. **P.** Que cosa es pecado? **R.** Mentir y jurar y hurtar y jugar i matar y quebrantar los mandamientos de dios.

23. **P.** Quantos dioses ay? **R.** Uno.

24. **P.** Quantas personas son? **R.** Tres personas.

25. [*tachado*: **P.** No son seys, y seys personas? **R.** No, hermano].

26. **P.** Pues quantas son? **R.** Padre, ijo, spiritu santo, tres personas y vn solo dios verdadero.

27. **P.** Donde esta dios? **R.** En el cielo dando gloria a los angeles y a los santos y en el sacramento de la misa, y en todo el mundo dando ser y vida a todas las cosas, y en el infierno por su justicia castigando los dañados.

28. **P.** Ques la cosa primera que a de saber y entender el christiano? **R.** La primera cosa que a de saber: que nace privado de la gracia y amistad de dios, condenado a estar desterrado de su presencia en la vida y en la muerte para siempre jamas, y esta condenacion es porque pecaron nuestros primeros padres engañados por el demonio y pecamos nosotros en ellos. Hijos somos de traydores y sentenciados por tales; imitadores somos de sus malas obras; faltos nos hallan de la justicia que ellos desecharon y con obligacion de la tener. Fue perdida en que cayeron por si y para su linage todo.

29. **P.** Como somos librados de ella? **R.** Por sola la misericordia de dios que fue tanta la que tuvo de los hombres que embio a su unigenito hijo al mundo para que se hiziese hombre y que siendo como era verdadero dios con su padre fuese tambien con los hombres verdadero hombre, nascido de madre virgen. Enseñonos el camino del cielo y murio por nosotros en cruz. Y el sacrificio de la sangre y de la muerte que ofrecio por nosotros aplaco la ira del padre y hizo que por aquella umildad y sacrificio tan ynoçente fuese nuestra culpa perdonada y bueltos los hombres en la primera amistad de dios, [f. 2r] y este perdon y este beneficio se nos comunica en el sacramento del bautismo y alli es desterrada la culpa y nos es dada la gracia. Auemos de entender y creer que asi como el agua tiene virtud para limpiar el cuerpo de fuera, asi la pasion del hijo de dios tiene virtud para limpiar el anima y la alimpia alli.

30. **P.** Quien es Jesu Christo? **R.** Es hijo de dios bivo que desçendio del çielo y tomo carne umana en el vientre virginal de la virgen santa maria, y rescibio muerte y passion por salvar a nosotros pecadores y nos salvo de la muerte del infierno

31. **P.** Quien es nuestra señora la virgen maria? **R.** Es una señora que escogio nuestro señor jesu christo por madre suya y la guardo limpia de todo pecado y la hinchio de gracia y dones y virtudes del spiritu santo.

32. **P.** Para que hizo dios este mundo y todo lo que en el ay? **R.** Para

que en todo y por todo su nombre sea glorificado, bendito y alabado.

33. **P.** Para que hizo dios los santos? **R.** Para que por su exemplo e buena vida moviesen nuestros corazones a bien obrar e para que por sus buenas obras e por la gracia de dios alcançassen su gloria e goçassen della.

34. **P.** Quantas diferencias o estados de justos e santos hizo dios en esta vida para nuestro exemplo e doctrina? **R.** Muchos porque unos hizo patriarchas, e a otros prophetas, e a otros apostoles, martires, confesores, virgines.

35. **P.** Para que hizo dios el estado de los patriarchas? **R.** Para que los imitasemos en la gran esperança e sufrimiento que tuvieron esperando por tantos años la venida del hijo de dios segun la carne, el qual creian que avia de redemir al mundo.

36. **P.** Veamos, ya que el hijo de dios se hizo hombre y murio por nosotros y nos redimio por su preciosa sangre, que es lo que emos de esperar? **R.** Avemos de confiar y esperar en la misericordia infinita de dios que por sola su bondad nos dara gracia con la qual le sirvamos en esta vida y despues en el çielo nos de su gloria.

37. **P.** Para que hizo dios el estado de los prophetas? **R.** Para que supliquemos a dios de todo corazon que como alumbro sus entendimientos con el conocimiento de las cosas que estauan por venir y de los mysterios de nuestra sancta fee catholica, asi alumbre los nuestros para que le conozcamos por verdadero dios y señor

universal de todo lo criado y como a tal le amemos y sirvamos con todas las fuerças de nuestra alma.

38. **P.** Para que hizo dios el estado de los apostoles? **R.** Para que escogiendo los el de su mano y dandoles el espiritu sancto con que fuesen llenos de su gracia predicasen por todo el mundo [f. 2v] los misterios de nuestra santa fe catholica.

39. **P.** Que exemplo podemos sacar de esto? **R.** Muy grande: que ansi como ellos tuvieron zelo y deseo que todo el mundo conociese a dios i le amase, ansi nosotros con todo nuestro corazon y voluntad deseamos que todo el mundo le sirua y honrra y unos a otros nos animemos y conbidemos a las alabanças de dios y a su servicio y para que no le ofendamos.

40. **P.** Decidme: estos apostoles son los mismos que llamamos dicipulos de nuestro rredentor Jesucristo? **R.** Tambien se llaman los apostoles dicipulos, pero demas de los apostoles que fueron doze, escogio nuestro señor otros setenta y dos dicipulos que anduviesen siempre con el y oyessen su doctrina para que la enseñasen a lo[s] fieles y a los que se quisiesen convertir a la fe.

41. [*tachado*: pregunta] **P.** Para que junto Jesucristo estos dicipulos? **R.** Para que por este exemplo otros santos hiziesen congregaciones y ordenasen rreligiones a donde dios fuesse servido y unos a otros se animasen en el servicio de dios. Para esto mismo se a ordenado este nuestro colegio y congregacion para que ansi como es-

tamos juntos en la conversacion asi lo estemos en vn coraçon y en una voluntad de amar a dios sobre todas las cosas e amarnos unos a otros como verdaderos hermanos.

42. **P.** Para que hizo dios el estado de los evangelistas? **R.** Para que escribiesen como chronistas verdaderos la vida santissima que Jesu christo nuestro redentor vivio en nuestro mundo y la doctrina que pedrico (*sic*) para que trabajasemos de imitar su vida y seguir su doctrina.

43. **P.** Que es lo que escribieron los evangelistas? **R.** Los quatro evangelios donde está todo lo que hemos de creer y obrar y de lo que nos emos de apartar y lo que hemos de esperar y lo que hemos de tener. Y si no creemos lo que ellos escribieron como lo escribieron no nos podemos salvar.

44. **P.** Quería yo saber para que vamos al çielo; bastara creer lo que escribieron? **R.** No por cierto, si juntamente con esto no obramos y guardamos los mandamientos de dios que ellos dexaron escritos.

45. **P.** Para que hizo dios el estado de los martires? **R.** Para que confesasen la santa fe catholica y muriesen por la defension della, y viendo que tanta multitud de santos y sabios murieron por la defension de la verdad de la fe y se confirmasen mas nuestros coraçones en ella. [f. 3r]

46. **P.** Veamos, hermano, si alguno os amenazase con la muerte si no dexavades la fe y la negavades, negarla yades [= habías de]? **R.** No, por çierto, antes consintería que me diesen mil muertes y me hiziesen mil

pedazos que negar a Jesu christo y a su santa fe.

47. **P.** Por que? **R.** Porque quiero mas que muera y perezca el cuerpo que no que mi anima arda en los infiernos para siempre jamas.

48. **P.** Decidme, hermano: que quiere decir para siempre jamas? **R.** Yo os lo dire: que despues que uno aya estado en el infierno cien mil años padeçiendo grandes tormentos, a de empeçar a padezer de nuebo como si no huviese padescido nada y desta manera nunca jamas dejara de padeçer.

49. **P.** Para que hizo dios el estado de los confesores? **R.** Para que nosotros los imitásemos en la grande oracion que tuvieron y en la penitencia que hizieron por sus pecados y por los de todo el mundo y en el menosprecio que tuvieron de las cosas desta vida.

50. **P.** Como los hemos de imitar en la oracion? **R.** Trabajando de sentir en el corazon y en el alma lo que decimos por la boca, y asi como estamos hablando con dios quando decimos el pater noster, y otras oraciones, asi estemos entonces pensando en el diçiendo y sintiendo en el alma y en el coraçon lo que decimos.

51. **P.** Como los emos de pareçer e ymitar en la penitencia? **R.** Ayunando, disciplinandonos, velando en el servicio de dios, y ejerçitandonos en otras buenas obras.

52. **P.** Como los hemos de imitar en el [*repetido*: imitar en el] menosprecio del mundo? **R.** Yo os lo dire: que por todo quanto ay en esta vida no ofendamos a dios y que antes escojamos perder todo quanto tenemos que ofender a dios.

53. **P.** Decidme, hermano, pues esto es así, por que los hombres por perder la haçienda o la honrra tantas vezes ofenden a dios? **R.** Esto es lo que mas es de sentir y llorar: que no sientan lo que pierden pecando, que es el cielo, y a lo que se obligan, que es el infierno, y tengan por mayor daño perder la hazienda o la honrra que perder el alma y echarla en los infiernos.

54. **P.** Para que hizo dios es estado de las virgines? **R.** Para que por su exemplo se animen y esfuerçen otros muchos varones y mugeres a vivir castamente y no casarse, sino vivir siempre en estado de virgin[id]ad.

55. **P.** Para que hizo dios el estado de las biudas? **R.** Para que despues que la muger se caso y murio el marido, sepa que es estado de mayor perfición no tomar ni conosçer otro varon ni casarse otra vez sino tener a Jesu christo por esposo.

56. **P.** Para que hizo dios el estado de los casados? **R.** Para que vivan bien en el servicio de dios y tengan hijos de bendicion a los quales pongan y encaminen en el serviçio de dios.

Introducción

Este singular escrito catequético del siglo XVI no ha sido estudiado convenientemente, aunque no resulta desconocido del todo. Yo mismo lo he citado, como respuesta o solución a unas notables coincidencias que pueden constatarse entre otros materiales de catequesis. Esas coincidencias podrían apuntar a una hipotética fuente común para ciertos escritos de catequesis, y este breve escrito podría señalar la dirección de la sospechada fuente común (Resines, 2012: 71-94).

Pero el problema no es tan sencillo de resolver, toda vez que en unas ocasiones en que ha sido publicado hay referencias cronológicas de su aparición, mientras que en otra (u otras), no la hay. Al tener que moverse entre datos seguros e inseguros, no resulta fácil dar con la clave de todo el asunto.

Ejemplares

El manuscrito estudiado, frágil y endeble, está constituido por tres únicas hojas, que afortunadamente se han conservado en el interior de un legajo. Tan tenue vestigio podría haber desaparecido con facilidad, y se hubiera perdido por completo de nuestra vista.

Sin embargo, era preciso rastrear algo más, y, disimulado, escondido en textos de catequesis que hasta hace pocos años apenas se conocían, ha sido posible dar con otras manifestaciones. Con leves variantes, este escrito de catequesis se localiza en tres impresos diferentes, con cercanía en el tiempo, como se verá. Las tres localizaciones, ordenadas, son:

1ª. Pedro de Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, México, Juan Pablos, 1553 (f. 69v-78v).

2ª. Gregorio de Pesquera, *Doctrina christiana, y Espejo de bien biuir: diuidido en tres partes. La primera es vn dialogo o coloquio entre dos niños con muchas cosas de la fe prouechosas, y la doctrina declarada y luego la llana. En la segunda se contienen muchas obras breues y de buena y sana doctrina. La tercera tiene muchas coplas y cantares deuotos para se holgar y cantar los niños. Con privilegio*, Valladolid, Sebastián Martínez, 1554.

Este libro de Pesquera es una recopilación de elementos valiosos, de empleo en el Colegio de Doctrinos de Madrid, para el que lo publica. Incluye en su escrito el texto estudiado en dos ocasiones: la primera (f. 3v-8v), como diálogo, que empalma a continuación con otras preguntas, sin distinguir las del diálogo de otras que ya no forman parte de él; en la segunda ocasión (f. 51r-56r), el diálogo está transformado en monólogo con el epígrafe de *Doctrina y coloquio que por si solo dize el niño*.

3ª. Juan López de Úbeda, *Cancionero General de la Doctrina Cristiana*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica, 1579. Esta publicación podría parecer más distante en el tiempo, pero López de Úbeda recopiló muchas cosas (poesías, canciones diálogos,...) que habían ido apareciendo antes, por lo que figura en último lugar a una distancia de un cuarto de siglo. Es algo semejante a lo que había hecho antes Gregorio de Pesquera.

Las variantes entre Pesquera y López de Úbeda no son muchas. Son bastantes más y de mayor importancia, por lo que es posible deducir, las que hay con lo publicado por Pedro de Gante, pero es más complicado detectarlas, por estar escrito en lengua náhuatl.

Cabe preguntarse cuál era la fuente originaria de estas preguntas y respuestas, para que conste en tres textos diversos, datados en México, 1547 (Pedro de Gante), Valladolid, 1554 (Gregorio de Pesquera) y Alcalá de Henares (?), 1579 (Juan López de Úbeda). Una explicación posible es que lo redactara Gante en México, y que Gregorio de Pesquera, en la doctrina desconocida que se trajo de México, encontrara un filón aprovechable, que transcribió (o acomodó) para su Colegio de Doctrinos, y publicó en Valladolid. Unos años después, López de Úbeda lo aprovecharía para el suyo de Alcalá de Henares.

Pero no hay que imaginar ninguna hipótesis, ya que era un texto que circulaba con autonomía. En el Archivo Diocesano de Cuenca (Inquisición, leg. 820/7951) existe un escrito no fechado que lo contiene, con el título *La doctrina cristiana por preguntas y respuestas*. El texto es casi idéntico al que ofrece Pesquera, y, a su conclusión, una anotación latina dice: «finis dialogi», que precisa su condición de diálogo. Es prueba del patrimonio común, al que todos recurrían sin problemas (Resines, 2012: 95).

En consecuencia, disponemos actualmente de cuatro versiones: una manuscrita y otras tres impresas. La manuscrita es posible datarla hacia

1550, sin precisión total¹, que la situaría años antes de la de Pedro de Gante. La sucesión temporal sería: 1ª versión, ejemplar manuscrito (c. 1550); 2ª versión, Pedro de Gante (1553); 3ª versión, Gregorio de Pesquera (1554); 4ª versión, Juan López de Úbeda (1579).

Además, existe la sospecha de otro ejemplar no conocido, pues en la pregunta 52ª del manuscrito se produce una anomalía: «P. Como los hemos de imitar en el [*repetido*: imitar en el] menosprescio del mundo?». Semejante repetición no tiene más explicación que comprobar que el amanuense estaba copiando de otro ejemplar: ni siquiera advirtió su falta, y no la tachó, como hizo otras veces cuando escribió la palabra completa, en lugar de la abreviatura («palabra», por «P.»). Esta inadvertencia certifica la existencia de otro ejemplar, anterior, manuscrito o impreso, desde el cual realizaba la copia.

La consecuencia lógica es que hay que ampliar el número de ejemplares del escrito, tal como lo había enunciado antes:

- 1.º - Fuente (¿manuscrita, impresa?) del que se copia el ejemplar siguiente (c. 1547);
- 2.º - Ejemplar manuscrito de Cuenca (c. 1550);
- 3.º - Pedro de Gante (1553);
- 4.º - Gregorio de Pesquera (1554);
- 5.º - Juan López de Úbeda (1579).

El objeto de este estudio es el ejemplar manuscrito.

Descripción

La localización del ejemplar manuscrito, como ya consta, es: Archivo Diocesano de Cuenca (Inquisición, leg. 820/7951). Se trata de un manuscrito de 22 x 16 cm. integrado por tres hojas. Las dos primeras escritas en recto y verso, y la tercera sólo en recto. Carece de cualquier tipo de cubierta protectora.

¹ El manuscrito incorpora una anotación espuria: «1580?», como posible fecha.

El texto completo está integrado por 56 preguntas no numeradas. No hay tampoco ninguna indicación para articular los contenidos en partes o secciones diversas entre sí. No hay referencia a ningún autor. La fecha aproximada responde a una estimación a partir de las otras ocasiones en que está publicado.

El f. 1r, tras la cruz de inicio del escrito, lleva el título *La doctrina cristiana por preguntas y respuestas*, precedido de un calderón. La cuidadosa escritura ocupa 33 líneas a plana completa, en la que preguntas y respuestas se suceden unas a otras, sin más indicación que «P.» o «R.», que indican cada tramo. Todo el texto está escrito con caligrafía cuidadosa y tan sólo un error, tachado, señala la palabra completa «pregunta», en lugar de «P.».

En el f. 1v tiene lugar una alteración doble, inesperada. Por un lado, el texto está dividido en tres columnas señaladas sutilmente con líneas verticales, aunque no tienen la misma anchura. En la carrera izquierda que corresponde a cada columna se resaltan la pregunta («P.») y la respuesta («R.»). Por otro lado, la escritura es debida a otra mano; este segundo amanuense, mucho menos elegante, inicia su intervención en el f. 1v y continúa hasta el f. 2r hacia la mitad de la columna segunda, justo a media página. Sorprende que el resto del escrito vuelve a aparecer la cuidadosa caligrafía primera que se sigue hasta el final. Es claro que ambos calígrafos han intervenido sucediéndose. El escrito carece de encuadernación. Unas manchas (f. 1v, 2r y 2v) no dificultan la lectura.

Contenido

Es un texto confuso, abigarrado, organizado con absoluta anarquía y sin ninguna preocupación lógica para presentar los temas, ni metodológica para facilitar su aprendizaje. Por otra parte, no hay más remedio que considerarlo un texto catequético, como indica en el título: *Doctrina*. Acude al procedimiento del diálogo, que desde el humanismo tuvo tanta importancia y rompía moldes con respecto a la catequesis medieval. Pero la sucesión de materias no obedece a patrón alguno, y, como se puede comprobar, ni siquiera está completo ni ordenado como para que puede llamarse catecismo con toda propiedad.

Aunque el texto no lo indica, se pueden diferenciar con nitidez total dos partes. La primera es propiamente catequética, con la que se trata

de poner los fundamentos (o al menos algunos) que constituyen la vida, el pensamiento y la conducta de los cristianos. La segunda parte, por el contrario, es una consideración o recorrido por diversos grupos que se encuentran en la vida cristiana, según una o otra actividad, o según uno u otro modelo (profetas, confesores, mártires,...). Esta segunda parte se interesa por varios modelos del pasado, y propone otros varios del presente, con indicaciones del provecho que se sigue para los cristianos.

Las 56 preguntas, seguidas, no tienen más articulación que algunas preguntas que se vinculan entre sí por el tema tratado, en momentos particulares. A la vista de la acumulación sin orden de las preguntas, procede ensayar un esquema que arroje un poco de claridad en el conjunto:

Primera parte

- Apartado 1.º: preguntas 1-4: ser cristiano y obligaciones principales.
- Apartado 2.º: pregunta 5: cómo no pecar.
- Apartado 3.º: preguntas 6-9: penitencia y sus partes.
- Apartado 4.º: preguntas 10-21: ángeles, hombres y demonios; cielo e infierno.
- Apartado 5.º: pregunta 22: qué es pecado.
- Apartado 6.º: preguntas 23-27: Dios, cuántos hay, dónde está.
- Apartado 7.º: pregunta 28: lo que ha de saber y entender el cristiano.
- Apartado 8.º: pregunta 29: cómo librarnos de la muerte eterna.
- Apartado 9.º: preguntas 30-31: Jesús y María.
- Apartado 10.º: pregunta 32: para qué hizo Dios el mundo.

Segunda parte

- Apartado 11.º: preguntas 33-34: Santos.
- Apartado 12.º: preguntas 35-36: Patriarcas.
- Apartado 13.º: pregunta 37: Profetas.
- Apartado 14.º: preguntas 38-40: Apóstoles.
- Apartado 15.º: pregunta 41: Discípulos.
- Apartado 16.º: preguntas 42-44: Evangelistas.
- Apartado 17.º: preguntas 45-48: Mártires.
- Apartado 18.º: preguntas 49-53: Confesores.
- Apartado 19.º: pregunta 54: Vírgenes.
- Apartado 20.º: pregunta 55: Viudas.
- Apartado 21.º: pregunta 56: Casados.

Este escrito no es buen texto, carece de cualidades pedagógicas, y, sin embargo, ha sido lo suficiente apreciado por sus contemporáneos como para poder hablar con certeza de cinco ejemplares en torno a la década de mitad de siglo, uno de ellos con utilización posterior. No veo una razón convincente para justificar tal aprecio en un escrito no precisamente modélico. Lo único que me parece acertado es pensar que se venía de una carencia supina de textos catequéticos, y, aunque deficiente, éste parecía mejor que nada. Desde 1521 hasta 1548 había habido sólo cuatro catecismos católicos conocidos y siete de influencias reformadas o protestantes. Ante semejante panorama, cualquier cosa es buena.

Estudio por apartados

Procede examinar las enseñanzas del escrito siguiendo el orden en que aparecen los diversos apartados: Unos contienen más preguntas que otros, en número desigual, según la importancia que concede el autor, o según el deseo de invitar al lector a comportarse de una manera determinada.

PRIMERA PARTE

Apartado 1.º

1. P. Niño, eres cristiano? R. Si, hermano.

2. P. Por que? R. Porque soy baptizado y creo en dios padre y hijo y espiritusanto, tres personas y un solo dios verdadero, y creo los quatorze articulos de la fee, como los cree y tiene la sancta madre yglesia.

3. P. Quantas cosas a de tener el christiano para se salvar e yr al cielo? R. Tres.

4. P. Quales son? R. La primera creer los catorze articulos de la fee. La segunda guardar los mandamientos de dios y de la yglesia. La tercera no caer en los siete pecados mortales.

En la pregunta 1ª, la interrogación sobre la condición de cristiano es punto de partida, como sucede igualmente en otros catecismos, como el célebre de Astete I, Astete II (Ripalda), Juan de Ávila, en la pregunta segunda de las interrogaciones. Aún hay otro elemento que destacar, por-

que en Astete I, el padre dirigía la pregunta (padre natural, sacerdote) al niño, mientras que aquí es un niño el que se dirige a otro. Razón: el diálogo estaba concebido como un intercambio de preguntas y respuestas entre dos niños, como se hacía públicamente para la convocatoria o incluso durante el desarrollo de la doctrina por parte de Juan de Ávila, de sus seguidores, y de los jesuitas. El término «hermano», con el que uno de los niños se dirige al otro, aparece otras cinco veces más en el escrito (preguntas 25, 41, 46, 48 y 53) como tónica habitual. Aunque el manuscrito no indica que está pensado como diálogo en su título, lo certifican las otras publicaciones. El final lo corrobora: «finis dialogi».

La pregunta 2ª precisa la condición de cristiano en el origen bautismal, en la creencia en el Dios trinitario, y en la aceptación de la síntesis de fe formulada por la Iglesia. En este orden, la secuencia antepone el bautismo a la fe (práctica del bautismo de niños). La expresa afirmación trinitaria la repetirá más adelante, y resulta extraída del contexto de los artículos de la fe que la incluyen, como si se tratara de otra convicción diferente, pues no indica que ya ha sido formulada.

Las preguntas 3ª y 4ª se centran en la salvación por medio de tres propuestas: creer en los artículos (se produce repetición de la pregunta 1ª), guardar los mandamientos (afirmación global), y no incurrir en pecados mortales, es decir, los que después denomina como pecados capitales, cuyo número es precisamente siete. Todo consiste en creer, guardar y evitar, con un estilo que evoca fórmulas catequéticas medievales. Nada se dice de la unión amorosa entre Dios y el cristiano. No se dice nada de los sacramentos, ni tampoco se sugiere la oración en el apartado siguiente.

Apartado 2.º

5. P. Como se a de guardar el cristiano para no pecar? R. Pedirlo a dios humil[de]mente por la oracion que le de su gracia y le guarde, y procurar de aprovecharse de la gracia que dios le a dado y obrar bien con ella, y apartarse de toda ocasyon que le pueda inducir a pecar.

Para evitar el pecado, centra la atención en las tres condiciones que señala: acudir a la oración, ofrecer a Dios una respuesta coherente con la gracia recibida, y apartarse de las ocasiones y tentaciones. Supone bastante pobreza la de situar la oración como medio para no pecar, antes que como expresión auténtica de la condición de hijo de Dios. La pregunta

anterior consistía en lo que el cristiano debía hacer, y ésta se centra en cómo evitar el pecado.

Apartado 3.º

Las preguntas 6ª a 9ª derivan la atención del lector, o de quien escucha el diálogo recitado, hacia la penitencia, entendida como sacramento:

6. P. Despues que el christiano ha caydo en pecado mortal, como se ha de leuantar? R. Por el sacramento de la penitencia.

7. P. Quantas partes tiene el sacramento de la penitencia? R. Tres: la primera, contricion de corazon, que es acordarse de todos sus pecados, quantos ha pensado, dicho y obrado, y pesarle mucho porque los ha hecho y crebantado (*sic*) los mandamientos de dios.

8. P. Qual es la segunda? R. La segunda, confesion, que es confesarse con el padre saçerdote, e dezirle todos sus pecados quantos se le acordaren y dezir verdad y no mentir y confesar solamente sus pecados sin se escusar dellos ni manifestar los agenos.

9. P. Qual es la tercera? R. La tercera es satisfacion, que es hacer la penitencia que el saçerdote le mandare. Y tener voluntad de no tornar mas a pecar.

Aún no ha hablado de los sacramentos, pero el autor del escrito da por supuesto que se sabe de sobra qué es el «sacramento de la penitencia», por lo que se siente en la necesidad de explicar las tres partes o condiciones para su celebración provechosa. Tiene un tono tradicional, que se venía repitiendo de tiempo atrás². Unos años después, en el concilio de Trento, tomó forma en los decretos correspondientes. Hay un equívoco, porque en la pregunta 4ª se había fijado en los pecados mortales o capitales, mientras que ahora habla de cualquier pecado mortal, sin más, sin aludir a esta otra lista que constituye en realidad una duplicación de los que se pueden cometer contra los mandamientos.

² Andrés Flórez, cap. X: «Del sacramento de la penitencia que es confession y orden para saberse bien confessar y traer a la memoria sus pecados»; Alfonso de Cámara, *Epítome seu tractatus de sacramentis*, c. 19: «De absolutionis tractatu»; Gonzalo de Alba, *Libro sinodal*, Salamanca, 1410, c. 15: «Del sacramento de la penitencia».

Abordar este tratado penitencial aquí es como afirmar la gran importancia que el autor concede al sacramento de la reconciliación, pues lo propone antes que otras cuestiones que son objetivamente más notables, o que deben ser sabidas antes, como fundamento para nuevos conocimientos. La preocupación por el cristiano que ha caído en pecado mortal resulta llamativa por la forma en que la destaca. Lo primero de todo es restañar las consecuencias del pecado tras el bautismo.

Apartado 4.º

Es un apartado amplio, que incluye las preguntas 10 a 21. En estas doce preguntas desarrolla una especie de angeleología y demonología condensada:

10. P. Quien hizo el cielo y la tierra y el ynfierno y quantas cosas hay en ello? R. Dios.

11. P. Quien hizo los angeles. R. Dios

12. P. Quien hizo los angeles ser diablos? R. El pecado, porque dios los habia hecho primero angeles en el cielo y despues que pecaron la tercera parte dellos en el pecado de soberbia; por esto se llaman angeles malos y diablos.

13. P. A donde los echo dios despues que pecaron? R. En el infierno.

14. [*tachado*: pregunta] P. Que ay en el infierno? R. Tormento y fuego y pena para siempre.

15. P. Que ay en el çielo? R. Gloria y alegria, descanso y vida para siempre.

16. P. Quien hizo los hombres? R. Dios.

17. P. Para que los hizo? R. Para rreparar las sillas del çielo que los malos angeles por el pecado avian perdido.

18. P. Para quien hizo dios el çielo? R. Para los angeles buenos y para los hombres buenos.

19. P. Que hazen los angeles y los hombres buenos, por que van al cielo? R. Apartanse de pecar y guardan los mandamientos de dios.

20. P. Para quien hizo dios el infierno? R. Para los angeles malos y para los hombres malos.

21. P. Que hacen los hombres malos, por que van al infierno? R. Pecan.

Lo que en principio parecía inclinarse por presentar la creación de cielo y tierra, deriva hacia la creación del infierno. Repite en este apartado hasta cinco veces la palabra «infierno» como si lo que en realidad preocupara al autor fuera conseguir que los hombres evitaran ser destinados a él. Para ello habla de los ángeles, criaturas de Dios, que mutaron a demonios por su pecado y fueron arrojados del cielo. Éste lo dibuja como contraste de lo que el infierno encierra, con la advertencia de que tanto los ángeles malos como los hombres malos se hacen acreedores del infierno por su pecado.

En la pregunta 12^a, precisa que la tercera parte de los ángeles pecaron y se convirtieron en demonios. Se hace eco del texto de Ap 8,12 que señala la caída de la tercera parte de las estrellas del cielo. Muchos interpretaron el texto bíblico en este sentido y el autor del escrito no constituye una excepción. Ni siquiera se discute la fijeza matemática del texto bíblico, ni se da paso a su carácter simbólico.

Y también se ajusta a una tradición consolidada por simple repetición lo que enseña en la pregunta 17^a, cuando indica que los hombres han sido creados, en una especie de segunda instancia, para cubrir los huecos dejados por los ángeles pecadores: sus respectivas sillas han quedado sin ocupar, y la corte celestial estaba incompleta, lo que hacía preciso que nuevas criaturas, humanas, fueran a llenar el vacío para que el conjunto no quedara deslucido. Era una concepción que se había hecho presente en la catequesis del xvi, por ejemplo, en la *Doctrina* de Pedro de Córdoba, en que manifiesta: «Dios auia criado el linage de los hombres y mugeres para que poblassen y poseyessen aquellos lugares e sillas que ellos auian perdido» (f. 8v)³. Parece que era una enseñanza simple que se había repetido en los padres de Oriente, ya desde Orígenes (*Peri Archon*, lib. 2º) y que ni siquiera se discutía, por encontrarla razonable.

Apartado 5º.

Está constituido únicamente por una pregunta, la 22^a, que se centra en el pecado. Es una muestra evidente del anárquico sistema que sigue

³ Córdoba, 1544: f. 8v. Reitera la enseñanza en el f. 9v: «... nos crio Dios, para poblar las sillas del cielo que ellos perdieron». Córdoba repite esta enseñanza en la *Doctrina* que se reelaboró sobre la anterior en 1548: «Las había dado Dios nuestro Señor a cada uno una silla real muy excelente (...) determinó hacer y crear otro género de criaturas para llevarlas a la casa real del cielo para darles aquellos palacios y sillas reales...» (f. 25v).

este escrito. Como la pregunta anterior hablaba de los hombres que iban al infierno porque pecaban, la siguiente interroga por el pecado; pero no sigue una explicación detallada y armónica sobre el pecado, que pudiera orientar al lector del escrito. Por otro lado, en buena pedagogía, esta pregunta debería haber precedido al apartado tercero que enseñaba cómo pedir perdón de los pecados tras el bautismo.

Esta pregunta define el pecado por medio de la acción, para lo cual señala cinco acciones concretas que quebrantan los mandamientos.

22. P. Que cosa es pecado? R. Mentir y jurar y hurtar y jugar i matar y quebrantar los mandamientos de dios.

El riesgo de señalar esas acciones y no otras consiste en identificar el pecado con ellas y sólo con ellas, lo que señala un fallo importante. Para remediarlo de alguna manera, a esas cinco acciones añade «quebrantar los mandamientos de dios», más general y amplia. Si hubiera procedido al revés hubiera ganado mucho en exactitud, comenzando por referirse a la desobediencia a los mandamientos y proponiendo, como ejemplos, las acciones descritas.

Hay otro fallo que notar: el autor del escrito da por supuesto que el lector ya sabe qué son los mandamientos y que en ellos se manifiesta la voluntad de Dios para orientar la acción humana. Esta suposición deja sin explicación suficiente lo que los mandamientos suponen en la vida del cristiano. En la pregunta 4ª había señalado ya, bajo la misma suposición, que una de las cosas que el cristiano tenía que hacer para salvarse era «guardar los mandamientos»; ahora, para enseñar qué es el pecado, precisa que consiste en quebrantarlos. Pero es todo cuanto enseña sobre los mandamientos. Ciertamente es muy pobre su explicación.

Apartado 6º.

Con un cambio brusco, aborda otro asunto capital en la formación cristiana: lo que se refiere a Dios. Pero lo hace de una forma singular, pues no comienza perfilando una explicación de quién es Dios, sino que pone el foco en la pluralidad de dioses:

23. P. Quantos dioses ay? R. Uno.

24. P. Quantas personas son? R. Tres personas.

25. [tachado: P. No son seys, y seys personas? R. No, hermano].

26. P. Pues quantas son? R. Padre, ijo, spiritu santo, tres personas y vn solo dios verdadero.

27. P. Donde esta dios? R. En el cielo dando gloria a los angeles y a los santos y en el sacramento de la misa, y en todo el mundo dando ser y vida a todas las cosas, y en el infierno por su justicia castigando los dañados.

Es verdad que había hecho ya una afirmación trinitaria en la pregunta 2^a: «creo en dios padre y hijo y espiritusanto, tres personas y un solo dios verdadero» y luego la repite en la pregunta 26^a. Pero no hay una aclaración o una descripción aproximada de lo que el cristiano ha de entender sobre Dios para desarrollar este apartado con buen pie.

Muy al contrario, a bocajarro, enfoca la cuestión del número de dioses y del número de personas —se supone que personas divinas— como algo que es preciso recordar, pero que resulta evidente para todos los cristianos, tengan formación o carezcan de ella. Las dos preguntas 23^a y 24^a las resume con tino en la pregunta 26^a, aunque haya otra cuestión intermedia. Finaliza el apartado enseñando dónde está Dios, como expresión de su presencia que sustenta todo, operativa, aunque no invita al creyente a sentirse acompañado por Dios ni a gozarse en su presencia.

Ha quedado aún por considerar la pregunta 25^a: «[tachado: P. No son seys, y seys personas? R. No, hermano]». En el escrito estudiado la pregunta está tachada con finas rayas oblicuas, aunque resulta perfectamente legible. Como Gregorio de Pesquera incluye en su *Doctrina christiana* en dos ocasiones el texto estudiado, en la primera oportunidad, como diálogo entre dos niños (f. 4v), esta pregunta ha desaparecido y pasa directamente a interesarse por la presencia de Dios. En la segunda ocasión, en que el diálogo ha sido transformado en monólogo (f. 53r), han sido eliminadas todas las preguntas 22^a a 26^a, y sólo interroga sobre la presencia de Dios. Por su parte, Juan López de Úbeda simplemente ha eliminado esta pregunta (p. 200, ed. citada). No es posible saber cómo ha sido tratada en el caso de Pedro de Gante, dado que el texto está en lengua náhuatl.

El hecho mismo de que en el manuscrito estudiado la pregunta 25^a aparezca tachada es un indicio fehaciente de que estaba incluida en la fuente de la que está copiado. Esto confirma la prioridad en el tiempo de esta fuente sospechada. El amanuense que la reprodujo hizo su trabajo con fidelidad, pero, bien él mismo, bien otra persona, consideró que no

debía incluirse semejante exabrupto de si eran seis dioses y seis personas. El tachado surtió efecto porque, si hubo después otras copias manuscritas, ya no la incluyeron, y ha desaparecido sin dejar huellas en los testigos impresos de fecha posterior al manuscrito.

Cabe preguntarse cómo se pudo incluir tal bobería en un texto que pretende enseñar bien la fe cristiana (aunque sea con limitaciones): ¿Pudo ser con la voluntad de incluir un efecto llamativo y grotesco, que provocara la hilaridad en la recitación pública del dialogo, al proclamarlo en la plaza o en el templo? Desde luego es singular. En el resto del escrito no hay nada semejante⁴. Y no conozco ningún texto de catecismo que haya hecha nada semejante.

Apartado 7º.

Lo constituyen las preguntas 28ª y 29ª:

28. P. Ques la cosa primera que a de saber y entender el christiano?
R. La primera cosa que a de saber: que nace privado de la gracia y amistad de dios, condenado a estar desterrado de su presencia en la vida y en la muerte para siempre jamas, y esta condenacion es porque pecaron nuestros primeros padres engañados por el demonio y pecamos nosotros en ellos. Hijos somos de traydores y sentenciados por tales; imitadores somos de sus malas obras; faltos nos hallan de la justicia que ellos desecharon y con obligacion de la tener. Fue perdida en que cayeron por si y para su linage todo.

29. P. Como somos librados de ella? R. Por sola la misericordia de dios que fue tanta la que tuvo de los hombres que enbio a su unigenito

⁴ Pedro Vives, *Catecismo breve*, datado en 1740 o 1741, muestra algo parecido, con vistas a desactivar confusiones del pueblo sencillo: «P. ¿Quántas son las Personas de la Santíssima Trinidad? -R. Tres. // P. ¿Quáles son? -R. Padre, Hijo y Espíritu Santo. // P. ¿María Santissima no es Persona? -R. Sí Padre. // P. ¿Luego son quatro, Padre, Hijo, Espíritu santo, y María Santíssima? -R. No Padre, porque María Santíssima, aunque es Persona, es humana. // P. ¿Y Jesu Christo no es Persona, y Divina? -R. Sí Padre. // P. ¿Luego son quatro, Padre, Hijo, Espíritu santo, y Jesu Christo? -R. No Padre, porque Jesu Christo es la misma Persona que el Hijo. // P. ¿El Padre es Dios? -R. Sí Padre. // P. ¿El Hijo es Dios? -R. Sí Padre. // P. ¿El Espíritu santo es Dios? -R. Sí Padre. // P. ¿Luego serán tres Dioses? -R. No Padre, porque aunque son tres personas distintas, no tiene más que una sola naturaleza Divina». (Resines, 2002: 135).

hijo al mundo para que se hiziese hombre y que siendo como era verdadero dios con su padre fuese tambien con los hombres verdadero hombre, nascido de madre virgen. Enseñonos el camino del cielo y murio por nosotros en cruz. Y el sacrificio de la sangre y de la muerte que ofrecio por nosotros aplaco la yra del padre y hizo que por aquella umildad y sacrificio tan ynoçente fuese nuestra culpa perdonada y bueltos los hombres en la primera amistad de dios, y este perdon y este beneficio se nos comunica en el sacramento del bautismo y alli es desterrada la culpa y nos es dada la gracia. Auemos de entender y creer que asi como el agua tiene virtud para limpiar el cuerpo de fuera, asi la pasion del hijo de dios tiene virtud para limpiar el anima y la alimpia alli.

Ambas preguntas remiten a la cuestión del origen del pecado, y a la condición pecadora del hombre en la presencia de Dios. El autor del escrito procura dar importancia al tema y señala que es la primera cosa que ha de saber el cristiano. Antes, en la pregunta 4^a, también había señalado que lo primero que debía saber el cristiano era creer los artículos de la fe: no hay exactitud en la prioridad. Pertenecer a la especie humana lleva consigo la debilidad del pecado. No detalla nada de la narración bíblica, que, como en otros casos, hay que suponer que es algo sabido.

Suena muy fuerte la afirmación rotunda de que «Hijos somos de traydores y sentenciados por tales». Los hombres, sometidos al pecado, no son objeto del amor misericordioso de Dios y aparecen con el matiz trágico de una cuerda de presos destinada a la perdición. Parecen oírse lo ecos pesimistas que acentúan la realidad pecadora como la expresa el *Catecismo* de Calvino, o el *Catecismo* de Heidelberg, ecos trágicos.

La pregunta 29^a apunta a la liberación efectuada por Jesús. Era el único que podía llevarla a cabo al ser plenamente Dios y plenamente hombre, que, con su vida y su muerte, aportó la salvación. Ésta se nos hace efectiva en el sacramento del bautismo, que figura explicitado como lavamiento interior. Con la referencia al sacramento del bautismo se completan las tres únicas alusiones que el escrito estudiado hace a los sacramentos. La primera fue en la pregunta 6^a, con el sacramento de la penitencia, la segunda con el sacramento de la misa (pregunta 27^a) y la última, en esta ocasión, con el bautismo. El resto de los sacramentos se han perdido en el panorama que este escrito presenta; ni siquiera se habla del matrimonio en la pregunta última (pregunta 56^a) cuando habla de los casados. Alusiones sólo a tres sacramentos de siete, como una nota deficiente para

formar bien a los cristianos. De nuevo hay que suponer que los oyentes del dialogo recitado tenían noticia de todos los demás.

Apartado 8º.

Este apartado está constituido también por dos preguntas, una sobre Jesús (30ª) y otra sobre María (31ª), que es preciso examinar por separado:

30. P. Quien es Jesu Christo? R. Es hijo de dios bivo que desçendio del çielo y tomo carne umana en el vientre virginal de la virgen santa maria, y rescibio muerte y passion por salvar a nosotros pecadores y nos salvo de la muerte del infierno.

La pregunta 29ª preparaba en realidad ésta, y en cierto modo casi la hace inútil, puesto que casi todo lo que aquí se enseña ya se había presentado con anterioridad.

En lugar del «hijo unigénito de Dios» que había figurado ya, aquí se habla del nombre propio de «Jesús», a la hora de su encarnación. La afirmación teológica de «verdadero dios con su padre ... tambien con los hombres verdadero hombre» aparece en esta ocasión con la solemne aseveración bíblica que «es hijo de dios bivo», que se complementa con la afirmación que «tomo carne umana». Son dos maneras diferentes de expresar la misteriosa unión que constituye la persona de Jesús. Como este escrito es parco en explicaciones, no dice nada de la igualdad que existe al expresarlo de una u otra forma y de su equivalencia interna. El ser divino toma forma humana y nombre humano.

Más aún. Hasta este momento había hablado de las tres personas divinas, al referirse a Dios, y el «Hijo» era denominado así. Pero ahora el escrito da un paso más —valioso desde la consideración catequética— para mostrar el nombre de Jesús en la formulación de la pregunta, y proponer asimismo el apelativo de «Christo». La pregunta 1ª se había interesado por si el lector (u oyente del diálogo recitado) era cristiano. Ahora aparece el nombre de Cristo, aunque el escrito no vincula una y otra preguntas, como apareció años después en los catecismos de Juan de Ávila, y en los dos de Astete (I y II)⁵.

⁵ Astete I: «Ese nombre de crístiano, ¿de quién le hubísteis? - De Cristo nuestro Señor»; Astete II: «¿Qué quiere decir cristiano? - Hombre que tiene la fe de Cristo que profesó en el bautismo».

Otro aspecto más en que coinciden y se complementan las preguntas 29ª y 30ª consiste en las expresiones sobre su nacimiento que son, respectivamente: «nascido de madre virgen» y «tomo carne umana en el vientre virginal de la virgen santa maria». La primera expresión, breve, apunta el hecho de forma un tanto esquemática, mientras que la otra detalla con mayor precisión que asume la «carne humana», que lo hace «en el vientre virginal» de su madre, y que ésta se llama «María», calificada como «santa». La inclusión del nombre propio de María, unido al de Jesús en la interrogación, otorga a esta pregunta un tono mucho más cálido que una afirmación abstracta que hubiera de ser aprendida, porque pone en contacto al creyente con personas con nombres propios a los que puede identificar como alguien semejante a sí mismo.

Continúa el paralelismo entre las preguntas 29ª y 30ª. En aquélla se afirmaba que «murio por nosotros en cruz», y en ésta la expresión usada es «rescibio muerte y passion por salvar a nosotros pecadores». El refuerzo es notorio; la expresión acuñada de la última respuesta es «rescibio muerte y passion». En realidad habría que cambiar el orden para decir «pasión y muerte», más lógico, pero era ya una forma que se venía repitiendo de tiempo atrás, y que todo el mundo entendía, por lo que no había necesidad de modificarla (Catecismo de Valladolid de 1322: recibió por nos muerte e pasion, f. 5r; Andrés Flórez: «muerte natural y passion», f. xvi r; Alonso Martínez de Laguna: «muerte y passion»; Juan de Ávila: «muerte y passion por salvar a nosotros pecadores»).

Los términos de la «salvación», o de «salvar a nosotros pecadores» son también equivalentes y comunes, y corroboran la reiteración entre preguntas, aunque en ésta última, la 30ª, se añade que nos salva «del infierno», para mayor precisión.

Por eso, examinadas las dos preguntas sigue en pie la afirmación de que la pregunta 30ª es casi una pregunta inútil, aunque haya valiosos matices que han de ser valorados.

Si en la pregunta 30ª ya había hablado de María, la madre de Jesús, ahora la interrogación se centra en ella:

31. P. Quien es nuestra señora la virgen maria? R. Es una señora que escogio nuestro señor jesu christo por madre suya y la guardo limpia de todo pecado y la hinchio de gracia y dones y virtudes del spiritu santo.

«Señora»: la asigna una categoría de la que carece la palabra «mujer», que el escrito no emplea. Hay una cierta afinidad en aproximarla al título divino de

Señor, que corresponde plena y únicamente a Jesús. Fue también utilizada por los autores de catecismos del XVI: Juan de Ávila, Astete I y II⁶.

En cambio, resulta muy valiosa la afirmación que sigue: «que escogio nuestro señor jesu christo por madre suya». Casi de puntillas, como si la cosa no tuviera importancia, aparece la libre elección divina. Dios se fija en una muchacha judía desconocida y sin relevancia social alguna para hacerse presente en el mundo y demanda su libre colaboración al aceptar el encargo. El texto del escrito catequético se aproxima de manera notable al texto evangélico de Lucas (Lc 1, 28-30) para señalar sucesivamente tres distinciones: «madre suya, madre de Dios»; «limpia de todo pecado»; y «llena de gracia», a lo cual añade los dones y virtudes del Espíritu Santo, que el evangelista no había precisado al detalle.

Aunque el escrito examinado suele ser breve, y deja muchos aspectos por tratar, hay que reconocer que constituye un acierto la presentación que hace de María. Volviendo la vista a la pregunta 29^a, se condensa en ésta la afirmación principal: «nascido de madre virgen», y el desarrollo de la misma, en la pregunta 31^a, es plenamente acertado, porque incluso lo que parecía haberse olvidado en la respuesta, la virginidad de María, consta expresamente en la pregunta «virgen María».

Las dos preguntas 30^a y 31^a constituyen un apartado propio, aunque resulta evidente que ya desde el apartado anterior se establecía la continuidad. Ésta es la parte mejor interconectada de todo el escrito examinado, con un orden lógico en las preguntas, que hace avanzar la exposición.

Apartado 9º.

Aquí se rompe la lógica de las preguntas anteriores, con la introducción de otra cuestión que nada tiene que ver con ellas. Es una ruptura llamativa, que obliga a un verdadero salto:

32. P. Para que hizo dios este mundo y todo lo que en el ay? R. Para que en todo y por todo su nombre sea glorificado, bendito y alabado.

La pregunta 10^a se había centrado en el cielo, la tierra, el infierno y todo cuanto hay en ellos. Parece que era el momento más oportuno para que allí figurara esta pregunta. Además, en la pregunta 17^a se había inte-

⁶ Juan de Ávila: «¿Quién es la virgen María? - Una señora llena de virtudes que es madre de Dios y está en el cielo»; Astete I: «¿Quién es nuestra señora la virgen María?

resado por la razón de la creación de los hombres. Contra todo lo previsto, la actual pregunta 32ª figura aislada, sin conexión con las otras indicadas, como un bloque errático que había que incluir por fuerza, aunque fuera a contrapelo.

Por otro lado, la expresión empleada da a entender que cuanto ha sido creado es la expresión de la belleza, el poder y la bondad de Dios, quien comunica sus dones a las criaturas a las que libremente ha llamado a la existencia. Se percibe la idea que el autor del escrito trató de manifestar, aunque hubiera sido preferible que apareciera expresamente que «su nombre sea glorificado, bendito y alabado» *por sus criaturas*. El autor se ha plegado a la expresión un tanto impersonal que encontramos también en el padrenuestro «Santificado sea tu nombre», o en la forma pasiva latina «sanctificetur».

Con esta pregunta podría darse por concluida la parte catequética del escrito, es decir, la parte que suministra los conocimientos importantes que el cristino debería tener.

Desde esta consideración, no hay más remedio que señalar una serie de carencias detectadas en la formación nuclear.

Por una parte, se dan por sabidas muchas cosas, como si se dirigiera a completar y perfeccionar una formación ya existente. Falta algo tan elemental como la señal de la cruz, las principales oraciones, el credo apostólico como expresión sintética de la fe, los enunciados de los mandamientos y las principales obligaciones que señalan, la relación completa de los sacramentos, pues sólo menciona tres, la vinculación amorosa del cristiano con Dios, el agradecimiento por todos los bienes recibidos y por la propia vida de hijos de Dios,...

Es evidente que se trata de un texto catequético no completo, por lo cual no se le pueden reclamar muchas cuestiones destacadas. Pero, sin abdicar de su función didáctica, debería haber dado prioridad a temas de mayor calado, y podría haber eliminado o resumido algunas propuestas que aparecen. No existe un catecismo perfecto, pues siempre se pueden detectar fallos. Pero desde luego éste, en su parte catequética más acentuada, no puede aspirar a los primeros puestos en la perfección.

Es una señora concebida sin pecado, llena de virtudes que es madre de Dios y está en el cielo»; Astete II: «¿Quién es la virgen María? - Una señora, llena de virtudes y gracia, madre de Dios verdadera».

SEGUNDA PARTE

La segunda parte, examinada a continuación, tiene un estilo más de orden práctico induciendo a valorar unos u otros aspectos de la vida cristiana, encarnados en diversos grupos. Pero podría decirse que la segunda parte no añade algo importante a la formación básica del cristiano.

Constituye casi la mitad del escrito, integrado por el último apartado. Se subdivide en las reflexiones sobre los colectivos que aborda: santos, patriarcas, profetas, apóstoles, discípulos evangelistas, mártires, confesores, vírgenes, viudas y casados, con las correspondientes enseñanzas para el cristiano. No es una cuestión central en el conocimiento del cristiano, y desde luego mucho menos importante que enseñar con detalle algo sobre la oración, los mandamientos o los sacramentos; pero estas cuestiones no aparecen desarrolladas en nuestro escrito, sino a veces apuntadas como de pasada.

Apartado 11.º: Santos en general (preguntas 33ª - 34ª).

Una reflexión inicial engloba todos los grupos que siguen a continuación, y lo hace con el calificativo de «santos». Podría aplicarse —y de hecho así sucede— para algunos grupos del pasado tanto de antes de la Iglesia, como ya tras su fundación; pero, con la vista puesta en el atributo de la santidad, parece que también se refiere a las viudas o los casados de tiempos pretéritos y no los del momento en que el texto se escribió, o para los que vendrían en el futuro. Los contemporáneos del autor del escrito, o los futuros creyentes aún no son santos.

Los santos en conjunto son la obra de Dios, el único santo entre todos los santos. Los demás, llamados así desde los primeros escritos cristianos, son llamados a la santidad, a participar de la santidad del mismo Dios, Y cuando se proclama de una persona determinada que es reconocida como «santa», se trata de proponer el ejemplo de alguien que participa ya de la felicidad eterna de Dios, y es propuesta a la consideración de los fieles como digna de ser imitada en el camino hacia Dios. Emplea con acierto la equivalencia entre «justos» y «santos». Sigue la enumeración de los diversos grupos, que recuerda la clasificación que se encuentra reflejada en el misal romano, que califica a los santos que recuerda, aglutinados en grupos afines.

33. P. Para que hizo dios los santos? R. Para que por su exemplo e buena vida moviesen nuestros corazones a bien obrar e para que por sus buenas obras e por la gracia de dios alcançassen su gloria e goçassen della.

34. P. Quantas diferencias o estados de justos e santos hizo dios en esta vida para nuestro exemplo e dotrina? R. Muchos porque unos hizo patriarchas, e a otros prophetas, e a otros apostoles, martires, confesores, virgines.

Apartado 12.º: Patriarcas (preguntas 35ª - 36ª).

Con esta voz, el autor del escrito alude a los que son recordados por su fidelidad a Dios en tiempos del Antiguo Testamento, desde los más remotos hasta los que reconocieron y supieron de la llegada, aún velada, del Hijo de Dios: los ancianos Simeón y Ana, de los que habla ya el evangelio. Tradicionalmente, se ha usado el adjetivo para designar a los que se encuentran en el origen histórico del pueblo de Israel: Abraham, Isaac y Jacob. Pero el escrito no menciona nombre alguno y recuerda a cuantos precedieron a Jesús, y esperaron el cumplimiento de las promesas divinas. La lección de los creyentes anteriores a Jesús es aplicada a la esperanza de la salvación para quienes han vivido y viven después de él (pregunta 36ª).

35. P. Para que hizo dios el estado de los patriarchas? R. Para que los imitasemos en la gran esperanza e sufrimiento que tuvieron esperando por tantos años la venida del hijo de dios segun la carne, el qual creian que avia de redimir al mundo.

36. P. Veamos, ya que el hijo de dios se hizo hombre y murio por nosotros y nos redimio por su preciosa sangre, que es lo que emos de esperar? R. Avemos de confiar y esperar en la misericordia infinita de dios que por sola su bondad nos dara gracia con la qual le sirvamos en esta vida y despues en el çielo nos de su gloria.

Apartado 13.º: Profetas (pregunta 37ª).

Entre los que vivieron antes de Jesús, que forman parte del grupo anterior, destaca a los profetas. Nada dice de la distinción entre profetas que redactaron escritos, y los que hablaron y proclamaron de viva voz. Tampoco califica a ninguno como más importante o menos destacado por su personalidad, o por el tipo de mensaje que pudiera transmitir.

37. P. Para que hizo dios el estado de los prophetas? R. Para que supliquemos a dios de todo corazon que como alumbro sus entendimientos con el conocimiento de las cosas que estauan por venir y de los mysterios de nuestra sancta fee catholica, asi alumbre los nuestros para que le conozcamos por verdadero dios y señor universal de todo lo criado y como a tal le amemos y sirvamos con todas las fuerças de nuestra alma.

Dado que la consideración de profeta se ha matizado, al estimar que lo es toda persona que transmite con fidelidad la palabra de Dios, el autor del escrito refleja una visión sesgada del ministerio profético, que consistía únicamente en anunciar el futuro por medio de vaticinios. Como en todos los grupos que propone el escrito estudiado, no incluye nombre alguno; esto equivaldría a incluir en este colectivo a Juan el Bautista, el mayor de los profetas (Mt 11,11). Y también equivaldría a tener presentes a las profetisas que toman la palabra en nombre de Dios; pero no aparece el adjetivo femenino que las traería a la memoria del lector del escrito, o de quien oye la recitación del diálogo.

Apartados 14.º y 15º: Apóstoles y discípulos (preguntas 38ª - 41ª).

El grupo de los apóstoles es más reducido y concreto: los apóstoles de Jesús, los doce escogidos, con el ajuste final de Matías para cubrir el vacío de Judas. Cabría esperar aquí la relación nominal, que no sucede. Su cercanía con Jesús los convierte en testigos privilegiados, encargados directamente de predicar por el mundo entero. Esto lleva a la consideración de que los lectores del escrito se sintieran igualmente enviados a proclamar el mensaje de Jesús.

Pero en esta ocasión, el autor hace una clasificación doble entre apóstoles y discípulos, igual que lo marca el evangelio. Y, por el contrario, hace una lectura muy particular del concepto de discípulo para enfilarlo hacia las congregaciones y órdenes religiosas, como si fuera la única manera de seguir a Jesús. En la mente del autor está, sin duda, que era la manera privilegiada y más importante de vivir el cristianismo. Pero eran otros tiempos en que regían estos patrones y no se había valorado suficientemente la importancia fontal del bautismo y la igualdad básica ante Dios de todos los bautizados.

En cambio, si resalta la llamada a la unidad, en una circunstancia histórica en que la fragmentación de la Iglesia de disciplina occidental

había dado lugar a tantos grupos independientes surgidos de las reformas del momento, pues el escrito puede fecharse, entre 1547 y 1550 (la fuente sospechada y el manuscrito estudiado). Tal llamada a la unidad cristiana no era nada corriente en el momento en que esto se redactó. Más bien, sucedía todo lo contrario con descalificaciones y desprecios hacia otros grupos cristianos, cuando se fracturó la unidad de la fe. Por entonces era más común el rechazo cortante que el gesto de tender la mano, o buscar la unión.

38. P. Para que hizo dios el estado de los apostoles? R. Para que escogiendolos el de su mano y dandoles el espiritu sancto con que fuesen llenos de su gracia predicasen por todo el mundo los misterios de nuestra santa fe catholica.

39. P. Que exemplo podemos sacar de esto? R. Muy grande: que ansi como ellos tuvieron zelo y deseo que todo el mundo conosciere a dios i le amase, ansi nosotros con todo nuestro corazon y voluntad deseemos que todo el mundo le sirua y honrre y unos a otros nos animemos y conbide-mos a las alabanças de dios y a su servicio y para que no le ofendamos.

40. P. Decidme: estos apostoles son los mismos que llamamos dicipu-los de nuestro rredentor Jesucristo? R. Tambien se llaman los apostoles discipulos, pero demas de los apostoles que fueron doze, escogio nuestro señor otros setenta y dos discípulos que anduviesen siempre con el y oye-sen su doctrina para que la enseñasen a lo[s] fieles y a los que se quisiesen convertir a la fe.

41. [*tachado*: pregunta] P. Para que junto Jesucristo estos discípulos? R. Para que por este ejemplo otros santos hiciesen congregaciones y ordenasen religiones a donde dios fuese servido y unos a otros se animasen en el servicio de dios. Para esto mismo se a ordenado este nuestro colegio y congregación para que ansi como estamos juntos en la conversación asi lo estemos en un coraçon y en una voluntad de amar a dios sobre todas las cosas e amarnos unos a otros como verdaderos hermanos.

Apartado 16.º: Evangelistas (preguntas 43ª - 44ª).

Entre los apóstoles y discípulos señalados con anterioridad, el autor se fija en los evangelistas, cuya función escrita destaca como notable. No había hecho otro tanto con los escritos de los profetas. Pero los evangelistas se singularizan con sus escritos, en los que está «todo lo que hemos de

creer y obrar». La frase ha de entenderse adecuadamente en el sentido de que allí está lo fundamental, lo básico, lo más importante de la revelación divina. Pero, así como matiza, puntilloso, que no es suficiente con creer (o saber), sino que es preciso llevarlo a la práctica (obrar), podría haber sido igualmente cuidadoso y haber afirmado que lo que el cristiano debe tener y entender en su fe se encuentra en la escritura y en la tradición.

En el momento en que esto se escribía ya había tenido lugar el debate tridentino y el decreto que señala la aceptación tanto de los libros escritos como de las tradiciones venerables y de la Tradición (8 de abril de 1546). Resulta notable semejante silencio en una cuestión tan debatida en su momento. Pero se percibe una llamada de atención del autor —en verdad sutil— al afirmar que es preciso creer «lo que ellos escribieron como lo escribieron»: es una alerta a las manipulaciones arteras o a las tergiversaciones interesadas para extraer enseñanzas no existentes en el evangelio.

Además, el autor del escrito ya había señalado expresamente en la pregunta 33ª la importancia que tenían las obras en la salvación del creyente; incluso lo había señalado con un subrayado un tanto confuso, al decir que «por sus buenas obras e por la gracia de dios» el hombre se salvaba, otorgando el primer lugar a las obras del creyente, con toda la interminable disputa que esto suscitó cuando se redactaba el escrito.

43. P. Que es lo que escribieron los evangelistas? R. Los cuatro evangelios donde está todo lo que hemos de creer y obrar y de lo que nos hemos de apartar y lo que hemos de esperar y lo que hemos de tener. Y si no creemos lo que ellos escribieron como lo escribieron no nos podemos salvar.

44. P. Quería yo saber para que vamos al cielo; bastara creer lo que escribieron? R. No por cierto, si juntamente con esto no obramos y guardamos los mandamientos de dios que ellos dejaron escritos.

Apartado 17º: Mártires (preguntas 45ª - 48ª).

En la época de la redacción, la tensión entre los grupos cristianos era patente; se habían producido numerosos muertos por razón religiosa, resultado de las persecuciones que unos y otros llevaron a cabo contra los integrantes de otros colectivos con los que no compartían enteramente la fe: ejecución de protestantes en Bruselas (1553), de hugonotes en Fran-

cia (1559), Enrique VIII en Inglaterra (1531), luego María Tudor (1553) e Isabel I (1558), Miguel Servet en Ginebra (1553), Juan Díaz asesinado por su hermano (1546), autos de fe en Valladolid (1559) y Sevilla (1559-1560). ¿Tenía presentes el autor a sus contemporáneos? Parece, según sus palabras, que sólo pensaba en los que, en el pasado, había muerto por su fe cristiana frente al paganismo.

La invitación que hace a mantener la fe por encima de todo peligro es válida, naturalmente. Pero la aplicación del calificativo de «mártires», que todos asignaban al momento de la redacción a los de su propia tendencia, era seguida del desprecio o de la justificación cuando se trataba de otras tendencias y visiones.

Por otro lado, la pregunta 48ª parece estar fuera de lugar, aunque la reclame la pregunta anterior, y hubiera estado mejor situada a continuación de la pregunta 20ª, sobre el infierno, que es en lo que centra su enseñanza.

45. P. Para que hizo dios el estado de los martires? R. Para que confesasen la santa fe catholica y muriesen por la defension della, y viendo que tanta multitud de santos y sabios murieron por la defension de la verdad de la fe y se confirmasen mas nuestros coraçones en ella.

46. P. Veamos, hermano, si alguno os amenazase con la muerte si no dexavades la fe y la negavades, negarla yades [= habías de]? R. No, por çierto, antes consintería que me diesen mil muertes y me hiciese mil pedazos que negar a Jesu christo y a su santa fe.

47. P. Por que? R. Porque quiero mas que muera y perezca el cuerpo que no que mi anima arda en los infiernos para siempre jamas.

48. P. Decidme, hermano: que quiere decir para siempre jamas? R. Yo os lo dire: que despues que uno aya estado en el infierno cien mil años padeçiendo grandes tormentos, a de empeçar a padezer de nuevo como si no huviese padescido nada y desta manera nunca jamas dejara de padeçer.

Apartado 18.º: Confesores (preguntas 49ª-53ª).

El autor examina con amplitud el estado de los confesores, con cuatro preguntas extensas:

49. P. Para que hizo dios el estado de los confesores? R. Para que nosotros los imitaseamos en la grande oracion que tuvieron y en la penitencia que hizieron por sus pecados y por los de todo el mundo y en el menosprecio que tuvieron de las cosas desta vida.

50. P. Como los hemos de imitar en la oracion? R. Trabajando de sentir en el corazon y en el alma lo que decimos por la boca, y asi como estamos hablando con dios quando decimos el pater noster, y otras oraciones, asi estemos entonces pensando en el diciendo y sintiendo en el alma y en el coraron lo que decimos.

51. P. Como los emos de parecer e ymitar en la penitencia? R. Ayunando, disciplinandonos, velando en el servicio de dios, y ejercitandonos en otras buenas obras.

52. P. Como los hemos de imitar en el [*repetido*: imitar en el] menosprecio del mundo? R. Yo os lo dire: que por todo quanto ay en esta vida no ofendamos a dios y que antes escojamos perder todo quanto tenemos que ofender a dios.

53. P. Decidme, hermano, pues esto es ansi, por que los hombres por perder la hacienda o la honrra tantas vezes ofenden a dios? R. Esto es lo que mas es de sentir y llorar: que no sientan lo que pierden pecando, que es el cielo, y a lo que se obligan, que es el infierno, y tengan por mayor daño perder la hazienda o la honrra que perder el alma y echarla en los infiernos.

A la variedad de confesores asigna tres modos de imitarles en la oración, en la penitencia, y en el desprecio del mundo. En cada una de estas conductas aporta razones para vivir una vida cristiana ejemplar.

Además, añade una cuarta pregunta (la 53^a) en la que pone el acento en la resistencia humana interesada para conservar la hacienda acumulada como garantía a que aferrarse, o a ver en peligro la honra o la fama y no sufrir desprecio social alguno. La insistencia en estos dos aspectos es signo de lo que el autor veía a su alrededor.

Como ya está indicado, la repetición en la pregunta 52^a revela que el amanuense estaba copiando de otro escrito previo, lo que lleva aún más lejos de 1550 la fecha de la fuente original detectada por este fallo.

Apartado 19.º: Vírgenes (pregunta 54^a).

En el escalonamiento de los diversos estados de santidad en la Iglesia, sigue el de las vírgenes. La interrogación está formulada en femenino «las vírgenes», aunque luego la respuesta incluya a «varones y mugeres», sin distinción. La clasificación se atiene a la categoría que se encuentra ordenada en la misal romano, y ésta obedece a unos criterios que habían

sostenido desde tiempo inmemorial la preferencia y la mayor santidad en vírgenes que en casados. Por tanto, nada tiene de particular que se encuentre reflejado así. No hay más remedio que recordar bastantes tratados que la patrística ofrece sobre la virginidad, ensalzándola, con autores como Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Metodio, Tertuliano o Novaciano. La exaltación de la virginidad no siempre llevaba consigo el desprecio del matrimonio; pero aunque éste no se mencionara siquiera, el encumbramiento de la virginidad era automático.

54. P. Para que hizo dios es estado de las virgines? R. Para que por su ejemplo se animen y esfuerçen otros muchos varones y mugeres a vivir castamente y no casarse, sino vivir siempre en estado de virgin[id]ad.

Apartado 20.º: Viudas (pregunta 55ª).

Ya en la misma época apostólica el colectivo de las viudas tuvo una relevancia en las comunidades, particularmente por su entrega al servicio de la comunidad en las personas más necesitadas. No tiene nada de extraño que el escrito estudiado las tenga en cuenta. Pero lo hace sublimando su situación al elevar a «mayor perfición» la renuncia a un segundo matrimonio, mientras que nada aporta sobre el servicio a la comunidad en quehaceres variados (1Tm 5, 1-13). En este caso, el texto sí que habla en femenino exclusivamente, como si la realidad de los viudos no existiera.

55. P. Para que hizo dios el estado de las biudas? R. Para que despues que la muger se caso y murio el marido, sepa que es estado de mayor perfición no tomar ni conosçer otro varon ni casarse otra vez sino tener a Jesu christo por esposo.

Apartado 21.º: Casados (pregunta 56ª).

Aunque el misal romano no dedique un apartado al de los santificados en el matrimonio, como si no tuviera importancia, o como si fuera algo que había que tolerar, también hubo quien, como Clemente de Alejandría, en sus *Stromata*, (l. II, c. XXIII; MG, 8, 1086) ensalzaba la vida conyugal sin cortapisas ni recelos.

La única pregunta que el escrito dedica a los casados pone el acento, como tantas veces se ha hecho, en la procreación, para que aumentara el número de los cristianos («los hijos de bendición»). Se elude enteramente

la santificación mutua, el amor conyugal, la ayuda compartida, que no se valoran como aspectos importantes en el matrimonio. Es una consideración que se fue empobreciendo con el tiempo, y que sólo recientemente ha podido ser considerada en su justa medida. El aludido misal romano incluye la misa ritual para la celebración del matrimonio, pero el santoral acoge muy pocos nombres de personas casadas, hombres o mujeres, que han vivido la santidad matrimonial. Y cuando incluye alguno, no consta como título propio el de «casado», y lo sitúa entre los confesores.

56. P. Para que hizo dios el estado de los casados? R. Para que vivan bien en el servicio de dios y tengan hijos de bendicion a los quales pongan y encaminen en el servicio de dios.

Importancia del ejemplar

Si por una serie de circunstancias impensables se hubiera encontrado un disco grabado con lo que se cantaba en la catequesis del siglo XVI, tal ejemplar tendría un valor incalculable. Pero la voz se la lleva el viento, desaparece con las personas que la pronunciaron, y nos cuesta admitir su evanescencia. Ocurre algo similar con lo que sucede con las partituras musicales depositadas en archivos venerables, que no suenan aunque fueron escritas para que llegaran a los oídos.

Lo que representa en realidad este manuscrito nos permite reencontrar el pasado para ponerle voz, porque no se ha perdido del todo. Ciertamente que hoy sería otra voz, pero el maravilloso instrumento musical que es la voz humana nos permite asomarnos a lo que oyeron nuestros antepasados, bien como convocatoria a la catequesis, bien como culminación y exhibición de lo aprendido.

A juzgar por el título que incluye, el manuscrito estudiado podría entenderse como una simple enseñanza destinada a ser aprendida, para tener una formación básica. Este ejemplar no apunta a una recitación. Pero la enorme suerte de poder cotejarlo con las dos ocasiones que se encuentran en las páginas del libro de Gregorio de Pesquera, o la otra que aparece en el de Juan López de Úbeda, permiten descifrar del todo la escueta conclusión que dice «finis dialogi», final del diálogo.

Sabemos que es un diálogo, como procedimiento más ágil que la mera repetición. Pero sabemos más: que es un diálogo entre dos niños

asistentes a la catequesis infantil. Y también sabemos que ese tipo de diálogo, en la plaza, o en el templo, sobre un estrado elevado, era un altavoz que llamaba la atención, e invitaba a pararse y escucharlo. Un niño preguntaba a su compañero («hermano», dice el texto) o contrincante. Había que esperar la respuesta del otro; había que aguardar a ver si contestaba bien o mal, si lo sabía o se interrumpía. El diálogo tenía la sonoridad de la propaganda directa. Su extensión, no muy amplia, permitía seguirlo hasta el final, para presenciar el desenlace.

No hay forma de asegurarlo, pero es muy probable que fuera el propio Gregorio de Pesquera quien diera un paso más, para transformarlo en monólogo. Estructurado de esta forma, había que seleccionar un niño que tuviera una memoria excelente, y fuera capaz de un recitado seguido, sin interrupciones, como una notoriedad que no se veía con frecuencia. Cuando esto era posible, el aplauso estaba asegurado. Y se había conseguido el efecto pretendido: una invitación a la catequesis que semejante exhibición hacía posible.

El valor de este manuscrito pone en nuestras manos la partitura catequética que nuestros antepasados emplearon. Sólo falta templar el instrumento de la voz (o de las voces, para el diálogo) y podemos oír lo que oyeron quienes nos precedieron en el aprendizaje y vivencia de la fe cristiana.

Bibliografía

- ASTETE, GASPAR, *Doctrina Christiana con su breve declaración por preguntas y respuestas. Por el Padre Gaspar Astete de la Compañía de Jesús. Aora nuevamente corregido*, Valladolid, Alonso del Riego, s.a.
- ASTETE, GASPAR, (1589), *Interrogaciones para la doctrina christiana*, Madrid, Vda. de Querino Gerardo. [Antes conocido como catecismo de Jerónimo de Ripalda].
- ÁVILA, JUAN DE, (1554), *Doctrina christiana que se canta. Oydnos vos por amor de Dios. Hay añadido de nuevo el Rosario de ntra. señora y una instruccion muy necessaria, ansi para los niños como para los mayores*, Valencia, Junto al Molino de la Rouella.
- CALVIN, JEAN (1550), *Catechismo. A saber es formulario para instruir los mochos en la Christiandad: Hecho a manera de Diálogo, donde el Ministro de la Yglesia pregunta, y el mocho responde*. Traducido

de Frances en Español. Eph. 2. El fundamento de la Yglesia es la doctrina de los Prophetas y Apóstoles, [Ginebra, Jean Crespín].

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*.

CÓRDOBA, PEDRO DE, (1544), *Doctrina christiana para instruccion et informacion de los indios: por manera de hystoria. Compuesta por el muy reuerendo padre fray Pedro de Cordoua: de buena memoria: primero fundador de la orden de los Predicadores en las yslas del mar Oceano; y por otros religiosos doctos de la misma orden. La qual doctrina fue vista y examinada y aprouada por el muy. R. S. el licenciado Tello de Sandoual Inquisidor y Visitador en esta nueva España por su Magestad. La qual fue empressa en Mexico por mandado del muy R. S. don fray Juan çumarraga primer obispo desta ciudad: del consejo de su Magestad. etc. y a su costa. Año de M.d.xliiij. Con preuilegio de su S.C.C.M., México, Juan Cromberger.*

FLÓREZ, ANDRÉS (1552), *Jesus. Doctrina Christiana del Ermitaño y Niño, compuesta por Fray Andrés Flórez. Corregida y enmendada y aprobada por muchos letrados y theólogos: por mandado del Príncipe nuestro Señor y de su Real Consejo. Mandado por el arçobispo de Toledo y por otros prelados que se tenga y use en sus yglesias. Impresa (primera vez) a petición de la Duquesa de Maqueda etc. Trátase por orden y en breve la obligacion que tiene el christiano. Y otras cosas mucho buenas y provechosas: assí para grandes como para chicos, Valladolid, Sebastián Martínez.*

GANTE, PEDRO DE, (1553), *Doctrina cristiana en lengua mexicana*, México, Juan Pablos.

LÓPEZ DE ÚBEDA, JUAN, (1579), *Cancionero General de la Doctrina Cristiana*, Alcalá de Henares, Juan Íñiguez de Lequerica.

MEDINA, MIGUEL ÁNGEL, (1987) *Doctrina cristiana para instrucción de los indios*, Salamanca, San Esteban.

ORÍGENES, *Peri Archon*, l. 2º.

PESQUERA, GREGORIO DE, (1554), *Doctrina christiana, y Espejo de bien biuir: diuidido en tres partes. La primera es vn dialogo o coloquio entre dos niños con muchas cosas de la fe prouechosas, y la doctrina declarada y luego la llana. En la segunda se contienen muchas obras breues y de buena y sana doctrina. La tercera tiene muchas coplas y cantares deuotos para se holgar y cantar los niños. Con privilegio, Valladolid, Sebastián Martínez.*

- QUASTEN, JOHANNES, (1961). *Patrología*, v. I, Madrid, BAC. 360
- RESINES, LUIS, (2002), *Catecismo de fray Pedro Vives (edición crítica)*, Valencia, Ajuntament.
- RESINES, LUIS, (2003), *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid, Ed. L. Resines.
- RESINES, LUIS, (2012), *San Juan de Ávila. Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf.
- RESINES, LUIS, (2022), *El Catecismo de Valladolid de 1322*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, EMILIO, (1945), *Fr. Pedro de Córdoba. Doctrina cristiana para instrucción y información de los indios, por manera de historia*, Ciudad Trujillo, Universidad de Santo Domingo.
- RODRÍGUEZ DEMORIZI, EMILIO, (1988), *Fray Pedro de Córdoba. Doctrina cristiana y cartas*, Santo Domingo, Ediciones de la Fundación Corripio.
- URSINO, ZACHARIAS - OLEVIAN, CASPAR, (1563), *Catechismus, oder Christlicher Unterricht*, Heidelberg, Jorge Mayer.

Tomándose el diálogo en serio. Para situar la ética en el corazón de la sociedad democrática desempeñando la misión de la Iglesia

Roberto Noriega Fernández
Estudio Teológico Agustiniano
Roberto_noriega@agustinosvalladolid.edu.es

Recibido: 30 noviembre 2025 / Aceptado: 20 diciembre 2025

Comentario a propósito del libro: Julio L. Martínez, SJ, *El diálogo en las entrañas de la moral* (Presencia teológica 324), Maliaño 2025, Sal Terrae.

La teología moral en los momentos actuales debe ofrecer una reflexión crítica sobre las exigencias que conforman los denominados ‘signos de los tiempos’ y posicionarse ante un panorama extremadamente complejo en el que no resulta fácil advertir los caminos ciertos a seguir, obnubilados por las inmensas novedades científicas y los rápidos cambios que sus aplicaciones tecnológicas presentan a la ciudadanía. Colabora para determinar el paso de lo que se puede hacer a lo que se debe hacer, basado en los mejores criterios que ayuden a cada individuo a tomar las riendas de su vida, y a los responsables directos de las sociedades a legislar y ordenar las instituciones y estructuras. Estas deberían facilitar que cada persona alcance unos niveles mínimos de realización humana, cimentada en el respeto de los derechos y el cumplimiento de los deberes nacidos de las relaciones que constituyen al ser humano.

Este empeño no responde al respeto de formalismos académicos, aunque la escucha interpersonal sea “expresión eficaz de respeto y reconocimiento de la dignidad” (p. 328). Se propone elaborar un trabajo “serio”, entendido como un compromiso con la verdad que no hace ama-

gos estéticos. Antes bien, se empeña concienzudamente a desentrañar las complejidades que nos envuelven por los entretejidos niveles de una realidad enmadejada.

El diálogo aparece como una exigencia compartida con planteamientos similares de otros lectores y actores de la realidad. En su salida al encuentro de los saberes presentes en los ágoras públicos, la teología moral se cuestiona acerca de su presencia y las condiciones de la mejor participación a la hora de cumplir el objetivo de buscar la verdad en sociedades plurales, polarizadas y situadas ante problemas novedosos.

I. Perspectiva de fondo

I.1. Una hermenéutica ajustada a los signos de los tiempos

Es labor de toda la teología, y por tanto de la moral, responder a los signos de los tiempos como signos de Dios y dar continuidad al proceso de renovación pedido en el Concilio Vaticano II. En estos momentos se expresa en “la llamada a establecer conexiones efectivas entre el testimonio de los fieles, el oficio de los teólogos y el magisterio de los pastores” (p. 194).

La complejidad de lo real es un hecho irrenunciable que perfila nuevas herramientas metodológicas intertransdisciplinarias. Una epistemología de la complejidad, que se adiestre en manejar la categoría de relación como forma de interconexión e interdependencia de todo lo real, afectará a la teología en su necesidad de actualizar los lugares teológicos.

La participación del pueblo de Dios es una de las fuentes principales de recursos para elaborar un paradigma que responda a los desafíos de hoy. Eso significa que el pueblo de Dios es considerado como un lugar teológico y como un lugar hermenéutico de una fe vivida e inculturada.

El oficio del teólogo pasa por apostar seriamente en su labor académica de situar la teología moral en la particular realidad española, insistiendo en “tejer y retejer una propuesta ética decente y a la altura de los desafíos epocales” (p. 239)¹.

¹ Amplía así la reflexión realizada anteriormente para la realidad europea. Cf. Martínez, J., *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa*, Maliaño 2017.

Desde la tradición jesuítica que alimenta la enseñanza magisterial del papa Francisco, sin desdeñar la voz autorizada de sus predecesores, se puede elaborar una auténtica hermenéutica que tiene como base la fidelidad creativa a la historia. En ella se capta la Tradición como algo vivo realizado desde un crecimiento coherente. Un criterio fundamental para renovar el conocimiento teológico-moral y las decisiones que respondan a un auténtico discernimiento -que provoca la salida de sí mismo para identificar la voluntad misteriosa de Dios- es la autenticidad de todas las instancias eclesiales implicadas.

1.2. Buscar juntos la raíz de la convivencia global

La teología moral que propone el profesor Martínez hace una “llamada a la unidad del género humano y a la responsabilidad común” (p. 243), que tiene el enorme reto de refundar la ética en torno a la dignidad humana. En un horizonte que incluye a las generaciones futuras, incorpora la preocupación por la naturaleza, aterriza en niveles político-sociales, y trata de recomponer en la era digital los criterios superados con el horizonte de la lógica del bien común. Ello significa desbordar el acto moral y salir del individuo hacia la totalidad de su sistema relacional, aspirando a unos mínimos de justicia que faciliten la convivencia de la diversidad. Significa, igualmente, rebosar los márgenes de las ciencias aisladas tal y como pide la subyacente cultura del encuentro. La preocupación por salir de sí mismo a la búsqueda del otro, reconocer su dignidad en la búsqueda de la verdad y aceptar la complementariedad de la propia identidad, lleva a establecer unas relaciones justas.

Se valora la cooperación como gran ocasión para el encuentro cultural y humano, y exige disciplinar las voces interiores si están impregnadas de prejuicios. Conlleva una capacidad de aprendizaje para adquirir un conocimiento práctico, ejecutado en actividades cotidianas cooperativas, y modulado por la evaluación de los diferentes pasos de un proceso cultural impregnado de deseos de cuidado y de paz. Se destierra toda forma de violencia en una renovada reflexión cuyo marco ético se ha quedado irremediablemente pequeño. Se comprende la paz como don de Dios y como tarea humana.

La ética está en proceso de asumir su dimensión mundial, planetaria y universal sin dejar de lado las distancias cortas o las dimensiones micro

y personales para pensar la justicia con perspectiva global. Advierte la necesidad de un encuentro de culturas y religiones como matriz de un ethos universal para ordenar el poder, hallar fundamentos éticos que favorezcan la convivencia por caminos correctos ante las certezas quebradas, y generar marcos que regulen las relaciones internacionales y frenen los frentes de confrontación.

Es una apuesta que remarca los siguientes desafíos: globalización, degradación medioambiental, desigualdad, diversidad de culturas y religiones, la guerra y las instancias legales y morales regulatorias.

I.3. Una fe amplia que habilita para el trabajo renovador

No es posible proponer un trabajo semejante a no ser desde una fe profunda, amplia en su extensión horizontal y vertical. Una oferta planteada que pasa por:

Creer en la importancia del momento actual de la historia para encontrar los caminos de la ética teológica. La empresa es de máxima relevancia y urgencia, es vital para la Iglesia y su diálogo con el mundo.

Creer que el conocimiento humano es un proceso, con capacidades poderosas de transformación del mundo por medio de la tecnología.

Creer en la buena voluntad de las personas con inquietud para interrogarse y por mantenerse despierto y atento. En la vocación del teólogo y del filósofo y del científico, en la seriedad de los planteamientos, en el desarrollo de sus vocaciones y ministerios a servicio de la sociedad. Lo cual no le impide señalar los riesgos y los desafíos que se enfrentan.

Creer en la búsqueda común de la verdad, como pasión. En el pensamiento autocrítico, en la argumentación lógica por el conocimiento de la historia y el peso del sentido común, abierto a la diversidad. La verdad es relación, es camino común.

Creer en el diálogo como forma superior de racionalidad hermenéutico-comunicativa. En un pensamiento que procede no por exclusión y oposición, sino por asociación y construcción de puentes y vínculos.

Creer en la razón afectiva, que inicia diálogos en torno de la dignidad y que genera afecto por el otro y sentirse afectado por él. Hay un reconocimiento de la dignidad que expresa un realismo encarnatorio.

Creer en el potencial de las sabidurías acuñadas por las religiones y por la razón humana. Se encuentran en el dialogo intercultural no dis-

criminatorio e intolerante. En el caso del cristiano, este diálogo permite exponer lo específico del que se orienta hacia el fin de la voluntad de Dios que dispone para la acción comprometida. Su fe motiva un juicio recto en lo concreto de la existencia, expresado en actos y actitudes, y fundamentado en la acción del Espíritu que se hace presente en los miembros de la Iglesia.

Creer en la educación, en el aprendizaje recíproco, en la empatía intergeneracional como medios para perseguir la justicia social y la solidaridad.

Creer en la búsqueda de valores comunes, aspirando al éxito de proyectos apoyados en sólidos acuerdos sobre bienes y valores.

Creer en las instituciones que buscan la justicia. En ellas se completa la aspiración de cada persona por la propia realización, y la aspiración a reconocer e integrar al otro en la búsqueda de la verdad dialogada. Tiene una comprensión amplia del espectro relacional.

Creer en el discernimiento que acompaña al diálogo. Gracias a él, el creyente puede descubrir y dar su contribución específica a la autenticidad de la moral en un mundo plural, llevando más allá de los confines de la fe explícita la eficacia histórica del Evangelio.

II. Notas primordiales

El tiempo apremia ante las rápidas y radicales mudanzas que están sucediéndose. Se percibe la urgencia de pasar de un pensamiento que busca seguridades objetivas, ya desbordadas, a uno que busca la verdad en el dinamismo y la evolución desplegado en un nuevo paradigma de la complejidad.

II.1. Los fundamentos teológicos desde la razón dialógica

La oferta dialogal de la teología no es mera estrategia instrumental. La moral quiere ser creíble y necesita mostrar su origen indubitable que remite al misterio mismo de la Trinidad, a la mirada de Dios (FT 281). Es un movimiento del Espíritu, inspirado por la encarnación. De la relación trinitaria, vivificadora del primado de la relación, se desliza la promesa divina de un futuro de reconciliación en el que la diversidad no impedirá la unidad fundamental. El diálogo trinitario cristaliza por la acción del

Espíritu en la Iglesia, de modo que la voluntad de entablar diálogo es una exigencia intrínseca a la Iglesia. Ella misma es diálogo (de Dios con el ser humano, y entre las mujeres y los hombres). El encuentro es expresión del ser de la Iglesia, reverdeciendo la intuición de la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI, que traslada a la tarea de la Iglesia el diálogo de salvación que Dios ha mantenido con la humanidad.

Así pues, es una teología para una Iglesia sinodal, instrumento de unidad vivida en la diferencia. Apta para una tensión bipolar -entre unidad y diversidad- que permite pensar en la comunión de forma dialógica expresada en diversas formas de obediencia.

La teología tiene que ayudar en ese gran propósito de transformar la Iglesia en un pueblo de discípulos misioneros² que ofrecen las verdades de la fe profundizadas desde la razón. La teología dialoga con la filosofía ensanchando las fronteras de la razón en todas las coordenadas: la recta razón dialógica, la razón comunicativa, la razón inculturada, la razón correlacionada, la razón holística, y la razón universal, sin perder las raíces en lo particular.

II.2. El empeño del diálogo

El diálogo contribuye al empeño primordial de la teología moral y beneficia su constante actualización. En la situación actual es como la clave de bóveda de la renovación de la ética teológica católica.

Se parte de inicio de conceptos básicos definidos por fronteras abiertas a cultivar una dinámica de revisión continua. Los novedosos cuestionamientos de la tecnociencia plantean encrucijadas de reflexión en las que urge disponer espacios de diálogo para pensar principios éticos a modo de punto de partida. Hay que establecer procesos dialógicos, de transformación continua. Estos se inician con buenas prácticas de comunicación integral, que cuiden todos los aspectos, incluyendo la conversión interior y las formas externas. El cuidado de las formas es benéfico en el reducir la crispación. La disposición dialogal se empareja con una auténtica búsqueda común de la verdad contemplada como horizonte y fundamento.

² Tal y como ha sido profundizado por el profesor Martínez en su libro: *Teología moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*, Maliaño 2023.

Dialogar sin fronteras permite unir la razón humana, que permanece en el nivel sociopolítico, con las fuerzas de la Revelación para buscar el fundamento más profundo que reconoce la dignidad y el valor propios del interlocutor. La teología -desde el misterio de la Encarnación- traslada la necesidad de entablar un diálogo con la sociedad humana. Si Dios se “empalabra” lo hace para el encuentro en todas las culturas y en todas las personas. La llamada a dialogar es una constante en la teología y en el magisterio. Se trata de ajustarla suficientemente al momento actual que asume la tensión creativa entre la utopía y la realidad.

Plantear las exigencias de una búsqueda dialógica recoge una temática clásica de la filosofía moral que se hace preocupación contemporánea. Acudir a la historia muestra la fecundidad de ejemplos en los que la razón filosófica y la razón teológica se unen y entre ambas laboran mejor. De hecho, la DSI primero y la bioética después, ayudaron a la teología moral a adoptar una actitud de escucha y aprendizaje; al mismo tiempo que la teología contribuyó a su enriquecimiento suscitando preguntas de índole existencial y aportando una mirada a las periferias y lugares de miseria y sufrimiento.

Ejercitarse en el diálogo supone el respeto a la diversidad encaminada a la búsqueda de un bien común como horizonte de discernimiento. Lo común se integra en un cosmopolitismo urdido por una reflexión de amplia mirada³. Ayuda a construir una comunidad libre de iguales cuya clave es el reconocimiento de la persona con su dignidad infinita e inalienable. En ella se sostiene el trato justo a cada miembro de la comunidad humana. Hay que repensar en clave intercultural la base de la ciudadanía.

Empeñarse en dialogar habilita para suturar viejas heridas mal cicatrizadas que parecen querer reabrirse en sociedades instaladas en la creación de muros y remarcación de diferencias. Aquí es donde la teología moral tiene una labor primordial para “rehacer vínculos maltrechos o no logrados” (p. 20). Su participación debe ser honesta y la convivencia respetuosa, desde el ejercicio de la abnegación, expresión de amor y participación en la suerte de Jesús. Efectivamente, a la teología que afina las exigencias para llevar adelante su misión académica se le supone la tarea

³ Como ya señaló el autor en una obra anterior motivada por la pandemia del COVID. *Por una política del bien común*, Madrid 2022.

de alimentar dinámicas de auto-vaciamiento. Lo cual, de modo indirecto, desenmascara algunas actitudes de otros interlocutores -individuales o institucionales- instaladas en criterios de épocas pasadas, insuficientes para facultar la comprensión dialógica de la realidad.

II.3. La persona concreta

La propuesta dialogal debe ser flexible y real y aterrizar en el ciudadano concreto, enraizado y vinculado de múltiples formas en su comunidad particular. Explicar dicha incorporación de la persona dentro de un 'cosmopolitismo enraizado' (p. 287) concentra la naturaleza, la cultura y la biografía de los sujetos que participan y cuyas racionalidades pueden encontrarse en el estudio de sus disciplinas. Además, una metodología histórica para el crecimiento abre el diálogo hacia aquellos ciudadanos que tienen intereses y visiones contrapuestas a las de sus grupos de adscripción, evitando la tentación de bloqueos estériles.

El sujeto de la reflexión dialogal es el ciudadano, la persona humana en la integralidad del conjunto de sus dimensiones vitales, sentimientos inclusive. Se aboga por recuperar la fuerza del sentimiento en la razón práctica e integrar la vida buena con la exigencia de un constante trabajo de interpretación de uno mismo y de sus acciones. La adecuación entre los ideales de la vida y las decisiones vitales responde al profundo anhelo personal de una vida realizada.

Las personas necesitan argumentar, pero también estimar valores, ser amadas y compadecer. Son ciudadanos que sufren las consecuencias de la búsqueda de la verdad y la toma de decisiones sociopolíticas para garantizar la justicia de las instituciones. De ese modo, entran en escena las generaciones futuras, sin olvidar a los pobres de hoy, para incluir la perspectiva de los últimos. Partir de las experiencias de injusticia facilita para tender puentes entre las tradiciones éticas. Las tradiciones religiosas recogen la fuerza espiritual de las víctimas, que puede transformar a cada hombre en su interior, y volverlo justo y misericordioso.

Al preocuparse por cada persona, cuya dignidad es comprendida como basada en la creación divina, la teología hace posible la universalización del mensaje cristiano de salvación. Esta dimensión universal alimenta la esperanza de los que se sienten abandonados y olvidados, revelando la solidaridad, la amistad y la misericordia divinas ajenas a las ilusiones

posthumanistas. La cruz aparece comprendida como “un gran símbolo de la cultura del encuentro y del dialogo” (p. 53) que asume la finitud humana y expresa la aceptación incondicional de lo humano por parte de Dios. Es en el encuentro, inspirado en el episodio del buen samaritano, que se expresa la preocupación por el otro y el cuidado de sus heridas.

El resultado de esta aproximación moral es el discernimiento propio de “una ética de la razón cordial y sensible al sufrimiento y abierta a la realidad para transformarla en el sentido de la justicia y la reconciliación” (p. 348). Y una apuesta por renovar una ley natural de comprensión personalista, que afirme preceptos objetivos y universales no exclusivos del cristianismo.

Incorporar un zoom focalizado en el individuo será una seria advertencia para acompañar la evolución de la verdad encerrada en el momento actual. Esta puede estar alejándose de las plataformas tradicionales de sentido y transfiriéndose a espacios existenciales promotores de nuevos pozos de sabiduría vital de novedosa percepción.

III. Tareas de la teología moral

En un escenario inmerso y cambiante las tareas de la teología son improbas y desafiantes a la par que esenciales: “La teología moral tiene que afrontar los principios científicos y filosóficos que marcan la comprensión de nuestra época y dejar que expresen las potencialidades aun no desplegadas de la Revelación, para hacer emerger de la creencia cristiana posibilidades que aún no se han realizado, ya que las propuestas cristianas contienen significatividad viva y actual” (p. 359). Debe asumir el cambio de época e inculturarse, con lo que ello tiene de salir de sí misma para dejarse afectar por perspectivas ajenas en el realizar las lecturas propias de su ámbito religioso.

Dialogar supone un aprendizaje. De modo que una faena fundamental es la formación en las habilidades dialogales y generar un contexto mínimo que permita su expresión. Dialogar llama a la práctica de unas reglas de juego conocidas, aceptadas y entrenadas. En las últimas décadas, la expansión del mundo digital está afectando a todas las ciencias, y por tanto también a la teología, acentuando las exigencias dialogales para iluminar la verdad humana en el mundo virtual. Su irrupción remarca la

importancia de potenciar la capacidad crítica cultivada junto a la interiorización y el conocimiento. Junto a una sensibilización y movilización urge una participación informada.

III.1. Tareas dialogales *intra ecclesiam*

La teología moral se aproxima al diálogo como una manifestación del Espíritu de Dios. Es expresión de la presencia del Espíritu que funda la comunidad de fe en la unidad del cuerpo de Cristo. Por lo que sería incongruente solicitar espacios de diálogo externos sin antes cultivar las exigencias inherentes a la teología: “la incapacidad para el diálogo intra-teológico revelaría como vana la disposición para otros diálogos y privaría del entrenamiento imprescindible para afrontar otras experiencias de diálogo más arduas” (p. 133). De ese modo, ante la Iglesia aparecen diversos círculos dialógicos concéntricos: primero con el mundo, en especial los no creyentes; luego con los creyentes de las religiones no cristianas; en tercer lugar, con los cristianos de la Iglesias y comunidades separadas, llegando por fin al diálogo interno de la misma Iglesia.

Por lo tanto, la primera advertencia que hace la teología moral es al seno de la Iglesia cuyo magisterio pide procesos de renovación y conversión interna. Señalarlo lleva a la denuncia práctica de actitudes de indiferencia y de encastillamiento en las pinceladas de verdad que acompañan a cada línea de investigación. No se justifican por las incertidumbres del momento.

El diálogo eclesial debe aplicarse eficazmente en el proceso del desarrollo doctrinal en la que están implicado el magisterio, los fieles y la colaboración de los teólogos. Todos los sujetos aprenden recíprocamente al caminar juntos gracias al enriquecimiento de los diversos carismas y funciones. En ese ejercicio de búsqueda común se manifiesta y despliega externamente el ser dialogal de la Iglesia como familia. El diálogo pasa a ser algo entrañable, una exigencia que surge de las entrañas.

Si la teología, en concreto la teología moral, quiere ser ‘seriamente’ significativa no puede omitirse a un diálogo interno que integre el pluralismo de visiones, que respete la unidad y busque una buena articulación con el resto de los saberes teológicos compartiendo las fuentes que la alimentan. Probablemente el precio que pagar en caso de la opción contraria sea la irrelevancia social y -esto es lo fundamental- el incumpli-

miento de su tarea diaconal en la Iglesia y a la sociedad. Donde no hay teología crece la ideología. Sin diálogo, la verdad fácilmente degenera en ideología.

III.2. Los aportes sinodales como refuerzo del diálogo intraeclesial

La Tradición caracterizada por su dimensión dinámica, ante el desvelamiento progresivo de la verdad revelada (GS 44) en coherencia con Cristo y el kerigma, debe ser ampliada con voluntad recta de purificación de la memoria y de discernimiento personal y comunitario⁴. En la actual mudanza de época las distintas sensibilidades eclesiales se deben focalizar en lo esencial: el Evangelio de Jesús, que reclama “la combinación valiente de tradición e innovación, fidelidad y creatividad, y convoca al discernimiento que se hace en la Iglesia y la construye” (p. 195). Las categorías de encuentro y acontecimiento son preciosas para reflejar la participación de fieles, teólogos y pastores en el desarrollo doctrinal de la Revelación.

Además, parece prioritario centrarse en el espacio de los fieles: “necesitamos ahondar en qué consiste e implica el papel del pueblo de los bautizados en la evolución de la doctrina sobre fe y costumbres; también establecer la conexión entre el testimonio de la fe de los fieles y el magisterio del papa y los obispos” (p. 197). Por eso resalta la figura de la *restitutio* (del proceso sinodal) como complementaria de la *receptio* para la práctica del *sensus populi* (pp. 202-203). La *restitutio* es una muestra de las posibilidades de participación existentes en la dirección de una mayor escucha y mejor relación. Es un apoyo en favor de una compenetración más profunda que minimice los peligros de la recepción del progreso doctrinal. La experiencia de la conversación en el Espíritu y el método hermenéutico del círculo de la praxis o de la reflexión teológico-pastoral ofrecen seguridad para acercarse juntos a la verdad.

No estaría completo ese círculo si no se amplía el sujeto del discernimiento a aquellas personas que tradicionalmente han estado en el margen y que no han sido escuchadas ni han participado en los procesos decisivos. Su incorporación recupera la fuerza salvífica de la vida de los pobres, en los que la Iglesia encuentra “un criterio de discernimiento” (p. 219).

⁴ Desarrollado largamente en su obra anterior: *Conciencia, discernimiento y verdad*, Madrid 2019, esp. pp. 137-222.

Ellos ofrecen una clave de autenticidad y de concreción para transmitir el Evangelio.

Por su parte, la cátedra de la teología también tiene su espacio particular en ese proceso para “ser más solventes en el mayor servicio en favor de los valores del Reino apostando por el diálogo desde dentro de la historia humana” (p. 237). Con libertad, prudencia y sensibilidad los teólogos deben conocer internamente la realidad y a Jesucristo, yendo al corazón del kerigma, y cultivar la experiencia viva de la relación con Cristo. Deben acompañar, discernir e integrar.

Las actitudes sinodales situadas ante la pluralidad eclesial afectan igualmente a los pastores. Entre ellos parece estar surgiendo un “magisterio kerigmático” que no ofrece soluciones homogéneas “urbi et orbi”, y potencia una eclesiología de comunión (p. 225). Reposa sobre el reflejo de la acción pastoral del Señor, el acompañamiento y la atención a las situaciones de vida que hombres y mujeres están experimentando.

III.3. Tareas dialogales *extra ecclesiam*

Como desafío de fondo en estas tareas dialogales externas se intuye la cuestión del espacio público de las religiones. La conciencia de la complejidad de las sociedades exige pensar cuidadosamente el modo adecuado de participar en favor del bien común sin perder las galas identitarias. La Iglesia -en su modo de ser dialogal- se refleja en un perfil comunicativo y reconciliador. Su misión en sociedades divididas es participar como cauce de encuentro y de diálogo.

De manera que, en este aspecto, no es suficiente la búsqueda de la verdad que solo denuncie una deficiente presencia pública de lo religioso o el abordaje tamizado e interesado del problema. A las personas religiosas les compete “una grave responsabilidad en la promoción de una sana cultura del diálogo y del encuentro” (p. 297) y poner los medios para hacerse escuchar dentro de un marco plural. Deben demostrar su “capacidad de contribuir al consenso público, al diálogo, a la convivencia de la diversidad” en diversos ámbitos (p. 298). Por ello la teología moral “está obligada a buscar la manera de participar en esas experiencias de diálogo, y de ahí que deba disponerse debidamente para hacerlo y no cejar en su legítima reclamación de ser invitada a los foros donde esas experiencias se dan con rigor y responsabilidad en la búsqueda de la verdad” (p. 131).

Aquí es donde hay que servirse de las “actitudes kenóticas”. La soberbia y el orgullo inhabilitan para el diálogo y provocan rechazo e indiferencia. Son más apreciadas las actitudes que expresan una dimensión kenótica interiorizada, por recoger mejor la contribución servicial de la teología a la hora de plantear cuestiones fundamentales. El conocimiento intertransdisciplinario se nutre de la práctica de la autocrítica, la humildad de planteamientos, la inclusividad, la escucha, la acogida... actitudes que suman esfuerzos por la racionalidad dialógica, cordial y sinodal.

Las exigencias de la sinodalidad intraeclesial comprendida “como la escucha y el diálogo para la convivencia, el acuerdo y la comunión” (p. 222) tienen una dirección centrífuga hacia la humanidad, a la que la Iglesia tiene mucho que aportar y de la que tiene mucho que aprender. El criterio de universalidad -catolicidad- propio de la dinámica del Evangelio, que abraza todas las dimensiones de la existencia hasta impregnar una expectación escatológica, estimula los proyectos humanos en favor del bienestar de los pueblos y de la realización de un mundo mejor.

Justo es reconocer que a la contraparte de los ciudadanos que no practican ninguna religión se le pide examinar el esfuerzo de la teología por asumir esta universalidad, para honrar a la voz teológica permitiéndola un sillón con letra en la mesa del diálogo.

Para dialogar a la búsqueda de la verdad y recoger las contribuciones de las diversas ciencias referidos a los niveles de comprensión de la realidad -multidimensional, dinámica y relacional- se requiere el apoyo de la inter-trans-disciplinariedad. Martínez la interpreta en una doble dirección: horizontal, para expresar la conexión social de los saberes; y vertical, referida a la profundidad del conocimiento y las distintas dimensiones de la realidad. Actúa como un proceso abierto de comprensión progresiva que perfora los diversos niveles hasta llegar a las preguntas últimas, incorporadas desde disciplinas filosóficas y teológicas.

Tras identificar las coordenadas que marcan el cambio de paradigma en el horizonte epistemológico, la intertransdisciplinariedad permite que se pueda “ubicar a la teología moral en los diálogos que la ponen en relación con otras disciplinas” (p. 89). Para afrontar con valentía la revolución cultural (VG 3) que está teniendo lugar y mantener la continuidad con la Tradición se recurre a un método que desarrolla un nuevo sistema de conceptos y una nueva síntesis. Es inevitable que los descubrimientos

científicos y las posibilidades tecnológicas fuercen a repensar, desde su raíz, el paradigma teológico para comprender dichos hallazgos y valorar sus avances. En ello se juega su esencia: preguntarse por las posibilidades aun no realizadas de comprensión y expresión de las creencias cristianas. Es un desafío a la capacidad comprensiva y de aproximación dialógica a las ciencias: “¿Acaso no puede el método teológico apropiarse de valiosos aportes procedentes de la metodología científica o de la filosofía de la ciencia?” (p. 97).

Aunque está inserta en la intuición del Concilio respecto al trabajo de renovación de la teología moral “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46), -feliz expresión que permite combinar creativamente las dimensiones deductiva e inductiva del conocimiento moral-, esa capacidad de diálogo con las ciencias se capta de modo todavía insuficiente en los actores de la enseñanza e investigación teológica.

III.4. Encomiendas para las ciencias humanas

En un mundo interconectado, la exigencia de seriedad académica no es exclusiva de la teología empeñada en revisar sus principios metodológicos y alimentar una constante tarea de actualización. El diálogo “en sinergia generosa y abierta con todas las instancias positivas que hacen crecer la conciencia humana universal” (p. 66), se dice para la Iglesia y la teología. No obstante, su eco resuena en los despachos de los estudiosos y en los laboratorios de las ciencias humanas afectados por el riesgo de polarización ideológica, y estrechados por el corsé burocrático de la investigación académica, el impacto social y los recursos limitados. Las actitudes dogmáticas y la indiferencia académica también pueden fraguarse entre las metodologías y los reduccionismos científicos.

Para completar las verdades imprescindibles, pero parciales, de cada ciencia se debe provocar la pregunta por la verdad en sentido pleno y re-descubrir constantemente la amplitud de la razón y la necesidad del diálogo inter- y trans-disciplinario. Con esta intuición de fondo, la teología soporta una primera obligación dialógica “aunque en otros campos del conocimiento no hagan ningún campo de acercamiento a la teología” (p. 98).

En un primer momento se acompaña por la filosofía, a la que une una relación especial por compartir pretensión de totalidad y universal-

dad, como ciencia fundamental para esclarecer el sentido de la existencia. Junto a la antropología teológica trabaja para articular un círculo hermenéutico con la realidad científico-técnica que, en su apertura a la totalidad, debe abrir un espacio a la trascendencia para no impedir el diálogo. De modo que, la importancia y la enorme necesidad de un ‘ecumenismo cultural’ (p. 279) afecta a todos los buscadores de la verdad

IV. Importancia de la obra

El conjunto de la obra destaca por ser una voz habilitada para tomar una fotografía del momento académico y teológico actual realizada con un amplio zoom bien enfocado ante los detalles más significativos.

Es testigo cualificado del amanecer de una verdad que necesita ser compartida, dialogada, apreciada, de mutua enseñanza y aprendizaje recíproco entre la Iglesia y el mundo. Identifica una tensión constante por alcanzar síntesis de los conocimientos e integración de saberes en un proceso de circularidad beneficioso para todas las ciencias. Tiene en cuenta la amenaza del poder tecnocrático que puede reducirlos a bienes internos, ajenos a un discernimiento sin límites éticos camuflado bajo el manto benéfico del progreso científico. Así las cosas, es una llamada a alimentar un horizonte sapiencial donde los logros científicos y tecnológicos estén acompañados por valores genuinos. Estos deben ser sustentados por la razón filosófica y teológica que formulan preguntas cognitivas esenciales, centradas en las personas y en sus relaciones fundamentales.

Es un trabajo ambicioso en su planteamiento dialogal. Construido sobre déficits actuales desea provocar la estimulante tarea de compartir la búsqueda de propuestas de verdad que abran los caminos de un futuro esperanzador para la humanidad. Preocupado por la realidad eclesial y social, en las que hay tensiones irresueltas que piden el rescate de un diálogo sincero, aspira a una colaboración voluntaria y a una participación eficaz que proporcione el auténtico desarrollo.

Tiene visión de futuro. Anticipa que la diversidad cultural será mayor en el futuro y trata de preparar la estructura social y política que de ello se derive. “Parece necesario superar definitivamente planteamientos simplificadores que contraponen derechos individuales e identidades colectivas” (p. 283). Y partiendo de la experiencia en el discernimiento público advierte a la teología la complejidad de la participación social en el orden

temporal -con diálogos asimétricos-, tanto en su dimensión crítica – especialmente en el ámbito de la justicia donde puede levantar su voz- como aplicativa, donde se medirá su equilibrio en medio de formas particulares o sistemas no universales.

Goza de una mirada positiva en la integración de la razón y la fe. Es posible articular las exigencias de la vida y la investigación civil junto con las aportaciones de las religiones y de la Iglesia. En ello el texto es heredero del Concilio Vaticano II. Ya Pablo VI en su discurso de la apertura de la II sesión señaló que la Iglesia mira al mundo con sincera admiración y con sincero propósito de servirlo, de valorizarlo y confrontarlo y salvarlo (29/9/63). Aunque es posible que el mundo -al dialogo se le echa muy en falta en el mundo civil- y parte de la Iglesia todavía no hayan recibido este anuncio papal. Ambas limitaciones le preocupan a Martínez, que entiende el mayor riesgo que en ello lleva la Iglesia por lo que en ese empeño se juega.

Despeja la duda de la participación de la Iglesia, pastores, teólogos y fieles en los debates públicos. Reclama el lugar adecuado en virtud del derecho a la libertad religiosa y de un sano desempeño de la ciudadanía democrática. Esta lleva a respetar la autonomía de las realidades terrenas y asumir la falta de competencia de la Iglesia en las tareas de legislar, juzgar o gobernar los asuntos seculares.

Es universalizadora al ampliar la convocatoria de actores y crear puentes entre el campo científico y el social, ensanchando los horizontes de la racionalidad hacia el bien común que reclama para la política. Sobran las situaciones de violencia, los intereses subyacentes que las sopor-tan, el desinterés por el bien común, la pérdida del sentido de la historia, y la concepción de un ser humano en riesgo de ser reducido a un simple engranaje de un mecanismo que lo trata como un bien de consumo

Es exigente cuando pide ‘conversaciones serias’ (p. 84). Lo cual significa para las personas no religiosas identificar señalar y evitar sus propios dogmatismos, y advertir la época teológica actual en el que destaca el esfuerzo dialogal de la mayoría de la teología, a pesar de la permanencia de reductos resistentes. A los creyentes les exige una apuesta por “una comunicación dialógica que, con integridad, busque hacerse accesible e inteligible, con respeto a la diversidad y sin renuncias a la propia identidad” (p. 68). La teología debe prepararse para el diálogo con todas las formas de la racionalidad humana. Participa de “una llamada perentoria para

que, a la luz de las diversas tradiciones religiosas y sabidurías respectivas, discernamos los valores capaces de iluminar a los hombres y mujeres de todos los pueblos de la tierra” (p. 259).

Es revitalizadora de la moral, en las fuentes, en los contenidos y en los sujetos implicados. Relaciona la solicitud del concilio de ‘reteologizar’ la moral cristiana con la exigencia de poner los suficientes medios para alcanzar la profundidad teológica que remate las investigaciones intertransdisciplinarias.

No olvida al fiel pueblo de Dios cuando enraíza sus enseñanzas en el proceso actual de sinodalidad potenciado por el papa Francisco. Cada persona tiene necesidad de ser un sujeto auténtico que adquiere conciencia de sí mismo en el contacto con la realidad y la alteridad. No obstante, es necesario seguir avanzando en el reconocimiento de las formas que tiene el pueblo de Dios para ejercer su autoridad no funcional en la expresión doctrinal de la fe. Reta a dar cauce al sentido de la fe de los fieles desde la articulación de la recepción y la restitución. Lo que configura el primado, la colegialidad y la sinodalidad del modo que mejor exprese la corresponsabilidad de todos, manteniendo el principio jerárquico al servicio de la comunión eclesial. Se fija en los desarrollos del magisterio que va tomando forma como un nuevo paradigma de “magisterio kerigmático”, repensando el papel del papado en el momento actual.

Es un trabajo que entronca a la teología en las enseñanzas conciliares cuyos desarrollos han de ser actualizados en cada momento con valentía. La experiencia solicitada por el Vaticano II supone conocer, elegir y actuar. También se incluye el ‘sentir’. En situaciones de conflicto pasa por “generar espacios y procesos de diálogo serios donde se den la escucha y la manifestación sincera para acercarse lo más posible a la verdad” (p. 179). De ese modo, se fortalece la vocación de los teólogos morales, que pertrechados de una razón teológica abierta salen al encuentro de nuevas categorías engendradas por otros saberes, para pensar de modo unificado los abordajes éticos de los ámbitos personal y social. Centrados en el kerigma podrán trabajar de modo profético, sin perder rigor ni profundidad académica, si se permiten actitudes de fidelidad creativa para que el anuncio evangélico sea mejor recibido y acogido.

Por último, tiene el inmenso valor de estimular la fidelidad a la vocación eclesial del teólogo, que se reafirma en el profundizar y esclarecer el discernimiento eclesial de las verdades de la fe y la moral sirviendo a

los fieles y pastores: “los teólogos/as tenemos una misión indispensable a favor del pueblo de Dios, para la cual se requieren un profundo sentido de fidelidad, autonomía con sentido de la comunión, libertad con creatividad, continuo perfeccionamiento metodológico y autenticidad basados en la conversión religiosa, moral e intelectual de todos los fieles, teólogos y pastores” (p. 362).

RECENSIONES

RAFAEL LAZCANO,

Biografía de León XIV. El Papa agustino peregrino hacia Dios,
San Pablo, Madrid 2025, 25x16, 431pp., y 30 de fotos.

La vida de R. Prevost, el primer Papa de EEUU y de la Orden de San Agustín, y segundo Papa matemático después de Silvestre II, se presenta aquí en todo su contexto y peculiaridades con su formación intelectual, entrega misionera y labores apostólicas. Desde los primeros suspiros de su vida, todo parece indicar que la vida de Prevost está marcada por una sed profunda de lo eterno. Aprendió a leer los signos de la presencia divina desde la serenidad y la primacía de la escucha y el respeto a los demás. No fue una búsqueda casual sino una atracción silenciosa, constante y esperanzada hacia el amor de la belleza eterna, expresión viviente del Espíritu. Su vida humilde, auténtica, es abierta a la relación con Dios, consigo mismo y con los demás. Y, “La misión –confiesa León XIV- ha marcado mi experiencia pastoral y moldeado mi vida espiritual” (p.321).

Esta biografía intenta una comprensión holística de su persona como un todo entero, equilibrado y coherente -“cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad”(GS3)-, considerando tanto la dimensión externa (trayectoria, sucesos, historia), como su dimensión interna (espíritu, creencia y pensamiento), de modo ordenado, matizado y preciso, con fidelidad a las fuentes y a la vasta documentación consultada, ofrece una amplia mirada, entrelazada con su tiempo y las diferentes realidades -familiar, intelectual, cultural, social, religiosa, pastoral y de gobierno- que la moldean. Como peregrino hacia Dios R. Prevost, de mente abierta, marcada personalidad y estilo propio, aparece ante la historia y la Iglesia como una figura sólida, impactante, de ciencia y caridad, oyente de la voz de Dios, que llama e interviene en la vida de las personas, del pueblo

de Dios y del mundo. Trae consigo Evangelio, oración y paz; agustinismo a raudales -S. Agustín, guía doctrinal, espiritual y pastoral-, sinodalidad, espíritu misionero; credibilidad, unidad y santidad; una combinación fecunda de tríadas capaces de generar caminos de esperanza para el futuro de la Iglesia, “una Iglesia fundada en el amor de Dios y signo de unidad, una iglesia misionera que abre sus brazos al mundo”, envuelto en conflictos que, dada la complejidad de sus causas, presenta dificultades para encontrar la paz, la dignidad y la justicia, elementos inherentes a toda persona y sociedad humana. Así, “El Dios viviente es, de hecho, el Dios de la esperanza” (Rom 15, 13), que, en Cristo, por su muerte y resurrección se ha convertido en “nuestra esperanza” (1Tim 1,1). No podemos olvidar que hemos sido salvados en esta esperanza, en la que necesitamos permanecer enraizados, a sabiendas de que, como enseña S. Pablo, la esperanza no defrauda (Rom 5, 5). La verdadera esperanza, afirma León XIV, “es saber, que, incluso en la oscuridad de la prueba, el amor de Dios nos sostiene y hace madurar en nosotros el fruto de la vida eterna” (pp.322-323). En fin, el nuevo Papa celebró la Eucaristía, con el Capítulo General de los Agustinos, en septiembre de 2025, que representaba a 2.431 religiosos de 43 países de los cinco continentes, invitando a dejarse guiar por el Espíritu Santo, “la escucha, la humildad y la unidad“, más que por la “lógica humana”, abiertos a la confianza y la unidad en la búsqueda de la verdad y la caridad, para encontrar el camino a seguir de forma coordinada y unida “dentro de la Orden y en toda ella, en la Iglesia y en el mundo”. Por lo demás, los escritos y palabras de R. Prevost en los 12 años de Prior General y años sucesivos, pronunciados en más de 40 países del mundo, conservan su frescura en unión de corazón y pensamiento, y “su sentido filosófico, teológico, agustiniano, antropológico, bíblico, cristológico, pneumatológico, trinitario, eclesiológico, espiritual, misional, pastoral, mariológico, escatológico, litúrgico, devocional, místico, psicológico, sociológico, ético, político y ecológico-, que seguirán en el ministerio petrino con el mismo empeño, testimonio y ejemplaridad de siempre, señalando el sentido de la vida, el significado y alcance de la unidad en la diversidad, la santidad en medio de un mundo inacabado y el servicio de la Iglesia universal”(p.325). También se sigue con el canto de María, al Dios de los hombres y mujeres de la Bienaventuranza, que, confiados en Él, se oponen al mal con el bien, a la muerte con la vida y experimentan que “con Dios nada hay imposible” (Lc 1,37) (p.325) Y, en resumen: “En el interior de alma agustiniana de

Prevost existe algo distinto, novedoso y único: una humilde sencillez, una mirada que comprende sin juzgar, una presencia silenciosa del otro y de Dios que invita a la oración, al anuncio de Jesucristo y a la acción comprometida por la paz, la unidad y el amor desde una experiencia de fe como si llevara escrito a fuego, en lo más íntimo de su ser, el lema agustiniano: Arrastrad a todos al amor” (p.328). En fin: Conociendo como trabaja R. Lazcano, con publicaciones como la España Sagrada, 57 volúmenes, el Tesaurus Agustiniano, 15 vols., por ahora, el Episcopologio Agustiniano 3 vols., y otros muchos libros como sobre Fr. Luis o sobre Zubiri, se puede asegurar que esta biografía es una gran obra que puede convertirse en un best-seller (Isaac G. Marcos). - D. NATAL.

FARTOS MARTÍNEZ, M.,

Ecuaciones o sonetos,

Castilla Eds., Valladolid 2025, 22x15, 157 pp.

Maximiliano Fartos ha sido profesor de Filosofía casi 50 años, gran parte de ellos como Catedrático de la Universidad de Valladolid. Sus grandes temas han sido “a) Tesis o El problema del hombre como introducción a la Filosofía, con sus desarrollos posteriores, y Metafísica; b) Lógica y teoría de la ciencia; c) Psicometría y psicología del aprendizaje; d) Historia de la filosofía; e) Pensamiento literario” (p.20). Y ha dirigido Tesis Doctorales sobre Ortega, Popper y Bloch, entre ellas la mía sobre: Ortega y la religión. En todos estos temas se desarrolla con un gran nivel intelectual y un conocimiento muy profundo y exacto de los problemas que trata. Esta obra, *Ecuaciones o Sonetos*, fruto de su dedicación a la Filosofía y a la ciencia, también tras su jubilación, se nos ofrece varios temas de los tratados por él como Filósofo y buen Escritor. Primero se nos presenta su vida Académica y sus Publicaciones con sus repercusiones (pp. 11-30). Luego nos describe: “La Piedad. Nuestra Virgen de las Angustias”, del retablo de la iglesia de su pueblo desbaratada en una reforma lamentable (pp.31-34). Después nos ofrece: “Versos del Eria y otros poemas” de su patria chica, con su estilo propio y sus amplias relaciones académicas y literarias (pp.35-57). Luego aborda al maestro: Ortega: Fenomenología y metáfora (pp.59-71). También nos describe el sentimiento de dos clásicos

frente a la religión en: Temblando ante el Moisés de Miguel Ángel: Freud y Galdós (pp.73-76), un: Paralelismo entre Machado y Ortega sobre la nada (pp.77-80) y revisa la famosa figura de la Celestina en: Melibea y Margarita (pp.80-83). Después se centra en los temas de Lógica y Matemáticas en los que es también un gran experto y trata: Sobre la divisibilidad (y el valor del cero a la izquierda) o Sobre la parte logística del cálculo de predicados e Isomorfía y completitud (consideraciones previas a las pr, gödelianas (pp.85-116). Luego, en: Las metáforas de los filósofos, analiza la utilización de las metáforas a lo largo de la Historia de la Filosofía y su gran importancia frente a la teoría popular de que en la Filosofía todo es abstracto (pp.117-150). Y, finalmente, en: Del ensayo: De la vida para la razón a la razón para la vida, se discute la relación entre Filosofía y vida y se aclara si la Filosofía es mera palabrería o hay algo más en ella que los humanos no podemos eludir, con la “beatería de la cultura”, si no queremos dejar de ser humanos (pp.151-157). Estamos ante una buena obra que remata una larga y fecunda trayectoria filosófica y literaria. - D. NATAL

Sumario

- 5. **Metáforas de enfermedad y salud en el Libro segundo de las *Confesiones* de San Agustín**
Pío de Luis Vizcaíno
- 29. **Por una antropología triádica de salvación**
Jordi Castellet i Sala
- 55. **La protesta de la fe**
Luis Resines Llorente

TEXTOS Y GLOSAS:

- 81. **Aporofilia. El itinerario hacia *Dilexi Te* (2025)**
Ramón Sala González
- 101. **La *Regla* de San Agustín y los principios de la doctrina social de la Iglesia**
Cedric Errol Barroquillo Obdianela
- 127. **La doctrina cristiana por preguntas y respuestas**
Luis Resines Llorente
- 163. **Tomándose el diálogo en serio. Para situar la ética en el corazón de la sociedad democrática desempeñando la misión de la Iglesia**
Roberto Noriega Fernández