

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXI



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1986

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>págs.</u>
CILLERUELO, L., <i>Dinamismo evangelizador de la oración, según San Agustín</i>	3
VEGA, J., <i>La vocación agustiniana (II)</i>	23
SABUGAL, S., « <i>Creo en Dios, Padre y Creador</i> »	67
NIÑO, A., <i>Desarrollo adulto: Transiciones</i>	115

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPELO, M. M. ^a , <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i>	149
LIBROS	183

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXI



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1986

SUMARIO

ARTÍCULOS

	<u>págs.</u>
CILLERUELO, L., <i>Dinamismo evangelizador de la oración, según San Agustín</i>	3
VEGA, J., <i>La vocación agustiniana (II)</i>	23
SABUGAL, S., « <i>Creo en Dios, Padre y Creador</i> »	67
NIÑO, A., <i>Desarrollo adulto: Transiciones</i>	115

TEXTOS Y GLOSAS

CAMPELO, M. M. ^a , <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i>	149
---	-----

LIBROS	183
--------------	-----

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 227678 y 227679
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:

España 1000 ptas.
Extranjero 12 dólares USA
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2
49980 Zamora

Dinamismo evangelizador de la oración, según san Agustín

Los términos de oración y contemplación ó vida activa y contemplativa tienen en el pensamiento agustiniano mayor expresión y profundidad que en nuestro lenguaje corriente. Su objeto formal son la eternidad y el tiempo; y su órgano de expresión son la razón «superior» y la «inferior». Por eso, el santo las define como *Ciencia* y *Sabiduría*. Y su dinamismo, en sentido descendente, se explica así: nuestra mente es una participación en el Verbo —*lumen de lumine*—; y ésta es la contemplación propiamente dicha, *Sabiduría*. Pero de ésta deriva la *Ciencia*, como nueva participación en la eternidad, y, por medio de ella, dependemos de la Verdad, *qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati* (por la que nos adherimos a verdad inteligible e inmutable verdad) (*De Trinit.* XII, 3,3).

No se trata de dos facultades diferentes, sino de una sola con dos funciones, como de un matrimonio figurado y místico: *erunt duo in carne una, sic de his dici possit: «Duo in mente una»* (*Ibidem, ibidem*). Por ese dinamismo intrínseco se diferencian las *acciones humanas* de las *acciones hominis*. Éstas nos son comunes a los animales, mientras que las primeras nos separan de ellos. Las calificaciones de «superior» e «inferior», lo mismo que la asignación de la imagen divina propiamente dicha a la *razón superior*, nos muestran ya que la contemplación es *superior* a la acción. Y esto es general, y se refiere a toda la vida racional y no sólo a la vida espiritual, técnicamente entendida.

Esa comparación con el matrimonio permite a Agustín aplicar a las almas como a las viudas del texto *1 Tim 5,5*: nuestros hijos son nuestras obras de misericordia, las acciones «sociales» o externas que constituyen nuestra «biografía» —*bios*—, y por las cuales nos conocen los demás. Y así se dice que la mujer se salvará por la generación de los hijos, esto es, por sus obras. Cada cual se define ante la sociedad por la «acción», por el modo con que se desenvuelve en la existencia temporal (*De Trinit.* XII, 7,11). Pero, así como la acción humana es sólo una acción del hombre —acción animal— cuando no participa

en la contemplación de la verdad, así deja también de ser *salvífica*, cuando no va animada por la fe y por la caridad (*Ibidem, ibidem*). En este terreno, esto es, cuando damos carácter salvífico a la acción y contemplación, hablamos de la «vida espiritual» propiamente dicha. Porque el que no da carácter salvífico a sus obras, el que no practica la *virtud* o rectitud moral, dirigiendo su atención al Dios verdadero y se va dejando llevar por la *triple concupiscencia* o *libido*, de que habla san Juan (1 *Ioan* 2,16), va deteriorando la imagen de Dios y esculpiendo la imagen de la bestia, haciéndose más y más semejante a ella (*De Trinit.* XI, 7-11, 11-18).

Cuando vivimos según Dios, dirigimos la atención de nuestra mente a sus realidades invisibles, y por su eternidad, verdad y caridad debemos formarlas. Pero una parte de nuestra atención racional, esto es, de la misma mentè, tenemos que dirigirla al uso de las cosas mudables y temporales, pues, sin usarlas nada podemos hacer en esta vida. Mas no pretendemos conformarnos con este siglo (Rom 12,2), poniendo nuestro corazón en tales cosas y torciendo hacia ellas nuestro apetito de felicidad; por el contrario, todo lo que hacemos cuando utilizamos las cosas temporales racionalmente, hemos de realizarlo en la contemplación de los bienes eternos, que tratamos de adquirir, cuando utilizamos esas cosas, sin apegarnos a ellas (De Trinit. XII, 13,21).

Como es obvio, hemos de fijar nuestra atención, ante todo, en la acción, esto es, en el uso de estas cosas temporales, aunque dentro de ese dinamismo espiritual y existencial de san Agustín. Él compara nuestra existencia con el torrente incesante:

Con la lluvia se engrosa el torrente y corre, se dilata, se envalentona, como símbolo de nuestra mortalidad. La humanidad va saliendo de la oscuridad, se congrega, emprende la marcha torrencial y luego vuelve a la oscuridad. Entre su aparición y su desaparición, va corriendo, pero pasando (Enarrat. in psal. 109,20).

La existencia humana es como el recital de un poema o himno; ninguna sílaba puede detenerse, pues se cortarí el poema. Es preciso que cada sílaba sue- ne y se vaya extinguiendo, para que la siguiente pueda resonar y ser oída, manteniéndose así el contexto y el sentido. Tal es la estructura esencial y temporal del mundo (Vera rel. 22,42-43).

Por ese dinamismo, muchos repiten que Agustín es un hombre moderno, en contraposición a los pensadores griegos, que contemplan un mundo esencial y estático. En efecto, también el hombre moderno, también nosotros vivimos en un dinamismo casi excesivo y enloquecedor. Y también nosotros tenemos que hacer nuestra la *caritas agustiniana*, que se dirige primeramente a Dios, pero que, en virtud de su propio dinamismo e impulso, ha de gastarse en obras de misericordia, de benevolencia y beneficencia con el prójimo. Es una mística del amor, una mística de la caridad, «pues el que ama a su prójimo, ve a Dios». Como hombres modernos, no podemos renunciar a ese dinamismo

cristiano; pero, para que sea cristiano, tenemos que orientarlo y dirigirlo según el espíritu agustiniano, liberando ese dinamismo de algunas tendencias actuales heroicistas e idealistas, que no nos permiten ver el rostro de Dios en la faz de Jesucristo (2Cor 4,6).

I. LA ORACIÓN «ESPIRITUAL»

El dinamismo cristiano supone que la vida espiritual proviene de la Sma. Trinidad por medio de Jesucristo. Proviene de la Trinidad, que es la fuente o principio de todo bien, pequeño o grande. Y proviene por medio de Cristo, ya que vivimos en el tiempo, en el pecado original y en sus consecuencias —*poena peccati*—. Necesitamos, pues, la gracia de Cristo, la redención, la reconciliación, la filiación divina, que se nos proporciona en el bautismo, para recobrar esa vida que perdimos en el pecado original y que no podemos recuperar por medio de nosotros mismos, ni por medio de ángeles u otro cualquier medio, fuera de Cristo. Pero, dentro de nuestro lenguaje temporal y existencial, y ya que Cristo nos prometió enviarnos al Espíritu Santo y nos lo envió como representante suyo —como Espíritu suyo—, atribuimos la vida espiritual —la gracia, la caridad— al Espíritu Santo; y establecemos así que el principio —*arché*— de la oración cristiana ha de ser el Espíritu Santo, que ora en nosotros, que nos inspira la oración y que nos empuja hacia nuestra perfección y total edificación.

Así descubrimos en esta «espiritualidad» dos funciones. La primera es inicial, fundamental, y aparece en el bautismo, por el que cobramos la filiación adoptiva de Dios, la divinización gratuita, que se opone al estado o situación de «pecado». Pero el pecado es algo más que una situación. Es también una energía, un impulso que nos inclina al mal —*delectatio carnalis*—, condicionando nuestra libertad, como un castigo que nos quedó al cometer el pecado original, en forma de ignorancia y de concupiscencia. Por eso, el Espíritu Santo tiene una segunda función que es la de superar esa energía del pecado, que nos tira hacia abajo, empujándonos hacia arriba. No hay superación ni confusión entre Cristo y el Espíritu en sus funciones, atribuidas por el hombre a cada uno, según el texto que Agustín utiliza continuamente: *la caridad de Cristo se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (Rom 5,5)*. Pero el lenguaje atribuye la caridad al Espíritu hasta el punto de que algunos teólogos identificaron ambos conceptos.

El Espíritu Santo nos impulsa hacia arriba, hacia Cristo, y cumple así la función del amor, que es llevar a cada ser hasta el grado de perfección que le compete. Es lo que llamamos «edificación». Y la realiza siempre, mientras no haya obstáculos u óbices que se le opongan. Lo cual se realiza, no sólo en los

individuos, sino también en la Iglesia y en la humanidad entera, ya que todo progreso es obra del Espíritu, obra del amor edificante. En el régimen existencial en que vivimos, el amor se ejercita en obras de benevolencia y de beneficencia sociales. Al afirmar que la oración ha de ser *espiritual* queremos decir que ha de ajustarse, ya a la inspiración del Espíritu, ya a la situación temporal del hombre. Así como san Lucas trató de explicar la expansión y eficacia de la Iglesia por medio de ese *Arché*, que es el Espíritu Santo, así lo hizo también san Agustín; y concretamente desarrolló para la «vida monástica» una teología de Pentecostés. Porque confiaba que la eficacia de la vida activa o contemplativa, ha de venir del dinamismo dicho, de la fecundidad del Espíritu Santo. Una oración que no sea receptiva en ese sentido, no podrá llamarse «espiritual»: carecerá de sentido en el terreno cristiano. Esto no significa que debamos dar a todas nuestras acciones un carácter estrictamente espiritual, ya que en el Juicio Final se nos premian las obras por sí solas; y Cristo lava los pies a sus discípulos, para darles ejemplo. Para obrar movidos por el Espíritu Santo, no necesitamos proclamarlo, ni siquiera sentirlo: el mismo Espíritu gime en nosotros con gemidos (*Rom 8,26*), aunque nosotros no sepamos lo que pedimos. Lo importante es que la función perfecta, terminativa o edificante de la *caritas* (*Rom 5,5*) sea realmente nuestro motor o nuestro móvil.

Agustín insistió mucho en la eficacia de la caridad. Suponía que el amor no debe estarse quieto, y por eso decía humorísticamente: *¡mostradme un amor ocioso!* (*Enarrat. in psal. 31,11,5*). Un amor ocioso no es amor, sino una veleidad platónica. Por la misma razón estimaba que el celo es la consecuencia inmediata del amor: *qui non zelat, non amat*. Al identificar el amor universal con la *gravitación universal* (Cfr. *Confess. XIII, 9,10*), sabe que la función de la gravedad es empujar a cada cosa hacia su centro. Y, en efecto, el amor lleva a cada cual hasta su perfección, sino encuentra obstáculos que lo impidan: ésa es su labor edificante.

Mi amor es mi peso. Por él soy llevado a donde quiera que voy (*Confess. XIII, 9,10*).

Así llega a la fórmula más simple del mundo: *¡Ama, et quod vis fac!* (*In Ioan. Epist. tract. 7,8*).

¿Y por qué se atribuye esto tan sólo al Espíritu Santo? Como si se tratase de un lugar, que no es lugar, del que se dice que es tu Don. En tu Don reposamos, en Él gozamos de ti. Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos lleva hasta él, y tu Espíritu bueno eleva nuestra humildad desde las puertas de la muerte... Mi amor es mi peso; por él soy llevado a donde quiera que voy. Por tu Don nos inflamamos y ascendemos: nos enardecemos y subimos (*Confess. XIII, 9,10*).

Nos hiciste, Señor, para ti; y nuestro corazón no reposará hasta que descanse en ti (*Confess. I, 1,1*).

Es necesario proclamar ese dinamismo, ya que todos tenemos la sensibilidad espiritual de san Agustín; y tenemos que aprender de él, e imitarle en cuanto podamos. Hemos de ver, pues, la oración y la espiritualidad, no como filantropía, ideología, política, imperialismo o capricho, sino como obra espiritual, como edificación del Cuerpo de Cristo (*Ef* 4,12).

De ese problema fundamental proviene el otro de *la eficacia* de la oración. Agustín suponía que esa eficacia está siempre avalada por un seguro divino, aunque nosotros no veamos sus efectos. En cambio, nunca podremos estar seguros de tal eficacia, cuando nuestra oración no es «espiritual». En este terreno tenemos que comprobar por experiencia nuestros principios. Porque, aunque es verdad que Agustín distingue perfectamente la *gratia Christi* de la *gratia creationis*, no las separa dentro de su dinamismo y pensamiento orgánico. No podemos, pues, contentarnos con decir que poseemos una caridad sobrenatural e inconsciente, sino que debemos demostrarla, realizada en obras de misericordia. Y, por eso, ya desde el principio, las obras de misericordia, enseñanza, misiones, parroquias, apostolados, etc. han recibido el nombre de *obras de caridad*, ya que lo son o deben serlo. San Agustín aplicaba alegóricamente en este punto el texto del *Génesis*: en la creación —en el hombre, en las almas— están depositadas las *razones seminales*, que esperan su momento de desarrollo: el Espíritu se cierne sobre las aguas (*Gén* 1,2), sobre las almas. Y así como las aguas producen aves y peces, así las almas producen obras de misericordia. Para eso el Espíritu Santo produce en nuestros corazones el amor y el deseo.

Esta doctrina general es la que el Santo aplicará detenidamente a los religiosos, a aquellos que en la Iglesia piden un puesto entre los perfectos, entre los profesionales de la perfección. La doctrina de la oración, fundamental para todos los cristianos, es más urgente para esos religiosos, que van a convertirse en instrumentos del Espíritu Santo para la edificación del Cuerpo de Cristo. Si el Espíritu Santo es el Don de Dios por excelencia, la oración será también el «don del Espíritu Santo» por excelencia. Es el Espíritu Santo el que enciende en nuestros corazones esa llamita, ese deseo que san Agustín define como «alma o esencia de la oración» y que es el que inflama el corazón para subir a lo alto y recabar de Dios las bendiciones sobre la tierra, como Cristo nos prometió. San Agustín atribuía al Espíritu Santo la misma formación de las comunidades religiosas, animadas por la *Teología de Pentecostés*, que san Lucas ofrecía en los Hechos de los Apóstoles. El Espíritu reúne *en uno* las voluntades diferentes, que andaban por el mundo buscando en vano la felicidad y con esas voluntades amargas forma un *solo mar* (Cfr. *Confess.* XIII, 17, 20-21; *De mor. Eccl.* I, 19,35; *Ibidem*, 25, 46-58).

Sacaremos en conclusión, tanto en el terreno individual como en el social, que muchos religiosos y comunidades no sienten la necesidad de edificar Igle-

sia, y su espiritualidad se resiente de falta de eficacia, porque no reciben o no fomentan el «don de oración». Viceversa, los grupos cristianos fervorosos se sienten espoleados por el deseo y el celo propios de la caridad.

II. EL «AGGIORNAMENTO»

De los objetivos que el Vaticano II propuso a las Congregaciones religiosas, el primero parece ya firmemente fijado por los estudiosos: la espiritualidad de nuestro Fundador proclama una relación entre contemplación y oración, contemplación y acción, tiempo y eternidad, ciencia y sabiduría, razón inferior y razón superior. La dinámica, que los estudiosos han establecido en esa relación, reclama una superioridad de la contemplación sobre la acción, pero en determinadas condiciones. Y parece que, en realidad, no hemos tomado en serio esa superioridad, si pensamos en lo poco que se ha trabajado para realzar el valor y el sentido de la vida contemplativa, no ya sólo en nuestros monasterios de clausura, sino tampoco en nuevos intentos de revalorización.

Hubo un tiempo en que el tema de la «mística de san Agustín» se puso de moda dentro de la difusión general sobre la mística. Los autores oponían una «mística psicológica» a una «mística sobrenatural de la contemplación infusa». En el fondo parecía una desviación de la «mística cristiana», que hallamos en la Sagrada Escritura y en la patrística; y, por eso, tales discusiones eran extemporáneas. Por lo mismo, fracasaban los estudios sobre una «mística de san Agustín», ya que se buscaba una «mística platónica», una mística carmelitana o un mero capítulo de teología dogmática. Cuando se vio que tales estudios no eran viables, decayó el interés; y el tema fue abandonado. Hace ya años que no se habla de la «mística de san Agustín», sino en contadas ocasiones y circunstancias. Y la verdad es que se han hecho muy pocos esfuerzos por poner al alcance de nuestros monasterios de vida contemplativa unas doctrinas que desarrollen precisamente esa vida contemplativa, que casi siempre es ignorada o mistificada.

Pero tampoco se han hecho intentos nuevos y eficaces. El P. General anterior —P. Teodoro Tack— había lanzado la idea de organizar en alguna parte un ensayo de vida contemplativa. ¿Qué se ha hecho? Ahora procuramos, quizá, echar tierra encima, y que no se hable del asunto, pues parecemos avergonzados de nuestra ineficacia, como tantos otros Institutos religiosos. Es inútil repetir que la vida moderna está reclamando «centros de soledad» en todos los sentidos, y especialmente en el de la espiritualidad, para hacer frente a una de las dos grandes calamidades del hombre actual: incapacidad de vivir *solo* e incapacidad de vivir *para el prójimo*. Aparecen muchos centros de recogimiento; pero pocos, o casi ninguno, de recogimiento espiritual. Por lo mis-

mo, un título como se ha dado a este Cursillo —*Dinamismo evangelizador de la oración*—, parece una ocasión propicia, no para echar tierra encima del problema de la contemplación, sino para proclamarlo en grupos y en sesiones solemnes. Lo cual, lejos de perjudicar a la vida activa y al apostolado, redundaría en su eficacia y valor. Los monjes de san Agustín, aunque educados para una vida contemplativa inicial, demostraron una eficacia y unos resultados apostólicos, que pocas veces se han visto en la Iglesia.

No debemos olvidar que, aunque nuestra colaboración y nuestras iniciativas sean requeridas, al fin y al cabo, la oración ha de ser un *don del Espíritu Santo*, que ha de tomar la iniciativa fundamental. Y en el mismo momento en que no se produzca esa dialógica, no sólo peligran la oración y la evangelización, sino también la vida misma de las Congregaciones religiosas. El Espíritu Santo cumplirá su función con los religiosos dentro de la *Teología de Pentecostés*. Y la acción del Espíritu dejará de ser una brisa suave y fresca de primavera, para convertirse en una tempestad que sacude los muros de los templos. No cesamos de hablar de la *crisis actual*; pero el Vaticano II nos puso en guardia frente a una crisis radical, y la reacción de los religiosos parece excesivamente débil para una tempestad semejante. La lucha de los primeros religiosos, que rodearon a san Agustín, fue dura, sangrienta, a veces mortal; y, sin embargo, el éxito fue imponente.

En la tarea de este Cursillo están comprometidas nuestra fe y nuestra caridad, ya que el problema es arduo y rebasa los límites de la misma vida religiosa. Se multiplican las propagandas sobre la oración, y cada vez se ora menos; se habla de las funciones evangelizadoras de la oración, y apenas sabemos cuáles son esas funciones. Por lo que el éxito no corresponde a tantas propagandas, a tantos trabajos, dineros y providencias como empleamos. Según la inspiración agustiniana, los candidatos al monasterio deberían comenzar a vivir una vida de contemplación, que sería vocación, selección, formación. Así comenzarían a vivir una oración que aspira a evangelizar. Pero, con frecuencia, esos candidatos son niños de edad y de espíritu, y ni siquiera han pasado por una «conversión de auténtica vocación». La *vocación a edificar la Iglesia* debería revelarse en una intención experimental y fervorosa, que casi siempre falta. Hemos inventado la fórmula de *vida mixta* para suplantar a la oración con la acción, y para suplantar a la oración espiritual con la oración filosófica, científica, psicológica, sociológica y técnica. Dentro de nuestro mundo secularizado, dedicamos tiempos a nuestra oración, *oficial*, como un paréntesis de la vida activa. La contemplación ha perdido su antiguo prestigio, y lo ha cedido a la *oración trascendental* de los indios o *gurús*. La vida activa se ha convertido en criterio para valorar la vida religiosa; y, si la situación no cambia, nuestra propaganda no es muy prometedora. Todos nos lamenta-

mos; pero, ¿quién remediará esta situación? Quizá la tempestad del Espíritu Santo, el flagelo de Dios, la Gran Tribulación.

En la Epístola a Proba sobre la oración (*Epístola 130*), san Agustín pide, como condición perentoria, un *alma desolada*, que sienta necesidad de Dios, de Cristo, de la Iglesia. ¿Cómo va a dedicarse a edificar quien no se siente bien instalado, bien satisfecho en su situación? No es difícil buscar la oración, como se busca el yoga, para anestesiar, para olvidar, para estimular y calmar los nervios, esto es, para matar lo mejor que tenemos, la inquietud agustiniana. San Agustín reclamaba: *Da amantem!* (*In Ioan. Evang. tract. 26,4*). Dadme un amante, que sienta hambre y sed, etc... Pero la realidad es que muchos de nosotros no sentimos necesidad alguna del Espíritu Santo (Cfr. *In Ioan. tract. 26,4*). Dormitamos como gatos acurrucados junto al fuego.

Es difícil en esta situación comprender la espiritualidad agustiniana, que se siente crucificada entre un *ahora* y un *después* celestial. Es la nostalgia del eterno Sábado, con que el Santo interpretaba a san Pablo: *Lo que ahora crees, después lo verás* (*Epíst. 55,9,17*). La vida presente es tiempo de necesidad y de fatiga, pero animado y fortalecido por la contemplación del Sábado futuro y eterno, por la fe y la esperanza. El deseo de Dios alimenta las fatigas de la evangelización y del apostolado. Lo último en la ejecución ha de ser primero en la intención. Quien ejerce el apostolado cristianamente, quien puede decir con san Pablo: «¡Ay de mí, si no evangelizare!», quien evangeliza por el impulso del Espíritu Santo y no por capricho o gimnasia espiritual, ha de sentir esa nostalgia del eterno Sábado, esa «dolencia del corazón inquieto».

Aunque a veces planteamos el problema de la evangelización buscando en la oración un «Dinamismo evangelizador», en realidad, podríamos decir que no hay problema, ya que toda oración auténticamente cristiana entra en ese dinamismo evangelizador. Distinguimos entre acción y contemplación, entre vida activa y contemplativa, pensando en sus objetos formales, según el criterio aristotélico, pero en realidad se trata de una oración evangelizadora o de una evangelización orante. Por la diferencia que media entre ambas, podemos optar por una preponderancia de la una o de la otra. Pero en ambos casos la oración y el apostolado son tan inseparables que basta separarlos para privarlos de sentido y de valor.

III. MARTA Y MARÍA; LÍA Y RAQUEL

Marta y María son dos hermanas. Simbolizan las dos vidas: la activa y la contemplativa. Juntas, constituyen la casa en que se hospeda agradablemente Jesucristo. Ambos géneros de vida son *officia*, profesiones. El Señor declaró que la actividad de Marta es buena; pero la de María es mejor. ¿Por qué? Por-

que Marta se afana nerviosa, mientras María descansa en la palabra de Cristo. Marta quiere abarcar una multiplicidad —*circa multa*—, que dispersa, mientras María se concentra en la unidad —*circa unum*— (*Serm.* 103, 2 y 3).

Cristo no manda a María levantarse para ayudar a su hermana, pero tampoco manda a Marta sentarse a escuchar la palabra. Sólo corrige el nerviosismo de Marta, suponiendo que su labor es necesaria en ese momento (*Serm.* 104, 2-3). La actividad de María sigue siendo mejor y nunca se interrumpirá; mientras que la de Marta depende de la necesidad. Al cesar la necesidad, cesa la actividad; al cesar la miseria, cesa la misericordia, aunque en este mundo nunca se acabarán (*Serm.* 179, 4 y 5). Hay que ocuparse en la necesidad: *antequam perveniamus ad unum, multis indigemus* (*Serm.* 255, 6,6). Pero hay que llevar en la intención la unidad: *unum nos extendat, ne multa distendant* (*Ibidem, ibidem*). La extensión de san Agustín en el *Contra Faustum*, sobre esta materia (Cfr. *Contra Faust.* 22, 54-58), nos da a entender la importancia que atribuía a esta meditación.

Algo semejante ocurre con las esposas de Jacob, Lía y Raquel, con el mismo sentido. Además, aquí pone Agustín gran calor, como alegando experiencia de «intelectual», condenado a trabajos forzados. Lía ha de ser antepuesta por su «fecundidad», por la necesidad temporal, si bien Raquel es más hermosa y amable por sí misma. El candidato, que viene al monasterio, ama a Raquel; pero tiene que aceptar primero a Lía, si Dios, en la figura de Labán, lo dispone. Queda a veces Raquel relegada a la vida eterna, y así hay que unirse a Lía por amor a Raquel. Pero como Raquel sería estéril sin la referencia a Lía, surge una santa envidia que se evidencia en el símbolo de las mandrágoras de la fecundidad (*De consensu. Evang.* I, 4,7).

Vemos que, cuando Agustín abandona la mística platónica, tiene que renunciar a ver a Dios en este mundo; y entonces la *visión beatífica* cobra carácter escatológico: es la vida eterna. Pero la contemplación se conserva como «nostalgia», «deseo», «amor»; y hay ciertos momentos que son como «aspersiones» o rociadas para suavizar la travesía y la sed de este desierto. Por eso, se conserva la vida contemplativa como preámbulo y anticipación de la vida eterna. El llamado «éxtasis de Ostia» era una contemplación en que Agustín deseaba saber *cómo será la vida de los santos* (*Confess.* IX, 10,23). Es un tema frecuente en la contemplación agustiniana. Y el Espíritu Santo impulsa y mueve, no sólo a los individuos, sino a la Iglesia entera a vivir esta vida contemplativa anticipada, si bien la Iglesia nunca podrá descansar en este mundo, por las necesidades que el mundo le presenta (Cfr. La Bonnardière, A-M: *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après S. Augustin-La vie spirituelle*, 36 (1952) pp. 408-427).

Hay, pues una contemplación perfecta, o visión beatífica propia de la vi-

da eterna (Cfr. *De Trinit.* I, 8,17). Pero hay otra contemplación imperfecta, propia de esta vida, y la vivimos ya por la fe (Lía), ya por la esperanza (Raquel). Y de tal modo, que la contemplación perfecta es la continuación de la contemplación imperfecta, sin solución de continuidad. Y, por otra parte, esa visión beatífica es el «galardón», la recompensa de esta contemplación imperfecta de la fe (*De Trinit.* I, 10,20).

Felizmente se han ido apagando las discusiones entre los teólogos que reducían la mística a un capítulo de teología, y los que presentaban la mística como una serie de fenómenos psicológicos. Tales discusiones, que aludían a la llamada *contemplación infusa*, inconsciente, imperceptible y sólo manifiesta en ciertos fenómenos psicológicos, dañaron no poco a la mística, sembrando una gran confusión. Se reclamó la vuelta a la mística de los Padres; pero la confusión subsiste, aunque dentro de una mayor apertura e independencia. Por lo que toca a san Agustín, las discusiones se han sobreseído, y la situación es más clara y profunda.

Dentro de la mística agustiniana del *Totus Christus o per Christum hominem ad Christum Deum*, caben todos los tipos de mística cristiana: mística de Cristo como esposo, como crucificado, como liturgia, como Logos, como Eucaristía, o como *noche de Dios*. Przywara destaca tres tensiones que pueden vivirse con independencia o armonizarse. Hay una mística apegada al Cristo evangélico en variadas formas de *aplicación de los sentidos* y *aplicación de las potencias*; y hay una mística del Cristo eclesiástico, que pervive en la Iglesia. Es preciso *actualizar* a Cristo, traducirlo, interpretarlo, como lo reclama el Vaticano II. Del mismo modo, hay que una mística del Cristo personal, como cuando decimos con san Pablo: *Cristo vive en mí* o *yo vivo en Cristo*, objetivamente hablando. Y hay una mística de Cristo vivida en el culto, que no se reduce a folklore, sino al sentido profundo de los símbolos y sacramentos. Es el Cristo-Iglesia, un solo cuerpo. Cristo está, no sólo en mí, sino también en la Iglesia. Finalmente hay una mística del Cristo kenótico, del Cristo abatido, que se anonadó a sí mismo hasta la muerte de cruz. Esta mística posee hoy gran prestigio en la lucha en favor de los marginados, pobres, enfermos, menospreciados.

El calor que Agustín pone en el *Contra Faustum*, para plantear el problema de Jacob en su relación con Lía y Raquel, reclama una atención especial. Por un lado parece la continuación del libro XIII de las *Confesiones*; por otro lado, se amplía la visión introduciendo a las dos esclavas de Labán, Zelfa y Bala, que también dan hijos a Jacob. En principio, Lía es el trabajo; y Raquel, la visión (*Contra Faust. manich.* 22,52). Y se supone que los que ingresan en el monasterio buscan el sosiego de la contemplación (*Ibidem, ibidem*). Y, sin embargo, supone también Agustín que el caso de Jacob es casi una nor-

ma general, o, por lo menos, muy frecuente: se obliga a los candidatos a desposarse con el trabajo, antes que con la contemplación (*Ibidem, ibidem*). Parece, pues, que en el amor a Raquel hay un tanto de ilusión, pues la realidad de la vida presente, como desposorio con Lía, parece inexcusable (*Ibidem, ibidem*).

La una es amada, la otra tolerada. Mas la que es tolerada se antepone por su fecundidad y se hace amar por sus hijos, cuando no por sí misma. Porque la actividad de los justos produce un fruto máximo en la predicación del Evangelio (Contra Faust. manich. 22, 54).

Había, pues, en el punto de partida un tanto de ilusión platónica, ya que, al cabo de los siete años de trabajo, Jacob tiene que esperar otros siete, que corresponden a los siete dones del Espíritu Santo (Cfr. *De serm. Domin. in monte*). Y lo más grave es que al fin de este segundo plazo, la sabiduría-Raquel aparece como una Fata Morgan, un espejismo escatológico (*Contra Fausto manich. 22, 52*).

Raquel es hermosa, pero quisiera dar a luz y no puede... La vida que se entrega al afán de la contemplación... desearía desentenderse de todo negocio, pero entonces se hace estéril. Al aumentar el «ocio», con el que se enardecen los deseos de contemplación, no se ajusta a la debilidad de los hombres, que piden ayuda en sus necesidades. Y, como Raquel quiere ser fecundada..., y ve a su hermana llena de hijos por sus trabajos de acción y pasión, se lamenta de que los hombres corren hacia ella (Ibidem, 22, 54).

Esta era la respuesta precisa a la *Epístola 5 de Nebridio*, cuando protestaba por el cambio de óptica de Agustín. La ilusión platónica se desvanece, y el que ingresa en un monasterio se encuentra, quizá, con lo que no esperaba: un nuevo método. Tiene que sujetarse a la fe, ejercitarse en la virtud y consolarse nostálgicamente con una visión beatífica, que es escatológica (*Ibidem, 22, 53*).

Es, sin embargo, hermosa esta postura. Porque, por un lado, se mantiene en el «orden» temporal como conviene; y, por otro, la nostalgia del eterno Sábado cumple su misión-función, animando y embriagando a veces al obrero apostólico, cansado del trabajo y de la familia de Lía.

Curiosamente Agustín aprovecha su propia teoría de pasar de lo visible a lo invisible. Raquel, buscando la fecundidad, entrega a Jacob su esclava Bala, que significa *vieja*, esto es: de la vieja, cargada de imágenes corporales y empíricas, ha de sacar Jacob una escala para subir a las cosas incorpóreas; y de ese modo retorna a un método ya consagrado, a un orden previamente establecido (*Ibidem, 22, 54*). Volvemos, pues, no por casualidad, sino por principio, al método de la analogía, para buscar a Dios por *espejo y enigma*, es decir, en sus imágenes y semejanzas. Pero se trata de una *necesidad*, que no satisface al corazón, ya que Raquel sigue siendo infecunda.

A su vez Lía trata de multiplicar sus hijos, sus obras, y entrega a Jacob a

su esclava Zelfa. Y como Zelfa significa *boca abierta*, plantea el problema de la predicación del Evangelio (*Ibidem*, 22, 55). Descubrimos aquí la intención agustiniana de que, no sólo clérigos, sino también los religiosos predicasen el Evangelio de diferentes modos, como el mismo Santo se lo repetía a Leto en la famosa *Epistola 243*. De ese modo aprovecha el episodio de las mandrágoras para recomendar el buen olor de Cristo. Saca en limpio que la única propiedad específica de las mandrágoras es su buen olor, y concluye que Raquel se siente estimulada, como celosa, por la fama popular que Lía consigue con su fecundidad y con su familia numerosa, con sus obras y trabajos (*Contra Faust. manich.* 22, 42, 55 y 56).

No es difícil comprender a Agustín. La buena fama, que sus monjes habían conseguido en África, es su honra (*De opere monach.* 28, 36). El deseo de fecundidad es el hijo mayor de Lía, que es el que encuentra las mandrágoras; y esto significa que todo contemplativo ha de cultivar un deseo, no sólo de su propia perfección, sino también de su servicio a la Iglesia. Ésas son las mandrágoras que pasan de Lía a Raquel. El celo de la gloria de Dios saca ya a Raquel de su ensimismamiento contemplativo. Así Agustín entiende ahora que los que obligan a los hombres, hábiles para los negocios, a pasar de la vida contemplativa a la activa, hacen bien en ese su caso, y eso es lo que predica a los monjes de la Capraria, en su carta a Eudoxio (*Epist.* 48). De ese modo, la contemplación en este mundo queda subordinada a la acción y propagación de la Iglesia, a la edificación (*Contra Faust. manich.* 22, 57).

Por eso, Lía se queja con razón porque le quitan las mandrágoras y Raquel devuelve su esposo a Lía. En todo esto aparece una intención autobiográfica de Agustín, pero de la que saca una doctrina general (*Ibidem*, 22, 58). Todo este largo capítulo es la filosofía y la teología de la historia del monacato de Agustín, tal como él podía escribirlas. Los amigos del Santo habían ingresado como contemplativos; pero se habían ido esparciendo como obispos, clérigos y como dirigentes de un movimiento o de reforma, que estaba transfigurando el rostro de la Iglesia africana. Pero el amor de Agustín a Raquel, a la contemplación, es tan fuerte, que, a pesar de convertirlo en una añoranza del eterno Sábado, le da tanta fuerza, que le asigna un doble carácter: la acción sería demasiado dura sin la suavidad de la contemplación; además, Raquel es capaz de dar a luz alguna que otra vez por sí misma, alcanzando la contemplación tan perfecta, que pueda intuir el texto: *En el principio era el Verbo*.

Fausto objetaba que no podía comprender esta doctrina del monacato y de la virginidad, que le parecía contraria al Evangelio y a la razón (*Contra Faust. manich.* 30, 4).

IV. LA MÍSTICA DE LA CARIDAD

El abandonar la «mística agustiniana» en el sentido de mística platónica, no debería significar el abandono de la auténtica «mística agustiniana», que es una *mística de la caridad*. Esa mística va tan ligada a la vida religiosa que, prácticamente, se identifica con ella. Bastará recordar que, cuando Agustín organizó en Tagaste su monasterio, Nebridio protestó, porque Agustín se dedicaba a evangelizar a sus conciudadanos en lugar de escribir cartas sobre Platón, Plotino y Cristo (Cfr. *Epístolas* 5 y 6).

Pero el problema de la mística de la caridad no debe consistir en reducir o banalizar el tema de la caridad, sino en dilatar y profundizar el tema de la mística. Sabido es que san Agustín utilizaba el término *mística* para designar un sentido figurado, la alegoría, el símbolo, el tipo, algo que anuncia una realidad diferente, y que, dentro del pensamiento del Santo, corresponde a su tendencia de ir «de lo visible a lo invisible», como método existencial y universal. Ya se ve que tal modo de ver se acerca al término *sacramento*, por su conexión con la *gratia Christi*, o con la eficacia del símbolo. Así entendemos desde el primer momento que la contemplación agustiniana se funda en lo *visible*, en un paso de lo visible a lo invisible, ya con el método de las ascensiones —como se ve en la llamada «visión de Ostia»—, ya con otros métodos dialécticos y filosóficos, como por ejemplo, en los libros *La música*, *El orden*, *La extensión del alma*, etc...

Al concretarnos al terreno propiamente espiritual, y más concretamente al monástico tendríamos que estudiar cómo formaba Agustín a sus monjes; tema que está poco estudiado, pero que es suficientemente conocido, ya que el mismo Agustín nos habla de la «preparación y formación de sus gentes» en materia de pobreza, de castidad y de conocimiento de las leyes y usos eclesiásticos. De otras dotes apenas nos habla, pero nos son conocidas, ya que casi todos sus primeros compañeros religiosos provenían de la Administración romana y tenían una cultura y habilidad para los negocios, ya probada en sus ejercicios anteriores. Aun así, tenemos dos documentos que significan ya un estudio preliminar. El primero es la *Epístola 243 a Leto*, donde se habla de la vocación y del noviciado. El segundo es la *Epístola 48 a Eudoxio* en la que invita a los monjes a mantenerse activos en la contemplación mientras no los llame la Iglesia al apostolado militante, y entregarse al apostolado en el momento en que la Iglesia los llame. En el libro de *Las 83 cuestiones* tenemos un pequeño fichero, que Agustín utilizaba para responder a las demandas de sus candidatos. En todos los casos el pensamiento de Agustín es formar hombres para la Iglesia.

Es obvio que, al iniciarse la lucha pelagiana, el tema de la *gratia Christi*

había de ocupar el centro de las discusiones de un modo muy particular, dado que todavía no se habían marcado las diferencias o separaciones entre el orden natural y el sobrenatural. San Agustín distingue perfectamente ambos órdenes, y hubo de poner en guardia sin cesar a los que ingenuamente se dejaban engañar por los pelagianos, confundiendo la *gratia redemptionis* con la *gratia creationis*. En cambio, el que no se hubiera acentuado la separación, le ofrecía la ventaja de presentar las *cosas visibles* como efectos de las *invisibles*. Así, las llamadas obras de misericordia —benevolencia y beneficencia— se presentaban como efectos de una gracia sobrenatural, y eran la revelación de esa misma gracia. No se podía pensar en una gracia sobrenatural que no producía nada visible y que no podía responder a la demanda evangélica: *Por sus obras los conoceréis* (Mt 7, 16, y 20). En este sentido tenemos, quizá en el fondo, una confesión de que Agustín prefería las obras espirituales a las corporales; pero tenemos también una teoría general sobre el trabajo mismo como obra de misericordia y sobre la necesidad de dar buen ejemplo apostólico a los cristianos.

Es, pues, claro el doble carácter —activo y pasivo— de esta caridad, que constituye, al fin, una mística. El que, por medio de la gracia divina, Dios-Cristo tenga siempre la iniciativa de la espiritualidad, asigna a ésta un carácter inicialmente pasivo. Pero ese carácter nos pasa desapercibido, como objeto de la fe; y, en cambio, nos vemos obligados a una contribución, que para nosotros es actividad pura y simple. Nuestras obras son nuestras, aunque las realicemos movidos por la gracia, tal como nos lo explica Agustín, diciendo que el pan *nuestro* de cada día es *nuestro*. Ulteriormente, por el hábito y la tensión interior, la espiritualidad vuelve a ser *pasiva*, en cuanto que, de las profundidades del alma, removidas por el corazón y la gracia, van saliendo los *impulsos*, que constituyen ya una segunda naturaleza, tal como la vemos en los santos.

Y puesto que ese proceso se desarrolla en san Agustín dentro de Cristo, la fórmula mística de san Agustín dice: *Por Cristo hombre a Cristo Dios*. En el libro *La Trinidad* Agustín nos explica en qué consiste la *ciencia* de Cristo y la *sabiduría* de Cristo. Él es nuestra ciencia y nuestra sabiduría; y en Él se realiza y logra la función de la mística cristiana: la caridad, por la que llegamos a la unidad, sin salir del mismo Cristo. La función de la mística tiene en común con otras formas de religiosidad el centrarse en el primer Mandamiento: amar a Dios y al prójimo con perfección. Pero, si Agustín proponía ya ese ideal en el libro *Las costumbres de la Iglesia*, el ideal tenía que irse depurando e intensificando con la doctrina del hombre como *imagen de Dios* y con el régimen de *dispensatio temporalis*, que vivimos los hombres en la tierra. De ese modo el término obvio y normal de la religiosidad agustiniana es una mística. Pero no será una mística de la *interioridad*, en la que buscamos a Dios en nuestro inte-

rior y en nuestro interior reposamos; y tampoco será una mística de la *Nada*, en la que se renuncia al *Todo*. La mística agustiniana es, pues, diferente de la mística psicológica, que se organiza en la Edad Media; y es también diferente de la que hallamos en el Areopagita, en Eckhart y en san Juan de la Cruz.

Cristo es el *único necesario*, la Vida, a la que sirven Marta y María (*Serm.* 255, 6); el Espíritu de Cristo, que edifica la Iglesia, es el soplo místico que alienta en esta mística de la caridad, porque existe unidad de la caridad. Al mismo Espíritu pertenece la comunidad en la que nos convertimos en unidad con el Cuerpo del Hijo Único de Dios (Cfr. *Serms.* 71, 17, 19, 28; *Serm.* 142, 7). Dada la relación entre acción y contemplación, toda obra de caridad es edificación de la Iglesia, mística de la caridad. Przywara nos muestra cómo todas las formas concretas de la mística cristiana acaban dentro de la fórmula agustiniana: *Por Cristo hombre a Cristo Dios*; y al mismo tiempo tienen en ella su norma doctrinal y experimental: conjugar la intimidad que reclama la mística con la distancia y respeto que reclama también la mística cristiana. La mística ha de conjugar el *osculetur me osculo suo* con el *noli me tangere* (Cfr. Przywara, E: *Ring en der Gegenwart*; Ausburg 1929; I, 471 y 472ss).

Hoy aparecen en la Iglesia tendencias místicas contrapuestas y en tensión. Por un lado, aparece la mística que desafía al mundo con la locura de la cruz y del pesebre, y proclama la impotencia del hombre como potencia de Dios. Es la teología y la mística de la humildad, de la pobreza, de la liberación, de la Buena Nueva y de la proximidad del Reino de Dios. En sentido opuesto se proclaman una teología y una mística del Cristo Pantocrátor, Ideal de Progreso, de la Iglesia como Sociedad Perfecta, Sociedad de Poder, Ideal de Progreso, sacralización de la naturaleza, del humanismo, etc. Mientras unos hablan del pesebre y de la cruz, otros hablan de Cristo amigo de publicanos y pecadores. Poco costaría ordenar en las obras de san Agustín esos tipos de mística cristiana, ya aislados ya en convergencia en el *Totus Christus*. Es una cartera preciosa de doctrina, que las almas contemplativas podrían utilizar para su formación y para el ejercicio de su vida contemplativa.

Se han hecho numerosos ensayos para proporcionar actividad a las Comunidades de vida contemplativa. Pero las motivaciones son muy dudosas; y suscitan numerosas discusiones. Se debe en gran parte a la extrema pobreza en que habían caído dichas Comunidades, amenazadas de extinción por falta de medios o por falta de vocaciones. Y cabría discutir también la razón de esa pobreza material y espiritual, ya que algunas de esas Comunidades, que han sabido resolver el problema, siguen hoy florecientes. Parece claro que las causas son profundas y generales, y nadie duda de que la situación deja mucho que desear. Se organizaron escuelas de párvulos, trabajos textiles, faenas de lavado y otras ocupaciones semejantes, que proporcionan alivio en la pobreza

material y proporcionan medios de vida y de decoro. Hasta cierto punto se han logrado buenos resultados; pero eso no era lo principal. Esas almas, dedicadas a la contemplación, podrían remediar su pobreza viviendo con sus familias. Lo importante era el remedio a la pobreza espiritual, de la falta de entusiasmo religioso, del afán de «evangelización», de la implantación de ideales altos y claros, tal como lo leemos y vemos en las fundaciones de Sta. Teresa. Hoy hallaríamos muchos más medios de formación y de acción que en los tiempos en que vivió la Santa de Ávila.

Bastaría aducir aquí, como ejemplo edificante, la vida de la M. Guadalupe Vadillo, restauradora de nuestras Comunidades femeninas contemplativas de Méjico. Parece que ya en su noviciado se planteó el problema de la actividad que puede contraponerse a la contemplación. Siempre preocupada por buscar una actividad digna de lo que exige la contemplación, se ofreció a la Jerarquía Eclesiástica, durante las persecuciones mejicanas, a guardar, imprimir, difundir la propaganda católica, que la Jerarquía no podía publicar por estar vigilada, perseguida o exiliada. Y cuando las persecuciones terminaron, fundó la casa que llamó *Obra de Casiciaco*, una casa organizada para promover la catequesis pastoral y reuniones de sacerdotes y movimientos apostólicos. Ella misma buscaba a las niñas y a las catequistas. Les proporcionaba becas, vestidos, residencia; y convertía la casa en un centro de irradiación espiritual, que todavía hoy conserva su prestigio.

Hoy han surgido ensayos tales como Taizé, no ya desde dentro, sino desde fuera del monasterio. Y estos ensayos nos obligan a reflexionar sobre la postura de san Agustín en el *De opere monachorum* y presentando su esquema de vida contemplativa.

1. Hay una *vida contemplativa perfecta*, que es la vida eterna. El amarla, desecharla, pensar frecuentemente en ella como fuente y estímulo de la vida presente es ya en cierto modo vivir en la eternidad. Sin esa nostalgia amorosa, la vida contemplativa presente es un contrasentido, que no responde al ejemplo bíblico del ciervo herido que busca la frescura de la corriente de agua.

2. *Contemplación imperfecta*. Su ejercicio fundamental es la oración propiamente dicha; y ésta implica dos rasgos fundamentales: a) que la oración sea «espiritual», como vimos antes; b) que esa oración sea ilustrada, como lo vemos en la formación que san Agustín daba a sus monjes. Sin esas dos condiciones es difícil que un monasterio atraiga a los seglares ni les proporcione motivos de esperanza, coraje, trabajo, fe y caridad. Cuando Agustín comenzó su apostolado monástico, escaseaban las vocaciones más que hoy. Sin embargo, san Posidio testifica que Agustín dejó a la Iglesia unos monasterios llenos de excelentes monjes y unas diócesis llenas de un excelente clero. Pero todo esto exige una profunda obra de educación y formación.

3. *Contemplación semiimperfecta*. La actual crisis de la vida contemplativa ha creado, como ya apuntamos, ciertas formas de evasión y escape cuyas consecuencias han sido muy discutidas (trabajo, parvularios, escuelas de costura, de tejidos, de artes y oficios, etc.). Así se ha solucionado el problema de la pobreza material, pero no el de la pobreza espiritual; y muchos maestros han protestado de que tales evasiones perjudican a la vida contemplativa o la contradicen. En nuestro caso se impone una reflexión sobre *El trabajo de los monjes*, en san Agustín. El Santo, apremiado por la contienda eclesiástica y por la exhortación del arzobispo Aurelio, da al problema un carácter exagerado, centrado en la conducta de san Pablo y en el trabajo manual de los monasterios bien organizados. Pero el fondo del problema nos permite ver que ni Agustín ni sus amigos trabajaron nunca manualmente. Y esos monjes, que se niegan a trabajar manualmente, alegan: no es ocio, sino un trabajo «semiimperfecto»; infundir a los seglares fe, esperanza y caridad, consolar, rehabilitar, reprender, etc. Acepta la «acción»; pero esa acción corresponde a lo que hoy llamaríamos Acción Católica, Cursillos de Cristiandad, Encuentro Matrimonial, Carismáticos, Palabra de Dios, Neo-Catecumenado, etc. Eso mismo pretenden las organizaciones del tipo Taizé. Pero es evidente que esa actividad intermediaria requiere una educación, formación y entrenamiento, cuidados especiales.

4. *Vida mixta*. Finalmente, aun aquellas actividades, que pueden considerarse como evasiones, reclaman también una educación especial para mantenerse en sus raíces contemplativas. Jesús reprendió a Marta, no por hacer algo mal, sino por hacer algo menos bueno. Y si meditamos este tema, veremos que Marta podía muy bien ocuparse del ministerio sin perder la presencia de Dios, ni la palabra de Cristo, ya que Dios anda también entre los pucheros, como decía santa Teresa. Agustín, en el libro *El trabajo de los monjes*, hace notar que, de un modo u otro, el trabajo material es también necesario; y que, bien organizado, puede remediar, no sólo la pobreza material, sino también la mental y espiritual. ¿Quién duda que muchos excelentes espíritus seglares son para los religiosos excelentes auxilios, estímulos, impulsos; y, a veces, un espejo en el que puede mirarse?

V. DOCUMENTOS DE ACTUALIZACIÓN, OFRECIDOS COMO PISTAS.

Vaticano II

Siendo Cristo enviado por el Padre, fuente y origen de todo apostolado de la Iglesia, es evidente que la fecundidad del apostolado seglar depende de su unión con Cristo, porque dice el Señor: *Permaneced en mí y yo en vosotros. El que permanece en mí y yo en él, éste da mucho fruto, porque sin mí*

nada podéis hacer (Ioan 15, 5). Esta vida de unión íntima con Cristo en la Iglesia se nutre de auxilios espirituales, que son comunes a todos los fieles, sobre todo para la participación activa en la sagrada Liturgia, de tal forma los han de utilizar los fieles, que, mientras cumplen debidamente las obligaciones del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Cristo de las actividades de su vida, sino que han de crecer en ella, cumpliendo su deber según la voluntad de Dios... Nada debe ser ajeno a la orientación espiritual... según las palabras del Apóstol: *todo cuanto hagáis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él (Col 3, 17)*. Una vida así exige un ejercicio continuo de la fe, de la esperanza y de la caridad... Los que pertenecen a alguna de las asociaciones o institutos aprobados por la Iglesia, han de esforzarse al mismo tiempo en asimilar fielmente la característica peculiar de la vida espiritual que les es propia» (*Apostolicam Actuositatem*, 4).

«Los presbíteros... reúnen a la familia de Dios, como una fraternidad alentada unánimemente y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu... para la edificación de la Iglesia... Atañe a los sacerdotes, como educadores en la fe, procurar que cada uno de los fieles sea conducido en el Espíritu Santo... a la caridad y libertad con que Cristo nos liberó. De poco servirán las ceremonias, por hermosas que sean, o las asociaciones aunque florecientes, si no se ordenan a formar a los hombres para que consigan la madurez cristiana... Ayudarán los presbíteros para poder averiguar qué hay que hacer, o cuál sea la voluntad de Dios en los mismos acontecimientos, grandes o pequeños. Enseñense también a los cristianos a no vivir sólo para sí... Ponga cada uno al servicio del otro el don que recibió y cumplan así todos cristianamente su deber en la comunidad humana. De una manera especial a los pobres y a los más débiles, a los jóvenes, a los cónyuges y padres de familia... enfermos, agonizantes, visitándolos y confortándolos. Edifiquen la comunidad cristiana, en la Iglesia local y en la Iglesia universal..., preparando a todos los hombres el camino hacia Cristo... La raíz y quicio es la celebración de la Eucaristía... Además, la comunidad eclesial ejerce por la caridad, por la oración, por el ejemplo y por las obras de penitencia una verdadera maternidad respecto a las almas que debe llevar a Cristo. Porque ella es un instrumento eficaz, que indica o allana el camino hacia Cristo y su Iglesia a los que todavía no creen, que anima también a los fieles, los alimenta y fortalece para la lucha espiritual... Los presbíteros empeñan toda su labor en conseguir el incremento espiritual del Cuerpo de Cristo» (*Presbyterorum Ordinis*, 6).

«Todos los presbíteros son enviados, ya ejerzan el ministerio parroquial o interparroquial, ya se dediquen a la investigación o a la enseñanza, ya realicen trabajos manuales..., ya desarrollen otras obras apostólicas u ordenadas al

apostolado. Todos tienden ciertamente a un mismo fin, a la edificación del Cuerpo de Cristo» (*Presbyterorum Ordinis*, 8).

«El futuro misionero ha de prepararse con una formación característica espiritual y moral para un empeño tan elevado. Debe ser capaz de iniciativas, constancia para continuar hasta el fin lo comenzado, perseverancia en las dificultades, ciencia y fortaleza para sobrellevar la soledad, el cansancio y el trabajo infructuoso. Se presentará a los hombres con apertura de alma y grandeza de corazón... El misionero sea hombre de oración, inflámese en espíritu de fortaleza. Lleno de fe viva y esperanza firme... Cumpliendo con Cristo la voluntad del Padre, continuará su misión bajo la autoridad jerárquica de la Iglesia y cooperará al misterio de la salvación» (*Ad gentes*, 25).

«Procuren (los religiosos) fomentar en todas las circunstancias la vida escondida con Cristo en Dios (*Col 3, 3*), de donde dimana y se estimula el amor del prójimo para la salvación del mundo y edificación de la Iglesia. Esta caridad, por su parte, anima y dirige al mismo cumplimiento de los consejos evangélicos. Por lo cual han de practicar asiduamente el espíritu de oración e incluso la oración misma, bebiendo en las limpias fuentes de la espiritualidad cristiana. Tengan continuamente en sus manos la Sagrada Escritura, para conseguir con su lectura y meditación el sublime conocimiento de Cristo (*Filp 3, 8*). Desarrollen interior y exteriormente la sagrada Liturgia, máxime el sacrosanto misterio de la Eucaristía, según la mente de la Iglesia, y nutran su vida espiritual con este riquísimo venero» (*Perfectae caritatis*, 6).

Religiosos de apostolado

«Hay dones diferentes (*Rom 12,5*). Pero es uno y el mismo Espíritu (*1 Cor 12,4*). Toda su vida ha de estar saturada de espíritu apostólico y toda su obra apostólica ha de estar animada por el espíritu religioso... Su acción apostólica ha de proceder de la unión íntima con Cristo. De donde dimana el acrecentamiento de la caridad para con Dios y para con el prójimo» (*Perfectae caritatis*, 8).

Roma, 25 de julio de 1985. En el Congreso agustiniano, que tuvo por título:
San Agustín y la evangelización.

(Ponencia del P. LOPE CILLERUELO)

La vocación agustiniana

(El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín)

(Continuación) ¹

11. LA VOCACIÓN FILOSÓFICO-MONÁSTICA

a) *El camino cristiano*

La obra de la gracia avanza lentamente. «Contaré cómo rompiste mis cadenas... Tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y por todas partes me veía cercado por ti» (*Conf.*, VIII, 1,1). «En cuanto a mi vida temporal, todo eran vacilaciones, y debía purificar mi corazón de la vieja levadura. Hasta me agradaba ya el camino, el Salvador mismo; pero temía caminar por sus estrecheces» (*Ib.*, *ib.*). Agustín está ya inclinado hacia el cristianismo, pero no acaba de decidirse.

b) *Consulta a Simpliciano y conversión de Victorino*

Agustín consulta a Simpliciano, sacerdote bondadoso y muy versado en letras. «Quería exponerle la agitación de mi espíritu para que me indicase qué género de vida era el más adecuado en aquella situación para caminar por tu senda» (*Ib.*, *ib.*). «Pues yo veía la iglesia llena y que uno iba por un camino y otro por otro. *Alius sic ibat, alius autem sic.* En cuanto a mí, me desagradaba lo que hacía en el siglo y me resultaba una carga pesada, no encendiéndome ya, como solían, los apetitos, con la esperanza de honores y riquezas, a sopor-tar servidumbre tan pesada; porque ninguna de estas cosas me deleitaba ya más que tu dulzura» (*Ib.*, VIII, 1,2). Pero la vida conyugal, que S. Pablo no le

1. Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO, Vol. XX, Fasc. III 1985, 385-411. Este trabajo y el anterior forman parte de un libro que aparecerá próximamente con el mismo título.

prohibía, aunque le exhortaba al celibato, le retenía; y por ella soportaba todas las demás enojosas preocupaciones mundanales. Había leído que «hay eunucos que se han mutilado a sí mismos por el reino de los cielos», aunque a continuación se decía «que lo haga quien pueda hacerlo» (*Ib., ib.*). «Ya había hallado yo la preciosa margarita, y debía comprarla vendiendo todo lo que tenía; pero vacilaba» (*Ib., ib.*).

Agustín consulta con Simpliciano, el sacerdote más venerado de Milán, maestro y consejero de S. Ambrosio y su sucesor en el obispado, el camino que debe seguir, dada la situación en que se halla. Es decir, consulta su vocación con la máxima autoridad en la materia. No se trata de un problema genérico, sino muy concreto. Quiere ser cristiano, «caminar por tu senda», pero hay muchas maneras de serlo. No se atreve a dar el paso definitivo, porque está viviendo un conflicto desgarrador. Lo suyo no es ser simplemente cristiano, sino seguir la «dulzura de Dios», dejarlo todo, abandonar las esperanzas seculares y consagrarse a la filosofía en compañía de sus amigos. Es decir, profesar en filosofía; una forma de vida muy parecida a la de los monjes, si bien él desconocía aún, como nos dirá después, la existencia del monacato. Ni siquiera sabía que había en Milán un monasterio. Pero el amor de una mujer le impide dar el paso definitivo. ¿Qué hacer? ¿Cuál será el camino más adecuado para él? ¿Cuál es su vocación? En situación tan desesperada acude a Simpliciano.

Éste le felicita por haber leído los libros de los neoplatónicos, «en los que se insinúa de mil maneras a Dios y a su Verbo» (*Conf.*, VIII, 2,3). Para exhortarle «a la humildad de Cristo, escondida a los sabios y revelada a los pequeños», le refiere la conversión de Victorino, el retórico, traductor de Plotino, y su profesión pública de la fe. «¡Ea, Señor! Actúa, excítanos, llámanos, enciéndonos, exhala tus fragancias, sé dulce. Amemos, corramos» (*Ib.*, VIII, 4,9). «Cuando tu siervo Simpliciano me contó estas cosas de Victorino, me encendí en deseos de imitarle. Para este fin me las había contado él» (*Ib.*, VIII, 5,10). Se inflamó aún más, cuando le oyó que Victorino, ante la ley dada por el emperador Juliano en la que prohibía a los cristianos enseñar literatura y oratoria, prefirió abandonar la escuela antes que a Jesucristo. Así halló «oportunidad de estar libre para dedicarse a Dios, cosa por la que yo suspiraba encadenado, no por hierro ajeno, sino por mi férrea voluntad» (*Ib., ib.*). Presentarle a un profesor de retórica la conversión de Victorino y su abandono del mundo, renunciando a la cátedra por seguir a Jesucristo, era ponerle espuelas.

c) *La concupiscencia de la carne*

Tras la conversación con Simpliciano, quedaron luchando en Agustín las dos voluntades, la carnal y la espiritual. «La nueva voluntad, que había empe-

zado a nacer en mí, de servirte gratuitamente y gozar de ti, Dios, único gozo cierto, aún no era capaz de vencer la primera, robustecida por los años» (*Ib., ib.*). Pero Agustín se iba inclinando cada vez más de la parte espiritual, aunque todavía, prevalecía en él la carnal. Teóricamente, estaba ya de la parte espiritual, pero... «Ya no existía tampoco aquella excusa con la que solía persuadirme de que aún no te servía, despreciado el mundo, porque todavía no tenía certidumbre de la verdad. Ya la tenía. Con todo, ligado a la tierra, rehusaba entrar en tu milicia y temía tanto verme libre de todos los impedimentos, cuanto se debe temer estar impedido de ellos» (*Ib., VIII, 5,11*). «Me sentía dulcemente oprimido por la carga del siglo» (*Ib., VIII, 5,12*), como en una duermevela (la imagen es de S. Agustín). «Tenía yo por cierto que era mejor entregarme a tu amor que ceder a mi apetito: aquello me agradaba y vencía, esto me deleitaba y encadenaba» (*Ib., ib.*).

A Agustín le resulta ya el mundo una carga pesada. No le atraen ya los honores ni las riquezas. Lo que ahora le seduce es entregarse a Dios, libre de preocupaciones mundanas, *vacare Deo*. Pero se lo impide la vida conyugal, que aún le retiene con su dulce y vieja costumbre. Honores, riquezas, placeres; y, entre éstos, el placer sexual sobre todo. Era la terna de deseos que había que desarraigar o, al menos, refrenar. Lo decían los estoicos y los neoplatónicos. Lo decían, quién más, quién menos, todas las escuelas de salvación. Lo decían los cristianos.

Hay que huir del mundo (la *fuga mundi* es un tema que ha tenido larga tradición en los autores cristianos y la tuvo en los autores paganos), liberarse de lo sensible, macerar el cuerpo para que deje en libertad al alma y ésta pueda iniciar su regreso a Dios, de quien procede, recobrando así la unidad perdida. Agustín quiere huir del mundo, retirarse de las cosas, muchas y vanas, que desgarran al hombre; pero se siente dulcemente encadenado, y se engaña a sí mismo buscando razones para no romper su cadena de rosas. Y, ¿cómo no?, las encuentra. S. Pablo concede que se casen los que no pueden vivir célibes y el evangelio no obliga a renunciar al matrimonio, aunque exhorta a hacerlo por el reino de los cielos. Las mismas razones con las que argumenta consigo mismo para no seguir la continencia se vuelven en contra suya. Eso indica su imperfección, lo atado que aún está a la vanidad de este mundo que pasa, lo sumido que anda en la tiniebla exterior, enredado en la zarza de su concupiscencia. Hay que tirar todo el lastre, entrar dentro de sí mismos y huir aliviados de impedimenta, hacia las costas lejanas, desde donde la unidad nos hace señas.

Y es precisamente la concupiscencia de la carne la que más hunde al hombre en la materia, en el cuerpo, que es el punto más alejado de la unidad; la que más lo envisca en los halagos de este mundo; la que más eficazmente bo-

rra la memoria de Dios, que hay en él. La continencia, por el contrario, da al hombre alas como de paloma para volar a Dios. Por ella, el hombre adquiere el dominio sobre su cuerpo, condición indispensable para entrar en su interior. El alma, alejada del placer corporal, se olvida de las cosas perecederas y «torna a cobrar el tino /y memoria perdida,/ de su origen primera esclarecida», como de la música de Salinas cantó Fr. Luis de León. La castidad nos devuelve al reino de la luz, la verdad y la unidad. «Pues por la continencia nos reducimos y atamos a la unidad, de la que caímos derramándonos sobre la muchedumbre de las cosas. Porque te ama menos quien ama contigo algo que no ama por ti» (*Ib.*, X, 29,40). El celibato es, por consiguiente, condición indispensable para dedicarse por entero a Dios.

«Nada derriba de su fortaleza al ánimo varonil como los halagos femeninos y el vínculo carnal con la mujer» (*Sol.*, I, 10,17). «La maldad de la fornicación excede a la de cualquier otro pecado, aunque éste se cometa también con el cuerpo. Porque ningún otro encadena y somete el alma a la concupiscencia carnal como lo hace la fornicación. Por ella, la fuerza poderosa de la libido mezcla al alma con el cuerpo y la hace una sola cosa con él y a él queda trabada. De suerte que, mientras el hombre experimenta torpeza tan grande, no le es posible pensar ni concentrarse en otra cosa sino en la que enajena su mente, sometida y cautiva, inmersa en la concupiscencia y absorbida por ella» (*Serm.*, 162,2). «En ningún pecado como en el de la fornicación se enajena el hombre por entero en el placer de su cuerpo, en el que inefable e inevitablemente se envasca. En comparación suya, cualquier otro pecado parece extraño al cuerpo, aunque se realice por medio de él» (*Ib.*, 4).

Abundan los textos de este tenor en S. Agustín, pero no son exclusivamente suyos. Los hay también abundantes entre los otros santos Padres y en los autores cristianos anteriores y posteriores a él; pero también, y no lo olvidemos, en los gnósticos, estoicos, neoplatónicos, maniqueos...

Ahora comprendemos el vocabulario y la fraseología de Agustín al describir su vocación filosófica: entregarse, dedicarse, consagrarse a la filosofía; abandonar las esperanzas seculares, huir del mundo; retirarse a la soledad, vivir en ocio tranquilo y fecundo, libre de negocios, en compañía de los amigos; buscar la sabiduría, buscar a Dios, la verdad y la vida feliz. No se trata sólo ni principalmente de disponer de tiempo para la investigación, sino ante todo de liberar al alma de los cuidados materiales y del trato con este mundo; de recogerla de la diversidad múltiple de las cosas, en que anda desparramada y dispersa; de separarla del cuerpo y sus apetitos para que pueda vacar sólo a Dios, contemplarle y unirse a él establemente. Así recupera la unidad que perdió al caer en este mundo. Y comprendemos por qué, en cuanto Agustín se enteró de la existencia del monacato y le contaron la vida de los monjes, vio en ese géne-

ro de vida la encarnación de lo que él andaba buscando y decidió hacerse monje. Estaba a punto de hacerse cristiano y consagrarse por entero a la filosofía, pero no acababa de romper con la concupiscencia de la carne. El ejemplo de los monjes, viviendo castamente en soledad, entregados solamente a Dios, le dio el empujón definitivo y se hizo monje, es decir, cristiano y filósofo.

d) *Noticia de la vida de los monjes: el relato de Ponticiano*

«También contaré cómo me librate de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente me retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares... Hacía las cosas de costumbre con ansiedad creciente y suspiraba por ti todos los días. Frecuentaba la iglesia, tanto como me lo permitían los negocios bajo cuyo peso gemía» (*Conf.*, VIII, 6,13). Agustín se iba acercando a un momento decisivo de su existencia. Con él estaban sus amigos, Alipio y Nebridio, que ayudaba como auxiliar de gramática a Verecundo, amigo de los tres. «Mas hacía esto con mucha prudencia, procurando no ser conocido de los grandes de este siglo, evitando con ello toda inquietud de espíritu, que él quería mantener libre y desocupado el mayor tiempo posible para investigar, leer u oír algo sobre la sabiduría» (*Ib.*, *ib.*). ¿No está retratado Agustín en la etopeya que él hace de Nebridio? En efecto, durante su estancia en Tagaste huirá de los grandes de este mundo y de las sedes episcopales para no poner en peligro su soledad. Su programa será estar libre y desocupado «para investigar, leer y conversar sobre la sabiduría». ¿Podrá un proyecto de vida agustiniana prescindir de la investigación, lectura y diálogo sobre la sabiduría, encarnada para siempre en Jesucristo?

Un día en que faltaba Nebridio les visitó Ponticiano, africano como ellos, alto oficial de palacio y fiel cristiano, amigo «de frecuentes y largas oraciones». Sorprendido, vio sobre la mesa un códice de S. Pablo. Agustín le explicó cómo aquellas *Escrituras* ocupaban, sobre todo otro asunto, su atención. «Tomando él entonces la palabra, comenzó a hablarnos de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre brillaba esclarecido entre tus siervos; aunque nosotros lo ignorábamos hasta aquel momento. Al advertirlo él, se detuvo en su conversación, introduciéndonos poco a poco en tan gran varón (*insinuans tantum virum*), desconocido de nosotros. Se asombraba de nuestra ignorancia. Nosotros escuchábamos atónitos las maravillas, bien documentadas y de tan reciente memoria, casi de nuestros días, que tú habías realizado en la verdadera fe, en la Iglesia católica. Todos nos admirábamos. Nosotros, por las obras tan grandes que en él habías hecho; Ponticiano, porque no habíamos oído hablar de ellas. De aquí pasó a hablarnos de los rebaños de monjes que viven en los monasterios y de sus costumbres, llenas de la suavidad de tu fragancia, y de las fecundas soledades del yermo, de lo que nosotros no sabíamos nada. Inclu-

so en Milán, había un monasterio lleno de buenos hermanos, bajo la dirección de Ambrosio, y tampoco lo conocíamos. Se alargaba Ponticiano y seguía hablando, mientras nosotros callábamos atentos» (*Ib.*, VIII, 6,14-15). «Rebaños de monjes» designa a las grandes multitudes que vivían en soledad, movidas por el ejemplo de Antonio; pero hay en la expresión una alusión clara al «rebaño pequeño», *pusillus grex*, evangélico (*Lc* 12,32).

Ponticiano les contó que en cierta ocasión salió con tres compañeros, espaciados de dos en dos, a pasear «por las huertas contiguas a las murallas» de Tréveris, la ciudad imperial. Vagabundeando sin rumbo fijo los otros dos, dieron en una cabaña o casa de labor, «donde vivían algunos siervos tuyos, pobres de espíritu», de los cuales es el reino de los cielos (*Mt* 5,3), «y encontraron en ella un códice con la vida de S. Antonio». Uno de ellos comenzó a leerla y a maravillarse y a encenderse y a pensar, mientras leía, en tomar inmediatamente tal género de vida, y servirte a ti, abandonando la milicia de este siglo. Lleno entonces súbitamente de amor santo y con contenida vergüenza, airado contra sí mismo, fijó los ojos en su compañero y le dijo: «Dime, te ruego, ¿a dónde pretendemos llegar con todos estos nuestros afanes? ¿Qué buscamos? ¿Para qué estamos en la milicia? En palacio, ¿podemos aspirar a más que a ser amigos del César? Y esto mismo es frágil y lleno de peligros. En cambio, si quiero, ahora mismo me hago amigo de Dios». Esto dijo; y, turbado por el parto de una nueva vida, volvió sus ojos al libro. Y leía y se le cambiaban los dentros, allí donde tú le veías, y su espíritu se desnudaba del mundo, como luego se vio. Porque, mientras leía, se agitaban las olas de su corazón y de vez en cuando estallaba en gemidos. Y discernió y decidió lo mejor. Ya vuestro, dijo a su amigo: «Yo ya me he arrancado de aquella nuestra esperanza y he decidido servir a Dios; y desde ahora mismo y en este mismo lugar lo pongo por obra. Si te da pena imitarme, al menos no me contraries». Respondió este que se unía a él como compañero de tan gran galardón y tan alta milicia. Ambos, tuyos ya, edificaban la torre evangélica con las expensas adecuadas de dejar todas las cosas y seguirte (*Ib.*, VIII, 6,15). Ponticiano y su compañero vinieron a dar a la misma casa, y oyendo «su determinación y propósito y el modo como nació y se robusteció en ellos», «sin cambiar su antiguo estado», «lloraron por sí mismos, y piadosamente se congratularon con ellos y se encomendaron a sus oraciones; y, arrastrando su corazón por tierra, se volvieron a palacio. Ellos, clavando el suyo en el cielo, se quedaron en la cabaña. Los dos estaban desposados. Cuando sus prometidas oyeron lo sucedido, te consagraron también su virginidad» (*Ib.*, *ib.*).

El relato de Ponticiano es el tercer encuentro de Agustín con la sabiduría; pero ya no tiene lugar a través del *Hortensio* con su cálida exhortación, ni de los libros de Plotino, que le empujaron y guiaron en su viaje interior hasta to-

car la luz de Dios. Ahora se encuentra con una forma de vida en que se ha hecho realidad la búsqueda de la sabiduría. ¿No decía que su ideal era apartarse del mundo y consagrarse enteramente a Dios? Ahí lo tiene realizado; luego es posible.

En el libro VIII de las *Confesiones*, desde el mismo comienzo, Agustín se plantea su forma de vida cristiana. ¿Qué camino seguir entre los que ve? Lo que ahora ocupa su atención son las *Escrituras*. Está ya ganado por ellas. Sólo le falta el toque final que le ponga en su punto y sazón para caer del lado de Jesucristo. Y éste se lo van a dar los monjes. Aparecen en el horizonte de su vida, cuando todavía está bajo la excitación que le ha producido la conversión de Victorino, contada muy adrede por Simpliciano.

La vida de S. Antonio, que Ponticiano les refiere, deja atónitos a Agustín y a su amigo Alipio. Antonio había muerto en el año 356, dos años después de nacer Agustín. En el 357 aparecía su biografía, escrita por S. Atanasio y traducida inmediatamente al latín por Evagrio de Antioquía. La vida de S. Antonio fue, si es lícito hablar así, el chupinazo de salida del monacato en Occidente. He aquí al Señor en acción, realizando maravillas en su Iglesia. No en tiempos lejanos, sino muy próximos, «casi en nuestros días». Se trata de hechos bien documentados, de los que no se puede dudar, dato este que apuntala la confianza de quien, como Agustín, adolece de escepticismo. Muy hábilmente, Ponticiano les va llevando a los interiores del gran Padre del monacato. Agustín y Alipio siguen asombrados, sin pestañear, su relato. Mientras lo escuchan, el espíritu de Antonio les va envolviendo y, en oleadas sucesivas, penetra cada vez más profundamente en ellos, hasta llegar a ganarles casi el último reducto, aquel en el que entre temblores de vida naciente se toman las grandes decisiones.

Pero aún hay más. A su lado, entre ellos, viven unos hombres que han tenido el valor de hacer lo que Antonio y han roto sin contemplaciones con las ataduras de la carne. Lo han dejado todo y, libres de impedimento, se han consagrado a Dios, sabiduría, verdad y vida feliz, ocupados únicamente en la purificación de sus viejas costumbres y en la contemplación divina. La vida de Antonio y la presencia, tan cercana de los monjes, fueron el revulsivo que Agustín necesitaba para curar su tumefacta herida, sacudir su modorra y levantarse de una vez a Dios. En los monjes, encontró hecha realidad su aspiración a la sabiduría. Dios, luz incontaminada, era deleite permanente para los ojos purificados de estos prófugos del mundo. Las palabras del relato de Ponticiano se tornan grávidas y adquieren todas ellas el *sensus praegnans* de que hablaban los retóricos. Así como había una milicia civil, formada por todos los funcionarios del estado (milicia armada, palaciega y togada), había también una milicia cristiana, de la que formaban parte todos los cristianos. Pero,

en sentido más preciso, la milicia cristiana estaba formada por los clérigos; y, en sentido todavía más preciso, por los monjes. Desde que había aparecido el monacato, toda otra forma de vida cristiana tenía algo de pacto con el mundo. Así, al menos, se interpretaba. Referida a los monjes, la palabra milicia adquiría su significado exacto y redondo, sin los huecos que tenía aplicada a las otras formas de vida. De la misma manera, siervos de Dios eran todos los cristianos, indicando con esta fórmula su sumisión a Dios, como en la vida civil se hablaba de servir al emperador. Pero siervos de Dios, con mayor rigor, eran los clérigos, y lo eran los monjes con el máximo rigor, porque en ellos alcanzaba su punto máximo la vida como servicio de Dios. Agustín nos dice que el nombre de Antonio «brillaba esclarecido entre los siervos de Dios», donde la palabra «siervo» puede referirse a los cristianos y a los monjes, pero en los demás pasajes se refiere clara y exclusivamente a los monjes. Es que era en el monacato donde esas palabras adquirían la saturación de su significado. Dicho en otros términos, para saber qué era ser soldado de Cristo o siervo de Dios había que ir a los monasterios y ver la vida estrecha y rendida de estos enemigos a muerte del mundo. Éstos eran quienes verdaderamente pertenecían al Señor; «tuyos ya», como dice S. Agustín. De los demás se podía decir que eran siervos de Dios y milicia suya sólo por su aproximación a los monjes. Éstos eran sus siervos y soldados «profesionales». Iban del siglo «a la profesión de siervos de Dios... No se sabe si vienen con el propósito de servir a Dios o huyendo de una vida mísera y sufrida... Si hay entre ellos algunos que hayan venido a la santa milicia con el propósito de agrandar a aquel a quien se consagraron...» (*De opere mon.*, XXII, 25-26). Texto sumamente interesante, porque en él está ya cumplido, sin lugar a dudas, el cambio semántico que han sufrido las dos palabras. De designar en un principio a todos los cristianos, pasaron a designar una clase especial, aquella en la que el cristianismo llegaba a su expresión máxima. Su significado se fue restringiendo por el uso repetido en un medio cerrado como el monástico y terminaron por apropiárselo los monjes. Lo que comenzó siendo una acepción satélite se convirtió con el tiempo en la acepción principal. Cuando S. Agustín escribe, «siervos de Dios y milicia cristiana» se refieren ya en sentido estricto al monacato, y sólo por extensión se aplican a veces a los cristianos. Y eso que él no ignora que en un principio no fue así, pues en este mismo texto que comentamos cita este pasaje de 2Tim 3,4: «comparte las penalidades como buen soldado del Mesías Jesús; ningún soldado en activo se enreda en asuntos civiles, si quiere tener contento al que lo ha enrolado».

Antes, al describir su vocación filosófica, Agustín nos ha hablado de abandonar toda esperanza vana, los negocios seculares, la esperanza del siglo... Ahora, todas estas palabras designan la forma concreta de vida en que

se ha hecho realidad la huida del mundo: el monacato, en el que profesan «los que han discernido y elegido lo mejor». Y nos habla de liberarse de impedimentos, romper las ataduras, dejar todas las cosas, tener el corazón en el cielo, despreciar el mundo, gozar únicamente de Dios... Todas estas expresiones pueden designar realidades muy diversas. Antes designaban únicamente la profesión filosófica; ahora se refieren a la profesión monástica, a la vida de aquellos que, como los compañeros de Ponticiano y sus prometidas «consagran a Dios su virginidad»; forma de vida en la que el alejamiento de la materia y el desnudamiento del mundo se llevan hasta el final, sin pactos ni chalanos. Y no se apunta con esas expresiones a los que consagran a Dios su castidad por libre, sino a los que viven unánimemente en los monasterios, extramuros de las ciudades, perfumando con la suave fragancia de sus costumbres la vida de la Iglesia. En resumen, con todas estas expresiones Agustín se refiere, en este capítulo, a los monjes, a los «pobres de espíritu, que lo han dejado todo por seguir a Cristo». El monacato cohesiona el discurso del libro VIII de las *Confesiones* y en función de él hay que entender todas sus palabras.

e) *Digresión sobre la vida monástica*

Y todo esto ¿por qué?

El hombre es relación con Dios; ésta es su realidad; en esto consiste. Lo cual quiere decir que el hombre depende radicalmente de Dios; que no puede valerse por sí mismo. El hombre tiene que apartarse de las criaturas, que en sí no tienen consistencia, volverse a Dios y arraigarse en él. Separarse de Dios y volverse a las criaturas es el error radical en que puede caer, el máximo de los errores. Es el pecado, que se definía precisamente así: apartamiento de Dios y vuelta a las criaturas. Por ello, el mayor de los pecados es la lujuria, como nos ha dicho S. Agustín, pues es el que más enfanga al hombre en la materia, que es lo más alejado de Dios.

El hombre tiene, pues, que vivir en Dios, desde él y a cargo de él, devolviéndole como a su dueño la vida y libertad que él le regaló, dedicándosele con el más rendido y constante homenaje. Ésta es la verdad del hombre, a la que éste no hubiera llegado, si Dios mismo no se la hubiera revelado, porque la verdad es iluminación, don de Dios, revelación. La verdadera realidad no es esta vida —nave, nube o sombra—, sino la vida de Dios; no este mundo, sino el transmundo. La vida del hombre en este mundo es desolación, no ser; y sólo en el trato con Dios se puede decir que vive, porque sólo entonces se aproxima a lo que es la verdadera vida y a lo que será su vida en el siglo futuro. Está claro cuál es el ideal de vida en este destierro: tratar asiduamente con Dios, acercarse por la contemplación en el cielo, hacer de la contemplación la ocupación de esta vida. ¡Ojalá se pudiera tener el pensamiento clavado siempre en

Dios, sin la más leve distracción, absortos en él, extática la mirada, sin tener que acudir a las enojosas necesidades de la fragilidad humana! «Si a los hombres prudentes y morigerados se les concediera vivir sin comer y beber, ¡con qué gozo se abrazarían a este beneficio de no tener que bajar adonde no acostumbra caer! Estarían siempre enajenados en el Señor, sin que la necesidad de apuntalar las ruinas del cuerpo les apartase de él los pensamientos» (*Serm.*, 51,24). ¡Solo con Dios solo! He aquí la suprema delicia.

La práctica demostró que esto no era posible y los ermitaños tuvieron que hacerse cenobitas; pero en los cenobios subsistió la nostalgia del yermo, de estar solo con Dios solo, expresión bien conocida en la Edad Media. Todavía en la *Regla* de S. Benito, los anacoretas son los monjes que, bien probados en la escuela militar del cenobio, parten para el desierto, supremo grado de perfección, bien provistos de virtud, dispuestos a combatir en la soledad a diablos y diablasas, rechazando los más ligeros pensamientos contra la virtud, hasta llegar a ser plenamente poseídos por Dios (Cfr. S. Benito: *Regla*, I, 3-5; García M. Colombás: *La regla de San Benito*, 219-220. BAC. Madrid 1979).

Detenerse en este mundo es contradecir su naturaleza. Como hechura que es de Dios, es sólo sombra, huella, vestigio de la divinidad. «Y dije a todas las cosas, a la circunstancia que está fuera de mi carne: habladme de mi Dios, que vosotras no lo sois; decidme algo de él. Y dijeron a voz en grito: «él nos hizo». Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su hermosura» (*Conf.*, X, 6,9). «Decid si por vosotros ha pasado», le pregunta S. Juan de la Cruz a los bosques y prados; y éstos le contestan: «mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura.../ vestidos los dejó de su hermosura» (*Cántico espiritual*, estrofas 4-5). El mundo, como tal, no interesa. Su función es empujarnos hacia Dios, indicarnos hacia dónde debemos orientar nuestra búsqueda. Ocuparnos de él por él mismo, interesarnos por su conocimiento sería darle una realidad que no tiene, hacer de la sombra ser de bulto y sustancia, tomar de veras lo que es de burlas. Porque «toda esta criatura es una ligera vislumbre, y una cosa vana y más de apariencia que de sustancia, en comparación de aquella viva y expresa y perfecta imagen de Dios» (Fr. Luis de León: *De los nombres de Cristo, Hijo de Dios, Obras Completas*, 674. BAC, Madrid 1951, 2.ª edic.). «La creación es motivo de asombro, no objeto de indagación» (Rafael Lapesa: *Las odas de Fray Luis de León a Felipe Ruiz, en De la Edad Media a nuestros días*, 191. Edit. Gredos, Madrid 1967).

Ante el mundo sólo cabe una actitud de contemplación religiosa, viendo en él al Creador, su infinito poder y bondad y sabiduría y divinidad (Cfr. S. Pablo: *Rom* 1, 19-20). Quedarse en la mera contemplación de la hermosura del mundo es desoír el mensaje del ausente que en él nos habla, entregarse a las criaturas, hacerse esclavo de los sentidos.

De aquí la actitud anticientífica que, heredada de la antigüedad pagana, rebrota a intervalos en el cristianismo antiguo y medieval y en los frutos tardíos de la mística española de los siglos XVI y XVII. Aquí tienen su raíz algunos textos de S. Agustín en contra del conocimiento del mundo (Cfr. *Sol.*, II, 1,1; *De ord.*, II, 18,14; *Ench.*, IX; *De Trin.*, IV, 1, texto este citado por S. Bernardo, Granada, Bossuet, Jansenio... Cfr. Robert Ricard: *Notas y materiales para el estudio del «socratismo cristiano» en Santa Teresa y en los espirituales españoles*, en *Estudios de literatura religiosa española*, 56 n. 44. Edit. Gredos, Madrid 1964).

De aquí también los escrúpulos de Agustín sobre el deleite que experimenta en las cosas sensibles: al oír música, por ejemplo; o al contemplar un día luminoso, «el dulce y peligroso encanto de la luz» (*Conf.*, X, 34,51); o al quedarse enajenado viendo correr a un perro tras una liebre, «cuando al azar paso por el campo» (*Ib.*, X, 35,57). El mundo es tan sólo un cristal y no interesa el cristal, sino lo que se ve a través de él. El mundo no merece retener nuestra atención. Su realidad se agota en ser símbolo, un breve y débil rasguño del otro mundo. Deleitarse en las sensaciones, aunque sea fugazmente, es apegarse a las criaturas, y enredarse en sus encantos con olvido del que las creó.

Al cristiano corriente le basta con saber que el mundo no merece su amor; pero el cristiano exigente, el monje, tiene que ejercitarse en la guarda de los sentidos y castigar toda complacencia en el uso de las cosas perecederas y examinarse asiduamente sobre ello y evitar, como si del demonio se tratase, pues de él se trata en efecto, las sensaciones placenteras, por leves que sean. El monje tiene que ejercitarse en la purificación de los sentidos, no sólo en su guarda. Lo contrario se cura con lo contrario. Contra el placer, dolor. Contra el placer del sueño, el dolor de estar en vela. Contra el placer del tacto, azotainas. Contra el placer del oído, silencio. Contra el placer de la conversación, taciturnidad, que es mucho más que la guarda del silencio. Contra el placer de la vista, un muro por todo horizonte. Contra el placer del gusto, ajeno. Las crónicas nos cuentan que los monjes ejemplares acibaraban con ajeno u otras hierbas amargas su comida o lloraban por tener que aguantar placer tan vil. En el siglo XII, S. Anselmo, expresando el más rígido espíritu monástico, decía que la realidad es tanto más peligrosa, cuantos más sentidos satisface. Y, por esto, consideraba peligrosísimo sentarse en un jardín, donde las rosas alegran la vista con su esplendor y deleitan el olfato con su aroma, y el oído se complace en las canciones y cuentos que se oyen. Todo ello se resumía en el desprecio y huida del mundo.

En una visión así, las ocupaciones con el mundo y los oficios de este mundo están desprestigiados. Quien quiera ser de verdad cristiano tiene que desen-

tenderse del mundo y vivir con Dios, vacar a Dios, sólo a él. Cualquier tarea mundana es un apaño, una componenda. El trabajo manual adscribe al hombre a este mundo y, como tal, es ocupación vil, asunto de esclavos. Durante siglos, los labradores fueron la última clase social, como trabajadores manuales que eran, en trato con la tierra vil, que sólo abrojos y espinas produce. El hombre no fue creado para dedicarse a este menester. El trabajo manual es maldición divina. Si, en el monasterio el trabajo manual resulta imprescindible para vivir, los monjes lo toman como ocupación ascética, como ejercicio de virtud, y purifican la intención con breves y frecuentes jaculatorias para que su pensamiento no se aparte de Dios. Así y sólo así, el trabajo, que de suyo es un estorbo, no impedirá estar con Dios. Pero no hay que excederse en él, que eso sería ya pecado. Hay que interrumpirlo frecuentemente para vacar por entero a Dios. Aun tomado con tan prudentes medidas, se tolera; no se ama. Como se tolera un castigo. Cuando después de leer los elogios que algunos piadosos historiadores, más piadosos que historiadores, hacen del trabajo de los monjes, del *ora et labora*, leemos la *Regla* de S. Benito o el *De opere monachorum* de S. Agustín, sentimos una ligera desazón, al comprobar que no dicen lo que se les hace decir. Sólo ligera desazón, porque en seguida caemos en la cuenta de que dicen lo más que en su tiempo podían decir. Hablar bien del trabajo manual y exhortar a practicarlo era salirse de los cánones sociales y espirituales que entonces regían. Y fue una hazaña. Los monjes, salidos en su mayoría de las clases sociales inferiores, pasaban, por el mero hecho de profesar en el monasterio, a una categoría que se alzaba por su condición espiritual de consagrados a la oración (*oratores*) sobre toda otra clase social, sobre la de los nobles o guerreros (*bellatores*) y la de los labradores o trabajadores de la tierra (*laboratores*, cajón de sastre, en el que entraban los labradores y todas las demás gentes que no entraban en las dos primeras clases). Por *hidalgos a lo divino* se tenían los frailes españoles en el Siglo de Oro. «Recuerda que como religioso y español ostentas una jerarquía que no tiene par», se leía en la tarjeta de identidad que expedía la CONFER hasta hace poco. Que los monjes trabajasen manualmente como esclavos, aunque sin serlo, no era poco. En los siglos posteriores, no siempre se mantuvo esa estimación, bien que moderada, del trabajo manual; y hay textos que sonrojan, no sólo españoles. Pero no llevemos a aquellos siglos la moderna concepción del trabajo ni creamos que ésta tiene garantías de eternidad; bien a la vista están los cambios. Fue preciso llegar a Pío XII para que en los conventos de monjas de clausura se admitiese el trabajo como normal ocupación humana, que es algo más que hacer dulces y bordados. Y, sólo después del concilio Vaticano II, han comenzado a aparecer en los manuales de teología las cuestiones dedicadas al trabajo. Antes, tan sólo el advertimiento, en los manuales de moral, de que el tra-

bajo agrícola y todo trabajo manual es trabajo *servil* y, por consiguiente, está prohibido los domingos y fiestas de guardar.

Sólo en la contemplación, lejos del «mundanal ruido», que decía Fr. Luis de León, se está con Dios. Las mismas obras de caridad con el prójimo, aunque buenas, son trato con el mundo. El asceta que se ejercita en ellas «tiene mérito, y mucho mérito, pues pone en práctica y en obra los mandamientos, aun cuando se ocupa de cosas terrenas», escribió el maestro de monjes Juan de Licópolis (cit. por García M. Colombás: *El monacato primitivo* II, 358. BAC, Madrid 1975). Ocupaciones terrenas, que sólo son tolerables si se practican como amor de Dios. Recordemos el texto ya citado de S. Agustín: «te ama menos quien ama contigo algo que no ama por ti» (*Conf.*, X, 29,40). Las obras de caridad tienen que ser gestos hacia Dios; no se hacen al hombre, sino a Dios. Hacerlas al hombre es amar lo humano, que es siempre carnal y despreciable. «El amor entre vosotros no debe ser carnal, sino espiritual» (*Regla*, VI, 43). El amor carnal ama lo privado y particular; el amor espiritual, lo común.

En el hombre, no hay que amar lo concreto y particular, sino lo genérico y común (la naturaleza humana, la condición de hijos de Dios actual o virtual, Dios, Jesucristo, la Iglesia...). No hay que amar al hombre de carne y hueso en su individualidad creadora e irreductible, sino en lo que tiene de común con los demás hombres, decían los estoicos; en lo que tiene o puede tener en común con los demás hijos de Dios, añadieron los cristianos. Hay que amar el procomún, no lo privado.

En el prójimo, hay que amar lo común, lo que permanece para siempre, no lo que pasa con la vanidad de este mundo. No lo particular, que se percibe por los sentidos corporales, sino lo común, accesible a la iluminación interior. «Ni en sí mismo ama las cosas que se perciben por los sentidos corporales quien ama a Dios. Luego dentro de sí tiene al que ama como a sí mismo» (*De vera relig.*, XLVI, 86). «Ni hay que amar al hombre como se ama a los hermanos carnales, o a los hijos, o al cónyuge, o a los parientes, o a los afines, o a los ciudadanos. También este amor es temporal. El parentesco se origina porque nacemos y morimos. No habría necesidad de él, si nuestra naturaleza, permaneciendo sumisa a los mandamientos de Dios y conservando su imagen, no hubiera sido relegada a esta vida corruptible. La Verdad, invitándonos a volver a nuestra primitiva y perfecta naturaleza, nos manda que resistamos la costumbre carnal y nos enseña que no es apto para el reino de los cielos el que no odia los vínculos carnales. Y esto no debe parecer inhumano a nadie. Más inhumano es no amar en el hombre el que sea hombre, sino el que sea hijo; pues esto es no amar en él lo que es de Dios, sino solo lo particular suyo. ¿Qué hay, pues, de admirable, si no llega al reino quien no ama lo común, sino lo

privado? Mejor será amar las dos cosas, dirá alguien. Mejor aquello único, dice Dios. Con razón dice la Verdad: *nadie puede servir a dos señores*. Nadie puede amar perfectamente aquello a lo que se nos llama, sino odia aquello de lo que se nos aparta. Se nos llama a la perfección de la naturaleza humana, tal como la hizo Dios antes del pecado. Se nos aparta del amor de aquella que hemos hecho con nuestro pecado. Conviene, pues, que odiamos aquello de que queremos ser liberados» (*Ib.*, XLVI, 88). «Ame el hombre al prójimo como a sí mismo. Nadie es para sí mismo padre, ni hijo, ni afin ni nada semejante, sino sólo hombre. Se ha de amar, pues, la naturaleza humana sin su condición carnal» (*Ib.*, 89).

No hay que amar al prójimo como se ama a la familia de carne y sangre; es decir, con amor carnal. Eso sería amar lo que es consecuencia del pecado del hombre. Pero tampoco a la familia hay que amarla con amor carnal, sino espiritual. Hay que romper todas las ataduras carnales. A los familiares no hay que amarlos por el hecho de que sean padres, o hijos, o hermanos, o cónyuge, sino por ser hombres y por ser hijos de Dios o para que lleguen a serlo. Aquella cualidad es particular, privada, individual, efímera, cosa de este mundo, fruto del pecado; ésta es común, eterna, obra de Dios. Hay que odiar aquella y amar ésta. A los familiares hay que amarlos como se ama a los enemigos. Ni más ni menos.

«El que una mujer sea tu madre y no mía es temporal y transitorio; como ves que ha sido transitorio el concebirte, gestarte, alumbrarte y amamantarte. Pero, como hermana en Cristo, lo es tuya y mía y de todos aquellos a quienes se promete, en la sociedad de la caridad, la herencia celeste, Dios Padre y Cristo hermano. Esto es lo eterno y no hay tiempo que lo derruya. Con tanta más firmeza lo esperamos, cuanto más común y menos privado es el derecho con que se nos dice que lo alcanzaremos» (*Ep.*, 243,3). «¿Por qué te retiene y te retrasa y desvía de la carrera emprendida, sino porque es tu madre? Mate su amor privado, no sea que estime más el haberte engendrado que el haber sido engendrada contigo en las entrañas de la Iglesia» (*Ib.*, 4).

En la vida futura, no habrá matrimonios. El cristiano, si recuerda las promesas de Dios, no querrá tener allí a su mujer para engendrar hijos, pero sí para que viva allí con él, transformada angélicamente. «Se ve claro que el cristiano ama en su mujer a la criatura de Dios, deseando que sea reformada y renovada; y que odia la unión y la cópula corruptible y mortal. Es decir, que ama en ella lo que tiene de ser humano y aborrece lo que tiene de mujer. Así ama también al enemigo; no en cuanto es enemigo, sino en cuanto es hombre; hasta desear que le acontezca lo que para sí mismo desea; es decir, que, corrigiéndose, llegue renovado al reino de los cielos. Esto mismo se ha de entender del padre y de la madre y de los demás vínculos de la sangre; de modo que en

ellos odiamos lo que al género humano le toca en suerte al nacer y morir (Cfr. *Retract*, I, 19,5), y amemos lo que juntamente con nosotros puede ser llevado a aquel reino, donde nadie dice padre mío, sino que todos llaman al Dios uno Padre nuestro; ni dice nadie madre mía, sino que todos llaman madre nuestra a la Jerusalén celestial; ni dice nadie hermano mío, sino que todos llaman hermano nuestro a todos. Allí, el casamiento consistirá en vivir todos nosotros en comunidad con aquel que será como nuestro único esposo, quien con la efusión de su sangre nos liberó de la prostitución de este mundo. Es necesario, por consiguiente, que el discípulo de Cristo odie las cosas transitorias en aquellos que desea lleguen con él a las cosas que permanecen para siempre; y tanto más debe odiarlas en ellos cuanto más los ama. Así, pues, puede el cristiano vivir en concordia con su esposa, remediando con ella su necesidad carnal, lo cual permite el apóstol por condescendencia, no por mandato; o por la propagación de los hijos, lo cual puede ser ya en cierto modo loable; o viviendo fraternalmente con ella, sin unión carnal alguna, teniendo mujer como si no la tuviese, lo cual es excelentísimo y sublime en el matrimonio entre cristianos. Mas en todos los casos odiará en ella todo lo referente a la necesidad temporal y amará la esperanza de la bienaventuranza eterna. Pues sin duda odiamos lo que deseamos que un día no exista, como es la vida presente de este siglo» (*De Serm. Dni. in monte*, I, 15,41-42). «Cuanto más se reprime la concupiscencia de la carne en el matrimonio, tanto más se robustece el amor conyugal» (*Serm.*, 51, 21). «No encuentro para qué ayuda del varón pudo ser creada la mujer, si prescindimos de la procreación» (*De Gen. ad litt.*, IX, 5,9).

Pero los textos bíblicos sobre el deber de amar a los padres por ser padres son tan claros que Agustín, después de darles muchas vueltas, llega a la conclusión de que hay que amarlos, a no ser en aquellos casos en que su amor entre en colisión con el amor de Dios. «Se nos exhorta a que en la milicia cristiana matemos ese afecto carnal en nosotros y en los nuestros; pero no de forma que seamos ingratos con nuestros padres y enumeremos burlándonos los beneficios con que nos trajeron a esta vida, nos recibieron y alimentaron. Guardemos siempre la piedad, y cumplamos con nuestros padres, mientras no nos llamen obligaciones más altas» (*Ep.*, 243,7).

El recuerdo de su madre tuvo que hacerle reflexionar mucho en este asunto, aunque nunca llegó a superar los supuestos filosóficos y jurídicos de que se nutría su pensamiento en este tema de lo común y lo privado. ¿Había pecado al amar a su madre por ser su madre? ¿Habría tenido que limitarse a amarla como se ama a un enemigo y cumplir, distanciado, el trámite de las honras fúnebres? Hasta qué punto era sincero en su doctrina nos lo demuestra éste darle vueltas al problema y exculparse ante sus lectores por haber llorado a su madre muerta... Si alguien «halla pecado en haber llorado yo, escasamente una

hora, a mi madre recién muerta, presente ante mis ojos, a ella que me había llorado durante muchos años para que yo viviese ante las tuyas, no se ría; antes bien, si es mucha su caridad, lllore por mis pecados ante ti, Padre de todos los hermanos de tu Cristo» (*Conf.*, IX, 13,33).

Los monjes no se andaban con contemplaciones a la hora de poner en práctica esta doctrina. «Pisa a tu padre y sigue adelante», escribió S. Jerónimo en la famosa carta a Heliodoro, tan leída en los monasterios. Su lectura decidió la vocación de Sta. Teresa. (Cfr. *Vida*, 3,7). La mística castellana del recogimiento llegó en esto a afirmaciones tan extremosas que resultan increíbles. Un autor espiritual, muy espiritual, llegó a escribir que el religioso que se encuentra con sus padres debe seguir adelante, sin saludarlos siquiera, como si de personas extrañas se tratase. Saludarlos porque son sus padres sería atenerse a criterios de carne y sangre, ser hombre carnal y no espiritual. ¿Acaso saluda a los demás que encuentra en la calle? Pues con sus padres debe comportarse exactamente igual. «La primera cautela es que *acerca de todas las personas* tengas igualdad de amor e igualdad de olvido, ahora sean deudos, ahora no, quitando el corazón destos tanto como de esotros, y aun en alguna manera más de parientes, por el temor de que la carne y sangre no se avive con el amor natural que entre los deudos siempre vive, el cual conviene mortificar para la perfección espiritual. *Tenlos todos como por extraños*, y desta manera cumples mejor con ellos que poniendo la afición que debes a Dios en ellos» (S. Juan de la Cruz: *Cautelas*, 5, *Vida y Obras*, 423. BAC, Madrid 1978, 10ª edic.; el primer subrayado es del autor; el segundo, mío). Es éste asunto en el que nunca puede uno creerse victorioso, mientras no tenga ocasión de demostrarlo. «Parecíame a mí pocos años ha, que no sólo no estaba asida a mis deudos, sino que me cansaban, y era cierto así, que su conversación no podía llevar. Ofrecióse cierto negocio de harta importancia y hube de estar con una hermana mía a quien yo quería muy mucho antes, y puesto que en la conversación, aunque ella es mejor que yo, no me hacía con ella (porque como tiene diferente estado, que es casada, no puede ser la conversación siempre en lo que yo la querría) y lo más que podía me estaba sola; vi que me daban pena sus penas, *más harto que de prójimo*, y algún cuidado; en fin, entendí de mí que *no estaba tan libre* como yo pensaba y que aún había menester *huir la ocasión* para que esta virtud que el Señor me había comenzado a dar fuese en crecimiento, y así con su favor *lo he procurado hacer siempre después acá*» (Sta. Teresa de Jesús: *Vida*, 31, 19; los subrayados son míos).

La consecuencia de todo esto es clara. El cristiano, si de verdad quiere ser cristiano, tiene que hacerse monje, monacarse. El monje, sucesor de los mártires, huye del mundo, combate al demonio y la carne, y se despoja del hombre viejo a través de una serie de purificaciones escalonadas, que le van devolviendo

do a su prístina unidad. El enemigo más difícil de vencer es el propio cuerpo, la carne con sus pasiones y concupiscencias. Por eso, contra él se ejercitan sobre todo, los alistados en la milicia cristiana. Vencerlo es, además, condición indispensable para recuperar la unidad. La castidad perfecta es, efectivamente, la puerta de acceso a la unidad; y la unidad, el retorno a la unidad perdida, la vuelta al paraíso, debe ser la primera de las preocupaciones. Esto es precisamente lo que significa, según creo, la palabra monje: el que es uno, el que ha recuperado la unidad, el que ha llegado a ser uno con el UNO; o está en camino de serlo. Pero no se llega a la unidad sino por la castidad. De significar la unidad, monje pasó a significar por metonimia la causa de la misma, es decir, el estado de castidad. Monje es el que vive célibe; y, de ahí, el que vive solitario, en soledad. Pronto se llamó también monjes a los célibes que vivían en comunidad. S. Agustín da una etimología acomodada a su filosofía. «*Monos* significa uno; pero no uno de cualquier manera, sino uno solo. Los que viven unidos como si fueran un hombre solo, de suerte que en ellos se cumple lo que está escrito, *una sola alma y un solo corazón*, son muchos cuerpos, pero no muchas almas; muchos cuerpos, pero no muchos corazones. Con razón se les llama *monos*, es decir, uno sólo» (*Enarr. in ps.*, 136, 6).

Es la continencia por el reino de los cielos la que da la medida de la perfección. A un lado están los perfectos, los perfectamente castos (clérigos, monjes y vírgenes), y a otro «la muchedumbre que subvenciona a los que lo dejan todo, *stipendiaria multitudo*» (*C. Faust.*, V, 9). Tal expresión y otras parecidas eran un tópico entre los santos Padres y continuaron siéndolo. En nuestros mismos días, la ha recordado José María Escrivá: «el matrimonio es para la clase de tropa, y no para el estado mayor de Cristo» (*Camino*, 28, Madrid 1957, 14.^a edic.).

Pensamientos parecidos a estos fueron, sin duda, los que tuvieron el neoplatónico Agustín y su compañero Alipio, mientras Ponticiano les hablaba con ferviente devoción de la vida de los monjes. Porque lo que Agustín nos cuenta es, ni más ni menos, el estupor y la rabia que le produjo el relato de Ponticiano, al ver que otros habían puesto ya en práctica su ideal filosófico, en una forma aún más radical que la soñada por él. «También contaré cómo me librate de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente me retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares» (*Conf.*, VIII, 6,13).

f) *El ejemplo de los monjes*

Mientras Ponticiano les narraba la vida de los monjes, Agustín veía horrorizado su propia miseria. «Contaba Ponticiano estas cosas y, mientras él hablaba, tú, Señor, me volvías hacia mí mismo, quitándome de mis espaldas,

donde yo me había puesto para no verme; y me ponías frente a mi propia cara para que viese cuán feo era, cuán deforme, sucio, manchado y ulceroso. Y me veía y me horrorizaba; pero no tenía a dónde huir de mí mismo. Y, si me esforzaba por apartar la vista de mí, contando él lo que contaba, de nuevo me ponías frente a mí, y me arrojabas contra mis propios ojos para que descubriese mi iniquidad y la odiase. La conocía, pero la disimulaba y reprimía y olvidaba» (*Ib.*, VIII, 7,16).

Habían pasado unos doce años desde la lectura del *Hortensio* y su arrebatado por la sabiduría, pero había ido posponiéndola a «la felicidad terrena y los placeres». Al mirarse ahora en el espejo de los monjes, se consideraba execrable. «Cuanto más ardientemente amaba a aquellos de quienes oía contar tan sanos afectos por haberse entregado a ti para que los sanases, tanto más execrablemente me odiaba, al compararme con ellos. Porque habían pasado muchos años, unos doce, desde que a los diecinueve, por la lectura del *Hortensio*, me sentí excitado por el amor de la sabiduría; pero difería dedicarme a su investigación, despreciada la felicidad terrena, siendo así que, no ya su hallazgo, sino incluso su sola búsqueda debe anteponerse a todos los tesoros y reinos de este mundo y a todos los placeres corporales, por muchos que sean y se disfruten a voluntad» (*Ib.*, VIII, 7,17).

Agustín se contempla a sí mismo, contempla también a los monjes y se desespera. Su famoso proyecto de consagrarse a la búsqueda de la verdad, dando de mano a toda apetencia mundana, se le presenta como un sueño de adolescente con el que se ha engañado a sí mismo, como garrulería de retórico. ¿Qué es lo que en realidad ha estado buscando durante estos doce años? ¿La sabiduría? Si de verdad la hubiese buscado, ¿no lo habría hecho más eficazmente, renunciando de una vez a las esperanzas seculares, sin perderse en discursos sobre la vanidad del mundo? Los monjes lo han hecho; y no unos cuantos, ni solamente doctos, sino una numerosa y variada muchedumbre. No han necesitado andar doce años dándole vueltas al asunto, ponderando las excelencias de la verdad y el amor que sienten por ella. Ahí está la verdad. Ya no le cabe la excusa de decir que no sabe dónde está. La verdad es Jesucristo. Él es el camino, por más que le disgusten sus estrecheces. Él es la sabiduría, lo que él anda buscando. Y los monjes han hecho realidad esa búsqueda. Libres de la servidumbre de la carne y los negocios seculares, vuelan raudos en pos de la verdad. Su ocupación es contemplar a Dios y en escudriñar sus preceptos tienen puestas sus complacencias. Agustín sabe ya a qué atenerse. El problema no es ya de inteligencia, sino de voluntad.

«Pensaba yo que retrasaba de un día para otro seguirte solamente a ti, despreciada toda esperanza del siglo, porque no se me revelaba ninguna cosa cierta adonde encaminar mis pasos. Pero había llegado el día en que me veía a

mí mismo desnudo e increpaba a mi conciencia: «¿dónde está lo que decías? Pues razonabas que por la incertidumbre de la verdad no arrojabas tu carga de vanidad. Ya la verdad es cierta; y, sin embargo, ésta aún te oprime, mientras otros, que ni se han atormentado tanto en su búsqueda ni han meditado sobre ella diez y más años, reciben en sus hombros libres alas para volar» (*Ib.*, VIII, 7, 18; la expresión «hombros libres» de los monjes resuena en los versos citados de Cervantes: «he de llevar mi libertad en peso sobre los propios hombros de mi gusto»). Esta misma acusación se la había hecho, al oír contar a Simpliciano la conversión de Victorino. «Ya no tenía aquella excusa, con que solía persuadirme a mí mismo, de que si aún no te servía, despreciado el mundo, era porque no tenía una percepción clara de la verdad. Ya la tenía y cierta. Pero, atado a la tierra, rehusaba alistarme en tu milicia, y temía tanto verme libre de todos los impedimentos, cuanto se debe temer verse impedido de ellos» (*Ib.*, VIII, 5, 11). Ahora, el ejemplo de los monjes le hace más angustiada su situación y le urge perentoriamente a salir de ella.

Porque no es que algunas gentes por su cuenta y riesgo se consagren a Dios en castidad y vivan más o menos retiradas del mundo. También las había, pero Ponticiano no habla de ellas. Lo que Ponticiano les descubre es una realidad muy distinta, los monasterios. Los monjes viven en comunidad, retirados del mundo, en soledad. Viven juntos, enardecidos mutuamente con el ejemplo y ayudándose en la búsqueda de Dios. ¿No era esto lo que Agustín había proyectado con sus amigos?

Agustín compara su vida con la de los monjes y se desprecia y enrabia. Él habla de purificarse, pero los monjes se han entregado a quien de verdad puede purificarlos. «La fragancia de sus costumbres» es señal de la pureza del hombre interior, de la diafanidad espiritual de sus afectos sanos. También él había pedido a Dios, ya en su adolescencia, la castidad; «pero no ahora, pues temía que me escucharas pronto y me sanases de la enfermedad de la concupiscencia, y yo quería más saciarla que extinguirla» (*Ib.*, VIII, 7, 17). Ahora, en cambio, se siente arrebatado por «las costumbres de los monjes, en las que se aspira la fragancia de Dios, *mores suaveolentiae tuae*»; le hacen fuerza y ya no está en su mano quedarse dulcemente en su antigua costumbre. Como la esposa del *Cantar*, se ve empujado a ir tras el perfume que Dios ha derramado en su Iglesia, a zaga de los monjes, «amadores de la belleza espiritual, olóricos, en su trato, del buen olor de Cristo» (*Regla*, VIII, 48). Es el mismo «perfume suavísimo de Cristo», que difundirán más tarde Agustín y sus monjes por las iglesias de África y ultramar (Posidio: *Vita*, VII).

¿No era la belleza espiritual la que le había enardecido, al leer a los neoplatónicos? Y ¿no era Jesucristo a quien había echado en falta en sus experiencias anteriores? Todo lo que había buscado en vano a lo largo de su vida,

todo lo que le habían ofrecido Cicerón y Plotino y lo que, necesítándolo, no había encontrado en ellos se lo ofrecían los monjes. Por eso, Agustín se siente arrastrado hacia esta forma de vida, «ardientemente los amaba». Y el amor es impulso, atracción, vencimiento deleitoso, como él repite. «Al alma le atrae el amor... Es poco decir que te atrae voluntariamente; también te atrae deleitosamente. ¿Qué es ser atraído por el deleite? Deléitate en el Señor y te dará lo que pide tu corazón. Hay un deleite del corazón, al que le sabe a dulce el pan celestial. Si el poeta pudo decir: a cada uno le arrastra su placer; no la necesidad, sino el placer; no la obligación, sino el deleite; ¡con cuánta mayor razón diremos nosotros que es arrastrado por Cristo el hombre que se deleita en la verdad, felicidad, justicia, y vida sempiterna, todo lo cual es Cristo! ¿O es que acaso tienen los sentidos placeres y el alma carece de ellos? Si el alma no tiene placeres, ¿por qué se dice: les darás a beber del torrente de tus delicias? (*In Joan.* 26,4). A cada uno le arrastra su amor, su vocación, el deleite de ser él mismo. «Atracción voluntaria y deleitosa»; atracción, pero no obligación. Con paradoja similar, decía Ortega y Gasset que la vocación es una «necesidad que no obliga». Es el deleite, la atracción, la necesidad de seguir la propia vocación; de encontrar la propia consistencia, cuya consecución es deleitosa, pero también llena de sinsabores y renunciaciones. A Agustín le arrastran los monjes, porque en ellos ve su vocación. Conseguirla le exigirá cortar todas sus ataduras mundanas, empezando por las que más fuertemente le atan, las de la carne.

«Me carcomía interiormente e intensamente me confundía con horrible vergüenza, mientras Ponticiano contaba tales cosas. Él se fue. Y yo me volví contra mí mismo ¿Qué de insultos no me dije? ¿Con qué azotes de razones no flagelé mi alma para que me siguiera a mí, que me esforzaba en seguirte a ti? Ella se resistía, rehusaba; pero no se excusaba. Todos los argumentos estaban agotados y rebatidos. Quedaba solo un mudo temblor; y temía, como a la muerte, ser apartada de la corriente de la costumbre por la que se consumía mortalmente» (*Conf.*, VIII, 7,18). Su yo vocacional seguía ya a Jesucristo, pero su psicocorporalidad seguía apegada a la costumbre carnal, aunque ya no tenía razones con qué defenderse.

«Entonces, en aquella gran contienda de mi casa interior, que yo mismo había excitado fuertemente contra mi alma en lo más secreto de mí mismo, en mi corazón, turbado de rostro y espíritu, me dirijo, encolerizado, a Alipio y le apostrofo: ¿Qué es lo que estamos aguantando? ¿Qué es esto que has oído? Se levantan los indoctos y arrebatan el cielo; y nosotros con nuestras doctrinas, sin coraje, nos revolcamos en la carne y la sangre. ¿Acaso nos avergüenza seguirlos porque se nos han adelantado y no nos avergüenza no seguirlos?» (*Ib.*, VIII, 8, 19). El monacato se le presenta como «su» forma de vida cristiana.

Para él seguir a Jesucristo y ser monje se identifican. Es vergonzoso que los ignorantes se le hayan adelantado en este camino, rompiendo valerosamente los lazos de carne y sangre y marchándose a la soledad del yermo; pero más vergonzoso sería no seguirlos. «Dije no sé qué otras cosas y, agitado, me alejé de Alipio, mientras él me miraba atónito y silencioso. No hablaba yo como de ordinario; y mucho más que las palabras que decía manifestaban mi estado de ánimo la frente, las mejillas, los ojos, el color y la modulación de la voz» (*Ib.*, VIII, 8, 19).

Pues esta tempestad que revuelve las aguas más profundas de Agustín y las levanta en sierras altísimas, al par que abre abismos profundos en su alma, está causada, no lo olvidemos, por el contraste que hay entre su vida y la vida de S. Antonio, monje y padre del monacato en Occidente, y la de los numerosos monjes que le siguen, tal como ha contado Ponticiano. Sólo le volverá la calma, cuando ese contraste desaparezca y Agustín y los monjes estén a un mismo nivel, profesos en un mismo género de vida. No tiene más salida que la de hacerse monje, siguiendo por fin la vocación que le llamó al leer el *Hortensio* y le volvió a llamar en la lectura de los libros neoplatónicos y ahora le está gritando, asediándole sin tregua, con el clamor silencioso del casto aroma de Jesucristo que trasciende de los monasterios, obra de Dios.

g) *La borrasca interior*

Tenía la casa donde estaban un huertecillo. «Allí me llevó mi borrasca interior para que nadie estorbase el ardiente combate que había entablado conmigo mismo hasta que se resolviera como tú sabías, pero yo no. Mas yo no hacía sino ensañarme saludablemente y morir vitalmente, con muerte que me daba vida, conocedor de lo malo que estaba, desconocedor de lo bueno que de allí a poco iba a estar» (*Ib.*, VIII, 8,19). Alipio le siguió. Agustín no tenía secretos para él. Se sentaron lo más alejados que pudieron de la casa. «Yo bramaba en mi espíritu, indignándome, con una muy tempestuosa indignación, de no andar en paz y alianza contigo, Dios mío. Todos mis huesos gritaban por ir a un acuerdo contigo y lo ensalzaban sobre las nubes. No se va a él por mar ni con cuadrigas o a pie, como fui desde la casa al lugar en que estábamos sentados. Porque no sólo el ir, sino incluso el llegar a él no es otra cosa sino querer ir; pero querer fuerte y entero, no el llevar de acá para allá, en permanente vaivén, una voluntad tibia, luchando la parte que se levanta con la parte que se abate» (*Ib.*, *ib.*). Recuérdese la expresión de Sta. Teresa: «una grande y muy determinada determinación».

«Por último, durante las angustias de mi indecisión, hice muchísimos gestos, como a veces quieren hacer los hombres y no pueden; bien por carecer de

los miembros adecuados, bien por tenerlos atados, o enervados por la enfermedad o impedidos por cualquier causa. Si arranqué mis cabellos, si golpeé mi frente, si con los dedos entrelazados apreté mis rodillas, lo hice porque quise. Pero bien pudiera haber querido hacerlo y no poder, si la agilidad de mis miembros no me hubiera obedecido. Luego hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder. Y, sin embargo, no hacía lo que sin comparación me gustaba mucho más y hubiera podido hacer, no bien lo hubiera querido; pues tan pronto como lo hubiera querido, lo hubiera querido realmente y el quererlo realmente era ya hacerlo. El poder, el querer y el hacer eran lo mismo en la contienda en que me debatía. Y, sin embargo, no lo hacía. Y mi cuerpo obedecía el más leve mandato que mi alma le daba de mover sus miembros; y lo hacía con más facilidad que el alma en obedecerse a sí misma para realizar con su sola voluntad lo que le agradaba mucho más» (*Ib.*, VIII, 8,20).

Agustín se extraña de la facilidad con que su cuerpo obedecía su voluntad, siendo tan distintos el querer de la voluntad y el poder hacer con el cuerpo lo que ella quería. En cambio, no se decidía a seguir a Dios, cuando esto era asunto exclusivo de la voluntad, y el querer, el poder y el obrar eran aquí una misma cosa. Bastaba querer de verdad para que fuera realidad; un «querer fuerte y entero», como acaba de decir, ya que, como antes dijo el compañero de Ponticiano, «si quiero, ahora mismo puedo ser amigo de Dios». Agustín se asombra de que en los actos elícitos, que se originan en la voluntad y en ella se consuman (amar, desear...), su alma se mostrase tan reacia a obedecerse a sí misma; y, en cambio, en los actos imperados, originados en la voluntad, pero ejecutados por otra potencia (mover un brazo, ejecutar los movimientos para conseguir el objeto deseado..., los gestos que él hacía), su cuerpo fuera tan dócil a las órdenes de su voluntad.

«Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; se manda el alma a sí misma y se resiste» (*Ib.*, VIII, 9,21). Es que manda y no manda y está desgarrada por amores contrarios. «Es que no quiere totalmente, luego tampoco manda totalmente. En tanto manda, en cuanto quiere; y, en tanto no cumple lo que manda, en cuanto no quiere. No manda, pues, toda ella. Por eso, no hace lo que manda. Pues si mandase toda ella, el mandar sería ya hacer lo que manda. No es, por consiguiente, nada monstruoso querer en parte y en parte no querer, sino una enfermedad del alma, que, levantada por la verdad, no se eleva toda ella, oprimida como está por el peso de la costumbre. Hay, pues, dos voluntades, porque una de ellas no es total y le falta lo que la otra tiene» (*Ib.*, *ib.*).

Agustín quiere y no quiere. Está interiormente desgarrado. ¿Cómo llegó a querer del todo? Es lo que nos está contando. «San Agustín interrumpe aquí el relato del huerto con esta larga digresión sobre las dos voluntades y las doc-

trinas maniqueas, que el interés de la narración rechaza como una injerencia inoportuna, pero que en el plan del santo debe obedecer a algún fin intencionado y apologético» (P. Ángel Custodio Vega: nota 39 al c. VIII de su edic. crítica de las *Confesiones*, en *Obras de San Agustín*, t. II, p. 655. BAC. Madrid 1946).

Lo que Agustín intenta es narrar a sus contemporáneos, no a nosotros, una historia, su propia historia; de volver a narrársela a sí mismo por enésima vez, en la presencia amorosa y actuante del Padre de las misericordias; de ver salir de ella, de su misma entraña, su propia teoría de la gracia, que no es algo allegado, elaborado abstractamente, sino experimentado en el curso de unos acontecimientos, otrora borrascosos, ahora bonancibles. Narrar es interpretar e interpretar es alterar, se quiera o no, lo sucedido. Lo acontecido después entra como material activo en la narración del pasado. El narrador, movido por las preguntas que le plantea el presente, trata de contestarse a sí mismo narrando lo ya sucedido. Su vida presente se introduce en el relato y modifica los acontecimientos ya vividos; pero, a su vez, el relato se le introduce en la vida y se la modifica y moldea, y le ayuda a alumbrar nuevas respuestas, a dar una contestación más ajustada a los interrogantes que le atormentan. Entre vida actual y narración de un suceso pasado, hay siempre interacción. El relato le ayuda a dar sentido a su vida y ordenarla y a hacer frente a la nueva situación. Para interpretar las *Confesiones* no podemos prescindir de su fecha, de lo que entonces estaba pasando en la vida de Agustín y de lo que hasta entonces había pasado. Las *Confesiones* son un relato. Sólo vistas así, entenderemos su significado. Otro autor no se hubiera detenido en describir tan pormenorizadamente un conflicto interior; pero Agustín, sí, porque es pieza fundamental de su vida y quiere que sus lectores asistan al drama encrespado que ella fue y participen en el espectáculo y den gracias al Padre y canten sus alabanzas por el final feliz, obra de su gracia. No hay aquí lugar para el aburrimiento.

Una vez que nos haya contado su conversión, Agustín situará el relato en otro nivel, en las capas más profundas de su vida, o en las más elevadas, según se mire; en la tiniebla luminosa, en el ápice de la mente o chispa del alma, allí donde se encuentra con Dios y se hablan mutuamente sin palabras; y a donde hay que entrar, si se quiere entender lo que pasa fuera; porque de allí salen las luces y las sombras, el amor y el odio o la indiferencia que alterarán profundamente la llamada realidad externa. «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre» (*Mc* 7,15).

Por eso, las *Confesiones* son mucho más que un relato psicoanalítico, aunque también lo son; son, sobre todo, una narración religiosa, el relato de la vida de Agustín, que se examina ante Dios porque le ama y ama «comprenderse a sí mismo y a Dios» (*Sol.*, I, 2,7), entender y dar razón de quién es Dios

y quién es Agustín. Son muchos los lectores que en las *Confesiones* buscan sólo la anécdota y, por eso, terminado el relato de la conversión, cierran el libro. Acabado el cuento, se acaba la lectura. Pero así se quedan sin la razón del cuento y sin la savia que lo nutre; es decir, se quedan sin entender el cuento.

Agustín quiere y no quiere. Se debate entre los deseos espirituales y los carnales. Aquéllos son ya mucho más poderosos que éstos y, sin embargo, todavía no se decide. Ve el camino y quiere seguirlo, pero no lo sigue. Sigue, en cambio, el que no quiere. ¿Cómo explicar este drama íntimo? Es el mismo conflicto del que ya había hablado otro con experiencia de la gracia, S. Pablo (Cfr. *Rom* 7, 15-25; *Gál* 5,17), y algunos autores paganos. «Video meliora, proboque, peiora sequor», escribió Ovidio. «Y conozco el mejor y el peor apruebo», tradujo libremente Garcilaso en uno de sus sonetos. «Conozco lo que al alma le conviene,/ sé lo mejor y a lo peor me atengo,/ llevado del amor que me entretiene» (Cervantes: *La Galatea*, III, 172, edic. de Juan Bautista Avalle-Arce en Clásicos Cast., t. I, Espasa-Calpe. Madrid 1968, 2.ª edic.), dice un enamorado en *La Galatea* de Cervantes, quien en el *Quijote* construye más de un personaje partiendo de la doctrina de la gracia de S. Agustín; y otro confiesa: «aunque nuestro mal claramente conozcamos, no por eso sabemos retirarnos de él» (*Ib.*, IV, 47, t. II de la cit. edic.).

Agustín se siente partido en dos, que se oponen violentamente. Los dos tiran de él y le desgarran interiormente. Quiere seguir a uno, pero sigue a otro. Y lucha consigo mismo, él contra él. Duda, teme, se angustia, gesticula, grita, llora, se golpea, oye voces que le atraen en una y otra dirección. Las imágenes que usa para darnos a conocer su espantoso estado interior nos remiten todas a las catástrofes de la naturaleza. Es como si se tratara de una tempestad o de una violenta sacudida de la tierra, que saca a la superficie estratos nunca vistos y hunde en las entrañas los que estaban en la superficie. Sólo la verdad, el encuentro con la verdad, le devolverá la calma. Y esto sucederá repentinamente, como si la luz de un relámpago traspasase inesperadamente su alma. Habrá encontrado, por fin, su vocación, y en adelante no habrá fuerza que se le resista. La vocación rompe «por montes de diamantes» y va derecha a su meta, «cueste lo que costare», como decía Sta. Teresa.

Resulta, pues, que estas páginas en que S. Agustín nos habla de su conflicto interior, lejos de ser una digresión inoportuna, son el mejor paradigma vocacional que podemos desear, y nos convierten en espectadores apasionados de su drama, y nos obligan a celebrar con él el triunfo de la gracia. Eso es precisamente lo que él intenta. Ya le atrae la hermosura de la castidad que admira en los monjes, pero necesita el golpe de la gracia, que le empuje en esa dirección. «El hombre, dirá el concilio de Trento, no puede justificarse por sus obras, hechas en virtud de sus fuerzas naturales o de la doctrina de la Ley, sin

la gracia de Jesucristo» (Denzinger, 1.551). Agustín necesita que Jesucristo venga en su ayuda. Porque Jesucristo, como dice Fr. Luis de León, que cita en su apoyo a S. Pablo y a S. Agustín, a diferencia de los otros legisladores, no sólo nos enseña a ser buenos, sino que también nos hace buenos; porque su ley es «una salud y cualidad celestial, que sana la voluntad y repara en ella el gusto bueno perdido, y no sólo la sujeta, sino la amista y la reconcilia con la razón; y como dicen de los buenos amigos, que tienen un no querer y querer, así hace que lo que la verdad dice en el entendimiento que es bueno, la voluntad aficionadamente lo ame por tal» (*De los nombres de Cristo, Rey de Dios, Obras Completas*, 566-567. BAC, Madrid 1951, 2.^a edic.). De cómo se debatía entre angustias sin poder salir de ellas y de cómo Jesucristo vino en su ayuda y le liberó nos habla Agustín, que es neoplatónico y fue, entre otras cosas, maniqueo. Nada tiene de extraño que utilice los recursos neoplatónicos y el maniqueísmo esté en el fondo de su relato. El día en que nuestras asambleas cristianas recuperen el sentido de la narración, a Agustín habrá que darle un puesto en ellas.

«Tu misericordia revoloteaba sobre mí a lo lejos» (*Conf.*, III, 3,5). «Tus manos, en el secreto de tu Providencia, no abandonaban mi alma. Obraste conmigo maravillas. Porque el Señor es quien dirige los pasos del hombre» (*Ib.*, V, 7,3). «Yo me hacía cada vez más miserable y tú más cercano» (*Ib.*, VIII, 1,1). Y tantos otros textos de sus *Confesiones* en los que canta las misericordias de Dios. En última instancia, su conversión no fue obra de la lectura incitadora del *Hortensio*, ni de los neoplatónicos, ni de los sermones de S. Ambrosio, ni de Simpliciano, ni del ejemplo de Victorino, ni del aguijón apremiante de la vida de S. Antonio y los monjes en el relato de Ponticiano, sino de Dios, «más íntimo que lo más íntimo de mí mismo y más encumbrado que lo más encumbrado de mí mismo» (*Ib.*, III, 6,11); del toque inefable de la gracia de Jesucristo, que, sin saber cómo, súbitamente le ha prendido en el alma y la ha iluminado y encendido, y «arrancándola de todo estrépito de carne y sangre la ha introducido en la casa de Dios, siguiendo no se qué oculto e interior deleite» (*Enarr. in ps.*, 41,9).

«Porque ley del pecado es la fuerza de la costumbre, por la que el alma es arrastrada y retenida, aun contra su voluntad, en justo castigo de haberse dejado atrapar en ella voluntariamente». ¡Miserable de mí!, «¿quién podrá librarme de este cuerpo de muerte, sino tu gracia por Cristo nuestro Señor?» (*Rom.*, 7,23; *Conf.*, VIII, 5,12).

Dos voluntades o deseos, dos tendencias opuestas que desgarran al hombre, disputándose su corazón; pero no dos naturalezas ni dos almas, como afirmaban los maniqueos, cuyo error era aún más grave por hacer al alma de la misma naturaleza que Dios. El pecado y la gracia, el diablo y Dios, contien-

den en el hombre por el trofeo del hombre. «Agustín estriba interiormente durante toda su vida en el tema de los *dos amores*. Dos amores son dos poderes; dos tirones son dos rivales. En medio, está el hombre con los brazos en cruz, de los que tiran ambos amores. Se trata de que triunfe Dios en el hombre. Éste es sólo un palenque para el triunfo de Dios» (Lope Cilleruelo: *El monacato de S. Agustín y su Regla*, 157. Valladolid, Imp. Agustiniana, 1947).

«Cuando yo deliberaba sobre dedicarme de una vez al servicio de Dios, como había decidido mucho antes, yo era el que quería y yo el que no quería; era yo. No quería totalmente ni totalmente no quería. Por eso, luchaba conmigo mismo y a mí mismo me destrozaba; y esta escisión se hacía en verdad a disgusto mío, pero no revelaba en mí un alma extraña, sino el castigo de la mía. Y, sin embargo, no era yo quien la producía, sino el pecado que habitaba en mí» (*Rom.*, 7,17), «castigo de otro pecado más libre por ser hijo de Adán» (*Conf.*, VIII, 10,12). «Cuando delibera uno, una sola es el alma que fluctúa entre diversas voluntades» (*Ib.*, VIII, 10,23). «El alma se ve combatida de deseos contrarios. La eternidad agrada a la parte superior, pero lo temporal retiene a la inferior, es la misma alma queriendo aquello o esto, aunque no con toda la voluntad; y, por eso, se desgarrar con gran dolor, prefiriendo aquello por la verdad y no dejando esto por la familiaridad» (*Ib.*, *ib.*).

«Así enfermaba yo y me atormentaba, acusándome a mí mismo con más aspereza que de costumbre, y más a menudo, y complaciéndome en ello. Y me revolví en mi cadena por ver si se rompía, pues era ya muy poco lo que me aprisionaba; pero me aprisionaba todavía. Y tú, Señor, me urgías a hacerlo en el secreto de mi corazón, redoblando con severa misericordia los azotes del temor y de la vergüenza para que no cesara y dejara sin romper lo poquito que aún quedaba, ni permitiera que se recrudeciese mi costumbre y me aherrojase con mayor dureza. Me decía para mis adentros: «ya, ya»; y casi lo hacía al decirlo. Casi lo hacía, pero no lo hacía. No recaía, sin embargo, en el pasado, sino que me quedaba un poco más acá. Respiraba y lo intentaba de nuevo, y me faltaba un poco menos para llegar allí y otro poco menos; y casi, casi, lo tocaba y apresaba; pero no, no llegaba allí, ni lo tocaba ni apresaba. Y dudaba entre morir a la muerte carnal y vivir la vida espiritual. Podía más en mí lo peor inveterado que lo mejor desacostumbrado; y el mismo instante de mi conversión me horrorizaba tanto más, cuanto más se acercaba. Pero ya no me hacía retroceder ni me apartaba del propósito, aunque me mantenía en suspenso» (*Ib.*, VIII, 11,25). ¡Imposible contar mejor el lento proceso de la gracia y el acumularse de las dificultades y el fermentar del hombre viejo en el momento mismo en que va a ser transformado por la conversión! Habrá que acudir siempre a estas páginas, escritas por la mano maestra de quien lo experimentó.

«Me retenían unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, anti-

guas amigas mías; y me tiraban del vestido carnal, mientras murmuraban: «¿Nos dejas?», y «¿desde este momento ya no te será lícito esto ni aquello? ¿Nunca más?»; y «¿desde este momento ya no estaremos contigo jamás?». ¡Y qué cosas me sugerían con esto y aquello, Dios mío! ¡Apártelas del alma de tu siervo tu misericordia! ¡Qué inmundicias! ¡Qué indecencias! Pero las oía ya lejos, menos que a media voz; porque ya no se atrevían a contradecirme saliendo a mi encuentro, sino que mascullaban a mis espaldas; y, al alejarse, me pellizcaban a hurtadillas para que me volviera a mirarlas. Conseguián, no obstante, que, perplejo, retrasase arrancármelas y sacudírmelas y saltar por encima de ellas hasta donde me llamaba otra voz; porque la costumbre, con su violencia, me decía: «¿Piensas que podrás vivir sin estas cosas?» (*Ib.*, VIII, 11,26).

«Pero ya me decía estas cosas muy tibiamente. Pues de aquella parte hacia donde dirigía mi rostro, por donde temblaba pasar, se me mostraba, serena y alegre sin desenvoltura, la casta dignidad de la continencia; y me seducía honestamente para que me acercara sin vacilar, y me extendía sus piadosas manos, llenas de muchos y buenos ejemplos, para acogerme y abrazarme. Allí, una multitud de niños y niñas; allí, una juventud numerosa y gentes de todas las edades, viudas respetables y ancianas vírgenes; y en todos la misma continencia, no estéril, sino madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor. Y bromeaba conmigo y, animándome, me decía: ¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿O es que éstos y éstas lo pueden por sí mismos y no por el Señor, su Dios? El Señor, su Dios, me ha dado a ellos. ¿Por qué te apoyas en ti, si no te tienes en pie? Arrójate en él, no temas; que no se retirará para que caigas. Arrójate sin dudar, que él te recibirá y te sanará. Y me avergozaba mucho, porque aún oía el murmullo de aquellas bagatelas e, irresoluto, vacilaba» (*Ib.*, VIII, 11,27).

La obra de los hombres ha concluido. De ellos se ha valido Dios para llevar a Agustín al punto en que se encuentra, sin posible vuelta atrás. Queda ahora la obra exclusiva de Dios, concederle el don de la continencia. Agustín tiene que dejar de apoyarse en su debilidad y arrojarse en las manos de Dios; confiar en Dios, que continúa haciendo maravillas en su Iglesia, y no en él. «¿Mandas la continencia? Da lo que mandas y manda lo que quieras» (*Ib.*, X, 30,40).

Agustín resume: «la contienda que había en mi corazón no era sino de mí mismo contra mí mismo. Alipio, entre tanto, quieto a mi lado, aguardaba en silencio el fin de mi desusada agitación» (*Ib.*, VIII, 11,27).

Pero, antes de seguir adelante, hay que preguntarse quiénes son estas personas que, en el último instante, desfilan ante Agustín, instándole a que siga su ejemplo. Como Agustín era un buen retórico, se piensa que aquí personifi-

ca la virtud de la continencia y es verdad; pero la rodea de un cortejo de gentes de toda edad que la siguen. ¿De qué gentes se trata? De los monjes, sin duda; y es esto lo que hay que destacar.

«Contaré cómo rompiste mis cadenas» (*Ib.*, VIII, 1,1). Así comienza Agustín el capítulo VIII de las *Confesiones*, decisivo para interpretar su conversión. Relata inmediatamente su conversación con Simpliciano sobre su vocación y la conversión de Victorino al cristianismo. Agustín se enardece. En ese momento, entra en acción Ponticiano. «También contaré cómo me libras-te de la atadura del deseo carnal» (*Ib.*, VIII, 6,3). El relato de Ponticiano sobre los monjes precipita los acontecimientos. En él y en la tempestad interior que desencadenó en Agustín encontramos la razón de cómo y por qué rompió con la concupiscencia de la carne y eligió la continencia. Agustín se queda atónito oyendo «las maravillas bien documentadas» que Dios ha hecho en S. Antonio; maravillas que se refieren, sin duda, a la vida admirable del gran asceta; pero muy especialmente a su contrastada y victoriosa continencia. En Occidente habían surgido, a ejemplo suyo, numerosos monasterios, llenos de gentes de todas las edades, cuyas costumbres exhalaban el buen perfume de la continencia, don de Dios a su Iglesia. Las áridas soledades del desierto florecían de rosas fragantes. La frase «mores suaveolentiae tuae» (*Ib.*, VIII, 6,15) designa, sobre todo, la continencia; virtud amada de los monjes más que cualquier otra, según queda ya dicho, porque es la que devuelve al hombre al mundo de lo divino, a la antigua vida inviolada del paraíso. Se comparaba la castidad con la blancura inmaculada de las azucenas; la lujuria, en cambio, era un lodazal maloliente. «A fin de ver tu campo lleno de rosas, de lirios y de violetas vive castamente», escribió, a finales del siglo IV, el monje Evagrio Póntico (Cit. por García M. Colombás: *El monacato primitivo*, II, 206. BAC, Madrid 1975). Sentir el triunfo de la continencia en el propio cuerpo es aspirar el aroma de Dios. Éste es «el buen olor de Cristo». Por él se llega a la unión con Dios y en él se engendran todas las otras virtudes. Por eso llama Agustín a la continencia «madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor», según acabamos de leer.

La continencia de los monjes levanta la borrasca interior de Agustín, al comparar su vida con la de ellos. «Cuanto más ardientemente los amaba, tanto más me odiaba a mí mismo». Él, aún adolescente, había pedido a Dios la castidad, pero para mañana. Ellos la habían seguido decididamente. Los monjes están presentes a lo largo del vaivén de razones con que Agustín se acusa e increpa a sí mismo. «Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo». Al final, cuando está ya totalmente rendido, aunque incapaz de dar el último paso, la continencia viene a él, seguida de una gran muchedumbre de monjes de toda edad, sexo y condición, y le señala el remedio: ponerse en las manos

de Dios, que le sanará. El relato de cómo se vio libre del vínculo carnal que le aprisionaba se abre con la noticia de la vida de los monjes, y se cierra con la procesión triunfal de éstos, siguiendo a la continencia. Cuando en ellos se resalta una virtud, es la continencia. Es su rasgo característico, el que los define. La construcción del relato resulta técnicamente perfecta, obra de un profesional de retórica.

Y hasta el vocabulario de esta visión de la continencia nos remite a lo que antes nos ha dicho sobre los monjes. La continencia le extiende «sus piadosas manos, llenas de muchos y buenos ejemplos, *plenas gregibus bonorum exemplorum*». Son «las costumbres monacales, llenas de la suavidad de tu fragancia; *monasteriorum greges et mores suaveolentiae tuae*». Es el mismo vocabulario que usará más tarde hablando de los monjes de Egipto: «los que tienen noticia de ello saben cómo este pastor está en Egipto; los que no la tienen infórmense de qué gran rebaño tiene allí, *quam magnam illic gregem colligat*; qué gran muchedumbre de santos y santas, despreciadores del mundo en absoluto. Tanto creció aquel rebaño, que expulsó de allí todas las supersticiones. Al ir creciendo, puso en fuga la superstición de los ídolos, allí muy poderosa» (*Serm.*, 138,10). La metáfora está ya en el «*pusillus grex*, rebaño pequeño» del evangelio (*Lc* 12,32); y es un ejemplo más de cómo una palabra o una frase que al principio designaban a todos los cristianos acabaron por designar exclusivamente a los monjes. Es el mismo proceso semántico que hemos advertido en «siervos de Dios» y en «santa milicia», el mismo que sufrió la palabra «hermano». Su uso en un medio muy característico y deslindado fue privilegiando el significado restringido y terminó por desalojar todos los otros ámbitos de referencia.

La continencia le exhorta: «arrójate sin dudar en Dios, que él te recibirá y sanará». Se trata de la purificación que ha leído en los neoplatónicos y a la que se han entregado por entero los monjes. Por eso los ama Agustín. Ama ardientemente a aquellos de quienes oye relatar «tan sanos afectos por haberse entregado a ti para que los sanases».

La continencia viene seguida de «una multitud de niños y niñas», entre otros seguidores. El lector actual puede despistarse y dirigir su atención lejos de los monasterios, que es adonde en realidad apunta el texto. No les ocurría así a los lectores de la antigüedad. La *Regla* de S. Benito habla varias veces de los niños que no han llegado a la edad de quince años, «edad de la reflexión», e incluso les dedica un capítulo entero, el LIX. En él ordena que los niños ofrecidos por sus padres al monasterio, los oblatos, sean desheredados para quitarles toda ocasión de volver la vista atrás. El niño era ofrecido al monasterio como una «cosa» más; y como monje, desde ese mismo momento, no podía ser dueño de nada, ni de bienes materiales, ni de su cuerpo, ni de su liber-

tad; ya que el monje, al entrar en el monasterio, quedaba reducido a la condición de esclavo de Dios y del abad; esclavo dentro del monasterio, no fuera de él, pues entraba en el orden monástico, el orden de los dedicados a la oración, superior por definición a los órdenes de la nobleza y los labradores. El texto de S. Agustín sobre «niños y niñas» entre el cortejo de monjes que siguen a la continencia indica que la costumbre de admitirlos en los monasterios venía de lejos. «Las puertas de los monasterios africanos se abrían no sólo a los postulantes adultos, sino también a los adolescentes y a los niños de corta edad, que, ofrecidos por sus padres, eran considerados como verdaderos monjes. Esto, naturalmente, implicaba la existencia de una escuela monástica, por reducida que fuera» (García M. Colombás: *Ob. cit.*, I, 285).

h) *La conversión al monacato*

«Mas cuando la profunda reflexión sacó de su fondo arcano toda su miseria y la amontonó a la vista de mi corazón, estalló una gran tormenta que trajo abundante lluvia de lágrimas. Y para descargarla toda con sus voces, me levanté de junto a Alipio —la soledad me parecía más a propósito para llorar— y me aparté lo más lejos que pude para que su presencia no estorbara mis lágrimas. En tal estado me hallaba yo en aquel momento, que él lo advirtió; pues, al decir no sé qué, ya el tono de mi voz estaba cargado de llanto. Y así me levanté. Él se quedó donde estábamos, estupefacto del todo» (*Conf.*, VIII, 12,28). Agustín se echó bajo una higuera, llorando a lágrima viva, y gritó a Dios: «y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Hasta cuándo, Señor, estarás irritado? No recuerdes nuestras antiguas iniquidades. Sentía yo que todavía me retenían y gritaba lastimeramente: «¿hasta cuándo *mañana y mañana?* ¿Por qué no ahora mismo? ¿Por qué no pongo fin a mis torpezas en este mismo momento? (*Ib.*, *ib.*).

De la casa vecina llegaba «la voz de un niño o niña, no lo sé», que repetía cantando: «toma y lee; toma y lee». Agustín, después de recapacitar, no recuerda haber oído nunca este estribillo. Retrasaba saltar por encima de sus concupiscencias «hasta donde me llamaba otra voz» (*Ib.*, VIII, 11,26), nos ha dicho poco ha. Oye la voz de la castidad que le invita a seguirla y la ve seguida de los monjes. Es, en definitiva, la voz de Dios, que le llama a una vida nueva de continencia. Ahora oye una voz infantil. Hace un rápido recuento de su repertorio de canciones y no recuerda ninguna parecida. Por eso, toma el cantarillo como un aviso del cielo y lo aplica a su dramática situación.

En los manuales de retórica, se conoce este recurso con el nombre de cleonomancia: las palabras que un personaje, en situación crítica, oye al azar, las recibe como una intervención sobrenatural que le orienta en la encrucijada

que está viviendo. El ejemplo más famoso, en la literatura española, es el de *El caballero de Olmedo*. Camino de Medina, oye un cantarillo que habla de muerte y lo interpreta como un presagio del cielo: «Que de noche le mataron / al caballero, / la gala de Medina, / la flor de Olmedo». El cantarillo que oyó Agustín ¿era de algún juego infantil? ¿Fue una voz de su inconsciente atormentado? «Dándole yo vueltas a muchos y diversos asuntos desde hace muchos días e investigando cuidadosamente durante todo este tiempo qué es el bien que debo hacer y el mal que debo evitar, oí súbitamente una voz, no sé si mía o de otro, externo o interno a mí» (*Sol.*, I, 1,1). «Trate de explicarlo quien conozca la fuerza con que surgen en el alma tantas cosas cuando uno piensa. Vemos y comprobamos con claridad cómo se forman, ordenada y atropelladamente, innumerables imágenes de muchas cosas visibles y perceptibles por los sentidos corporales» (*Ep.*, 159, 2); pero sin proceder del cuerpo, dirá Agustín sobre las visiones y predicciones del futuro. «Si no puede explicar estas cosas cotidianas, ¿a qué se precipita y opina taxativamente sobre cosas raras y no experimentadas?» (*Ib.*, 5).

Lo cierto es que Agustín tomó el cantarillo como un mandato divino. «Reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté». Interpreté que no era otro el mandato divino sino que abriera el códice y leyera el primer capítulo que hallase. Pues había oído que Antonio, leyendo al azar una página del evangelio, tomó lo que leía como si se lo dijeran a él: «vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres, que Dios será tu riqueza; y anda, sígueme a mí» (*Mt.*, 19,21); y al instante se convirtió a ti con tal oráculo» (*Conf.*, VIII, 12, 28).

El recuerdo de las maravillas obradas por Dios en Antonio sigue actuando en Agustín y reaparece en el momento decisivo. Él da el significado concreto a la palabra clave de este capítulo, «conversión». Convertirse, *aquí*, significa apartarse de las criaturas y volverse a Dios; vender lo que se tiene y dárselo a los pobres; hacerse pobre de espíritu por el reino de los cielos; seguir a Cristo y entregarse a él para que sane las dolencias de la carne; construir la inexpugnable torre evangélica, la misma que construyeron los compañeros de Ponticiano, la misma que construyen «los rebaños de monjes que viven en los monasterios y aroman las fecundas soledades del yermo». Decir «conversión» es decir «monacato», que es la forma más pura de cristianismo y la más alta forma de filosofía. También la palabra conversión, con el tiempo, acabaría restringiendo su significado, como las otras que hemos comentado, y pasaría a designar exclusivamente la entrada en el monasterio.

Agustín volvió donde estaba Alipio y abrió el códice de S. Pablo, que llevaba siempre consigo últimamente. «Me abalancé sobre él, lo abrí y leí: «nada de comilonas ni borracheras, nada de orgías ni desenfrenos, nada de riñas ni

porfias, sino revestíos de Jesucristo y no os entreguéis a la carne con sus concupiscencias» (*Rom* 13,13). No quise leer más ni era menester. Pues al instante, no bien acabé de leer este pasaje, huyeron a la desbandada las tinieblas de la duda, a vista de la luz de la certeza derramada en mi corazón» (*Ib., ib.*). Súbitamente, Agustín se encontró «libre de la atadura del deseo carnal, que tan fuertemente le retenía, y de la servidumbre de los negocios seculares» (*Ib., VIII, 6,13*). La narración de cómo se vio libre de tan pesada cadena comenzó con el relato de Ponticiano sobre la conversión de S. Antonio y su vida monástica, y la de sus seguidores los monjes; prosigue con el relato del conflicto interior que tal noticia desencadena en Agustín, y termina con el de su conversión al monacato. «Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera; relampagueaste y resplandeciste y ahuyentaste mi ceguera; transcendiste tu perfume, lo aspiré y peno por ti; gusté y tengo hambre y sed; me tocaste y me abrasé en tu paz» (*Ib., X, 27, 38*).

Quería ser filósofo; estaba ya convencido de la verdad del cristianismo y, como había hecho también Victorino, había dado ya interiormente su adhesión a Jesucristo, aunque exteriormente no lo confesara, encadenado como estaba por la concupiscencia. Ahora, de repente, su borrasca interior ha desaparecido; se siente libre y, resuelta su agonía, se encuentra cambiado, hombre nuevo, convertido al monacato. Y esta será la forma de vida que elija, porque es la que tiene que elegir; porque este es él, monje. «Sé el que eres», escribió Píndaro. Su vida, en adelante, será el esfuerzo por hacer realidad esta iluminación súbita que ha tenido; por hacer verdad esta revelación, el descubrimiento de su verdad, de quién es él realmente. Descubrir lo que uno es no es serlo en realidad, sino querer serlo. Para serlo de verdad hay que pasar a la práctica, realizarlo. Y esto es lo que hace Agustín desde este mismo momento. Su alma aspira ya el perfume de la continencia y corre ligero en pos de Jesucristo. «Deseemos y amemos; ardamos en su amor, si somos su esposa. Amémosle e imitémosle; corramos en pos de sus ungüentos. Pues él vino y exhaló su fragancia y el mundo se llenó de ella» (*Enarr. in ps., 90, II, 13*).

Agustín, «con rostro tranquilo», le dio la buena noticia a Alipio, «quien, a su vez, me indicó lo que pasaba por él y yo ignoraba. Me pidió ver lo que había leído. Se lo señalé y siguió él leyendo. Yo ignoraba lo que seguía. Era esto: «recibid al débil en la fe» (*Rom* 14,1). Él se lo aplicó a sí mismo y así me lo manifestó. Con semejante exhortación, se sintió fortalecido y, sin ninguna turbación ni tardanza, se unió a mi determinación y buen propósito, muy conforme con sus costumbres, en las que ya de antiguo me aventajaba muchísimo» (*Conf., VIII, 12,26*). De la continencia de Alipio habla Agustín con elogio en las *Confesiones* (Cfr. VI, 12,21).

Siguen presentes los monjes. Ahora son los compañeros de Ponticiano.

Al contar uno de los dos que entraron en la cabaña la decisión que tomó de ser él también monje, al leer la vida de S. Antonio, el otro le contestó que «se unía a él como compañero de tan gran galardón y tan alta milicia». Es lo que hace Alipio, cuando Agustín le da cuenta de su conversión. El vocabulario se repite en ambos pasajes para que no nos quepa duda de que aquel suceso está presente en éste. Cuando estos dos encuentran a Ponticiano y al otro compañero, les cuentan «su determinación y propósito, *placito et proposito suo*» de ser monjes. Agustín comunica a Alipio «su determinación y propósito, *placito-que ac proposito suo*» de seguir la continencia y éste se le une. Hay en Agustín palabras de significado saturado y una de ellas es esta de «propósito». «La nave de nuestro propósito» llama a su comunidad Valentín, el prepósito del monasterio de Adrumeto (*Ep.*, 216,6). S. Posidio la usa varias veces en la *Vida de S. Agustín*. Era un tecnicismo de la lengua monástica y designaba la vocación religiosa, la decisión y el impulso hacia el monacato (Cfr. J. Campos: *El propositum monastico en la tradición patristica, La Ciudad de Dios* (homenaje al P. Ángel Custodio Vega), 3-4 (1968) 535-548).

Esto mismo lo confirma la técnica del relato de la conversión de los compañeros de Ponticiano y el de la conversión de Agustín y Alipio. Hagamos siquiera un brevísimo apunte. A partir de un famoso texto de André Gide se ha reflexionado sobre el llamado relato-espejo (Cfr. Lucien Dällenbach: *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abîme*. Editions du Seuil. Paris, 1977). En resumen, consiste en esto: el tema fundamental del relato se halla, a escala reducida, en otro relato introducido en el texto. Su finalidad es revelar lo que va a pasar. En pintura, el ejemplo más excelso son *Las Meninas* de Velázquez.

Agustín pudo leer lo que iba a ser su vida, al oír el relato de la conversión de los compañeros de Ponticiano. En ellos se le dio un anticipo de su conversión y de la de Alipio. En efecto, el compañero que lee la vida de S. Antonio es un bosquejo de Agustín. Al leerla, se admira, se enciende en deseos de seguirla, se enoja contra sí mismo «con contenida vergüenza», increpa a su compañero porque siguen los peligros de la «milicia secular», aspirando a ser «amigos del César», a pesar de que no saben si lo conseguirán. En cambio, «si quiero, ahora mismo puedo ser amigo de Dios». Vuelve a leer y se siente cambiado «donde tú le veías», desnudo del mundo. Y, mientras leía, se agitaban las olas de su corazón y hasta estalló alguna vez en gemidos. Finalmente, «ya tuyo», dijo a su amigo haber roto «con aquella esperanza y he decidido servir a Dios; y desde ahora mismo y en este mismo lugar lo pongo por obra». Son, en pequeño, los mismos movimientos que se desarrollarán en el ánimo de Agustín, contados por él con el mismo vocabulario. Al oír el relato de la vida de S. Antonio, se desencadena el proceso que llegará a su final en la escena del huerto con la lectura de S. Pablo, donde Agustín decide romper con la espe-

ranza y dedicarse al servicio de Dios, no «mañana», sino «ahora mismo, en este mismo momento». Y Alipio se une a su propósito, como se unió el otro compañero al recién convertido al monacato. ¿Vería Agustín, una vez convertido, un anticipo de lo que le pasó a él y a Alipio en lo que les pasó a estos dos compañeros de Ponticiano? Al contarlo, ¿habrá querido que, al leer el proceso de la conversión de estos dos amigos al monacato, lo retengamos en la memoria para que nos sirva de guía que nos haga inteligibles los distintos momentos, tan difíciles y complejos, por los que pasó él en su conversión? Los antiguos retóricos, y Agustín era uno de ellos, se las sabían todas. De todos modos, misión de la crítica es poner al descubierto y potenciar lo que hay en el texto, fuera o no consciente el autor de ello.

Hay además algunas otras coincidencias entre ambos relatos. Los dos compañeros de Ponticiano tenían prometidas y, al oír lo sucedido, también ellas consagraron a Dios su virginidad. La madre de Adeodato, ya antes, había retornado a África, donde, no sabemos cuándo, «te hizo voto, Señor, de no conocer otro varón» (*Conf.*, VI, 15, 25).

«De allí vamos a ver a mi madre, se lo contamos y se alegra. Le relatamos cómo ha sucedido. Salta de alegría y aplaude alborozada. Y te bendecía a ti, «que puedes hacer más de lo que pedimos o entendemos» (*Ef* 3,20); porque veía que le habías concedido respecto a mí mucho más de lo que solía pedir con gemidos lastimeros y llorosos. Porque de tal modo me convertiste a ti, que ya no buscaba yo esposa, ni esperanza alguna de este siglo, estando en aquella Regla de fe sobre la que, muchos años antes, me habías mostrado a ella. Y así «convertiste su llanto en gozo» (*Sal* 29,12), mucho más fecundo de lo que ella había deseado, y mucho más amado y casto que el que esperaba de los nietos de la carne» (*Ib.*, VIII, 12, 30).

Mónica no cabe en sí de gozo y lo expresa. Dios le ha concedido mucho más de lo que ella pedía. Agustín estaba ya en la misma Regla en que estaba ella; profesaba el mismo símbolo de fe, cumpliéndose así el sueño que ella había tenido (Cfr. *Ib.*, III, 11, 19-20). Pero no era sólo cristiano ni se contentaba con serlo en un grado superior, como era el de los que se consagraban a Dios en castidad. Era monje. El vocabulario nos lo expresa sin ambages. Agustín se convirtió a Dios como se convirtió S. Antonio; como se convirtieron los compañeros de Ponticiano. Ya no busca esposa; y, como ellos, se ha despojado del mundo. Lo ha dejado todo para seguir a Dios y «edificar la torre evangélica». Es decir, se ha convertido al monacato.

Aplicada a S. Antonio, la palabra «conversión» designa única y exclusivamente su decisión de hacerse monje. En efecto, sabemos por S. Atanasio, y lo sabía Agustín, que el joven Antonio era un cristiano ejemplar. Su conversión al monacato tuvo lugar precisamente un día en que, según su costumbre,

se dirigía a la Iglesia para asistir a la Eucaristía. Por el camino, iba pensando en el ejemplo de los apóstoles, que lo dejaron todo por seguir al Señor, y en el de los primeros cristianos, que vendían sus propiedades y lo ponían todo en común. En la iglesia, oyó el evangelio, que «casualmente» era éste: «si quieres ser perfecto, ve...» (*Mt 19,21*). Interpretó que lo que leían se dirigía a él y vendió una parte de sus bienes, reservándose otra parte. Otro día oyó de nuevo el evangelio: «no os inquietéis por el mañana» (*Mt 6,34*). Antonio entregó a los pobres lo que le quedaba y se hizo monje.

Cuando Agustín dice que «con tal oráculo se convirtió a ti», está designando la conversión al monacato, excluido cualquier otro significado. Obligación nuestra es saber leer. Si a renglón seguido nos dice que, al escuchar el cantarcillo infantil y recordando este episodio de Antonio, abrió al azar el códice de S. Pablo y, leyendo lo primero que encontró, se vio libre de sus dudas y del aguijón de la carne, sabremos que lo que en realidad nos dice es que se ha convertido a Dios con una conversión como la de S. Antonio. Si a continuación él y Alipio van a Mónica y, al contarle lo sucedido, ésta se alegra porque Dios ha colmado sus plegarias, mucho más de lo que ella se había imaginado, pues «de tal modo me convertiste a ti, que ya no buscaba yo esposa, ni esperanza alguna de este siglo», sabremos cuál es el significado concreto de «convertirse a Dios», *aquí*, en este texto, eliminado cualquier otro que pueda tener en el diccionario. Por todas partes damos en el monacato.

Mónica se alegra, al oír la conversión de su hijo, «con un gozo mucho más fecundo del que le hubieran dado los nietos de la carne». El P. Ángel Custodio Vega, tan benemérito, se echa a soñar y comenta: «otros nietos le esperaban: los hijos espirituales de Agustín. Si el Señor se dignó descorrerle el velo de lo que había de suceder, bien podía llenarse de alegría con los hijos de su hijo, extendidos por todos los pueblos de la tierra» (nota 49 al c. VIII de las *Confesiones*, cit. edic.; reincide en su interpretación en la nota 47 al c. IX, preguntándose si Mónica, en el éxtasis de Ostia, vio «los hijos espirituales que se agrupaban en traje de siervos en torno al lecho de Agustín»). Suponer que Mónica pensó en los futuros agustinos y que incluso, por gracia especial de Dios, pudo verlos, es suponer demasiado. Como siempre, lo mejor es acudir al mismo Agustín y hallar con su ayuda el significado de las palabras que él usa. «Fuera del texto no hay salvación», dicen los devotos de la semiótica. No los creamos a pies juntillas, pero no olvidemos lo que dicen. No seamos esclavos de la letra, encerrándonos en la clausura del texto sin querer saber nada del mundo externo al que el texto remite; pero no fantaseemos al margen del texto. Éste debe ser siempre nuestro apoyo, de ida y de vuelta.

Dice Agustín que el llanto de Mónica «se convirtió en gozo mucho más fecundo de lo que ella había deseado» (*multo uberius*), como antes dijo «las

fecundas soledades del yermo» (*ubera deserta*). La fecundidad del desierto no es otra que las buenas costumbres de los monjes, «llenas de la suavidad de tu fragancia», de la fragancia de la continencia. Mónica se goza en la fecundidad de la continencia que Dios ha dado a su hijo, la misma que ha dado a las muchedumbres de monjes que pueblan las soledades del yermo. La continencia es condición indispensable para que el alma se allegue a Dios y sea fecundada por él. Dios ha dado a Agustín la continencia; será fecundo en virtud. «No estéril, sino madre fecunda de los hijos de tus gozos de esposo, Señor»; así vio Agustín la continencia inmediatamente antes de su conversión.

Cuenta Agustín que a los dieciséis años, viéndole un día su padre desnudo en el baño, «pubescente y estremecido por la inquieta adolescencia», fue a contárselo, todo alegre, a Mónica, gozándose anticipadamente en los nietos; pero ella «se sobresaltó con piadoso temor y temblor», temiendo por el porvenir de su hijo (*Ib.*, II, 3,6). Se sobresaltó de pavor, *exsiluit*, viendo los peligros que acechaban a su hijo en la concupiscencia de la carne; ahora salta jubilosa, *exultat*, intensivo de *exsilire*, viendo los frutos de la castidad. Éstos son los hijos espirituales que alegraron a Mónica más que los hijos de la carne. Cuando Agustín la había abandonado camino de Roma, Mónica, sola en la playa, daba su dolor a las olas. «No sabía los grandes gozos que tú le preparabas con mi ausencia» (*Ib.*, V, 8,15).

Es el mismo gozo que experimenta Agustín, cuando le comunican que alguien se ha retirado del mundo y se ha consagrado a Dios en virginidad. «Habéis llenado de gozo mi corazón, tanto más delicioso cuanto más amado. Como sois conocidas por doquier, la fama anuncia rauda la santidad virginal de vuestra stirpe. Me habéis hecho saltar de gozo, al tener noticia de tan gran bien. ¡Cuán incomparablemente más grandioso y fecundo es que Cristo tenga mujeres vírgenes de vuestra sangre que el mundo varones cónsules! Pues mayor y más preclaro es trascender el tiempo con la integridad del cuerpo y del corazón. Ésta es la más fecunda y fructuosa felicidad: crecer en el alma y no en el vientre; tener candor en el corazón y no leche en los pechos; dar a luz cielo con oraciones y no tierra con las entrañas» (*Ep.*, 150). «Nuestro ministerio, por la gracia y misericordia del Salvador, ha producido tanto fruto en vuestra casa que, cuando ya estaban preparadas las bodas humanas, la santa Demetria ha preferido el abrazo espiritual de aquel esposo, más bello que todos los hijos de los hombres, con quien se desposan las vírgenes para lograr una fecundidad espiritual más abundante y no perder la integridad del cuerpo» (*Ep.*, 188, 1,1). «Tu hija te ha superado por su santa virginidad. Te sigue por el nacimiento, pero te adelanta por su acción; por el linaje procede de ti, pero en honor te antecede; te sigue en edad, pero se te anticipa en santidad. En ella, ha comenzado a ser tuyo lo que en ti no pudo ser. Renunció a la boda carnal para

lograr frutos espirituales; no sólo para ella, sino también para ti, muchos más de los que tú pudieras conseguir. Tú eres menos que ella, aunque tienes la compensación de haberte casado para que naciera ella. Estos dones son de Dios» (*Ib.*, 2,6).

i) *Subitaneidad y lentitud de la conversión*

Al contarnos la conversión de S. Antonio, dice Agustín que, al leer casualmente el pasaje del evangelio en que se manda vender lo que se tiene y darlo a los pobres, al instante, *confestim*, se convirtió a Dios. Al contarnos la suya propia, dice que, leído el texto de S. Pablo, en seguida, *statim*, se le disiparon todas las dudas. Terminar de leer y ver claramente fue todo uno. Desapareció el cúmulo de dificultades que antes hacían imposible dar el paso final, y desapareció en un santiamén, como por arte de magia, sin ningún esfuerzo por parte suya. Por arte de magia, no, sino por la gracia de Jesucristo, como él nos dice. La historia se repite y los convertidos lo saben de sobra.

«Tú, Señor, bueno y misericordioso, mirando la profundidad de mi muerte, con tu diestra agotaste el abismo de corrupción del fondo de mi alma. Pero ¿dónde estaba durante tantos años mi libre albedrío y de qué abismal y profunda hondura fue llamado en un instante para que sometiera mi cerviz a tu suave yugo y mis hombros a tu carga ligera, Cristo Jesús, ayudador mío y redentor mío? ¡Qué suave se me hizo de repente carecer de la suavidad de las bagatelas que me había dado miedo perder! Ahora me causaba gozo dejarlas, porque tú las arrojabas lejos de mí; tú, verdadera y suma suavidad. Las arrojabas y en su lugar entrabas tú, más dulce que todo deleite, aunque no de carne y sangre; más claro que toda luz, aunque más íntimo que la más recóndita de mis moradas; más sublime que todo honor, aunque no para los grandes de este mundo. Mi alma estaba ya libre de los roedores cuidados de ambicionar y adquirir, y de rascar el prurito de los apetitos carnales revolcándose en ellos. Y hablaba mucho contigo, Señor Dios mío, mi claridad y mis riquezas y mi salud» (*Conf.*, IX, 1,1).

En un instante, *in momento*, de repente, *subito*, su libre albedrío fue llamado del abismo de corrupción en que estaba sumido y la gracia comenzó su obra para devolverle la libertad. Para Agustín la libertad es la voluntad humana, tal como salió de las manos del creador. Pero el hombre pecó y su estado íntimo quedó modificado; «deteriorado en cuerpo y alma», resumirá el concilio de Trento (Denzinger, 1511). Su voluntad quedó herida, inclinada al pecado. La libertad más el peso del pecado o concupiscencia es el libre albedrío. La gracia actúa sobre el libre albedrío y lo va liberando del peso del pecado. El deleite de Dios en el alma va venciendo el deleite carnal. El libre albedrío for-

talecido por la gracia es el libre albedrío liberado. Llegará un día en que el pecado ya no ejercerá su poder en el hombre, que recobrará plenamente su libertad perdida en el gozo de su Señor. Gozará entonces de una libertad liberada. «Libre, porque ha sido liberada» (*Retract.*, I, 15; *De nat. et gratia*, 70, 84; Cfr. Victorino Capánaga: *Obras de San Agustín*, I, Introducción general, 75-77. BAC, Madrid 1979, 2.^a edic.).

Por esto puede decir Agustín que la gracia, en un instante, súbitamente, llamó su libre albedrío de la sima de corrupción en que estaba hundido al aire libre y puro de los seguidores de Jesucristo. Estaba hundido en la triple concupiscencia de riquezas, honores y placeres carnales, y ha sido trasladado a la luz de Dios, presente en su más íntima morada, más íntimo que lo más íntimo suyo. Y en Dios encuentra honores y riquezas sobre todo honor y riqueza, y deleite y fragante suavidad sobre toda suavidad y deleite; porque Dios es honor y riqueza y deleite que sana todo afecto desordenado de los que a él se confían y aceptan el yugo suave y la carga ligera de su hijo Jesucristo. Seguimos dentro del lenguaje filosófico y monacal. Agustín no puede evitarlo. Es el suyo y sigue hablando de la experiencia que acaba de tener, de su conversión al monacato. No sólo a la filosofía, pues aquí está presente Jesucristo y el Dios de Jesucristo; ni sólo al cristianismo, pues habla de renuncia total al mundo, quedando libre para Dios.

En un momento, súbitamente. «Entre súbito y arrebatado relámpago», se muestra la luz de Dios al final de la purificación, dicen los textos de Plotino recordados por Agustín. «La vehemencia de tu rayo reverberó en mi débil mirada». Así describe su experiencia en la lectura de los neoplatónicos. «Con todo el ímpetu de nuestro corazón, aunque sólo un instante» (*Conf.*, IX, 10, 24-25), tocan a Dios Agustín y Mónica en Ostia.

Y, sin embargo, también es verdad que la gracia trabaja con lentitud, con desesperante y agobiadora lentitud a veces. Una afirmación no contradice la otra y las *Confesiones* son la mejor prueba de la verdad de ambas. Son la historia de la lentitud y subitaneidad de la gracia. Recuérdense los textos, ya citados, en que Agustín describe el lento asedio implacable a que lo va sometiendo la Providencia. Desde su primer encuentro con la sabiduría, al leer el *Hortensio*, hasta su conversión en el huerto de Milán han pasado muchas y muy encrespadas aguas bajo los puentes de Agustín. Han sido unos doce años de violento conflicto interior. Hacia este momento cumbre, hacia esta plenitud, se encaminaban todos los acontecimientos. Y ahora, de repente, se ha consumado el prodigio. «Su forma al fin lograda / con invisible lentitud precisa», escribió del lirio silvestre Jorge Guillén.

Convertirse, en un instante, no es haber llegado al cabo de la conversión ni haber comprendido las consecuencias que de la conversión se derivan. Esto

exige humanamente tiempo y es una prueba más de la lentitud de la obra de la gracia. Así está construido el hombre.

También la verdad, la más humilde verdad humana, se hace súbitamente en la inteligencia; pero hasta llegar a ella ¡qué de vueltas y revueltas!, ¡cuántos afanes y vigílias! Hay quienes se encuentran con la vocación sin darse cuenta, como si hubieran nacido con ella. No han despertado a la vida y ya se sienten dulcemente arrastrados por ella. Pero no es esto lo ordinario. La vocación, su momento decisivo, es también como un relámpago, como un chispazo en el interior del hombre, una revelación; pero hasta llegar ahí ¿qué de dudas y contradicciones no hay que superar? A veces, las contradicciones se convierten en un drama desgarrador, que se prolonga dolorosamente. S. Pablo y S. Agustín son buenos ejemplos de ello. El desenlace del drama, sin embargo, se presenta inesperadamente. Todas las dudas desaparecen sin saber cómo y el hombre se instala en la certeza; «como huyen las tinieblas ante la luz», dice Agustín. Entonces, «el aire se serena y viste de hermosura y luz no usada», como le sucedía a Fr. Luis de León al oír la música de Salinas. Una luz interior baña al hombre y le permite ver claro lo que antes era oscuro, al par que una fuerza secreta le vuelve fácil lo que antes le resultaba imposible. Ha descubierto una realidad, la suya; y se siente fuerte y tranquilo en ella. Ha recobrado su equilibrio y coge con bríos el timón de su vida. Sabe ya lo que quiere ser y lo será.

Agustín, que la había experimentado, enseñará la lentitud con que trabaja la gracia. Primero es encontrar honesta y amable la justicia; luego, deseársela; por fin, obtenida la salud, deleitarse en obrar lo que agradaba conocer (Cfr. *Enarr. in ps.*, 118, 8,5). Con frecuencia «vemos lo que debemos hacer y no lo hacemos; no nos deleita el hacerlo y deseamos que nos deleite. Se adelanta el entendimiento; pero le sigue despacio, y a veces ni le sigue el tardo y flaco afecto» (*Ib.*, 118, 8,4). Vemos el camino que hay que seguir, pero no lo seguimos, según textos ya citados. En el cielo espiritual, escribe Fr. Luis de León, ocurre lo que en la naturaleza. Primero es el relámpago, después el trueno, después la lluvia y por fin los frutos; primero es el darse cuenta de su estado, después el temor que sume en el abismo y por fin la lluvia de la gracia que cubre de verdor el alma (Cfr. *Expos. del libro de Job 37, 3-4, Obras Completas*, 1217-1218, edic. cit.).

Lentitud y subitaneidad de la gracia al principio. Y después, a lo largo de la vida, sucede igual, porque la conversión es obra de toda la vida. Ser cristiano es labor ardua y prolongada, trabajo sostenido sin desmayo. De vez en cuando, algún chispazo, alguna experiencia en la vida individual o comunitaria, viene a iluminar el trabajo oscuro de la vida cotidiana. Es sólo un chispazo; pero su luz es a un tiempo fragancia y melodía y bresca que impulsan a seguir adelante, «siguiendo no sé qué oculto e interior deleite» (*Enarr. in ps.*, 41,9).

Ser hombre es vivir un lento y oscuro proceso de maduración. El hombre no está nunca acabado de hacer. La vida es un borbollar incesante hasta el momento de la muerte; y el hombre necesita hacerse cargo de las novedades que aparecen en ella y esclarecerlas con su inteligencia. Necesita renovarse en conocimientos y actitudes para dominar los tiempos en que le ha tocado vivir y no ser dominado por ellos. Y esto no será maná caído del cielo, sino dura labor de todos los días. Ser cristiano es convertirse a Jesucristo y, dejarse ganar, día a día, por su evangelio de salvación; «hacerse hijo de Dios» (*Jn* 1,12), es decir, ir haciéndose hijo de Dios. Ser agustino no es llegar a un estadio de la vida y quedarse en él. Es hacerse, caminar con la seguridad de no llegar nunca a la meta en esta vida. Los textos de S. Agustín no pueden ser más claros.

«Todavía voy en pos de Jesucristo; aún progreso; aún estoy en camino; todavía estoy en ruta; aún estoy en tensión; todavía no he llegado. Por lo tanto, si también tú caminas, si estás en tensión, si piensas en lo que ha de venir, olvida el pasado, no fijes en él tu mirada, no te quedes anclado en él. Somos y no somos perfectos; perfectos viandantes, pero no perfectos poseedores ni moradores. Quien piensa ser algo, no siendo nada, se engaña; y «quien se figura haber terminado de conocer algo, aún no ha empezado a conocer como es debido» (*1Cor* 8,2). Para que Dios nos revele incluso que nuestro pensar es diferente no nos quedemos en donde hemos llegado, sino caminemos a partir de ahí. Caminad, avanzad, hermanos míos; no caminéis perezosamente. Examinados sin engaño, sin adulación, sin atusaros. Nunca te complazcas en lo que eres, si quieres llegar a lo que todavía no eres; porque, en el momento en que te complazcas, ahí te estancarás. Como digas «es suficiente», perecerás. Añade siempre algo; camina siempre; progresa sin desfallecer. No te detengas en el camino; no vuelvas atrás; no te desvíes de él. El que no avanza está parado; el que vuelve a lo que ya había dejado retrocede; el que apostata se desvía. «Mejor es ir cojo por el camino que correr fuera de él» (*Serm.*, 169, 18; todo el sermón versa sobre el progreso espiritual). «La perfección en este mundo es saber que no somos perfectos. Ésta será tu perfección: pasar ciertas cosas y apresurarte a otras. Has pasado algunas de modo que te queda llegar a aquella a la que se llega una vez que se han pasado todas. Ésta es la fe libre de todo riesgo. Quien cree que la ha alcanzado se encumbra para caer. Soy imperfecto y perfecto. Imperfecto, porque aún no he alcanzado lo que quiero; perfecto, porque sé lo que me falta» (*Enarr. in ps.*, 38, 14-15). «Nadie se conforma con su estado, si puede estar mejor» (*De vera relig.*, XLI, 78). «Busquemos a Dios con su ayuda. Busquemos a quien hay que hallar; busquémosle, una vez hallado. Para que se le halle, buscándole, está oculto; para que, una vez hallado, se le busque es inmenso. Sacia la capacidad de quien le busca; y a quien le encuentra le hace más capaz para que, deseando saciarse, le busque. «Cuando el

hombre termina, está empezando» (*Eclo* 18,7). Aprended continuamente, pues nunca conseguiréis llegar a la verdad. Busquemos siempre; que el fruto de nuestro hallazgo no sea el fin de nuestra búsqueda. Aquí hay que buscar siempre; ni por asomo se os ocurra que hay que dejar de buscar» (*In Joan.*, LXIII, 1). «¿Se le ha de buscar, una vez encontrado? Las realidades incomprensibles hay que buscarlas de modo que no crea que no ha encontrado nada el que encuentra que son incomprensibles. ¿Por qué busca quien ha llegado a comprender que es incomprensible lo que busca, sino porque no hay que cesar, pues en la misma búsqueda de lo incomprensible adelanta, haciéndose mejor y mejor, quien busca tan gran bien, buscado para ser encontrado y encontrado para ser buscado? Se le busca para que el encuentro sea más grato, y se le encuentra para buscarle con más avidez» (*De Trin.*, XV, 2,2).

j) *Conversión al monacato y a la filosofía*

Agustín se convirtió al monacato cristiano. El libro VIII de las *Confesiones* no puede ser más claro al respecto.

Ya H. Leclercq señaló en 1904 que «la conversión de Agustín se produjo de una forma muy característica bajo la influencia de la idea monástica» (*L'Afrique chrétienne*, II (Paris 1904), 69). El P. Ángel Custodio Vega notó claramente que lo que llamamos la conversión de Agustín fue una conversión monacal, cuyo relato comienza con la citada frase (*Conf.*, VIII, 6,13), posterior a la conversión intelectual y a la conversión moral o conversión cristiana. «Lo que solemos llamar 'conversión de S. Agustín', dice el P. Lope Cilleruelo, debe llamarse con propiedad 'seguimiento de la vocación religiosa'» (*El monacato de San Agustín y su regla*, 24, cit. edic.). «Agustín de Tagaste abraza la vida monacal, juntamente con el catolicismo, después de algunos proyectos y vacilaciones... El monje fue para él símbolo del ideal religioso, encarnación de la vida perfecta. Tanto por su filosofía como por su misticismo, tanto por las circunstancias de su conversión como por su concepto de la primitiva cristiandad, tendió a identificar el monacato con el evangelio, empeñándose en que los monjes fuesen tales como él los soñaba» (Id: *Ib.*, 16 y 8). También Verecundo, amigo de Agustín, identificaba monacato y evangelio. Casado con una cristiana, quería ser también él cristiano; pero no lo era «porque no quería serlo, decía, sino del modo que para él era imposible» (*Conf.*, IX, 3,5). O monje, que es el cristiano perfecto, o nada.

Pero, al convertirse al monacato, Agustín hizo realidad al mismo tiempo su proyecto filosófico, con el que venía soñando hacía años. La filosofía, a fines del siglo IV, no era una teoría sobre el ser de las cosas, como lo había sido en Aristóteles, sino una forma de vida. Había comunidades de filósofos que se

retiraban, más o menos, de los negocios seculares para vacar a la sabiduría y buscar la vida feliz y la perfección. Hablaban de ocio, de retiro y soledad, de abandono de las esperanzas seculares, de dejar la carrera mundana y los negocios, de vivir en pobreza, libres para el espíritu. A veces, renunciaban incluso al matrimonio. La sabiduría era su tesoro, su honor y su deleite. Atemperaban, al menos, los deseos mundanos y proponían como ideal su desarraigo total. Los había también que vagabundeaban por el Imperio, libres de toda impedimenta, predicando la diatriba del despojo del mundo, envueltos en un simple andrajó.

El lenguaje filosófico de Agustín, antes de convertirse al monacato, procedía de fuentes paganas, algunas de ellas muy influenciadas por el cristianismo. Ese mismo lenguaje lo conserva, ¿por qué no?, después de convertirse. El cristianismo no vive en un invernadero ni se propaga en un tubo de ensayo. El cristianismo, en el siglo IV, era vivido por hombres que eran cristianos, pero también estoicos y neoplatónicos y gnósticos y maniqueos (o tenían que luchar para no serlo), sin que haya modo de separar lo que en ellos procedía de una fuente o de otra, porque en ellos tampoco estaba separado. Los distintos elementos de su configuración humana los vivían unitariamente, porque el hombre es una unidad de vida.

El cristianismo era para aquellos cristianos una filosofía, la más alta filosofía, la más perfecta de las formas de vida filosófica. Abundan los textos en que expresamente se dice esto. Como anteriormente, para los judíos (Filón de Alejandría, Flavio Josefo...) los más grandes filósofos de la historia habían sido Abraham y Moisés ².

Había también cristianos que se retiraban del mundo y trataban de realizar en comunidad la utopía filosófica, viviendo en una especie de «ciudad de Dios»; de modo que es muy difícil distinguir si se trata de laicos cristianos o es ya un monasterio. Nada tiene de extraño que los monjes, los auténticos cristianos, empleasen también este lenguaje y terminasen por considerar la profesión monástica como la verdadera filosofía. Y estuviesen tocados de estoicismo y neoplatonismo y gnosticismo y maniqueísmo... Era el mantillo en que crecían y el aire que respiraban. Ellos eran los verdaderos filósofos, como su conversión era la verdadera conversión, y ellos eran los verdaderos siervos de

2. Cfr. ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, I, 298-304. Fondo de Cultura Económica. México 1976; VV. JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica. México 1974; A.H. ARMSTRONG y R.A. MARKUS, *Fe cristiana y filosofía griega*. Barcelona, Edit. Herder 1964; CHARLES N. COCHRANE, *Cristianismo y cultura clásica*, 389-442. Fondo de Cultura Económica. México 1983; OLOF GIGON, *La cultura antigua y el cristianismo*, 92-95. Edit. Gredos, Madrid 1970.

Dios y la verdadera milicia cristiana y los auténticamente hermanos y los verdaderamente perfectos y santos ³.

El monacato era el cristianismo auténtico y muchos de sus usos y costumbres se han tenido después como la única expresión posible del cristianismo. «Muchos de los fenómenos que solemos calificar de cristianos son exclusivamente monásticos» (Ernst Robert Curtius: *ob. cit.*, II, 720).

Cuando, a finales de julio o primeros de agosto del año 386, Agustín se convirtió al monacato, se convirtió también, aunque a nosotros nos parezca raro, a la filosofía. A partir de ese momento, monacato y filosofía eran para él una sola realidad, una misma forma de vida. Y a partir de ese momento irá dando los pasos precisos para hacer realidad su vocación. Se retirará a Casiciaco, haciendo realidad de inmediato su proyecto filosófico. Era lo único que estaba a su alcance. Allí se preparará para recibir el bautismo y hacerse cristiano, y allí comenzará a cavilar dónde y cómo hacerse monje en compañía de los amigos que quieran seguirle. Comenzar a cavilar no es tener idea clara de lo que se va a hacer y es estar muy lejos de hacerlo. Pero esto no fue peculiar de Agustín. Ha ocurrido siempre así. Piénsese en la historia de cualquier Orden religiosa o de otras instituciones, cuya fundación sea bien conocida, y se verá el tiempo que media entre el primer momento, en que fue apenas un atisbo, un presagio en el corazón estremecido de un hombre, y aquel otro en que se puede decir que ha nacido ya. Lo normal es que transcurran bastantes más años de los que empleó Agustín y que en el camino haya numerosos borradores, algunos muy divergentes entre sí y hasta contradictorios. ¿Se quiere algún ejemplo de esto último? Pues ahí está la Compañía de Jesús ⁴. La imagen del fundador que entra en oración y sale de ella con las Constituciones en la mano es tan mítica como la de Moisés bajando del Sinaí con las tablas de la ley o la de Palas Atenea saliendo armada de la cabeza de Júpiter. Todos los grandes sucesos de la historia han sido en sus comienzos una nonada; apenas un temblor de vida, que es y no es; un hilillo de agua, que comienza horadando la roca y acaba abriendo un gran cauce.

JOSÉ VEGA

3. Cfr. GARCÍA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, II, 4-19, e.c.; PETER BROVBN, *Biografía de Agustín de Hipona*, 142-161. Rev. de Occidente, Madrid 1969; VV. JAEGER, *o.c.*, 76, n. 8; LOPE CILLERUELO, *El monacato de San Agustín y su regla*, 19 y 40, e.c.; HANS URS VON BALTHASAR, *Filosofía, cristianismo, monacato*, en *Ensayos teológicos*, II, 405-448. Edic. Guadarrama, Madrid 1964.

4. Cfr. MARCEL BATAILLON, *De Erasmo a la Compañía de Jesús*, en *Erasmo y el erasmismo*, 203-244. Edit. Crítica, Barcelona 1977.

«Creo en Dios, Padre y Creador»

23. FE Y CONFESIÓN DE FE *

El Símbolo es la personal o comunitaria profesión pública de fe cristiana en el único Dios, autorrevelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo a través de su respectiva obra salvífica y, como tal, anunciado desde sus orígenes apostólicos por la Iglesia¹. Aquél sintetiza, por tanto, el objeto de la fe cristiana² públicamente profesada. Ambos elementos —fe y confesión— envuelve, pues, ya su aserción introductora «creo en»: Expresa tanto 1) *la fe* justificante como 2) *la confesión* salvadora (Rm 10,10) del creyente cristiano, devenido tal por haber escuchado la predicación de la Palabra (Rm 10,17).

1. LA FE CRISTIANA

Además de la bibliografía citada, Cf.: A. SCHLATTER, *Der Glaube im NT*, Stuttgart⁴ 1927; P. ANTOINE, *Foi*: DBS III 276-310; A. WEISER-R. BULTMANN, *Pistéuo*: ThWNT VI 174-230; AA.VV., *Qu'est-ce que la foi?*: LumVie 22-23 (1955); AA.VV., *Foi*: Cath. IV, 1370-97; AA.VV., *Glaube*: RGG II 1586-1611; AA.VV., *Glaube*: LThK IV 913-25; E.C. BLACKMAN, *Faith*: IDB II 222-34; J. AUER, *Was heisst glauben?*: MThZ 13 (1964) 235-55; Id., *Dios uno y trino*, Barcelona 1982, 25-37; K. RAHNER, *Sobre la posibilidad de la fe hoy*: «Escritos de Teología», V, Madrid 1964, 11-31; A. QUERALT, *Fe*: EncBibl III 482-99; G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959 (trad. españ., Madrid 1974); J.B. BAUER-H. ZIMMERMANN, *Fe*: DTR 387-404; H. URS VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos*, II, Madrid 1964, 57-76; Id., *Saggi Teologici*, III, Brescia 1972, 49-87; Id., *Gloria*, I, Milano 1975, 117-322; G. POZO, *Teología de la fe*, Granada 1966; J. TRÜSCH-J. PFAMMTER, *La fe*: MS I 877-993; AA.VV., *Fe*: SM III 95-140; R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el NT*, I, Estella 1970, 77-107; AA.VV., *Qu'est-ce que croire?*: LumVie 98 (1970) 5-120; W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972 (trad. españ., Salamanca 1976); K.H. SCHEKLE, *Teología del NT*, II, Barcelona 1976, 370-93; J. DUPONT, *Fe*: VTB 327-35; M. SECKLER, *Fe*: CFT I 562-81; H.J. HERMISSON-E. LOHSE, *Glauben*, Stuttgart 1978; O. LÜHRMANN, *Glaube*: RAC XI 48-122. Más bibliografía: *Infra*. nn. 4 y 150.

«¿Qué significa creer?». Una pregunta incesantemente formulada por el hombre hodierno. Y es normal. Pues la fe en Dios ha dejado de ser evidente para quien, en lugar de «sus huellas», ve por doquier «los vestigios del hom-

* Cf.: F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, Leipzig 1900, 501-15; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, 157-63; H. de Lubac, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1968, 131-254; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 17-69 (trad. españ., Salamanca 1971, 19-74); W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Oekumene*, Freiburg 1973, 41-49; W. Pannenberg, *La fe de los Apóstoles*, Salamanca 1975, 13-27; J.N.D. Kelly, *Early christian Creeds*, London³ 1976, 30-61 (trad. españ., 47-58); Ph. Schäfer, *Einführung in das Glaubensbekenntnis*, Mainz 1979, 17-23 (trad. españ., Santander 1983, 23-32); Card. A. Renard, *Je crois*, en: «La foi de l'Eglise», Paris 1978, 47-80; J. Martín, *Creo en Dios Padre*, en: «El Credo de los cristianos», Madrid 1982, 12-32:12-19; F. Sebastián, *Yo creo*, en: «El Credo», Madrid 1982, 11-24.

1. Cf. supra, 12-17. 2. Cf. supra, 4-5.

bre» o su dominio sobre la tierra y el cosmos. ¿Es, pues, aún posible creer en Dios y en Jesucristo? He aquí el interrogante fundamental e ineludible: Se lo formulan hoy muchos cristianos, infantiles en su fe; también se lo plantean al cristiano, adulto en ella, los numerosos militantes del ateísmo, «uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo»³. Urge, por tanto, responder a esa pregunta con valentía y claridad. Para ello, podemos pedir esa respuesta a los hodiernos creyentes adultos o, más bien, suplicarla al respectivo testimonio de la Biblia, el Libro de la fe.

1. Eso es ya, en efecto, el ANTIGUO TESTAMENTO (Cf. Hebr 11,2-39)⁴, como lo refleja el rico significado teológico de *su vocabulario* sobre la fe y, sobre todo, el testimonio elocuente de *sus creyentes*:

1) Un rápido análisis del **vocabulario** veterotestamentario⁵ muestra ya, que **emuná** (= fe) proviene de la raíz verbal **amán** (= ser firme, seguro, fiable) y, en el uso de su forma «nifal» (= tener estabilidad), el participio **neemán** (LXX: «pistós») designa cosas estables o duraderas y firmes⁶ así como personas leales⁷ o fieles tanto a los hombres⁸ como a Dios⁹, quien asimismo «es fiel» o, más exactamente, «el Dios fiel»¹⁰. Por eso se puede *confiar plenamente en Él y fiarse de su palabra*. Este significado envuelve la forma «hifil» **he'emín**: Designa *la credibilidad total* prestada (o rehusada) no sólo a un hombre o a su mensaje¹¹ sino también a un mensajero de Dios¹² y a Él mismo, como al único Dios salvador¹³; también traduce *la confianza plena en un hombre*¹⁴ y, sobre todo, en Dios¹⁵: En Él confiaron plenamente o «creyeron

3. Conc. Vat. II. *Const.* GS 19. 4. A este respecto, además de la bibliografía indicada (supra), así como de los **artículos sobre la fe** (P. Antoine, DBS III 276-291; A. Weiser, ThWNT VI 182-97; J. Duplacy, Cath. IV 1370-73; F. Baumgärtel, RGG II 1588-90; R. Schnackenburg, LThK IV 913; E.C. Blackman, IDB II 222-23.225-27; J.B. Bauer, DTB 387-91; J. Dupont, VTB 328-31; M. Seckler, CFT I 562s; D. Lührmann, RAC XI 55-59.62s; H. Wildberger, DTMAT I 276-319; A. Jepsen, DTAT I 309-43) y los estudios de las **teologías bíblicas** (P. van Imschoot, *Théologie de l'AT*, II, Tournai 1956, 101-3; W. Eichrodt, *Teología del AT*, II, Madrid 1975, 280-92; M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, I, Madrid 1970, 595-98), Cf.: B. Bach, *Der Glaube nach der Anschauung des AT* (BFChT IV.6), Gütersloh 1900; P. Michalon, *La foi, rencontre de Dieu et engagement envers Dieu, selon l'AT*: NRTh 75 (1953) 587-600; A. Gelin, *La foi dans l'AT*: LumVie 22 (1955) 7-18; E. Pfeiffer, *Glaube im AT*: ZAW 71 (1959) 151-64; S. Virgulin, *La «fede» nella profezia d'Isaia*, Milano 1961; J. Pfammatter, *La fe según la S. Escritura. A: El AT*: MS, I 883-85; K.H. Schelkle, *Teología del NT*, II, Barcelona 1976, 371-79; J. Körner, *Das Wesen des Glaubens nach dem AT*: ThLZ 104 (1979) 713-20. 5. Cf.: A. Schlatter, o.c., 555-65.576s; P. Antoine, a.c., 276-78; A. Weiser, a.c., 183-86.191-95; E. Perry, *The meaning of «emuna» in the OT*: JBR 21 (1953) 252s; E. Pfeiffer, a.c.; S. Virgulin, o.c., 27-49; E.C. Blackman, a.c., 222s; R. Smend, *Zur Geschichte von «he'emín»*, en: «Fs. W. Baumgartner» (Suppl. VT 16), Leiden 1967, 284-90; H. Wildberger, «Glauben». *Erwägungen zu «he'emín»*, en: Ib., 376-86; Id., «Glauben» im AT: ZThK 65 (1968) 129-59; Id., *Aman*: DTMAT I 276-319; A. Jepsen, *Aman*: DTAT I 309-43. 6. Is 22,23.35; 36,16; Jer 15,18; Dt 28,59. 7. Prov 25,13; 27,6. 8. 1Sam 22,14; Neh 13,13. 9. Núm 12,7; 1Sam 2,35; Is 8,2; Eclo 44,20. 10. Is 49,7; Jer 42,5; Dt 7,9. 11. Gén 45,26; 2Crón 32,15; 1Re 10,7. 12. Éx 4,1.8.9; Is 53,1. 13. Is 43,10s; Dt 9,23; Sal 106,24. 14. Moisés (Éx 14,31; 19,9), David (1Sam 27,12), los profetas (2Crón 20,20). 15. Gén 15,6; Éx 14,31; Jon 3,5; Cf. Éx 4,31; Is 7,9; 28,16. Por eso

los Ninivitas» a raíz de la predicación de Jonás sobre su inminente juicio ¹⁶; en Él confió plenamente o «creyó» Israel, tras «haber visto» su «mano fuerte» desplegada «contra los egipcios» en el Mar Rojo, es decir, su poder salvador ¹⁷; en Dios sólo debe «creer» o apoyarse «la casa de David», para asegurarse «la estabilidad» perpetua de la promesa divina al gran Monarca ¹⁸; así lo hizo Abraham, quien, a pesar de la humanamente irrealizable promesa divina sobre un hijo heredero y una incontable descendencia ¹⁹, «creyó en Jahveh» ²⁰ o tomó en serio aquella promesa y se apoyó totalmente en el poder de su Autor, confiando plenamente en Quien consideró «poderoso aun para resucitar de entre los muertos» y, por tanto, también «para cumplir lo prometido» ²¹, dando por esa fe (o confianza total en el poder divino) «gloria a Dios», quien «se la reputó por justicia» ²². *El justo ante Dios o «creyente»* ²³ en Él es, pues, quien se apoya totalmente en su omnímodo poder vivificante y salvador, confiando plenamente en el Dios todopoderoso y fiel. Esto último, en efecto, es Dios (Cf. supra), por definir la **émeth** (= fidelidad) su mismo ser: Si con respecto al hombre designa ese vocablo su fidedignidad ²⁴ o veracidad ²⁵, aplicado a Dios le define como «un Dios de fidelidad» ^{25a} tanto en palabras como en obras ²⁶, por la que le alaban quienes la experimentaron ²⁷, debiendo éstos «con fidelidad» no sólo invocarle sino también servirle ²⁸. *Creyente es quien ha experimentado en su vida al Dios fiel y, por eso, le invoca y sirve con fidelidad* o firmeza interior. La actitud o conducta estable, radicada en la fidelidad, traduce precisamente el vocablo **emuná** (LXX: «pístis»), designando fundamentalmente «conducta honrada, recta, estable, leal o fiel». Si, aplicado a Dios, expresa ese vocablo el estable o firme comportamiento leal del «Dios fiel» como «la roca» ²⁹, siendo por tanto su «lealtad grande» y perpetua ³⁰, pues todo lo realiza «en lealtad» o con su característica fidelidad amorosa ^{30a}, por la que se le suplica y alaba ³¹, con respecto a los hombres designa su conducta estable y honrada ³², sincera o veraz ³³, fiel a Dios: Esta *firmeza interior o conducta estable y fiel para con Él* es propia del «pueblo justo», integrado por quienes (= los creyentes) «guardan la fidelidad» o «confían siempre en Dios» y en Él se apoyan como en «una Roca eterna» ³⁴; por esa «conducta fiel» a Dios, por tanto, se mantendrá siempre en pie o «vivirá el justo» ³⁵.

«el creyente» *espera en* (= «yahal») *Dios* (Cf. A. Weiser, *a.c.*, 194.196; C. Westermann, *DTMAT I 1001-5:1002s*) y *se refugia* (= «hasah») *en Él*: Cf. A. Weiser, *a.c.*, 193; E. Gerstenberger, *DTMAT I 861-64:863*. 16. Jon 3,4-5. 17. Éx 14,31; Cf. Sal 106,12. 18. Is 7,2-9:v.9; Cf. 2Sam 7,12-16par. 19. Gén 15,4-5; Rm 4,18-19. 20. Gén 15,6a. 21. Hebr 11,19; Rm 4,17.21. 22. Rm 4,20.22 (= Gál 3,6); Gén 15,6b. 23. Sal 101,6; 31,24. 24. Gén 42,16; Éx 18,21; Neh 7,2. 25. Os 4,1; Jer 9,4; Is 59,14s. 25a. Sal 31,6. 26. Éx 34,6; Sal 86,15; 2Sam 7,28; Neh 9,33. 27. Sal 71,22; Cf. 40,11; 138,2. 28. Jer 4,2; Jos 24,14; 1Sam 12,24; 1Re 2,4. 29. Dt 32,4. 30. Lam 2,32; Sal 36,6; 100,5; 119,90. 30a. Sal 33,4; 96,13; 89,2-3.25.34.50; 98,3. 31. Sal 143,1; 89,2s. 32. Éx 17,12; 2Re 12,16; 1Crón 9,22; 19,9. 33. Jer 5,1; Is 59,4; Prov 12,22; 20,6; Sal 12,2; 31,24. 34. Is 26,2-4. 35. Hab 2,4.

El vocabulario veterotestamentario muestra, pues, que *la fe en Dios* no es «un interrogante» sino *una certeza y seguridad*, no es «un salto en el vacío» o «en el abismo infinito» sino *el firme apoyo en la experimentada lealtad salvífica del Dios tan «fiel» como «la roca»*³⁶, *a cuya palabra se puede dar pleno crédito con el ratificador amén (= «así es»)*³⁷, *y en quien se puede confiar totalmente*. «Creer en Dios» significa, pues, no sólo *la credibilidad total dada a su palabra sino también la confianza plena en Él y la estable conducta leal para con Él, basada aquélla y éstas en la previa experiencia personal de su omnipotente y salvador comportamiento fiel*.

2) Es lo que refleja, por lo demás, la vida de los más relevantes **creyentes** del AT, o quienes fueron «alabados por su fe» en Dios y de ella son «testigos» nuestros³⁸:

a) Ya el «pastor» ABEL mostró su fe en Dios (Hebr 11,4), —a quien todo primogénito animal pertenece³⁹ y, por tanto, se le debe sacrificar⁴⁰ en signo de reconocimiento y sumisión—⁴¹, ofreciéndole «los primogénitos de su rebaño» con sus «grasas»⁴² y reconociéndole así no sólo único Autor de la vida sino también Señor supremo de sus posesiones o ganados, de su propia historia: *¡Eso es la fe!* Con análoga fe (Hebr 11,5-7) «agradó a Dios» HENOC, «caminando con» Él⁴³. Y temeroso le obedeció «el justo» NOÉ, ejecutando «cuanto le ordenó Jahveh»⁴⁴: *Creer en Dios significa caminar con Él o agradecerle, mediante la obediente sumisión a su voluntad*.

b) Del todo paradigmática es, a este respecto, la fe de ABRAHAM⁴⁵, el «justo» y «amigo de Dios»⁴⁶, que fue «fiel» a Él y devino «padre de todos los creyentes»⁴⁷ así como su insuperable modelo veterotestamentario. Pues la

36. Dt 32,4; Cf. Is 26,4; 28,16; Sal 62,8s; 71,3-6. 37. Cf. Jer 11,5; 28,6. 38. Hebr 11,2-39; 12,1. 39. Éx 22,29; 34,19; Cf. 13,12; Lev 27,26; Dt 15,19. 40. Cf. Éx 13,15; Dt 15,19s; Núm 18,17; Lev 3,16. 41. Cf. G. von Rad, *Teología del AT*, I, Salamanca 1972, 321. 42. Gén 4,2,4; Hebr 11,4b. 43. Gén 4,22,24; Hebr 11,5. 44. Gén 6,9,22; 7,1,5; Hebr 11,5. La fe del «justo» Noé, quien «caminaba con Dios» (Gén 6,9), fue *probada* por Él con la orden de construir «un arca» (Gén 6,14-17) —¡un barco en tierra firme!— y «entrar en» ella (Gén 7,1-4), *superando esa prueba de su fe* con la ejecución de «cuanto le ordenó Jahveh» (Gén 6,22; 7,5) y siendo por ello, entonces, «el único justo» en la tierra (Gén 7,1): Cf. G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca 1977, 144s. 45. Gén 11,26-25,10 (Cf. Hebr 11,8-19): «No cabe la menor duda de que tras estos relatos sobre Abraham se oculta el problema de la fe» (G. von Rad, *o.c.*, 225), como lo muestra ya su reiterada evocación neotestamentaria (Hebr 11,8-19; Gál 3,6-9; Rm 4; Sant 2,18-24; Jn 8,56); Cf. a este respecto: P. Dornstetter, *Abraham* (BSt VII 2-3), Freiburg 1902; L. Pirot, *Abraham*: DBS I 8-28:16ss; J. Daniélou, *Abraham, père des croyants* (CSION 5), Paris 1951; J. Lecuyer, *Nuestro padre Abraham*, Madrid 1955; J. Jeremías, ThWNT I 7-9; V. Hamp-J. Schmid, *Abraham*: LThK I 56-58; A. Perrot, *Abraham et son temps*, Neuchâtel 1962; L. Hicks, *Abraham*: IDB I 14-21; J. Prado, *Abraham*: EncBibl I 60-83; R. Kilian, *Die vorpriestlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Bonn 1966; O. Schilling, *Abraham*: DTB 1-5; R. Feuillet-A. Vanhoye, *Abraham*: VTB 38-41; G. von Rad *El libro del Génesis*, 201ss. Más bibliografía: *Infra*, n. 77. 46. Sab 10,6; Is 41,8 (= Sant 2,23). 47. Eclo 44,20; Gál 3,9; Rm 4,11. Con acierto es, pues, designado Abraham el

tradición histórica sobre el gran Patriarca ⁴⁸ fue interpretada por los dos más antiguos teólogos de Israel —el Jahvista y el Eloísta— a la luz de su propia experiencia de Dios, ofreciéndonos así la teología histórica de la fe o, más bien, la historia teológica del creyente paradigmático.

En efecto, **antes de** ser llamado por Dios (Gén 11,26-31) es Abraham, hijo de Téráj y casado con la estéril Sara ⁴⁹, un pastor nómada de la mesopotámica Ur ⁵⁰, donde con sus familiares «servía a otros dioses» ⁵¹. Un hombre, pues, cualquiera y ciertamente religioso, que se ganaba la vida pastoreando errante su ganado. ¡Cómo tantos de su tierra y en su época! ⁵². Con una excepción: Al sorprenderle la Voz divina (Cf. infra) era ese pastor un *viejo fracasado y sin esperanza*. Pues a los «75 años» (Gén 12,4) aún no poseía los dos bienes más anhelados por un nómada oriental: Una *tierra* propia (Cf. Gén 11,31), donde poder no sólo sedentarse sino también construir su sepulcro y asegurarse así la tranquila permanencia en el «sheol» ⁵³, y un *hijo* heredero ⁵⁴ que, prolongando su nombre y adquiriendo su hacienda, diese sentido a su vida. Sin duda que el religioso Abraham habría pedido reiteradamente esos dos bienes a sus dioses, quienes sin embargo le respondieron siempre con el ya inaguantable silencio, que provocó en el idólatra —¡qué duda cabe!— un escepticismo total: El *fracasado y desesperado* marido de Sara es ahora también un *perfecto ateo*.

Precisamente en esta situación —¡la más propicia!— tiene lugar su **vocación a la fe** por Jahveh ⁵⁵, quien le *promete* el don de una «tierra» y de «una nación grande», asegurado este último por la reiterada y universal «bendición» divina de la fecundidad sexual ⁵⁶. A una condición: Dejar su país y romper con todas sus vinculaciones naturales, para emigrar a «la tierra» por él del todo ignora, pero que Dios «le mostrará» (Gén 12,1). ¡Exigencia terrible para un antiguo nómada oriental, profundamente arraigado a su país y a su clan patriarcal! Pero Abraham tiene que optar por morir desesperado o aferrarse a esa promesa de Dios, obedeciendo incondicionalmente a su exigencia y abandonándose totalmente a su guía: ¡Estaba ante una alternativa!

El nómada de Ur optó por este último: «Marchó, como se lo había dicho

«segundo padre del género humano» o el «padre de la fe», quien por ello precisamente «reviste una importancia absoluta en el orden del espíritu»: S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid 1976, 33.169. 48. Sobre el *núcleo histórico* de los relatos patriarcales (Gén 12-35), Cf.: H. Cazelles, *Patriarches*: DBS VII 96-120; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I, Madrid 1975, 193-223. 49. Gén 11,27.29-30; Cf. 16,1-2; Rm 4,19. 50. Gén 11,19.31; 12,8-9; 13,3. 51. Jos 24,2; Jdt 5,7. 52. Cf. R. de Vaux, *o.c.*, I 226-35. 53. Puesto que en la concepción antigua sobre los muertos la duración del cuerpo o, al menos, de sus huesos asegura la subsistencia del alma (= «nefesh») en la tranquila morada del «sheol» (Cf. Jb 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32), era de suma importancia proveer a los difuntos de una sepultura (Cf. 2Sam 21,8-14), evitando así la más terrible maldición divina: Ser comido por las aves o las bestias (Cf. 1Re 14,11; Jer 16,46; 22,18s; 29,5) y desaparecer así en la nada total, siendo por tanto la privación de la sepultura una desgracia tremenda (Cf. Sal 79,3) reservada a los impíos (1Re 14,11; Jer 22,18s); Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Barcelona 1964, 94s. 54. Cf. Gén 16,2-3. 55. Gén 12,1-3; Hebr 11,8a. 56. Gén 12,2b-3; Cf. 1,22.28.

Jahveh», **naciendo** entonces «**la fe**» de quien, «al ser llamado por Dios, obedeció y salió... sin saber a dónde iba»⁵⁷. *Creer en Dios significa, pues, escuchar y tomar en serio su promesa salvífica, obedeciendo sin razonar a su exigencia y caminando sólo bajo su guía.* ¡No a ciegas! Pues el caminar-con-Dios de la fe⁵⁸ tiene un punto de partida y una meta muy concreta: Abraham partió desde la idolátrica Ur y Jarán hasta «llegar a Canaán», donde dio culto «a Jahveh e invocó su nombre»⁵⁹, cambiando por tanto su previo «servicio a los dioses» (Cf. supra) por el culto al Dios de la promesa. ¡Un paso enorme, realizado sin duda por la ya **fe inicial** del anciano Patriarca! Pues ese cambio reduce, en rigor, *la conversión o paso a la fe de quienes han abandonado la servidumbre a los ídolos de este mundo para servir al verdadero Dios*⁶⁰.

Esa fe incipiente, sin embargo, necesita llegar a ser **fe probada**, como lo fue seguidamente la de Abraham: Sometido a la prueba inicial del «hambre» (Gén 12,10a), decidió ir «a Egipto» (!) y superar así aquella personalmente, sin contar con Dios, incurriendo sin embargo por ello en gravísimos líos y debiendo sufrir finalmente la vergüenza de pasar, ante el faraón, por manifiesto mendaz y persona no grata⁶¹. Había recibido una instructiva lección: *¡Sin Dios, no es posible superar la prueba de la fe y sí es cierto —tras muchas penalidades— el fracaso total de aquel intento!*

El de Abraham contribuyó, sin duda, a que su fe inicial en Dios deviniese la **fe fuerte** de quien, en adelante, cuenta siempre con Él y sólo en su poder se apoya⁶². Tras regresar «de Egipto» al «lugar donde había invocado el nombre de Jahveh», vio «multiplicada su hacienda» y «se estableció en Canaán», donde nuevamente le fue prometido el don de «toda la tierra» por el Dios⁶³ fiel, Quien efectivamente «entregó a sus enemigos en sus manos»⁶⁴. ¡La inicial promesa divina era ya, en parte, realidad concreta! Lo que reafirmó la confianza de Abraham en Quien lo llamó y probó. Con esa primera experiencia personal del Dios fiel y segura garantía de su poder, en efecto, «se vigorizó la fe» de aquél (Rm 4,20) ante la nueva —humanamente irrealizable— promesa divina de «un hijo heredero» y de una incontable «descendencia»⁶⁵, pues, «sin considerar» o atender a su ancianidad y a la esterilidad de su mujer,

57. Gén 12,4a: Hebr 11,8b-c. 58. Cf. Gén 5,22.24; 6,9. 59. Cf. Gén 15,7; 12,4b-8. 60. Cf. 1Tes 1,9; Act 14,15. 61. Cf. Gén 12,10-20: A la tentación de «descender» o «volver a Egipto», tras la *prueba* del «hambre» en Canaán, caerán también los patriarcas Isaac (Cf. Gén 26,1-2) y Jacob (Cf. Gén 41,57b-42,2; 43,1-2) así como el pueblo de Israel (Cf. Éx 16,2-3; Núm 20,2-5; 21,5). El Jahvista introdujo e interpretó, pues, con toda probabilidad el relato sobre el descenso de Abraham a Egipto y su retorno a Canaán (Gén 12,10-13,1) a la luz de la respectiva *prueba* sufrida por Israel, es decir, «como preanuncio del futuro descenso (a Egipto) y del futuro éxodo» del Pueblo (E. Testa, *Dall'Egitto à Canaan. Le chiamate di Dio alla libertà*, Assisi 1975, 19-35:22-28). Sólo a la luz de ese contexto adquiere pleno sentido esta primera *prueba* de la fe de Abraham (muy bien subrayado por G. von Rad, *El libro del Génesis*, 294), sin cuyo trasfondo es ése «un relato muy chocante y de nada fácil explicación»: G. von Rad, *o.c.*, 203. 62. Gén 13,1-15,6; Cf Rm 4,18-22:v.20. 63. Cf. Gén 13,1-18. 64. Gén 14,1-24:v.20. 65. Gén 15,1-5; Cf. Rm 4,18.

«contra toda esperanza» humana «creyó Abraham en Dios» o se apoyó única y totalmente en su poder «para cumplir lo prometido», dando así «gloria a Dios» con esa fe, Quien por ello «se la reputó por justicia» ⁶⁶. Lo que significa: La recta conducta o «justicia» ante Dios es efecto normal de *la fe robusta en Él, por la que el creyente, fortalecido con la experiencia personal de su fidelidad, toma totalmente en serio la nueva promesa de Dios y a Él se confía sin reservas, apoyándose sólo y por completo en su poder*. Esa es la fe, que justificó ante Dios a Abraham y justifica a cuantos «creemos en Aquél, que resucitó de entre los muertos a Jesús, Señor nuestro» ⁶⁷: ¡Sólo esa fe justifica!

No es aún, sin embargo, **fe adulta**, para lo cual necesita —como la de Abraham— madurarse con la *crisis* y solidificarse con la sólida garantía de un *nuevo don* concreto ⁶⁸: Una y otro robustecieron la fe del Patriarca. En efecto, el cumplimiento sobre la promesa divina del «hijo» se demoraba y, a «los 86 años», el marido de la estéril Sara fracasó en su intento por cumplir personalmente aquélla con la esclava de su mujer, Agar, quien efectivamente «le dio su hijo Ismael» ⁶⁹: ¡No era ése, sin embargo, «el hijo de la promesa»! Cuyo don se retarda inaguantablemente. Aun no lo ve Abraham a sus «99 años», cuando Dios «se le aparece» y con «alianza eterna» le asegura «ser padre de numerosos pueblos», mediante «el hijo» que Él le dará... ¡de la estéril y anciana Sara! ⁷⁰ Pero, «¿a un hombre de 100 años va a nacerle un hijo? ¿Puede acaso Sara dar a luz a sus 90 años?»: Así reacciona «en su interior» el viejo Abraham a la nueva promesa divina, «riéndose» (sic!) de ella como «se reirá» (sic!) luego Sara ⁷¹. *La crisis en su fe en Dios es, pues, total*. Superada, sin embargo, por el Dios fiel, Quien le renueva la promesa del «hijo» y se la reitera luego a su incrédula mujer, para un plazo de tiempo —«el año próximo»— muy concreto, pues: «¿Hay algo imposible para Jahveh?» ⁷². ¡Nada! Esto implica esa pregunta ⁷³, con la que el Dios omnipotente y fiel vencerá la burlona e incrédula «risa» de Sara, quien efectivamente, «en su vejez» y «en el plazo predicho por Dios, concibió y dio un hijo a Abraham», por él llamado «Isaac» (= se rió): El «hijo de la risa» o incredulidad de aquéllos y, también «el hijo de la promesa» o memorial viviente del omnímodo poder del Dios fiel ⁷⁴. Así se mostró, cumpliendo finalmente la reiterada promesa de la «tierra» y del «hijo», fruto también ambos de la inicial, probada, vigorizada y ahora adulta fe de Abraham. Lo que significa: *Lejos de ser la fe en Dios algo incierto e inseguro, se apoya más bien sobre la sólida garantía de dones tan concretos, como por ejemplo lo son una tierra y un hijo*. Con la garantía de esos dones o indiscutibles *signos de credibilidad* en la existencia y poder de Jahveh respondería sin duda Abraham, a quien le interrogase «si cree en Dios» y «por qué»: «¡Mira lo que milagrosamente me ha dado mi encuentro

⁶⁶. Gén 15,6; Rm 4,18-22. ⁶⁷. Rm 4,23-24. ⁶⁸. Cf. Gén 16,1-21,7. ⁶⁹. Cf. Gén 16,1-16:vv.4b-6. ⁷⁰. Cf. Gén 17,1-16. ⁷¹. Cf. Gén 17,17; 18,12-15. ⁷². Gén 17,19-21; 18,9-15:vv.9-14. ⁷³. Cf. Lc 1,37; Mc 10,27par. ⁷⁴. Gén 21,1-7; Cf. Gál 4,28; 9,6-9.

con Él y mi total confianza en su promesa!». La duda *radical* —es evidente— no puede ya morder en esa fe adulta de Abraham, concretizada tanto en *su* «tierra» como —¡sobre todo!— en *su* «hijo» Isaac. Y, siendo éste figura de Cristo ⁷⁵, la piqueta de aquella duda tampoco puede mellar la fe adulta de aquellos, a quienes el recibido «Espíritu del Hijo de Dios» y su «grito ¡Abbá, Padre! en nuestros corazones *prueba* que somos hijos de Dios» ⁷⁶ o creyentes en el Dios de Abraham y de Jesucristo.

La fe adulta de Abraham «alcanzó su **perfección**», sin embargo, «cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar» (Sant 2,21): Tras *la gran prueba* ⁷⁷ de aquél por Dios, ordenándole «ofrecer en holocausto» a su «tanto amado» e *idolatrado* «único hijo» Isaac ⁷⁸. ¡Una exigencia terrible! Lo era para todo padre y, especialmente, para Abraham: Sacrificar a su «único hijo», fruto de la pasada promesa divina sobre su futura «descendencia numerosa», significaba en rigor para el vetusto Patriarca renunciar a su pasado y a su futuro, dar un puntapié a su vida y, más aún, aceptar el absurdo de la *humanamente* incomprensible autocontradicción de Dios. Pues, ¿no se contradecía *humanamente* Quien antes le prometió el don de «un hijo» y de él «un gran pueblo» ⁷⁹, exigiéndole ahora sacrificar a ese «único hijo»? ¡Sin duda! Y, sin embargo, para el teólogo Eloísta no envolvía esa exigencia divina contradicción alguna en el *único* Dios salvador, Quien *en su servicio y amor no admite rivales* ⁸⁰. El protagonista de su relato, por tanto, sabía bien esto. Si, pues, Abraham obedeció enseñuida —«muy de madrugada»— a la orden de Dios, lo hizo sin duda «*por la fe*» ⁸¹ adulta en el Dios fiel a sus promesas: *Por esa fe* «se puso en marcha hacia» el monte Moria (Gén 22,3b), «contento como si fuera a una fiesta» ⁸²;

75. Cf. Gál 3,15; Hebr 11,19. 76. Gál 4,6; Rm 8,15-16. 77. Gén 22,1-19. Sobre este artístico y genial relato del Eloísta, con «temor y temblor» o dramatismo existencial parafraseado por Soren Kierkegaard (*Temor y temblor*, Madrid 1976), además de la bibliografía citada (supra, n. 45) y de los Comentarios al Génesis (Cf. G. von Rad, *o.c.*, 292-301; C. Westermann, *Genesis* [BKAT I.2], Neukirchen-Vluyn 1981, 429-47: bibliogr.), Cf.: D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet* (BHT 12), Tübingen 1950; J. Daniélou, *Les figures du Christ dans l'AT*, Paris 1950, 95-111; M. Buber, *Le sacrifice d'Isaac*: DViv 22 (1952) 69-76; I. Maybaum, *Die Opferung Isaaks*: EvTh 17 (1957) 249-64; Id., *Aqeda. The sacrifice of Isaac*, London 1959; L. Le Deaut, *La nuit pascale* (AB 22), Roma 1963, 131-212; H.G. Reventlow, *Opfere deinen Sohn! Eine Auslegung von Gen 22* (BSt 53), Freiburg 1968; R. Kilian, *Isaaks Opferung* (SBS 44), Stuttgart 1970; G. von Rad, *Das Opfer des Abrahams*, München 1971; R. Lack, *Le sacrifice d'Isaac*: Bibl 56 (1975) 1-12; R.J. Daly, *The soteriological significance of the sacrifice of Isaac*: CBQ 39 (1977) 45-75; S. Sabugal, *Abbá... La Oración del Señor*, Madrid 1984, 696-98. 78. Gén 22,2. Esa idolatración de Isaac por Abraham está ya reflejada en la frase «tu hijo, tu único, al que amas» (v. 2a), insinuando con ello el Eloísta, que Abraham «lo prefiere a todo» (Jub 17,16) y consistiendo la prueba en mostrar «si la vida de su hijo le importaba menos que el ser agradable a Dios» (Fl. Josefo, *Ant. Jud.*, I 224). No hay, pues, duda que Abraham era «un idólatra»: S. Kierkegaard, *o.c.*, 17. 79. Gén 17, 19-20. 80. Cf. Éx 20,2-6; 32,25-29. El Deuteronomista subrayará luego esa exigencia del único Dios: Cf. Dt 6,4-5; 13,2-19:vv.7-11. 81. Gén 22,3; Hebr 11,17. «Abrahám abandonó la razón terrestre y tomó la fe, de lo contrario no hubiera partido», pues, «se trataba de un viaje (humanamente) absurdo»: S. Kierkegaard, *o.c.*, 24. 82. S. Kierkegaard, *o.c.*, 31. Ya la paráfrasis targúmica precisa, que Abraham

por esa fe caminó en silencio con su hijo durante tres terribles jornadas, hasta divisar «al tercer día... el lugar» indicado (Gén 22,4); *por esa fe* ordenó a sus criados quedarse en la falda del monte, hasta que él «volviese con su hijo» (sic!) tras haber «hecho adoración» (Gén 22,5); *por esa fe* «cargó sobre su hijo Isaac la leña del holocausto» y «se fueron los dos juntos» a la cima del Moria ⁸³; *por esa fe* contestó a la pregunta de aquél por «el cordero para el holocausto» con la respuesta propia de un creyente adulto: «¡Dios proveerá!» (Gén 22,7-8); *por esa fe* «construyó el altar y dispuso la leña» y «ató a Isaac» sobre ella (Gén 22,9). Todo eso lo hizo Abraham por su fe adulta en Dios, la cual devino «*fe perfecta*» cuando —¡gesto inaudito!— aquél «alargó la mano y tomó el cuchillo para sacrificar a su hijo» dócil ⁸⁴: Un gesto sólo comprensible en el perfecto creyente, que ha trascendido y vigorizado su razón humana con la fe o total confianza en «el Dios que da la vida a los muertos y llama a lo que no es para que sea», apoyándose del todo en el poder de Quien a dos ancianos —él y Sara— sexualmente muertos dio un hijo y, por tanto, «es poderoso aún para resucitar de entre los muertos» al degollado Isaac ⁸⁵. ¡Una fe no deludida! Pues a Dios le bastó ese gesto sacrificial, por el que Abraham «no rehusó a su único hijo» y mostró con ello *creer o apoyarse sólo en Él* ⁸⁶. Y seguidamente proveyó a su creyente «el cordero» sacrificial «en lugar de su hijo» Isaac, a quien de ese modo recuperó Abraham, «para que fuese figura» de Cristo muerto y resucitado ⁸⁷. El creyente en Quien resucita de entre los muertos devino así padre y modelo de los creyentes «en Aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús, Señor nuestro, quien fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación» ⁸⁸.

cumplió la orden del Señor «con alegría»: TgPI (= «Neophyti 1») Gén 22,14. ⁸³. Gén 22,6; Cf. 1Pe 2,24. El Targum precisa, que «caminaron los dos juntos *con corazón perfecto*» (TgPIGén 22,6-8): ¡Obedeciendo a Dios! La tradición judaica posterior especifica, que tanto Abraham como Isaac *rechazaron la tentación* de sataná a no realizar el «*loco gesto*» de ese sacrificio, ciertamente «no querido por el Señor»: Cf. L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, I, Philadelphia 1906, 276s. ⁸⁴. Sant 2,22; Gén 22,10. El Targum subrayó muy bien el dramatismo de esa *trágica escena de fe* en Dios, poniendo en boca de Isaac el ruego a su padre de «atarle bien, para que no te dé patadas y se invalide tu ofrenda», no sin precisar que, entonces, una voz celeste invitó a «venir y ver *dos (personas) únicas en mi mundo*: Una sacrifica y la otra es sacrificada, el que sacrifica no titubea y el sacrificado extiende su cuello»: TgPIGén 22,10 (Cf. a este respecto, R. le Daut, *o.c.*, 153-170). Pablo conoció probablemente esta paráfrasis targúmica (Cf. Rm 8,32; 4,25a), la cual subraya en otro contexto el valor intercesor del sacrificio de Isaac: Abraham suplica a Dios que «cuando sus hijos estén en la hora de la angustia, recuerda la *aqedá* (= ligadura, sacrificio) de su padre Isaac y escucha la voz de sus súplicas y óyelos y líbralos de toda tribulación...» (TgPIGén 22,14); Cf.: R. Le Deaut, *o.c.*, 163-70; S. Sabugal, *Abdá...*, 635, n. 363 (bibliogr.) ⁸⁵. Rm 4,17.19; Hebr 11,19a. ⁸⁶. Gén 22,11-12;15-16. ⁸⁷. Gén 22,13; Hebr 11,19b; Cf. Rm 8,32. Constante en la exégesis patristica es la *interpretación tipológica* del sacrificio de Isaac, como preanuncio del consumado por Cristo (Cf. D. Lerch, *o.c.*, 46-119:106-112; J. Daniélou, *o.c.*, 104-111), el «Cordero» provisto por Dios sobre el nuevo monte Moria del Gólgota: Cf. Jn 19,36; 1,29; 1Cor 5,7; 1Pe 1,18-19; Apoc 5,5-14. ⁸⁸. Rm 4,17.24-25.

La historia de este incomparable creyente veterotestamentario, a quien «Jahveh bendijo en todo» (Gén 24,1) y «murió lleno de días» (Gén 25,7-10), muestra que *Crear en Dios equivale ante todo a encontrarse con Él en la propia vida, mediante una experiencia personal de su fidelidad y poder salvífico; lo que requiere del creyente escuchar su llamada y, tras abandonar a los dioses de este mundo, obedecer a su exigencia y caminar bajo su guía, apoyándose sólo en su poder —luego manifestado en dones concretos o indiscutibles signos de credibilidad— y sacrificando todo ídolo en aras de su servicio y amor.* Con análoga fe agradaron y sirvieron a Dios, sin duda, los demás creyentes del AT (Cf. Hebr 11,20-39), cuyos relatos sería prolijo evocar.

c) No podemos silenciar, sin embargo, el testimonio veterotestamentario sobre la fe de ISRAEL o el Pueblo paradigmático ⁸⁹, *elegido por Dios «para conocerle y creer en» Él* ⁹⁰. Sobre esto versa precisamente el relato del éxodo ⁹¹, todo él redactado como una pedagogía o catequética iniciación hacia la fe de Israel «en Jahveh y en Moisés su siervo» (Éx 14,31). Ya el relato sobre la opresión de «los hijos de Israel» por el faraón egipcio ⁹² culmina con el clamor de aquéllos a Dios, quien, acordándose «de su alianza» con los Padres, los «miró propicio» (Éx 2,23s) y mostró así ser el *Dios fiel*. Esta fidelidad divina realza también el relato sobre la vocación y misión de Moisés ⁹³, enviado por Dios al faraón y por Él dotado con «*signos*» de credibilidad ante oprimidos y opresor ⁹⁴, cuya eficacia sin embargo fue diversa: «El corazón del faraón se endureció», mientras que «el Pueblo creyó [a Moisés] y «adoró» al Dios ⁹⁵ que, por fidelidad a sus promesas y alianza ⁹⁶, decidió librarle, «para que» le den culto ⁹⁷ y sepan que *Él es su Dios salvador* ⁹⁸. Esta experiencia del poder salvífico de Dios subraya el relato sobre las plagas ⁹⁹ o los «signos y prodigios», realizados ante el faraón por el dócil «siervo de Jahveh» Moisés mediante un simple cayado ¹⁰⁰, sin que el Pueblo haga algo: Jahveh es el verdadero Autor de esas gestas liberadoras o *signos propedéuticos al servicio de la fe de Israel en su Dios* ¹⁰¹. Una concepción prolongada en el relato sobre la salida de Egipto ¹⁰², subrayando tanto la fidelidad de Jahveh a su promesa liberadora ¹⁰³ como el memorial perpetuo, que de esa gesta salvífica hará Israel tanto en las fiestas de la Pascua ¹⁰⁴ y los Ázimos ¹⁰⁵ como en el rito sobre

89. Cf. 1Cor 10,1-11. 90. Cf. Is 43,10-11. 91. Éx 1,1-15,21: Para su análisis literario y exégesis teológica, Cf. S. Sabugal, *¿Liberación y secularización?: Intento de una respuesta bíblica*, Madrid 1978, 56-65 (bibliogr.). 92. Éx 1,1-2,25: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 51-54 (bibliogr.). 93. Éx 3,1-7,13: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 54-56 (bibliogr.). 94. Éx 4,1-16; 7,1-13. 95. Éx 7,8-13; 4,30-31. El hecho de que a raíz de «las palabras de Moisés», referidas por Aarón y corroboradas con «signos» por aquél (Éx 4,30), «el Pueblo creyó y, al oír que Jahveh había visitado a los hijos de Israel y había visto su aflicción, se postraron y adoraron» (Éx 4,31), muestra que *ya entonces nació la fe* adorante de Israel en Dios, por medio de la Palabra confirmada con signos (Cf. Mc 16,15-18,20): Cf. M. Norh, *Exodus* (ATD 5), Göttingen ³1965, 36; G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Éxodo*, Madrid ⁴1974, 98. 96. Éx 3,4-8,16.17. 97. Éx 3,18; 4,23; 5,1. 98. Éx 6,6-7. 99. Éx 7,14-11,10: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 56-58 (bibliogr.). 100. Cf. Éx 7,9-13,17-21; 8,1-2,12-13; 9,22-25; 10,12-15. 101. Éx 10,2: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 58. 102. Éx 11,1-13,16: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 58-60 (bibliogr.). 103. Éx 12,41a: Cf. 3,20; 6,1,6; 7,3-5. 104. Éx 12,34-51; Cf. 12,26s. 105. Éx 13,3-10; Cf. 12,7.

la consagración de los primogénitos ¹⁰⁶, *profesando* en todas esas ocasiones *su fe en Quien* le liberó «con mano fuerte» de la esclavitud ¹⁰⁷. Gesta salvífica, que culmina en el relato a cerca de la definitiva victoria de Jahveh sobre el faraón ¹⁰⁸ y su ejército, al que aniquiló en el Mar Rojo «sin escapar uno solo» (Éx 14,14-29): Así «salvó aquel día» milagrosamente ¹⁰⁹ «Jahveh del poder de los egipcios a Israel», quien «vio a» éstos «muertos a la orilla del mar» y, «viendo la mano fuerte desplegada por Jahveh contra» ellos, «temió a Jahveh y creyeron en Jahveh y en Moisés su siervo» ¹¹⁰. Sólo ahora la *fe inicial* (Éx 4,31) de Israel (Cf. supra) devino *fe vigorizada o confianza en el poder salvador del Dios fiel*, fe seguidamente proclamada por el Pueblo liberado en el coral *canto de alabanza* a Quien «se cubrió de gloria precipitando al mar caballos y jinetes» ¹¹¹. De esa fe o encuentro con el Dios fiel y salvador nació, pues, el Pueblo de la alabanza, en la que se traduce y culmina también la fe de otros muchos «creyentes» veterotestamentarios ¹¹². Es ésta, por tanto, una constante de la fe de Israel, como lo refleja su libro de oración o el Salterio, en el que su experiencia personal de Dios o su encuentro histórico con Él se tradujo en incontentidos cantos de agradecimiento ¹¹³ y en sublimes himnos de alabanza ¹¹⁴ al Dios potentemente salvador, incansablemente misericordioso y siempre fiel. Lo que significa: *Crear en Dios equivale experimentar en la propia historia su fidelidad y poder salvífico sobre toda realidad de opresión, de sufrimiento y de muerte, suscitando esa experiencia la jubilosa bendición o agradecimiento e incontentida alabanza al Dios salvador, misericordioso y fiel.*

Esa exultante y neófita fe de Israel, sin embargo, aún **no es fe adulta**, en la que la duda *radical* ya no haga mella. Lo muestra ya el hecho de que, a la inmediata y reiterada «prueba» en el desierto ¹¹⁵, sucumbirá el Pueblo: Reaccionando con la «murmuración» *incrédula* «contra Jahveh» ¹¹⁶, dudando de su asistencia salvadora y reprochándole (sic!) su falta de amor e, incluso, su «odio» (!) para con él ¹¹⁷: «¡No creyeron en Dios ni confiaron en su salvación!» ¹¹⁸. Por lo demás, la *promesa fiel* de «hacer cuanto dijo Jahveh», con

106. Éx 13,1-2.11-16. 107. Éx 12,17.27.51; 13,8-9.14.16. 108. Éx 13,17-15,21: Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 60-63 (bibliogr.). 109. Contra las pretendidas «explicaciones naturales» de esta salvífica, un riguroso análisis literario del relato (Éx 14,15-31) muestra, más bien, que fue «evidentemente un milagro» sobriamente narrado: R. de Vaux, *Historia*, I 367-73; S. Sabugal, *o.c.*, 62. 110. Éx 14,30-31; Esa gesta salvífica de Jahveh será luego un *artículo fundamental de la fe* de Israel (Dt 11,4; Jos 24,6-7a; Sal 78,13; 136,13-15): Cf. G. von Rad, *Teología del AT*, I 231; R. de Vaux, *Historia*, I 370. 111. Éx 15,1-21. 112. Moisés (Cf. Dt. 32,1-44), Débora y Baraq (Cf. Jces 5,1-31), David (Cf. 2Sam 22,1-51), Judit (Cf. Jdt 15,14-16,17) y Tobías (Cf. Tob 11,14-16; 12,21-14,1): Cf. S. Sabugal, *Liberación...*, 106-110; Id., *Abbá...*, 340-42 (bibliogr.). Sobre la fe de los principales creyentes del A.T., Cf.: P. Antoine, *a.c.*, 279-82 (bibliogr.); E. Galbiati, *La fede nei personaggi della Bibbia*, Milano 1979, 27-127. 113. Cf. Sal 18.33-34.40.65-66. 92.116.118.138 etc. 114. Cf. Sal 8.9.29.33.46-48.84.93.96-100.103-6.113-14.135-36.145-50. 115. Cf. Éx 15,25b; 16,4; 20,20; Dt 8,2.16; 13,4; Sab 13,9-10. 116. Éx 16,8; Núm 14,1.11; 16,11; Dt 1,27; 9,23-24; Cf. Éx 15,22-16,11; 17,3 (= Núm 20,3-4); Núm 14,2.36. 117. Éx 17,3; Dt 1,27; Cf. Éx 16,3; Núm 20,3-4; 21,5. «La incredulidad en el amor del Dios salvador... fue el primer pecado capital de Israel»: S. Sabugal, *Abbá...*, 577s; Id., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 27s. 118. Sal 78,22; Cf. Núm 14,11; Dt 9,23; Sal 106,24.

que respondió Israel a la alianza sinaítica ¹¹⁹, será transgredida reiteradamente por aquél con la incrédula «rebelión» y la apóstata «idolatría» característica de «la prostituta» o «esposa infiel» de Jahveh ¹²⁰, por *Cuya fidelidad* sin embargo le dio «la tierra prometida» y cumplió «sin fallar una sola todas sus espléndidas promesas a Israel» ¹²¹. En vano prometerá luego éste, *creer sólo en su Dios* o «servir exclusivamente a Jahveh», al renovar Josué la alianza ¹²²: *La reiterada infidelidad* a esa promesa ¹²³ culminó con la petición y nombramiento de «un rey», rechazando así «el reinado de Jahveh sobre» ellos y «renegando de su Dios» ¹²⁴. Por su *reiterada incredulidad* o «desobediencia» a Jahveh fue por Él rechazado Saúl ¹²⁵ y sustituido por el joven «pastor» David ¹²⁶, cuyas gestas liberadoras realizó «consultando» a su Dios y *apoyándose en el poder de Quien* ¹²⁷, por ello, fue su «roca y baluarte», su «libertador y salvador» ¹²⁸, tras haberle prometido con «alianza fiel» o perpetua «afirmar su descendencia» y «consolidar su trono eternamente» ¹²⁹. Así lo hizo ya Dios con su hijo Salomón ¹³⁰, por cuya idolátrica infidelidad, sin embargo, decidió dividir su reino en dos partes ¹³¹: El de Israel desaparecerá (a. 721) por su «incredulidad en Jahveh» ¹³², corriendo posteriormente (a. 587) análoga suerte en el de Judá ¹³³ a causa de la incredulidad a «los mensajeros de Dios» o profetas ¹³⁴, quienes reiteradamente le exhortaban a *creer o apoyarse sólo en Él* ¹³⁵ y amarle con la totalidad del amor ¹³⁶. «El Dios fiel» ¹³⁷, sin embargo, decidió realizar un nuevo éxodo con su Pueblo, por Él «elegido *para que le conozca y crea en*» su único Dios «salvador» y cuenta luego «su alabanza» ¹³⁸, prometiendo realizar asimismo esa gesta salvífica mediante «su Siervo» ¹³⁹, *cuya fe adulta o total confianza en Él* ¹⁴⁰ debe imitar quien le tema: «¡Confíe en el nombre de Jahveh y apóyese en su Dios!» ¹⁴¹. Esta *fe adulta* tuvo ya sin duda, a lo largo de la historia de Israel, «el resto» ¹⁴² de «los fieles» ¹⁴³ a Jahveh o creyentes en el único Dios ¹⁴⁴, devenidos sus «servidores» ¹⁴⁵ y «amigos» ¹⁴⁶ porque, en la

119. Éx 19-24: Cf. 19,8; 24,3.7. 120. Éx 32,1-6; Núm 25,1-3; Ez 20,1-26; 23,3-49; Os 1,2-3,1: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 578s; *Pecado...*, 28s. 121. Jos 21,43-45; 23,14. 122. Jos 24,1-28: Cf. vv. 16-18.21.24. 123. Cf. Jces 2,11-13.17.19-20; 3,5-7.12; 4,1; 6,1; 8,33-34; 10,6; 13,1. 124. 1Sam 8-12: Cf. 8,7; 10,18-19; 12,12.17-19. 125. Cf. 1Sam 13,7-14; 15,9-35. 126. 1Sam 16,1-13. 127. Cf. 1Sam 17,40-54; 2Sam 5,17-25. 128. 2Sam 22,1-51. 129. 2Sam 7,12-16; Sal 89,29. 130. 1Re 3-10: Cf. 3,5-14; 4,9.18; 8,15-21.56; 9,3-6; 10,9. 131. 1Re 11,1-13.26-39; Cf. 12,1-33. 132. Cf. 2Re 17,5-23; vv.13-14. 133. 2Re 23,36-25,21 = 2Crón 36,5-21. 134. 2Crón 36,15-16. 135. Cf. 1Re 18,21; Is 7,9; 26,4; 2Crón 20,20. 136. Cf. Dt 6,4-5; 10,15-21; Os 6,6. 137. Is 49,7; Neh 9,33. 138. Is 43,10-11.16-21; 51,3. 139. Cf. Is 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12. 140. Cf. Is 50,5-9. 141. Is 50,10. 142. Is 4,2-3; 6,13; 7,3; 10,19-21; 28,5-6; 37,4.31-32; Cf. Am 3,12; 5,15; 9,8-10; Míq 4,7; 5,2; Sof 2,7-9; 3,12; Jer 3,14; 5,18; Ez 5,3. A este respecto, Cf.: R. de Vaux, *Le «Reste d'Israël» d'après les Prophètes*, en: RB 42 (1933) 526-39; S. Garofalo, *La nozione profetica del «resto d'Israele»*, Roma 1942; F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*: RSPHTh 39 (1955) 361-86; U. Stegemann, *Der Restgedanke bei Jesaias*: BZ 13 (1969) 161-86; G. von Rad, *Teología del AT*, II 37-39.207s; W.E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im AT*, Neukirchen-Vluyn 1973, 48-95. 143. Sal 31,24; 101,6. 144. Cf. 1Re 18,39; 19,18. 145. Sal 101,6. 146. Sal 31,24.

opresión y adversidad, *confiaron o esperaron en Él*¹⁴⁷ y *en su poder se apoyaron*¹⁴⁸, como lo hizo el Pueblo rescatado del exilio babilónico, acertada y bellamente descrito en la imagen de la Esposa, «que sube del desierto *apoyada en su Amado*»¹⁴⁹: ¡Eso es la fe!

Crear en Dios, según el vocabulario veterotestamentario y el testimonio de sus creyentes, *equivale* por tanto *a un encuentro personal con Él o una experiencia de su misericordia y poder salvífico sobre toda realidad de esclavitud, de sufrimiento y de muerte; lo que supone no sólo haber escuchado su llamada y dado total crédito a su palabra, —comunicada por revelación personal o mediante sus mensajeros—, sino también tomar en serio su promesa salvífica y caminar sólo bajo su guía, dispuesto a dejar la servidumbre a los ídolos de este mundo y a sacrificar incluso el propio «Isaac» en aras de su servicio exclusivo y amor total, para confiarse sin reservas a Él y apoyar por completo en su poder la propia historia, vivida en un espíritu de jubiloso agradecimiento e incontentada bendición o alabanza al Dios potentemente salvador, incansablemente misericordioso y siempre fiel.*

2. Esa concepción veterotestamentaria de la fe se prolonga y culmina en el NUEVO TESTAMENTO¹⁵⁰, cuyos documentos nos han transmitido el respectivo testimonio del «Israel de Dios»¹⁵¹ o de quienes, en calidad de verdadera «descendencia» y auténticos «hijos» del «creyente Abraham»¹⁵², son sencillamente «los creyentes» (Cf. infra).

1) Entre éstos sobresale MARÍA¹⁵³, «la creyente» (Lc 1,45) por excelencia, con ese título mariano designada por san Lucas —y venerada sin duda por

147. Cf. Sal 37,3-9; 38,12-16; Is 30,18; 33,2. 148. Cf. Is 10,20. 149. Cant 8,5; Cf. 8,3.6. 150. Además de los artículos generales (P. Antoine, DBS III 291-305.308-10; R. Bultmann, ThWNT III 203-30; J. Duplacy, Cath. IV 1373-78; H. Braun, RGG II 1590-97; R. Schnackenburg, LThK IV 915-17; E.C. Blackman, IDB II 223-24.229-34; W. Bauer, WörterbuchNT, 1309-19; H. Zimmermann, DTB 391-404; J-Dupont, VTB 331-35; M. Seckler, CFT I 563-67; D. Lürmann, RAC XI 64-69; G. Barth, EWNT III 216-33), Cf.: A Schlatter, o.c., 98-539.586-612; AA.VV., LumVie 22 (1955) 45-107 [= Ev. sinópt., Ep. paul., Jn]; G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959 (*passim*); M. Meinertz, *Teología del NT*, Madrid 21966, 94-96.262-4.393-411; R. Schnackenburg, *El testimonio moral del NT*, Madrid 1965, 25-32.287-91; K.G. Kümmel, *Die Theologie des NT*, Göttingen 1969, 85-121; J. Pfammatter, *La fe según la S. Escritura*, B. El NT: MS I.2, 885-904; C. Spicq, *Théologie morale du NT*, I, Paris 41970, 228-77; H. Urs von Balthasar, *Saggi Teologici*, III, Brescia 1972, 49-87; Id., *Gloria*, I, Milano 1975, 117-392; J. Jeremias, *Teología del NT*, Salamanca 1974, 181-98; K.H. Schelkle, *Teología del NT*, II, Barcelona 1976, 383-93; L. Goppelt, *Theologie des NT*, II, Göttingen 1976, 154-164; D. Lührmann, *Glauben im frühen Christentum*, Gütersloh 1976; J.M. Faux, *La foi du Nouveau Testament*, Bruxelles 1977. 151. Gál 6,10; Cf. Rm 9,6-8; 1Cor 10,18. 152. Gál 3,7-9.29; Rm 3,11-12.17. 153. Cf.: R. Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvador*, Madrid 21979, 152-55; R. Guardini, *La Madre del Señor*, Madrid 1965, 39-84; J. Galot, *Maria, tipo e modello della Chiesa: «La Chiesa del Vaticano II»* (ed. G. Baraúna), Roma 1965, 1156-71:1166-68; M. Thurian, *Maria, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza 1966, 83-96; O. da Spinetoli, *Maria nella tradizione biblica*, Bologna 1967, 109-38; H. Urs von Balthasar, *Gloria*, I 311-15; E. Galbiati, o.c., 123-36; A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1978, 120-21.130-34; J. Galot, *Riflessioni sul primo atto di fede cristiana: Maria, la prima credente*: CivCatt 129 (1978) 27-39; Id., *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 50-72; J. Alfaro, *Maria, la bienaventurada porque ha creído*, Roma 1982, espec. 33-43; B. Häring, *Maria prototipo de la fe*, Barcelona 1983, 37-40.

su comunidad cristiana— quien fue la primera creyente neotestamentaria. Eso fue ya desde el principio ¹⁵⁴: Respondiendo al mensaje celeste de su elección como Madre del prometido Mesías davídico ¹⁵⁵ con un consciente y libre ¹⁵⁶, rendido, confiado y obediente «hágase en mí» ¹⁵⁷, la «Virgen» de Nazaret no sólo *dio total crédito* a la promesa divina sino también *asintió por completo* a la acción del «Espíritu Santo» en ella y *se apoyó sin reservas* en «el poder del Altísimo», para quien «nada es imposible» ¹⁵⁸. ¡En eso consistió su fe! Ésta fue, por tanto, el incondicional «amén» de María al misterio de la Encarnación y de la maternidad del Mesías, siendo por ello saludada como «la más bendita entre las mujeres» y proclamada «bienaventurada por todas las generaciones» ¹⁵⁹. Por esa fe, la encinta del mesiánico Siervo de Dios no se resistió —como éste— al mal (Cf. Is 50,5-6) de pasar ante «su esposo José» por una adúltera ¹⁶⁰, *confiando* —como aquél— *en el Dios* que «habría de ayudarla para no ser insultada» (Is 50,7) y, a su tiempo, manifestaría la verdad, lo que seguidamente hizo ¹⁶¹: ¡Así superó esta primera *prueba* la fe de María! Una fe, por lo demás, «prontamente» traducida en humilde servicio ¹⁶², manifestada luego en la fidelidad a «la Ley del Señor» ¹⁶³ y atenta siempre no sólo a escuchar interiormente sino también a comprender la Voz divina en los eventos de su historia ¹⁶⁴: ¡*María la creyente!* Por su fe en Jesús aceleró sin duda la Madre el primer «signo» mesiánico de su Hijo y, con ello, colaboró a suscitar «la fe en Él» de «sus discípulos» ¹⁶⁵, con quienes caminó luego —como insuperable

154. Cf. Lc 1,26-38. **155.** Lc 1,28-33. **156.** Cf. Lc 1,34. Con el interrogante: «¿Cómo puede ser esto, puesto que no conozco varón?», María no rehúsa creer —como lo hizo Zacarías (Lc 1,18-20)— sino *pide una explicación* de «cómo puede ser» madre del Mesías quien [= ella] es sólo «prometida» (Lc 1,27) no aún formal esposa de José ni dispuesta, por tanto, a tener con él relaciones matrimoniales para el inmediato futuro espresado por la promesa angélica (así con H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, I, Freiburg 1969, 50; Cf. también J. Schmid, *El Evangelio de san Lucas*, Barcelona 1968, 62s). Su pregunta formula, pues, una dificultad real, —seguidamente superada por el Mensajero celeste (Cf. Lc 1,35-37)—, antes de pronunciar el *consciente y libre* «fiat» de su fe «al cumplimiento de lo que de parte del Señor se le dijo» (Lc 1,38.45). Hay que subrayar, por tanto, «la libertad y el mérito de ese sí», por el que María «se entregó con un abandono generoso a las exigencias... de la obra, que Dios comenzaba en ella»: P. Benoit, *L'annonciation: «Exégèse et Théologie»*, III, Paris 1968, 197-205:208s; Cf. también A. Feuillet, *o.c.*, 121. **157.** Lc 1,38a. Esa respuesta de María, *anticipando* con su creyente «hágase» el creyente «hágase» getsemaníaco de Jesús (Lc 22,42par), expresa su «fe» como «un acto de ofrenda» y «de obediencia» y «de confianza» en Dios: M. Thurian, *o.c.*, 90. **158.** Lc 1,35-37. Con su creyente «fiat» a la acción en ella del Dios, a quien «nada es imposible» (v. 37), *superó* María la *incredulidad* de Abraham y de Sara (Gén 17,17; 18,12-13: Cf. supra, 129) ante la promesa de «un hijo» por Jahveh, para quien «nada es imposible» (Gén 18,14), jugando así «la fe de María un papel *más grande* aún [que la de Abraham] en la historia de la salvación»: A. Feuillet, *o.c.*, 120. Sólo subraya el paralelismo (¡no la superioridad!) entre la fe de Abraham y de María M. Thurian, *o.c.*, 92-94. **159.** Lc 1,42.48 **160.** Cf. Mt 1,18b-20a. **161.** Cf. Mt 1,20b-23. **162.** Cf. Lc 1,39-40.56: ¡Encinta del «Siervo de Dios» (así es presentado Jesús en Lc 1-2: Cf. S. Sabugal, *Christos*, Barcelona 1972, 72-75), María *sirve* a su prima Isabel! **163.** Cf. Lc 2,22-24.27. **164.** Cf. Lc 2,19.49-51. **165.** Cf. Jn 2,1-11. San Juan describe en esa ocasión «la actitud de María como la

modelo suyo y de todos los creyentes— no sólo escuchando y conservando «la Palabra de Dios»¹⁶⁶ sino también aprendiendo a «cumplir» su voluntad¹⁶⁷. Así avanzó María «en la peregrinación de la fe»¹⁶⁸ **adulta**: Aquella que, en la *prueba final*, la mantuvo «en pie junto a la Cruz»¹⁶⁹, ofreciendo con su consentimiento sin duda —como Abraham— sobre el Moria del Gólgota el sacrificio del nuevo Isaac, su Hijo, a quien —como aquél— «lo recobró»¹⁷⁰ resucitado. *Creer en Dios significa, pues, aceptar con un consciente y libre «fiat» la Palabra de su mensajero y, conservándola activamente «en el corazón», caminar por la senda de su voluntad con Jesús, abrazando la propia cruz y viendo ésta glorificada por la potencia de su resurrección.* Así creyó María y, por ello, devino la Madre de los creyentes neotestamentarios así como «tipo de la Iglesia en orden de la fe»¹⁷¹ o insuperable modelo de todos aquéllos.

2) Con la sola excepción del creyente JESÚS DE NAZARET¹⁷². Es cierto que los autores neotestamentarios nunca dicen expresamente que creyó Quien, para ellos, es más bien objeto personal de la fe (Cf. infra): Sí lo insinúan, sin embargo, clara y reiteradamente. Nada de extraño, por otra parte. Pues el Hijo de Dios, «encarnado» por concepción virginal «en el seno» de María y de ella «nacido según la carne»¹⁷³, es «el hombre Cristo Jesús»¹⁷⁴, asemejado «en todo a» nosotros y, como nosotros, «también envuelto en flaqueza»¹⁷⁵. El «Dios verdadero» devenido «verdadero hombre» caminó, pues, sin duda —como todo hombre— «en la fe»¹⁷⁶, propia por lo demás de quien «crecía en... gracia ante Dios» y, en su asumida «condición de siervo», fue «obedien-

plenitud de una fe, que cree en Jesús antes de que Él haga su primer milagro», no —como «los apóstoles y todas las demás personas» que le seguían— «después de haber experimentado su poder sobrehumano»: J. Alfaro, *o.c.*, 36. 166. Cf. Lc 11,27-28 = 2,19.51. Ese paradigmatismo cristiano de la fe de María es subrayado sobre todo por san Lucas: «Conservando y meditando en su corazón» el significado de «las cosas» o eventos con que Dios le hablaba (Lc 2,19.51), aquélla es consumado paradigma de los creyentes que «conservan la Palabra escuchada en un corazón bueno y recto, fructificándola con perseverancia» (Lc 8,15). Sólo éstos son los verdaderos creyentes cristianos, que han tenido, tienen y tendrán su acabado modelo de fe en «la creyente» María (Lc 1,45). 167. Cf. Mc 3,31-35; a este respecto, Cf. M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, París 1966, 77s. 168. Conc. Vat. II, *Const.* LG 58. María, en efecto, «vivió en la tierra en un claroscuro perpetuo»: R. Garrigou-Lagrange, *o.c.*, 153. 169. Jn 19,25a. 170. Hebr 11,19b; Cf. Gén 22,11-19: supra, 131. «Sufriendo con» Jesús «y asociándose... a su sacrificio», María «cooperó en forma enteramente impar a la obra del Salvador». (Conc. Vat. II, *Const.* LG 58.61), haciéndolo, por lo demás, «con fe y obediencia libres», para —en expresión de san Ireneo— desatar con su *obediencia fiel* lo que la desobediencia incrédula de Eva había ligado: *Ib.*, 56. 171. Conc. Vat. II, *Const.* LG 63. 172. Cf. a este respecto: E. Fuchs, *Jesus un der Glaube*: «Zur Frage nach dem historischen Jesus», Tübingen²1965, 238-57:252ss [= ZThK 1958, 107-85]; G. Ebeling, *o.c.*, 48-65; H. Urs von Balthasar, *Fides Christi*: «Ensayos Teológicos», II 57-96:66-79; *Id.*, *Saggi Teologici*, III 51-57; *Id.*, *Gloria*, I 175-76.301-3; VII, Milano 1975, 127; R. Pesch, *Der Glaube Jesus*: Christ in der Gegenwart 24 (1972) 221-22; W. Thüsing, *Jesús como el «creyente»*: K. Rahner-W-Thüsing, *Cristología*. Estudio teológico y exegético (trad. españ.), Madrid 1975, 211-26; K. Rahner, *Nachfolge des Gekreuzigten*: «Schriften zur Theologie», XIII, Freiburg 1978, 188-203: 197s; J. Guillet, *la foi de Jésus*, París 1980; F. Sebastián, *a.c.*, (supra: 123), 15-17. 173. Jn 1,14; Lc 1,31-38; Mt 1,18-25; Rm 1,3; Gál 4,4. 174. 1Tim 2,5; Cf. Jn 9,11 etc. Así lo subraya el NT, y sobre todo Jn: Cf. S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 409-11. 175. Hebr 2,17; 5,2. 176. 2Cor 5,7; Cf. 1Cor 13,12.

te hasta la muerte... de cruz»¹⁷⁷. Esa fe del pre-anunciado «Siervo de Jahveh» mesiánico se refleja efectivamente en la *ilimitada confianza y fiel sumisión* de Jesús a la voluntad del Padre, a lo largo de toda su vida¹⁷⁸. Ya desde el principio. Es lo que trasluce su inicial **victoria** sobre «el tentador» diabólico, mediante quien «el Espíritu» (sic!) *probó* en «el desierto» su obediencia al Padre o su fidelidad¹⁷⁹ a cumplir la previamente recibida vocación mesiánica del Siervo¹⁸⁰: Quien «fue *probado* en todo igual que nosotros, excepto en el pecado»¹⁸¹, *superó* en «el desierto» la *prueba de la fe*, a la que en «el desierto» sucumbió Israel¹⁸², no dudando en esa ocasión del amor del Padre y sí *apoyándose o confiando totalmente en Él*. Esto refleja también su asidua **oración al Padre**¹⁸³, practicada sin duda *con la fe o filial confianza* en quien «siempre le escuchó»¹⁸⁴ y, por ello, pudo exhortar a sus discípulos: «Todo cuanto pidáis en la oración, *creed* que ya lo habéis recibido y lo obtendréis»¹⁸⁵. Como Él consiguió *por su fe* la sequedad de la higuera maldecida¹⁸⁶ y la curación de un niño epiléptico, realizada ésta en la convicción de que «*todo es posible a quien cree*»¹⁸⁷. Por la sencilla razón de que el creyente *se apoya en el poder de Dios*, para quien «todo es posible»¹⁸⁸, participando por tanto de su omnipotencia: De ésta participó Jesús por su fe. Y en la fe **vió** asimismo **de cara al futuro**¹⁸⁹ quien, aunque consciente de ser el Hijo natural de Dios y haberle sido «entregado por el Padre toda» revelación y poder¹⁹⁰, sin embargo «creció en sabiduría... ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52), teniendo por tanto su conocimiento las limitaciones propias de quien «camina

177. Lc 1,52; Fil 2,7-8. 178. Cf. Jn 8,29; 4,34; 6,27; Lc 2,49. Sobre la fe del «Siervo de Jahveh», Cf. supra, 134. 179. Cf. Mt 4,1-11par. 180. Mc 1,10-11par. Esa vocación mesiánica del «Siervo de Dios» recibió Jesús en el bautismo: Cf. J. Jeremías, *Teología NT*, 67-73; S. Sabugal, *Christós*, 163-67. 181. Hebr 5,2; Cf. Lc 22,28. Sobre las tentaciones de Jesús, Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 720s. 182. Cf. supra, 133; H. P. Thompson, *Called-Proved-Obedient. A study in the baptism and temptation narratives of Matthew and Luke*: JThSt 11 (1960) 1-12; H. Riesenfeld, *Le caractère messianique de la tentation au désert*: «La venue du Messie», Bruges 1962, 51-63; J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert*, Bruges 1968; J. Jeremías, *o.c.*, 88-96; Ch. H. Dodd, *El Fundador del Cristianismo*, Barcelona 1974, 146; S. Sabugal, *Liberación...*, 199.202; Id., *Abbá...*, 215.721. 183. Cf. a este respecto: J. Jeremías, *o.c.*, 83.220-25; Id., *Abba*, Salamanca 1981, 62-70.81-86; S. Sabugal, *Abbá...*, 339-50 (bibliogr.). 184. Jn 11,42. Cf. a este respecto J. Guillet, *o.c.*, 65-77: Puesto que «la oración es imposible sin la fe», la plegaria asidua de Jesús fue sin duda «la oración auténtica en la fe» (65.67). Así también W. Thüsing, *o.c.*, 213s. 185. Mc 11,24=Mt 21,23. 186. Mc 11,20-22 (=Mt 21,20-21). Así con: J.M. Faux, *o.c.*, 147; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II (HerdersThKN II.2), Freiburg 1977,204; J. Gnilkka, *Das Evangelium nach Markus* (EKK II.2), Neukirchen-Vluyn 1979, 34. 187. Mc 9,14-29: Al nivel primitivo de la tradición evangélica, ese «**creyente** a quien *todo es posible*» (v. 23) no es «el padre del niño» (v. 24), —como lo interpretó ciertamente el evangelista Marcos (Cf. 11,22-24)—, sino **Jesús**, Quien realizando seguidamente el prodigio (vv. 25-27) mostró tener *el poder*, solicitado por aquél (v. 22b) y reservado sin limitación —«*todo es posible*»— alguna «a quien cree» (v. 23). Así con: W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 21968, 190; W. Thüsing, *o.c.*, 213; R. Pesch, *o.c.*, II 92s; J. Gnilkka, *o.c.*, II 48. Más cautos: J. Jeremías, *Teología NT*, 197s; J. Guillet, *o.c.*, 127s. 188. Mc 10,27par. 189. Cf. Guillet, *o.c.*, 97-114. 190. Mt 11,27 (=Lc 10,22): Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 395-97.

en la fe, no en la visión»¹⁹¹: Interrogó por ello a los hombres y esperó su respuesta¹⁹², se admiró de su inesperada reacción¹⁹³..., ¡descubriendo siempre lo que aún le estaba velado! También Él, pues, conoció «ahora de un modo imperfecto» y, como «en un espejo», vio «borrosamente el futuro»¹⁹⁴, ignorando totalmente incluso «el día y la hora» del fin del mundo: ¡Lo sabe «sólo el Padre»!¹⁹⁵ Y a éste se abandonó el creyente Jesús en la **prueba definitiva de su fe**, al llegar «la hora» de la cruz¹⁹⁶: Así lo refleja su confiada plegaria no sólo en Getsemaní, *sometiendo al Padre su querer*¹⁹⁷, sino también en la cruz, dirigiéndole la confiada súplica del justo, que experimentó el «abandono de Dios» pero *confió en su salvación* final¹⁹⁸ y, por eso, le entregó «el espíritu»¹⁹⁹. ¡Así mueren los verdaderos creyentes! ¡Así murió también el creyente Jesús! Y sabemos que su fe o total confianza en el Padre no quedó defraudada: Le «resucitó al tercer día» de entre los muertos: como «Espíritu vivificante» y «le exaltó a su derecha», constituyéndole «único Señor y Salvador» para cuantos «invocan su nombre»²⁰⁰. Desde el principio hasta el final vivió, pues, el encarnado Hijo natural de Dios *en la fe propia de su progresiva experiencia del Padre, sometándose fielmente a su voluntad, apoyándose por completo en su poder salvífico y confiándose sin reservas a su amor*. Así devino Jesús «el iniciador y perfeccionador de la fe» veterotestamentaria y cristiana²⁰¹: El creyente por excelencia y el insuperable e insustituible modelo de todos los creyentes.

3) También —y sobre todo—, por tanto, de los primeros CREYENTES CRISTIANOS, de cuya fe nos informan los escritos neotestamentarios:

a) Ya durante su actividad mesiánica exigió Jesús a todos *la fe o confian-*

191. 2Cor 5,7. 192. Cf. Mc 5,9,30par; 6,38; 8,27par; 9,12,21,33; Mt 9,28 etc. 193. Cf. Mc 6,6; Mt 8,10par; 15,24 etc. 194. 1Cor 13,12. 195. Mc 13,32 (= Mt 24,36). La autenticidad de ese «logion», —escandaloso ya para los primeros cristianos, como lo refleja su omisión por el paralelo de Lucas (así también en Act 1,7)—, es indiscutible: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 390, n. 88 (bibliogr.). 196. Jn 12,23-24. 197. Mc 14,36par. Puede afirmarse que el inicial «hágase» fiel de María (Lc 1,38a) *culminó* en este final «hágase» creyente de Jesús. En efecto, por su forma y contenido es ésa una oración, que «supone la fe» de Jesús en el Padre: J. Guillet, *o.c.*, 149. 198. Mc 15,34 (= Mt 27,46): Cf. J. Guillet, *o.c.*, 94.150-54. En esa ocasión, probablemente «Jesús recitó todo el salmo» 22 (J. Jeremías, *Teología NT*, 223), encabezado por el grito del justo abandonado por Dios (vv. 2-3), quien salvó a «los padres» de Israel (vv. 4-6) y puede salvarle de quienes le persiguen y atormentan (vv. 7-19), culminando y concluyendo su plegaria, sin embargo, con la alabanza a Dios (vv. 23-32) propia de quien *confió* ser escuchado por Él (v. 25) y «vivir para Él» (v. 30b). Esa oración de Jesús fue, pues, «un grito de confianza total» o «lanzado en la fe, el grito de una muerte en la fe»: J. Guillet, *o.c.*, 94. 199. Lc 23,46 = Sal 31,6: También este salmo es la plegaria del justo *probado*, que «se cobija en Dios» (vv. 2-4) y le «entrega su vida» (v. 6), *confiando en Él* (v. 15) y cantando su «gran bondad» para «cuantos le temen» y «a Él se acojen» (v. 20). 200. Act 2,32-36; 4,10-12; 1Cor 15,45; Rm 10,12s. 201. Hebr 12,2. La «tan gran nube de testigos» veterotestamentarios *sobre «la fe»* (Hebr 11,2-12,1) culmina en Jesús, «perfeccionador de la fe» veterotestamentaria e «iniciador» de la fe cristiana; Cf. a este respecto: G. Dellling, *ThWNT I* 486; H. Urs von Balthasar, *Ensayos Teológicos*, II 70s; W. Thüsing, *o.c.*, 212s («Jesús, a semejanza de los «antiguos», también ha creído»: 213); J. Guillet, *o.c.*, 33-47: 43ss.

za en su poder salvífico, para ayudar a los necesitados ²⁰². También requirió, a los por Él llamados a seguirle y dedicarse a la causa del Reino, la fe implícita en la *renuncia total* a las seguridades y lazos humanos, para *abandonarse por completo* a Él y a la providencia del Padre ²⁰³. Jesús exigió, por tanto, no sólo la «fe en Dios» ²⁰⁴ sino también en Él mismo: En el poder salvífico (Cf. supra) propio de su dignidad mesiánica y filiación divina ²⁰⁵. La por Él congregada Comunidad mesiánica del nuevo Israel ²⁰⁶ cobró, pues, forma en esa fe o «*adhesión personal a Jesús mismo*» ²⁰⁷. Una fe tambaleada ciertamente por el «escándalo» de la cruz ²⁰⁸, renaciendo vigorosa sin embargo con el triunfo del Resucitado ²⁰⁹.

b) A raíz de su resurrección, en efecto, se formó la Comunidad pascual de «los fieles» ²¹⁰, integrada por quienes, creyendo que existe «un solo Dios y Padre» así como «un solo Señor» Jesucristo y «un solo Espíritu», profesan «una sola fe» ²¹¹. Recibida ésta como *gratuito don* de Dios ²¹², mediante la *visión de «signos»* salvadores ^{212a} y, sobre todo, mediante «la obediencia de la fe» ²¹³ o la sumisa *audición de la Palabra* ²¹⁴ regeneradora o vivificante y salvadora ²¹⁵, corroborada con «signos» ²¹⁶. Pues esa Palabra anuncia el amor gratuito de Dios Padre a los pecadores, manifestado no sólo en la muerte expiatoria de su Hijo Jesucristo sino también en su victoriosa resurrección y exaltación celeste como Señor de toda realidad de sufrimiento y de muerte, así constituido para hacer partícipes de su victoria a cuantos, convirtiéndose y recibiendo el liberador y vivificante don del Espíritu Santo, —amor personal de

202 Mc 2,5par; 5,34par; 6,5-6 (=Mt 13,58); 9,22-24; 10,51-52par; Mt 8,10-13 (=Lc 7,9-10); 9,28-30; 15,28 (=Mc 7,29); Jn 11,40; Lc 17,14. A este respecto, Cf.: J. Jeremías, *Teología NT*, 193-95; G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, 135-39; F. Mussner, *Los milagros de Jesús*, Estella 1970, 54-56; X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús*, Madrid 1979, 304-7: Todos los Evangelistas subrayan esa fe exigida por Jesús en sus milagros (Mt: S. Legasse, *Íb.*, 230-36; Lc: A. George, *Íb.*, 248-51). 203. Mc 1,16-20par; 2,13-14par; 10,28-30par; Lc 9,57-62; 12,22-31 (=Mt 6,25-34); 14,26-27 (=Mt 10,37-39); Mt 10,9-10.28-31. A este respecto, Cf.: M. Hengel, *Nachfolge und Charisma* (BZNW 34), Berlin 1968, 68-98; J. Jeremías, *Teología NT*, 195-96.258-61. 204. Mc 11,22-24 = Mt 21,21-22. 205. Mc 8,27-30par; 12,35-37par; 14,61-62par; Jn 4,25-26; 10,24-25; 11,25-27. A este respecto, Cf. S. Sabugal, *Christós*, 85ss; Id., *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 170-91. 206. Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 486-492:489, n. 194 (bibliogr.). 207. Ch. H. Dodd, *o.c.*, 119, Cf. G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, London 1966, 242-57:245s. Aquella fue, pues, ya «la Comunidad de fe» en Jesús: R. Schnackenburg, *Reino y Reinado de Dios*, Madrid ³1974, 200. 208. Cf. Mc 14,27.50par. 209. Cf. Mc 16,1-14par; Lc 24,13-35; Jn 20,1-29. 210. Así son designados los primeros cristianos: Act 2,44; 4,32; 5,14; 22,19; 1Tes 1,7; 2,10.13; 2Tes 1,10; Gál 3,22; 1Cor 1,21; 14,22; Ef 1,19; 1Pe 2,7; Mc 16,17 etc. 211. Ef 4,3-6; Cf. 1Cor 8,6. 212. Ef 2,8; Fil 1,29; Cf. Jn 6,37.39.44; 10,29; 17,9.26; 2Tes 3,2. Don de Dios, obtenido por la *oración*, es asimismo la *conservación* y el *aumento* de la fe (Cf. infra, nn. 244.246) así como su *perfección*: Cf. infra, n. 251. 213. Rm 1,5; 16,26; Cf. Act 6,7; 2Tes 1,8; Rm 10,16; Jn 3,36. 214. Rm 10,8.14-17; Gál 3,2-5; Lc 8,12-13; Jn 17,20; Cf. Act 4,4; 6,7; 13,44-48; 14,2 etc; 1Tes 1,8; 1Cor 1,21; 2,4-5; 15,1-11; Ef 1,13; Col 1,23; Hebr 4,2; Jn 4,41. 215. 1Pe 1,23; Sant 1,18; Hebr 4,12; Jn 6,63; Act 13,26. 216. Cf. Act 13,6-12; 1Cor 2,4-5; Gál 3,2-5; Mc 16 17. 18 20; Jn 9,4ss; 11,25ss.

Dios—, pasan de la muerte a la vida y viven no sólo amándose en la dimensión de la Cruz (Jn 13,34) sino también amando al enemigo (Mt 5,44), como testigos ante los hombres y en el mundo del «Dios-es-Amor». Este kerygma o mensaje salvador proclaman «los servidores de la Palabra» (Lc 1,3) o enviados del Señor como «la Buena Noticia»²¹⁷ o el *compendio de «la fe»*²¹⁸, por la que «hay que luchar»²¹⁹. Quienes conservan la Palabra escuchada en «un corazón bueno y sencillo» (Lc 8,15) inician *el camino de la fe* (Cf. infra), asintiendo o *dando total crédito a Dios*²²⁰, a Jesús²²¹ y a sus mensajeros²²², no sólo *creyendo que «Dios existe»* y es remunerador (Hebr 11,6) sino también *que Jesús es «el Mesías» y «el Hijo (natural) de Dios»*²²³ o su mesiánico «Enviado»²²⁴, y *que Él «murió y resucitó»* como «la (personificada) Resurrección y la Vida» o Señor de toda muerte²²⁵. *La fe cristiana es, pues, un asentimiento personal al Dios que nos amó y a su enviado Hijo Jesucristo como Señor de nuestra muerte, dado aquél mediante la total credibilidad al anuncio de salvación. ¡Un asentimiento no ciego ni etéreo! Pues quien lo ha prestado cree o se apoya en un fundamento sólido, rocoso: «En quien resucitó de entre los muertos a Cristo, Señor nuestro», tras haberlo «entregado por nuestros pecados»*²²⁶, apoyándose aquél asimismo «en Cristo Jesús»²²⁷ o «el Señor»²²⁸ resucitado y puesto por Dios —en la nueva Sión de la Iglesia— como «la Piedra» salvadora: ¡No será confundido quien (se apoye o) crea en Él!»²²⁹. *Creyente cristiano es, pues, quien ha cimentado su vida sobre el sólido fundamento del experimentado amor y poder salvífico de Dios, así como sobre la roca del Señor resucitado y como tal experimentado en su victoria sobre toda realidad de muerte. Sobre ese sólido apoyo vive el cristiano, cuya fe culmina, por lo demás, en la total autodonación a Dios*²³⁰ y a su enviado

217. Act 5,42; 8,4.12.35.40; 10,36; 15,7.35 etc; 1Pe 1,25; Col 1,5; Mc 1,15 etc. 218. Ese significado envuelve «la fe» [= *fides quae creditur*] en: Gál 1,23; 6,10; Ef 4,5; Fil 1,27 («la fe del Evangelio»); Act 6,7; 13,8; Cf. 1Tim 1,19; 2,7; 4,1.6; 5,8.12; 6,21; Tit 1,9; Apoc 2,13. 219. Fil 1,27; 1Tim 1,18-19; Jds 3. 220. Act 27,25; Jn 5,24; Tit 3,8. 221. Act 5,14; 18,18; Jn 4,21; 6,29; 8,31; 14,10; 1Jn 3,23; Cf. Jn 5,38; a sus «obras»: Jn 10,38. 222. Act 8,12; Cf. 2Tes 2,12; Jn 4,50; también «a las Escrituras» (Act 24,14; 26,27; Cf. Jn 5,46-47) y «a Juan Bautista» (Mc 11,31par). Ese «crédito total» prestado por la fe a Dios, a Jesús, a su Precursor y a las Escrituras *no es sólo intelectual sino personal* o de toda la persona del creyente, siendo en este sentido la fe «pensar con el asentimiento» (San Agustín, *Sobre la predestinación de los santos*, II 5; Cf. Sto. Tomás A., *Sum. Theol.*, II-II 2, 1). Pero es erróneo afirmar, que «es preciso poner nuestra fe en el sentimiento» solamente, y definir aquélla como «Dios sensible al corazón, no a la razón»: B. Pascal, *Pensées*, 470.481. 223. Mt 16,16; Jn 1,34.49; 11,27; 20,31; 1Jn 5,1.5; Cf. Jn 6,69; 8,24; 13,19; 14,10-11. 224. Jn 11,42; 16,27.30; 17,8.21. 225. 1Tes 4,14; Rm 10,9b; Jn 11,25-27. 226. Rm 4,24-24; Cf. Col 2,12; 2Cor 1,9; Hebr 6,1. 227. Gál 3,26; Ef 1,1; Col 1,4; 1Tim 1,16; 3,13; 2Tim 3,15; Cf. Ef 1,13. 228. Act 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Ef 1,15; «en el Hijo del hombre»: Jn 3,14-15. 229. Rm 9,23 + 10,11 + 1Pe 2,6 = Is 28,16. 230. Jn 14,1; 1Pe 1,21; Cf. 1Tes 1,8; Mc 11,24 (= Mt 21,22); Mt 17,20. 231. Jn 3,36; 6,29.40; 1Jn 5,10; Cf. Jn 2,11; 3,16.18; 11,25-26 etc. 232. Cf. Act 19,24; 20,21; 24,24; Gál 2,16; Col 2,5 etc. La construcción «pistúein eis» [= crear en] + acusativo, ignorada tanto por el griego profano como por el de los LXX (Cf. R. Bultmann, *a.c.*, 203), es frecuentemente usada (= 45x) por el NT y, por tanto, específicamente cristiana (Cf. Id., *a.c.*, 203-204.209), como su correspondiente latina [= «credere in»] es propia y exclusiva del latín cristiano

Hijo ²³¹ Jesucristo ²³². Una entrega o fe en Dios ²³³ y en Cristo ²³⁴, nunca defraudada y sí esperanzadoramente sostenida por la total confianza en Quien «entregó a su Hijo por nosotros» y en Quien «por nosotros murió cuando aún éramos pecadores» ²³⁵ o malvados: «¡*Sé a quién me he confiado!*» ²³⁶. Pues esa confianza se arraiga también en la sólida garantía de los *salvíficos efectos* producidos por la fe en el creyente: El perdón de los pecados ²³⁷ y la justificación ²³⁸, el don del Espíritu Santo ²³⁹ y de la filiación divina ²⁴⁰ así como el de la incoada «vida eterna» ²⁴¹ y la promesa de la salvación ²⁴². De ahí que «la fe —en la que se basa «el plan salvífico de Dios» (1Tim 1,4)— es garantía de lo que se espera, [la] prueba de las realidades invisibles» (Hebr 11,1): Los efectos salvíficos, producidos por la fe en el creyente, son ya incoada posesión de dones celestes y, por eso, «garantía» segura de su plena posesión futura así como «prueba» firme de que esos bienes «invisibles» existen. Audiencia de la Palabra, asentimiento personal, confiado apoyo y entrega total son, pues, las principales etapas recorridas por quienes «*caminan en la fe*» ²⁴³: No sólo «perseverando» y «conservando» la recibida «fe primera» ²⁴⁴, sino también «afirmándose» en ella ²⁴⁵ y «progresando» ²⁴⁶ desde la «poca fe» ²⁴⁷ de «los débiles» en ella (Rm 14,1), pasando por la «gran fe» ²⁴⁸ de quienes, «firmes» en ella y «armados» con ella ²⁴⁹, trasladan «árboles» o «montañas» —¡insuperables obstáculos!— y lo pueden «todo» ²⁵⁰, hasta «alcanzar» aque-

(Cf. supra, 67s: bibliogr.). No es cierto, sin embargo, que aquella construcción signifique ante todo «aceptación del kerygma sobre Cristo» (R. Bultmann, *a.c.*, 209): Expresa la *total autodonación* a Dios y a Cristo, anunciados por el kerygma, aceptado éste con el *total asentimiento o credito* dado [= «pistúein tó»] a su mensaje sobre Dios y sobre Cristo (Cf. supra, nn. 220-222), a quienes el creyente por tanto, «por la fe se entrega entera y libremente», ofreciéndoles «el homenaje total de su entendimiento y voluntad»: Conc. Vat. II, *Const.* DV 5. **233.** «Fe de Dios» (= fe en Dios): Mc 11,22; Rm 3,3. **234.** «fe de Cristo» (= fe en Cristo): Gál 2,16,22; Rm 3,22; Fil 3,9; Cf. Act 3,16; Gál 3,20; Rm 3,26; Ef 3,12; Sant 2,1; Apoc 2,13; 14,12. **235.** Rm 8,32; 5,8. **236.** 2Tim 1,12. **237.** Act 10,43; 13,38-39; 26,18; Cf. 3,16-19; 15,9; 26,18; 1Cor 15,17. **238.** Act 13,38-39; Gál 2,16; 3,6-9,24; Rm 3,22-30; 4,9-25; 5,1; 10,10a; Fil 3,9; Cf. Rm 9,30-31; 10,4; Ef 2,8-9; Col 2,12. Lo que implica la «paz con Dios»: Rm 5,1; Cf. 15,13; Ef 3,12. **239.** Act 10,44 (= 11,17); 19,2; Gál 3,2.5.14.16.22; Rm 12,3.6-8 + 1Cor 12,6-9; Ef 1,13. Mediante ese don del Espíritu Santo «habita Cristo por la fe en el corazón» de los creyentes: Ef 3,17; Cf. Rm 8,9-10.14s. **240.** Gál 3,26; Cf. 4,6-7 = Rm 8,15s. Ese don implica ser «herederos de Dios»: Rm 8,17; Cf. Sant 2,5 (= del «Reino»). **241.** Jn 3,15.36; 5,24; 6,40.47; 1Tim 1,16; Cf. Gál 3,11; Rm 1,17; Tit 1,1-2; Hebr 10,38. **242.** Act 16,31; Rm 1,16; 10,9-13; 1Pe 1,5.9; Lc 8,12; Jn 11,25-26; Cf. 2Tes 1,4-5; 1Cor 1,21; 15,2; Rm 13,11; Col 1,22-23; 1Tim 2,15; 2Tim 3,15; Hebr 4,3; 10,39; Mc 16,16; Sant 2,5. **243.** 2Cor 5,7; Cf. 10,15; 1Tim 6,11; 2Tim 2,22. **244.** 1Tim 2,15; 5,12; 2Tim 4,7. Para *conservar la fe* y soslayar el riesgo de «la incredulidad, que haga apostatar del Dios vivo» (Hebr 3,12), es preciso *orar*: Cf. Lc 18,1-8; 2Tes 3,1-3. **245.** 1Tes 3,2; 2Tes 3,2-3; 1Cor 16,13; Col 1,23; Act 16,5. **246.** 2Tes 1,3; 2Cor 10,15; Fil 1,25. El *progreso en la fe* en un *don divino*, obtenido por la *oración*: «¡Señor, aumentanos la fe!» (Lc 17,5; Cf. Mc 9,24). **247.** Mt 6,30 (= Lc 12,28); 8,26; 14,31; 16,18; 17,20; Cf. Mc 9,24; Mt 21,21. Fe incompleta: 1Tes 3,10; Cf. 2Tes 1,11. **248.** Mt 15,28; Cf. 8,10 (= Lc 7,9). **249.** 2Cor 1,24; 1Pe 5,9; 1Tes 5,8; 1Tim 1,18-19; Ef 6,16; Cf. Rm 11,20; 1Cor 16,13; Col 1,23; 2,5.7. **250.** Mc 10,22-24 (= Mt 21,21-22); 9,23; Lc 17,5-6; 1Cor 13,2.

lla fe perfecta ²⁵¹, que no necesita ya de «signos» ²⁵² y sí «actúa por la caridad» ²⁵³ o se manifiesta «en la práctica de las obras buenas» ²⁵⁴, por ser la *fe adulta* de los que no sólo están «arraigados» en ella y son «fuertes» por ella, sino que «lo hacen todo con amor» y «rebotan en acción de gracias» ²⁵⁵. *La fe cristiana es, pues, fundamentalmente una progresiva experiencia personal de Dios y de su Hijo Jesucristo, realizada mediante la visión de «signos» salvadores y, sobre todo, la obediente audición de la Palabra sobre su victorioso poder e indecible amor, a quienes se presta un asentimiento personal y sobre quienes se apoya la propia historia, vivida —con la garantía de concretos dones salvíficos— en una progresiva entrega total a Dios, por quien el creyente se siente amado e impulsado a rebosar en alabanza y hacerlo todo con amor.*
Pues:

Creer es apoyarse por completo
en la granítica roca del Señor,
es hacer de su poder el fundamento
de la historia, iluminada con su amor.
Creer es confiar sólo y totalmente
en la fuerza creadora del Señor,
que con su Palabra omnipotente
de la nada a la existencia al ser llamó.
Creer es caminar por el fracaso
con la mirada clavada en el Señor,
a quien «nada es imposible» y cuyo brazo
jamás ante la prueba se acortó.
Creer es subir al monte Moria
obediente al mandato del Señor,
y ofrecerle al propio Isaac —¡la propia historia!—
como el creyente Abraham se lo ofreció.
Creer es abandonar la propia vida
en la potencia salvadora del Señor,
que en las aguas de la muerte abrió una vía
y a Israel de su tirano liberó.
Creer es caminar por este mundo
confiando en el pródigo Señor,
que a su Pueblo cuarenta años saciar pudo
en el desierto, con la copia de su don.
Creer es decir sí como María
al mesiánico anuncio del Señor,
es decir —como ella dijo— «fiat»
y acoger su Palabra como un don.

251. 1Tim 6,11; 1Cor 13,2-13. Esa *fe perfecta* es un «carisma» o «fruto» del Espíritu Santo: 1Cor 12,9; Gál 5,22; Ct 1Cor 13,2b. **252.** Jn 4,48; 20,29b; 1Pe 1,8. **253.** Gál 5,6; Cf. 1Cor 13,7; 1Tim 1,5. También: 1Tes 5,8; Gál 5,6; 1Cor 16,13-14; Col 1,4; 1Tim 1,14; 2,15; 2Tim 1,13; 2,22; 3,10. **254.** Tit 1,5; Cf. Sant 2,21-25; 2Pe 1,5. **255.** 1Cor 16,13; Col 2,7.

Creer es abandonarse al Padre eterno:
a su rica providencia y a su amor,
es hacer de su voluntad el alimento
que sacia el hambre y sed del corazón.
Creer en Dios es invocarle «¡Abbá, Padre!»
como Jesús constantemente le invocó,
es orar como Él oró: «¡Lo que tú quieras,
Padre, eso mismo y no otra cosa quiero yo!».
Creer en Dios es amarle como a Padre,
que «todo lo hizo bien» y el mal no creó,
es vivir alabando su amor grande
sobre todo ante la prueba y el dolor.
Creer en Dios —en situación de cruz y muerte—
es no dudar de su poder y amor,
es confiar en el Padre omnipotente
que a su Hijo de la muerte liberó.
Creer en Dios es vivir cantando
su gran sabiduría e inmenso amor,
es afrontar la propia muerte como un paso
—¡una Pascua!— hacia la casa del Señor.
Creer en Dios —en suma— es vivir ya resucitados
de la muerte: ¡Una vida para Dios!;
es entregarse al Dios que nos ha amado
sin reservas: ¡Viviendo de su amor!

Esa *entrega total* al «Dios-es-amor» o a las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad expresa, sin duda, la introductora fórmula del Símbolo, por la que el creyente (= «creo en») o la comunidad de los creyentes (= «creemos en») se autoabandona del todo o «se entrega entera y libremente» al único Dios, reconocido como Padre, Hijo y Espíritu Santo, ofreciéndoles con ello «el homenaje total de su entendimiento y voluntad»²⁵⁶. Una entrega expresada, por lo demás, en:

2. LA CONFESIÓN DE LA FE

Además de la bibliografía general sobre la fe (supra, 123); Cf.: P. FEINE, *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnis im NT*, Leipzig 1925, 41-79; O. MICHEL, *Homologéo*: ThWNT V 199-220:206-17; P. BENOIT, *Les origines du Symbole des Apôtres dans le NT*: LumVie 2 (1952): 39-60:50-58; R. SCHNACKENBURG-E. ZELLER, *Bekkenntnis*: LThK II 143-46; E. KAMLAH, *Bekkenntnis. III. Im NT*: RGG I 991-93; W.A. QUAHWECK, *Confession*: IDB I 667s; V.H. NEUFELD, *The earliest christian confessions* (NTTSt 5), Leiden 1963, 13ss; H. DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969, 311-47; H. SCHLIER, *a.c.*, (Supra, 12s. n. 7), 13-33.48ss; O. CULLMANN, *Las primeras confesiones de fe cristiana*: «La fe y el culto en la Iglesia primitiva», Madrid 1971, 63-122; H.F. CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im NT*: ZNW 63 (1972)

256. Conc. Vat. II, *Const.* DV 5; supra, 67s.

210-53; B. LANG, *Confesiones de fe en la S. Escritura*: Conc. 138 (1978) 13-23; X. PIKAZA, *Las confesiones de fe en la Biblia*: *Communio* 2 (1979) 7-19; J.N.D. KELLY, *o.c.*, 13-29 (trad. españ., 30-45); N. BROX, *Confesión*: CFT I 216-220. (Más bibliografía: *supra*, 12-14, nn. 7 y 22).

La introductora fórmula del Símbolo expresa también la *pública confesión* individual (= «creo en») o comunitaria (= «creemos en») de la Iglesia sobre la existencia y obra salvífica del Dios uno y trino ²⁵⁷. Síntesis aquél de la fe que justifica, es también el más logrado compendio de la confesión que salva: «Si confiesas con la boca que Jesús es el Señor y crees que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo; pues con el corazón se cree para obtener la justificación, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rm 10,9-10). Así formuló san Pablo la relación entre fe justificante y confesión salvadora: Aquélla, concentrada en el evento salvífico de la resurrección de Jesús por Dios ²⁵⁸, otorga ciertamente al creyente la justificación (Cf. *supra*); no le garantiza, sin embargo, la salvación definitiva o eterna, reservada más bien a su *pública confesión* [= homología] oral de Jesucristo como «el Señor». No basta, pues, creer: Es necesario también confesar la propia fe. No basta la fe interior del «corazón»: Es necesaria la confesión exterior de «la boca». La fe suscitada «en el corazón» del creyente, mediante la audición de la Palabra predicada por el «enviado» o mensajero ²⁵⁹, debe traducirse en la confesión exterior por la palabra de aquél, quien a su vez deviene así testigo y mensajero de su fe ante los hombres: «¡Creemos, por eso hablamos!» ²⁶⁰. Quien no «habla» o anuncia la fe recibida, prueba que la suya no es aún fe verdadera o adulta: ¡No es posible ser «sal» sin «salar», ni «luz» sin «iluminar»! La verdadera «sal» necesariamente «sala», como la «lámpara» realmente «encendida» no puede menos de «iluminar». Y el verdadero creyente cristiano es fundamentalmente «sal de la tierra» y «luz del mundo» ²⁶¹: Fue «salado» por la fe, para «salar» a los hombres de «la tierra»; fue «iluminado» por la fe bautismal ²⁶² y devino «hijo de la luz» ²⁶³, para «iluminar» a los hombres «del mundo» ²⁶⁴, habiendo recibido la fe «en el corazón», para confesarla «con la boca». Como «no sirve para nada la sal desvirtuada» ni se puede «esconder bajo el celemín la lámpara encendida» ²⁶⁵, tampoco la fe recibida «en el corazón» debe quedar oculta en él: ¡Tiene que devenir *confesión oral*! Ésta es, pues, complemento necesario y perfección de la fe interior, como la justificación se complementa y culmina en la salvación eterna, «meta de la fe» ²⁶⁶. Lo que significa: *El creyente perfecto es el confesor de la fe*.

Así lo refleja la historia bíblica de los creyentes. Ya Israel primero y el judaísmo después, en efecto, confesaron su fe en el único Dios salvador, a quien

²⁵⁷. Cf. *supra*, 68. ²⁵⁸. 1Cor 15,1-11.14.17; Rm 4,24-25; 2Cor 1,9; Col 2,12. ²⁵⁹. Rm 10,14-17. ²⁶⁰. 2Cor 4,13. ²⁶¹. Mt 5,13-16; Cf. Mc 9,50 (= Lc 12,49); Fil 2,15. ²⁶². Hebr 6,4; 10,32; Ef 5,14; Cf. 2Cor 4,4.6; Ef 1,18; 2Tim 1,10. ²⁶³. Lc 16,8; Jn 12,36; 1Tes 5,5. ²⁶⁴. Mt 5,16. ²⁶⁵. Mt 5,13.15. ²⁶⁶. 1Pe 1,9; Cf. 1,5; 1Tes 1,4-5; 1Cor 15,2; Rm 1,16; 10,9-13; Col 1,22-23; 1Tim 2,15; Hebr 4,3; 10,39; Sant 2,5; Lc 8,12; Mc 16,16 etc: Cf. *supra*, n. 242.

también confesó Jesús, designándole sobre todo «el Padre»²⁶⁷. No se limitó a ésa, sin embargo, su confesión: Pablo precisa, que Jesús «dio testimonio —bajo Poncio Pilato— de *la bella confesión pública*»²⁶⁸, atestiguando efectivamente ante las autoridades judaicas y ante el procurador romano ser «el Mesías, el hijo del Bendito» y «el (mesiánico) Rey de los judíos»²⁶⁹. ¡Esa confesión le costó la vida! El «iniciador y perfeccionador de la fe»²⁷⁰ inició y perfeccionó así también la confesión de la fe, por Él exigida a sus primeros DISCÍPULOS: Enviados «como ovejas entre lobos» a evangelizar la Buena Nueva, serán por éstos no sólo «perseguidos» y entregados «a los tribunales» sino también presentados «ante gobernadores y reyes, para *dar testimonio ante ellos* y ante los paganos» de su fe²⁷¹ o «*confesarle públicamente* ante los hombres»²⁷². ¿El contenido de esa confesión?: Afirmar públicamente y sin ambages que «Jesús es el Mesías»²⁷³ o el único Salvador; y esto al precio incluso de su vida²⁷⁴: ¡De esa confesión o testimonio público depende su salvación eterna!²⁷⁵. Análoga confesión pública es exigida, por lo demás, a todo CRISTIANO. Éste, en efecto, debe no sólo «creer en» Jesús sino también «*confesar públicamente*» su dignidad mesiánica, incluso al riesgo de ser marginado por los enemigos de esa fe²⁷⁶, confesando asimismo tanto la realidad de su encarnación como de su filiación divina, ante quienes una y otra niegan²⁷⁷: ¡No es

267. Cf. supra, 12-13. La monoteística confesión judaica «*Dios es uno*» (Cf. E. Stauffer, ThWNT III 98s; V.H. Neufeld, *o.c.*, 36s) significaba apostasía de la politeística religión romana (Cf. V.H. Neufeld, *o.c.*, 38-41), y por ello costó la vida a muchos creyentes del Judaísmo: Rabbí Aqiba (s. II d.C.), por ejemplo, fue martirizado y murió recitando el «Shemá» (*TbBer* 61b). 268. 1Tim 6,13: La preposición *epi*+ gen. personal puede significar «en tiempo de» (Mt 1,11; Lc 4,27 etc) o «bajo el gobierno de» (Mc 2,26; Lc 3,2; Act 11,28), envolviendo este significado en 1Tim 6,13: Para designar «delante de» o «en presencia de» usa Pablo, en ese contexto, *otro* vocablo: «Enópion» (1Tim 6,12b-13a). Así con: Ch H. Turner, *1Tim 6,12-13: «Epi Pontiou Pilatou»*: JThS 28 (1926-27) 270-76:272; P. Dornier, *Les Epîtres Pastorales*, Paris 1969, 106s. 269. Mc 14,61-62par; 15,2par; Jn 18,33-37; Cf. a este respecto: O. Michel, *a.c.*, 211; S. Sabugal, *Christós*, 101-110. 270. Hebr 12,2. 271. Mt 10,16-18 = Lc 10,3; 21,12-13. 272. Mt 10,32-33 = Lc 12,8-9; Cf. a este respecto: O. Michel, *a.c.*, 207s. La *confesión pública* u *homología* cristológica está, pues, estrechamente relacionada con el *testimonio* cristiano sobre Cristo (Mt 10,18.32; Jn 1,19-21.32-34; Cf.: V.H. Neufeld, *o.c.*, 29,32; S. Sabugal, *o.c.*, 182-86), siendo aquélla un *aspecto fundamental e insustituible* de ese testimonio, requerido con apremio por el Magisterio hodierno a todos los cristianos (Conc. Vat. II, *Const.* LG 21.28.32.35.38.39.42; *Const.* GS 43; *Decr.* ChD 11.15; *Decr.* AA 13; *Decr.* AG 11; Pablo VI, *Exh. aspot.* EN 41); Cf. S. Sabugal, *La embajada mesiánica de Juan Bautista*, Madrid 1980, 221-222.223. 273. Jn 9,22; 12,42; 1Jn 5,1; Cf. Mc 8,29par; Act 5,42; 9,22; 17,3; 18,5.28; Jn 1,19-21; 1Jn 2,22; 4,2-3; 2Jn 7. Las confesiones: «Jesús es el Descendiente de David» (Mt 12,23) o «el Rey de Israel» (Jn 1,49) y «el Rey de los judíos» (Mc 15,2par; Jn 18,33.37.39; 19,3.19) y «el Hijo de Dios» (Mt 4,3.6 [= Lc 4,3.9]; Mc 3,11 = Lc 4,41) se reducen a aquélla, posteriormente completada con la confesión de su filiación divina (Mt 16,16; Jn 11,27; 20,31), siendo la *más antigua homología cristológica*: «Jesús es el Mesías» (Cf. V.H. Neufeld, *o.c.*, 108-26.142s; S. Sabugal, *Christós*, 85-94:92s). 274. Cf. Mt 10,21-22.28 = Lc 12,4. 275. Cf. Mt 10,32b-33 (=Lc 12,8b-9); Apoc 3,5. 276. Jn 9,22; 12,42; Cf. 1Jn 5,1. A este respecto, Cf.: O. Michel, *a.c.*, 208s; S. Sabugal, *Christós*, 304-318.376-79. 277. 1Jn 2,22-23; 4,2-3.15; 5,5; 2Jn 7; Cf. a este respecto: O. Michel, *a.c.*, 210; V.H. Neufeld, *o.c.*, 70-72.98-105; S. Sabugal, *Christós*, 379-86.

cristiano quien rehúsa tal confesión! ²⁷⁸. Tampoco lo es quien no hace suya la *confesión públicamente* profesada en el culto: «¡Jesús es el Señor!» ²⁷⁹. Pues «nadie» puede pronunciar esta confesión «sino por influjo del Espíritu Santo» ²⁸⁰; ¡No posee a éste quien no confiesa a «Jesús» como «el Señor» o el Resucitado constituido por Dios supremo Dominador de todo! Él es, pues, el objeto personal de la pública confesión cristiana ²⁸¹. No el único. Pues el verdadero cristiano, a diferencia de quienes «profesan conocer a Dios, mas le niegan con sus obras» (Tit 1,15-16), también *confiesa públicamente la fe en Dios* ²⁸², reconociendo que existe «un solo Dios Padre» y «un solo Señor Jesucristo» y «un solo Espíritu» ²⁸³, por haber «sido lavado, santificado y justificado en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» ²⁸⁴, es decir, bautizado «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» ²⁸⁵. Ésta es, sin duda, «*la bella confesión pública*» bautismal, profesada a raíz del bautismo «ante (los) muchos testigos» de la comunidad cristiana por Timoteo y por todo cristiano, debiendo asimismo *renovarla* constantemente para «combatir el buen combate de la fe» y «conquistar la vida eterna» ²⁸⁶; ¡No se puede vencer aquel combate diario ni lograr esta conquista, sin renovar diariamente esa bautismal confesión pública o el Símbolo! Pues sólo esa profesión de fe garantiza al creyente tanto la victoria sobre «el enemigo» diabólico ²⁸⁷ como «la salvación» eterna, siendo por ello «la confesión de la esperanza» ²⁸⁸. De ahí la exhortación a «*mantener firmes la confesión pública*» ²⁸⁹, compendiada por la Iglesia en el Símbolo: ¡Mantengámoslo con fidelidad! Una exhortación, por lo demás, particularmente actual. Pues si la *ortodoxa* confesión del Símbolo garantiza la unidad de la fe ante el legítimo pluralismo teológico de nuestro tiempo ²⁹⁰, aquélla está llamada también a jugar un papel decisivo en el iniciado empeño por restañar la quebrada unión de los creyentes en Cristo ²⁹¹. Por lo demás, la urgente tarea hodierna de la evangelización y cate-

²⁷⁸. Cf. Jn 12,43; 1Jn 2,22; 4,3. ²⁷⁹. Fil 2,11; Cf. Rm 10,9; 1Cor 8,6; a este respecto, Cf. V.H. Neufeld, *o.c.*, 43-44.51-68. ²⁸⁰. 1Cor 12,3: No es cristiano «quien no tiene el Espíritu de Cristo» (Rm 8,9). ²⁸¹. Cf. también: Hebr 3,1; 4,14. ²⁸². Tit 1,16; Hebr 13,15; Cf. Sant 2,19. «*Dios es uno*» (1Cor 8,6; Gál 3,20; Rm 3,30; 1Tim 2,5) y «*único*» (1Cor 8,4; Rm 16,27; 1Tim 1,17; 6,15; Jds 25; Apoc 15,4). Tras esta *profesión de fe monoteísta* late, sin duda, la *polémica* contra el *politeísmo pagano* (1Cor 8,4-6; Cf.: E. Stauffer, *Theós: ThWNT III* 101s; K. Rahner, *Theós en el NT*, en: «Escritos de Teología», I, Madrid 1961, 93-167:118). Ya Jesús condivide en pleno la confesión veterotestamentaria y judaica sobre el «único Dios» (Mc 12,28-29par: Cf. supra, 12s.), enseñando asimismo, —en el contexto de su mensaje *central* sobre el Reinado de Dios—, que «no se puede servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24 = Lc 16,13), sin duda por ser aquél «el único Dios verdadero» (Jn 17,3). Parece, pues, claro que «*la confesión del único Dios* verdadero es uno de los elementos *centrales* del mensaje de Cristo»: K. Rahner, *o.c.*, 117 (lo cursivo es nuestro). ²⁸³. Ef 4,4-6; Cf. 1Cor 12,4-6; 2Cor 1,21-22; 13,14; 1Tes 5,18-19; 1Pe 1,2. ²⁸⁴. 1Cor 6,11; Cf. 2Cor 1,21-22. ²⁸⁵. Mt 28,19. ²⁸⁶. 1Tim 6,12. ²⁸⁷. Para vencerle, hay que «resistirle firmes en la fe» (1Pe 5,8); ¡«Embrazando» su «escudo»! (Ef 6,12-13.16): El «escudo del Símbolo», como lo hemos subrayado en sintonía con varios e ilustres comentaristas antiguos (Cf. supra, 9-10). ²⁸⁸. Rm 10,10; Hebr 10,23. ²⁸⁹. Hebr 4,14; 10,23: Esa «homología» es probablemente la *bautismal confesión de la fe*: Cf. O. Michel, *a.c.*, 216. ²⁹⁰. Cf. supra, 30-33. ²⁹¹. Cf. supra, 33-38.

quesis, que incumbe «a todo discípulo de Cristo»²⁹², no puede realizarse sin la confesión pública de la fe recibida, obligación recordada y encomiada con particular apremio por el hodierno Magisterio de la Iglesia a todos los fieles: ¡Todos ellos «están obligados a *confesar ante los hombres* la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia»²⁹³, uniendo «a la vida según la fe la profesión de la fe» en la propia vida²⁹⁴.

¡De tales confesores necesita particularmente hoy la Iglesia!: En el contexto histórico de una humanidad, que sólo exige la justicia y ha puesto su confianza preponderantemente en el poder y en el dinero, en el trabajo, el progreso y el sexo, seudocatequizada sin cesar por falsos profetas a creer y apoyar la propia vida en los fascinantes ídolos de «este mundo», es imprescindible y urgente la presencia de testigos cristianos, que en la familia y fuera de ella, —en los centros de trabajo y de enseñanza, de comunicación social y de recreo—, anuncien y practiquen la misericordia del Padre y su gratuito amor a los pecadores²⁹⁵, confesando asimismo de palabra y con las obras de una vida según el Evangelio, que Jesús es el único Salvador del hombre así como el único Señor, dotado por Dios con el poder sobre toda realidad de sufrimiento y de muerte.

292. Conc. Vat. II, *Const.* LG 17; *Decr.* AG 23; Cf. Pablo VI, *Exh. apost.* EN 59-73; Juan Pablo II, *Exh. apost.* CT 62-71. 293. Conc. Vat. II, *Const.* LG 11: El Magisterio reitera esta obligación (Cf. *Decr.* UR 12), subrayando que si el **martirio** o «la efusión de la sangre» por Cristo «es don concedido a pocos, sin embargo *todos* deben estar dispuestos a *confesar a Cristo delante de los hombres* y a seguirle por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones, que nunca faltan a la Iglesia» (*Const.* LG 42). 294. Conc. Vat. II, *Const.* LG 35; Cf. Pablo VI, *Exh. apost.* EN 41. Esa *confesión de la fe* en la propia vida es parte del **testimonio** cristiano (Cf. V.H. Neufeld, *o.c.*, 29-32): Con éste se relaciona, en efecto, la *homología* o confesión pública de la fe (Mt 10,18.32; 1Tim 6,13; Jn 1,19-21.32-34) por Juan Bautista (Jn 1,19-21.32-34), por los discípulos de Jesús (Mt 10,18.32) y por Jesús mismo, quien, *dando «testimonio* bajo Poncio Pilato de la bella *confesión pública»* (1Tim 6,13), al precio de su muerte, devino **«el Martir»** (= Confesor) por excelencia (Apoc 1,5) y **modelo** supremo de *«los mártires»* cristianos (Act 22,20; Apoc 2,13; Anónimo, *Mart. Polic.*, 2,2; 14,2; 15,2) o de quienes sufrieron el «destierro» (Apoc 1,9) y la muerte (Apoc 6,9) «a causa de la Palabra de Dios y del *testimonio de Jesús»* (Apoc 1,9; 6,9), pues le confesaron al precio de su vida: ¡«**No amaron la vida ante la muerte!**» (Apoc 12,11). 295. Cf. Juan Pablo II, *Enc.* DM VII 12-14.

22. DIOS, PADRE OMNIPOTENTE Y CREADOR *

En el primer artículo del Símbolo confesamos individual o comunitariamente nuestra fe —certeza segura, incondicionado sí, total entrega— en un solo «Dios», a quien designamos «Padre omnipotente» por ser el «Creador del cielo y de la tierra». Esa confesión de fe, por tanto, afirma ante todo:

1. ¡DIOS EXISTE!

Cf.: P. HEINISCH, *Theologie des AT*, Bonn 1940, 5-11; M. REHM, *Das Gottesbild im AT*, Würzburg 1951, 7-8; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'AT*, I, Tournai 1954, 6-7; K. RAHNER, *Theós en el NT: «Escritos de Teología»*, I, Madrid 1961, 93-167:110-16 [= ET II]; L. KÖHLER, *Theologie des AT*, Tübingen 1966, 1-2; M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia*, I, Madrid 1970, 177-88.

La existencia de Dios es una verdad de fe, confesada siempre por la Iglesia, cuyo Magisterio definió «que hay un solo Dios verdadero» y excluyó, por ello, de su comunidad a quien «negase» aquélla ¹. El vocablo «Dios» ² —tan

* Cf. C. Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Freiburg 1893, 124-27; Th. Zahn, *Das apostolische Symbolum*, Erlangen-Leipzig 1893, 49-52; S. Bäumer, *Das apostolische Glaubensbekenntnis*, Mainz 1893, 179-82; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, Leipzig 1900, 501-54.875-78; P. Feine, *Die Gestalt des Apostolischen Glaubensbekenntnis in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig 1925, 89-94; I. Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947, 64-98; AA.VV., *Il Simbolo*, I, Assisi 1961, 77-204; C. Eichenseer, *Das Symbolum Apostolicum beim Hl. Augustinus*, St. Ottilien 1960, 163-99; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 71-150 (trad. españ., 75-119); Id., *Ich glaube an Gott den Vater...*: «Ich glaube» (hrsg. W. Sandfuchs), Würzburg 1975, 13-24; W. Beinert, *Das Glaubensbekenntnis der Oekumene*, Freiburg 1973, 49-66; W. Pannenberg, *La Fe de los Apóstoles*, Salamanca 1975, 28-58; A. de Halleux, «Dieu le Père tout-puissant»: RThL 8 (1976) 401-422; G.-M. Carrone-M. Maziers, *La foi de L'Église*, Paris 1978, 83-133; Ph. Schäfer, *Einführung in das Glaubensbekenntnis*, Mainz 1979, 24-33 (trad. españ., Santander 1983, 33-46); J.R. Flecha, *Creo en Dios Padre todopoderoso*: AA.VV., «El Credo», Madrid 1982, 28-47; J. Martín-A. González, *El Credo de los cristianos*, Madrid 1982, 20-44.

1. Conc. Vat. I, Const. *Dei Filius* 1: Denz. 1782.1801. 2. Cf.: AA.VV., *Dieu*: DThC IV 756-1300; AA.VV., *Gott*: ThWNT III 65-120; AA.VV., *Gott*: RGG II 1701-45; AA.VV., *Gott*:

antiguo como el hombre y permanente mientras éste exista—³ expresa, pues, el primer objeto formal de la fe confesada en el Símbolo, constituyendo aquél la piedra basilar de la fe cristiana. Nada de extraño, por tanto, si su mención aparece ya en el primer versículo de la Biblia (Gén 1,1) y recorre prácticamente todas las páginas de los Libros Sagrados⁴. Para sus Autores, en efecto, la **existencia** de Dios⁵ no necesita demostración alguna, por ser perceptible doquier con la claridad de «una evidencia» total⁶:

1) Se impone, ante todo, a la simple mirada de la **revelación natural** o a

LThK. IV 1070-87; H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966; Id., *Saggi Teologici*, III, Brescia 1972, 11-47.253-67.283-96; F. Gogarten, *Die Frage nach Gott*, Tübingen 1968; H.J. Schultz (ed.), *Was ist eigentlich Gott?*, München 1969; K. Rahner, *a.c.*; Id., *Schriften der Theologie*, IX, Einsiedeln 1970, 161-76; X, Einsiedeln 1972, 134-44; XIII, Einsiedeln 1978, 111-28; Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 65-116; AA.VV., *Dios*: SM II 298-356; J. Ratzinger, *o.c.*, 71-150 (trad. españ., 75-159); Id. (dir.), *Dios como problema*, Madrid 1973; Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent...*, Paris 1973; Id., *Dieu existe-t-il? Oui*, Paris 1979; J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu* (BETHL 41), Gembloux-Leuven 1976; W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 93-210; AA.VV., *Dios*: CFT I 330-361; H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Gegenwart*, München 1978 (trad. españ., Madrid 1979); W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; M.F. Sciacca (dir.), *Pro e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, I-II, Milano 1982. 3. K. Rahner, *Curso...*, 66-73. 4. A este respecto, además de los **artículos** generales sobre «Dios» (E. Mangelot, *Dieu*: DThC IV 948-1023; G. Quell-E. Stauffer, *Theós*: ThWNT III 79-120; G. Quell-W. Foerster, *Kýrios*: *Ib.*, 1056-80.1085-87; E. Wüthwein-E. Fascher, *Gott*: RGG II 1705-17; A. Deissler-F.H. Schierse, *Gott*: LThK VI 1076-80; B.W. Anderson-C.F.D. Moule, *God*: IDB II 407-36; A. Deissler-R. Schnackenburg, *Dios*: DTB 273-95; J. Guillet, *Dios*: VTB 241-50; J. Haspecker, *Dios*: CFT I 343-52; J. Schneider, *Dios*: DTNT II 31-45; H.D. Betz, *Theós*: EWNT II 346-52) y los respectivos estudios en las **teologías bíblicas** (P. Heinsch, *o.c.*, 5-99; P. van Imschoot, *o.c.*, I 6-90; L. Köhler, *o.c.*, 1-113; E. Jacob, *Théologie de l'AT*, Neuchâtel 1968, 29-95; M. García Cordero, *o.c.*, I 315-71; II 337-488; G. von RAD, *Teología del AT*, I, Salamanca 1972, 184-204.234-42.262-80; W. Eichrodt, *Teología del AT*, I, Madrid 1975, 163-262; II 25-53; K.H. Schelkle, *Teología del NT*, II, Barcelona 1976, 370-467). Cf. los **estudios monográficos** de: J. Hehn, *Die biblische und die babilonische Gottesidee*, Innsbruck 1911, 213-392; R.A. Hoffmann, *Das Gottesbild Jesu*, Hamburg 1934; K. Holzner, *Jahwe der Gott Israels* (AAbh. XII 4), Münster 1936; M. Rehm, *o.c.*; M. Schmaus, *o.c.*, I 175-217; K. Rahner, ET I 93-167; id., *Curso...*, 65-116; T.W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1963, 89-170; AA.VV., *Mysterium Salutis*, II.1, Madrid 1969, 77-165.262-322; A. Deissler-W. Thüsing, *Dios como problema* (ed. J. Ratzinger), Madrid 1973, 61-120; S. Verges-J.M. Dalmau, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1976, 8-181; AA.VV., *La notion biblique de Dieu* (ed. J. Coppens), Gembloux-Leuven 1976; B. Lang (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt der biblischen Monotheismus*, München 1981; C. Westermann, *Dieu dans l'AT*, Paris 1982; J. Auer, *Dios uno y trino*, Barcelona 1982, 136-82; W. Kasper, *o.c.*, 151-87. Sobre la concepción de Dios en los **Padres** de la Iglesia, Cf.: X. Le Bachelet, *Dieu. Sa nature d'après le Pères*: DThC IV 1023-1152; G.L. Prestige, *God in patristic thought*, London 1936; B. Studer, *Dio*: DPAC I 958-66. 5. A este respecto, además de los autores citados al principio (*supra*), Cf. M. Schmaus, *Teología Dogmática*, I, Madrid 1960, 175-189. 6. L. Köhler, *o.c.*, I; así para los Autores del AT (Cf. también: P. Heinsch, *o.c.*, 5; M. Rehm, *o.c.*, 7; P. van Imschoot, *o.c.*, I 6). También los Autores del NT reflejan «la evidencia de la conciencia de Dios» e ignoran, «en realidad, el problema de su existencia...: Dios existe, esto es lo primero»: K. Rahner, ET I 110.

la contemplación «limpia» de los seres creados⁷ y, en particular, del hombre⁸, a quien «Dios... manifestó desde la creación del mundo... Su poder eterno y su divinidad», de modo que «de la grandeza y hermosura de las criaturas» puede «por analogía llegar [aquél] a la contemplación de su Autor»⁹: ¡Desde la existencia de las criaturas a la existencia de su Creador! Un razonamiento prolongado luego por los Padres de la Iglesia¹⁰ y, más tarde, filosóficamente elaborado en las «cinco vías» o modos de conocer a Dios: Elevándose la razón humana desde el movimiento de las criaturas al Dios inmóvil, desde las causas eficientes del mundo al Dios incausado, desde la contingencia e imperfección de los seres al Ser necesario y perfecto, desde el sabio gobierno del cosmos a su inteligentísimo Autor¹¹. Éstas y otras pruebas de la existencia de Dios¹² «no han perdido nada —¡al contrario!— de su vitalidad, oportunidad y seguridad»¹³, pues son la escalera racional del hombre —desde sí y desde el

7. Cf. Sal 8; 19,2-7; 104; Jb 38,4-39,30; Is 40,25-31; Sab 13,1-9; Mt 5,34-35.45; 6,26-30 (= Lc 12, 22-31); Act 14,15-17; 17,24-28; Rm 1,19-20. Cf. H.J. Horn, *Gottesbeweis*: RAC XI 951-77:960.962-63. 8. Cf. Sal 8,4-9; Mt 5,45; 6,26-30 (= Lc 12,22-31); Act 17,27-29. 9. Rm 1,19-20; Sab 13,5; Cf. Act 14,17. A este respecto, Cf.: H. Schlier, *Über die Erkenntnis Gottes bei den Heiden (nach dem NT)*: EvTh 2 (1935) 9-26; C. Larcher, *De la nature à son Auteur d'après le Livre de la Sagesse*: LumVie 3 (1954) 53-62; A. Feuillet, *La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23*: *Ib.*, 63-80; H.Ott, *Röm 1,19ff. als dogmatisches Problem*: MThZ 15 (1959) 40-50; R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruges-Paris 21966, 403-13; M. Rese, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*, Rome 1970, 50-62; A.-M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (LD 91), Paris 1976; H.-J. Horn, *a.c.*, 962s. 10. Cf.: Atenágoras, *Legación*, 16; *Id.*, *Sobre la resurrección de los cuerpos*, 12-13; Taciano, *Discurso*, 4; Teófilo A., *A Autólico*, I 4-7; Minucio Félix, *Octavio*, 17; San Ireneo, *Adv Haer.*, II 9,1; Tertuliano, *Apolog.*, 17; *Id.*, *Adv. Marc.*, I 10-14; Novaciano, *De Trin.*, III 20; VIII 40; Orígenes, *De princ.*, II 1-3; *Contr. Celso*, I 23; VII 37; San Atanasio, *Contr. Gent.*, 34; San Gregorio Naz., *Orat.*, 28,16; San Gregorio Nis., *Contr. Eunom.*, 2; *Orat. Cath.*, 12; San Juan Cr., *In Rom. Hom.* 3,2; San Ambrosio, *In Hexam.*, I 1,4.16; San Agustín, *Serm.* 141,2; *De Gen.ad litt.*, IV 32; *Conf.* X 6,9; San Cirilo A., *Adv. Iulian.*, 3; etc. A este respecto, Cf.: X. Le Bachelet, *a.c.*, 1027ss; C.L. Prestige, *o.c.*, 55-57; H.-J. Horn, *a.c.*, 963-73; B. Studer, *a.c.*, 964s. 11. Sto. Tomás A., *Sum. Theol.*, I 2,3; Cf. M. Schmaus, *o.c.*, I 203-207. 12. Cf.: Atenágoras, *Legación*, 4-8; Teófilo A., *A Autólico*, I 2-7; Tertuliano, *Apolog.*, 17,6; *De anima*, 2-4; San Agustín, *De vera religione*, 30,56; 31,57; 39,72; *Conf.* VII 10,16; X 17,26; 24,35; 25,36; 27,38; *Enarr. in Ps.* 41,7-8; *De libero arbitrio*, 6,14; 12,33-34; 15,39; *De civ. Dei*, XI 26; San Anselmo, *Proslogio*, 2-3; San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, I-IV; J.D. Escoto, *In Sent.*, I,II 2; R. Descartes, *Discurso del método*, IV; *Meditaciones*, III.V; *Principios de filosofía*, I (Cf. G. Fraile, *Historia de la Filosofía*, III, Madrid 21978, 523-31); B. Spinoza, *Ética*, I pr. 11 (Cf. G. Fraile, *o.c.*, III 615s); G.G. Leibniz, *Monadología*, 43-44; *Principios de la naturaleza*, 7; *Teodicea*, I 7 (Cf. G. Fraile, *o.c.*, III 678s); M. Blondel, *L'action*, Paris 1893, 339-56; *La pensée*, I, Paris 1934, 169-204:182ss; *L'Être et les êtres*, Paris 1935, 9-12.40-141: 132ss; *L'action*, II, Paris 1937, 175-367; *La philosophie et l'esprit chrétien*, Paris 1944, 39s; G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 31935, 32-38; *Être et avoir*, Paris 1935, 38-40.174-76; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid 31985, 118-49.307-45; y otros autores. A este respecto, Cf. W. Kasper, *o.c.*, 133-150. Los testimonios del antiguo y hodierno pensamiento filosófico a favor —y contra— la existencia de Dios han sido recogidos por M.F. Sciacca (dir.), *o.c.*, I 5-664; II 7-738; Cf. también: H. Krings-E. Simons, *Dios*: CFF I 584-615; Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Oui*, Paris 1979, 27-527. 13. M. Blondel, *La pensée*, I, Paris 1934, 397; así también M. Schmaus, *o.c.*, I 204.206. Sobre las pruebas de la existencia de Dios, Cf.: L. Scheffczyk, *Dios*: SM II 310s; K. Rahner, *Curso...*, 92-95.

mundo— al Creador, el «itinerario de la mente» humana en su «divina subida» hacia Dios ¹⁴, constituyendo en este sentido «la base *natural* y firme, sobre la que se asienta nuestra fe» ¹⁵. Así lo ha reconocido, por lo demás, el Magisterio de la Iglesia, al enseñar que «Dios, creando y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo», *pudiendo* por tanto «el hombre conocer ciertamente a Dios —principio y fin de todas las cosas— con la razón *natural*, por medio de las cosas creadas» ¹⁶, cuya contemplación «pura», en efecto, no abriga duda alguna que:

«Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura
e, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura» ¹⁷.

Es cierto, que tanto la casi exclusiva concepción técnica del mundo como la mentalidad secularizante del hombre hodierno han contribuido sensiblemente, a que éste perdiese en gran medida esa contemplación natural e inmediata de Dios, cuyos vestigios —¡«vestigia Dei»!— sustituye por doquier la huella humana ¹⁸; de ahí que «la pregunta sobre Dios haya devenido actualmente tema central de la teología» ¹⁹. No es menos cierto, sin embargo, que precisamente la concepción científica del mundo *puede* —hoy como ayer— facilitar el acceso a la fe en Dios e, incluso, arraigarla. Es lo que refleja el testimonio antiguo y hodierno de varios de entre los numerosos científicos creyentes:

«¿Quién, mediante la constante observación... del orden maravilloso del universo guiado por la Sabiduría divina, no deberá ser conducido a la admiración de su omnipotente Arquitecto?» (N. COPÉRNICO). «Cultivar la astronomía significa rebuscar los pensamientos de Dios» (J. KEPLER). «Mi último y más encumbrado conocimiento es que la maravillosa organización y armonía del universo sólo pudo haber existido según el plan de un Ser omnisciente y omnipotente» (I. NEWTON). «Un poco de ciencia nos aleja de Dios, mucha nos conduce a Él» (A.L. CAUCHY). «Yo nunca negué la existencia de Dios, y creo que la teoría de la evolución se armoniza perfectamente con la fe en Dios: La imposibilidad de probar y comprender, que tanto el magnífico y maravillosísimo universo como el hombre se deban al acaso, me parece el ar-

14. San Buenaventura, *Itinerario...*, I 1,2. 15. M. Schmaus, *o.c.*, I 206. 16. Conc. Vat. II, *Const.* DV 3.6 = Conc. Vat. I, *Const. Dei Filius*, 2: Denz. 1785. 17. San Juan de la Cruz, *Poesías* 5: AA.VV., «Vida y obras de San Juan de la Cruz», Madrid ¹⁰1978, 395. 18. Cf. H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios...*, 203-210; Id., *Saggi Teologici*, III 254-58; W. Pannenberg, *Cuestiones...*, 167; Id., *La Fe...*, 28; W. Kasper, *o.c.*, 18. 19. H. Fries, *Wer ist eigentlich Gott?* (ed. H.J. Schultz), München 1969, 86; así también: K.H. Schelkle, *o.c.*, II 363; W. Kasper, *o.c.*, 24. Sobre la relación entre la teología y la ciencia, Cf. G. Eder, *Ciencias naturales y teología*: SM I 745-52:749ss. infra, n. 20 (bibliogr.). También en *la filosofía hodierna* es central el tema sobre Dios, como lo muestra el éxito logrado por el libro de X. Zubiri: Cf. *supra*, n. 12.

gumento principal a favor de la existencia de Dios» (CH. DARWIN). «Mis estudios e investigaciones me han llevado a tener casi la fe de un labrador bretona», y no dudo que si investigase más llegaría a tener la fe de una labradora bretona», pues «la ciencia conduce al hombre a Dios» (L. PASTEUR). «Entre religión y ciencia natural no encontramos contradicción alguna, sino total concordancia precisamente en los puntos decisivos», pues aquéllas «no se excluyen —como algunos opinan y temen hoy— sino se complementan y condicionan. Dios está para los creyentes al principio, para el físico está al fin de todo pensamiento» (M. PLANK). «No es más vergonzoso rezar, que beber y respirar: El hombre necesita a Dios, como necesita agua y aire» (A. CARRÉL). «Declaro con orgullo que soy creyente; creo en el poder de la oración: No sólo como creyente católico sino también en cualidad de científico» (G. MARCONI). «Los resultados de la... física no están en la menor contradicción con la fe en un Poder regidor, que está tras y sobre la naturaleza... ¡Todo puede aparecer como una grandiosa revelación de la naturaleza, incluso al más crítico científico de la misma, ...conduciéndole a la fe en un Ordenador omnipotente, que está tras este ser lleno de sentido» (M. HARTMANN). «A todo serio investigador de la naturaleza le debe ser connatural una especie de sentimiento religioso», pues «en el universo incomprensible se revela una razón infinitamente superior. La opinión común, que yo sea ateo, es un gran error: Quien lo deduzca de mis teorías científicas, no las ha entendido en absoluto...», ya que si «la religión sin la ciencia es ciega, la ciencia sin la religión es coja» (A. EINSTEIN). «Los teólogos... conservan la única Verdad más profunda que la verdad de la ciencia, sobre la que descansa la era atómica; ellos conservan un conocimiento sobre la esencia del hombre, enraizado más profundamente que la racionalidad de la edad moderna. Y siempre de nuevo llega el momento, en que, cuando fracasa la planificación humana, hay que preguntar por esa Verdad» (C. F. von WEIZSÄCKER). «El primer trago bebido en el vaso de la ciencia natural hace a uno ateo, pero en el fondo del vaso espera Dios» (W. HEISENBERG). «Sobre todo está la gloria de Dios, que creó el grande universo, penetrado y escrutado diariamente por el hombre y su ciencia con gran reverencia». Pues «la opinión común, que quienes vivimos en la era de los viajes espaciales sabemos tanto sobre la naturaleza que no necesitamos creer en Dios, no se puede justificar con nada: ¡Hasta el presente, con cada nueva respuesta la ciencia descubre al menos tres nuevas preguntas!». Por lo demás, «sólo una renovada fe en Dios puede crear las transformaciones, que salven a nuestro mundo de la catástrofe: ¡Ciencia y religión se hermanan, no se contraponen!» (W. von BRAUN)²⁰.

20. Cf. E. Frankenberger, *Gottbekenntnisse grosser Naturforscher*, Leutesdorf 1982, 7-28. Numerosos testimonios, al respecto, sobre 432 científicos del s. XIX y principios del s. XX nos ofrece la vasta y bien documentada monografía de A. Eymien (*La part des croyants dans le progrès de la science au XIX^e siècle*, I-II, Paris 1928.1935), concluyendo sus análisis sobre la obra y pensamiento de aquéllos (II 274-90): Entre los 398 científicos, cuyas ideas religiosas conocemos, sólo 16 fueron ateos y 367 creyentes, —muchos de ellos cristianos y católicos practicantes—, entre los cuales 150 fueron autores de grandes descubrimientos y teorías científicas (II 274-79), siendo por tanto la simple estadística del extraordinario número de científicos creyentes una prueba de que entre razón y fe no existe incompatibilidad ni conflicto alguno y sí «hay afinidad entre ciencia

práctico del universo y del hombre, sino también de «la sabiduría teológica» o pedagogía salvífica y revelación de Dios a su pueblo ⁴⁵.

b) Esa reiterada y fragmentaria autorrevelación de Dios en la historia de Israel, sin embargo, *culminó con la Encarnación* o envío de su Hijo al mundo, para revelarlo totalmente a los hombres o lograr, mediante sus palabras y obras mesiánicas, hacerles evidente su presencia salvífica en medio de ellos ⁴⁶. Sin duda que la existencia de Dios fue para JESÚS DE NAZARET tan evidente como para un niño la de su padre: Experimentó a Dios como Padre propio quien tuvo clarividente conciencia de ser Hijo natural suyo y poder, por ello, invocarle «Abbá» = Papá ⁴⁷. Como Hijo de Dios encarnado, sin embargo, será en adelante «Cristo Jesús, único Mediador entre Dios y los hombres» así como «el Camino» por el que éstos pueden conocer «la Verdad» o plenitud de la revelación de Dios y conseguir «la Vida» eterna ⁴⁸, el único medio de «ir al Padre» o «conocer» plenamente al «único Dios verdadero» ⁴⁹. Por medio de Él, sin duda, llegó MARÍA —su madre— al pleno conocimiento de Dios, cuya existencia le fue tan evidente como la presencia del Hijo «en su seno», por «gracia» de Quien «miró la humildad de su sierva» ⁵⁰. También PABLO conoció en pleno a Dios, mediante «la revelación» que, a raíz de su conversión, le hizo Él de «su Hijo», irradiando entonces en su corazón «el conocimiento de la gloria de Dios, que está en Cristo Jesús» ⁵¹. Y los primeros CRISTIANOS, que antes de su conversión adoraban a «los ídolos» o daban culto «al [verdadero] Dios desconocido» por los hombres e ignorado por «la sabiduría del mundo» ⁵², llegaron al conocimiento del «Dios vivo y verdadero» mediante el anuncio de Jesús crucificado y resucitado, «Sabiduría de Dios» ⁵³, conociendo aquéllos al «Dios-es-Amor» por la personal experiencia de Quien manifestó su amor enviando «su único Hijo al mundo... como propiciación de nuestros pecados», pues «el Hijo de Dios ha venido y nos dio inteligencia, para que conozcamos al Verdadero» ⁵⁴. *Cristo resucitado, presente en su Iglesia* ⁵⁵, es pues el único medio dado al hombre, para conocer al genuino rostro de Dios.

3) Frente a esa evidencia —natural y sobrenatural— de la existencia de Dios, sin embargo, se alza no menos patente la realidad antigua y hodierna del **ateísmo**, no sólo teórico sino también práctico ⁵⁶. Pues desde los Sofistas gri-

45. Cf. G. von Rad, *Teología del AT*, I 508-54; Id., *La Sapienza in Israele* (trad. ital.), Roma 1975, 109-252; A. Barucq, *Dieu*. 46. Hebr 1,1-3; 2Cor 1,20; 3,12-4,6; Jn 1,1-18; 14,8-11; Cf. Conc. Vat. II, *Const.* DV 4; R. Latourelle, *o.c.*, 435-54. 47. Lc 2,49; 10,21-22 (= Mt 11,25-27); Mc 14,36; Jn 5,17-18 etc: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 382-97. 48. 1Tim 2,5; Jn 14,6a; Cf. Hebr 10,19-20. 49. Jn 14,6b-8; 17,3; Cf. 1,18. 50. Lc 1,26-38.47-48. 51. Gál 1,16; 2Cor 4,6; Cf. S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Barcelona 1976, 12-18.31-33. 52. 1Tes 1,9; Gál 4,8; Act 17,23; 1Cor 1,21; Cf. Act 14,15. 53. Gál 4,9; Act 17,23-31; 10,34-43; 1Tes 1,9; 1Cor 1,23-25; 2Cor 2,14; 4,6. 54. 1Jn 4,8-16 (Cf. Rm 5,5-8); 5,20. 55. Mt 28,20; 18,20; Jn 14,15-18. 56. Cf. a este respecto: H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris ³1945; M. Schmaus, *o.c.*, I 217-33; G. Regamey-K. Rahner, *Atheismus*: LThK I 982-90; J. Lacroix, *El sentido del ateísmo moderno*, Barcelona 1963; G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo*, I-V, Madrid 1971-73; K. Rahner, *Ateísmo*: SM I 456-69 (bibliogr.); L. Scheffczyk, *El problema teológico del ateísmo*: Ib., II

gos (s.v a.C.), que negaron la posibilidad de saber «si los dioses existen o no» (*Protágoras*) y afirmaron que «el Ser no existe» (*Georgias*) o que «los dioses son invenciones humanas» (*Cricias*)⁵⁷, pasando por el ateísmo moderno de quienes aseguran que «Dios ha muerto» (*F. Nietzsche*) o que su misma «idea es contradictoria» (*J. P. Sartre*)⁵⁸, hasta la reciente y fugaz teología americana sobre «la muerte de Dios» o incapacidad del hombre hodierno para creer en Él⁵⁹, la historia del pensamiento religioso y filosófico muestra, «que de hecho existe un **ateísmo teórico**»⁶⁰. Más aún: éste no constituye hoy —como en el pasado— «un hecho insólito e individual» sino convalidado por «muchos» hombres y expresado tanto a «niveles filosóficos» como en «la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia» e, incluso, «la misma legislación civil»⁶¹. Por lo demás, a ése se suma el **ateísmo práctico** de los creyentes, que viven como si Dios no existiera y dan culto en realidad a los ídolos —poder, dinero, trabajo, sexo...— de este mundo. Es, pues, un hecho indiscutible la existencia hodierna de muchos ateos teóricos y prácticos, constituyendo «este ateísmo *uno de los fenómenos más graves* de nuestro tiempo»⁶². Entre sus «varias causas» hay que señalar, sin duda, la concepción materialista del mundo así como la desmesurada confianza en el progreso técnico y la divinización del hombre⁶³. A ellas, sin embargo, se suman otras: No sólo la *deficiente predicación* cristiana sobre Dios así como la *escasa presencia* de testimonios vivos que, con su vida según el Evangelio, despierten en los incrédulos la fe en la existencia del Dios verdadero, sino también —y sobre todo— el *antitestimonio* de muchos creyentes incrédulos, que «han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios»⁶⁴. ¿Los **remedios** a ese grave mal de nuestro tiempo? Siguen teniendo valor y actualidad, ciertamente, las tradicionales pruebas sobre la existencia de Dios⁶⁵. Pero la eficacia de esos argumentos está hoy condicionada decisivamente por «la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros»⁶⁶: Por *el vivo e irrefutable testimonio de és-*

302-4; Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent...*, Paris 1973; G. Siewerth-J. Gómez Cafarena, *Ateísmo*: CFT I 139-54; S. Verges, *Dios y el hombre. La creación*, Madrid 1980, 42-73; M.F. Sciacca (dir.), *o.c.* (supra, n. 2); W. Kasper, *o.c.*, 29-91. 57. Cf. M.F. Sciacca, *o.c.*, I 11-14. 58. Cf. M.F. Sciacca, *o.c.*, II 382-87.735-38. 59. Th. Altizer-W. Hamilton, *La teología radical y de la muerte de Dios*, Barcelona 1967; G. Vahanian, *La muerte de Dios. La cultura de nuestra era postcristiana*, Barcelona 1968; Id., *Ningún otro Dios*, Madrid 1972; J. Bishop, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Barcelona 1968. A este respecto, Cf.: H. Fries-R. Stählin, *Gott ist tot?*, München 1968; J. Gómez Cafarena, *a.c.*, 152s; S. Verges, *o.c.*, 74-138. 60. K. Rahner, *a.c.*, [=SM], 458; Cf. Id., *a.c.*, [=LThK], 984. 61. Conc. Vat., *Const.* GS 7.19; Cf. *Decr.* AG 10. 62. Conc. Vat. II, *Const.* GS 19; así también Pablo VI, *Enc.* ES 93. Sobre el estudio del ateísmo en el Conc. Vat. II, Cf.: K. Rahner, *a.c.* [=SM], 459-61; J. Gómez Cafarena, *a.c.*, 149-52. 63. Cf. Conc. Vat. II, *Const.* GS 19-20. 64. Conc. Vat. II, *Const.* GS 19. 65. Cf. supra, 226s, nn. 11-14. Esas pruebas no sólo «resuelven las dificultades y objeciones, que podrían oponerse a la convicción de la existencia de Dios», sino también «contribuyen a justificar las convicciones de los creyentes» en Él (M. Schmaus, *o.c.*, I 206). De ahí que el hodierno Magisterio de la Iglesia proponga como *primer remedio del ateísmo...* la exposición adecuada de la doctrina» sobre Dios: Conc. Vat. II, *Const.* GS 21. 66. Conc. Vat. II, *Const.* GS 21.

tos con los dos signos eficaces de la fe en Dios para todo incrédulo, como son el mutuo amor en la dimensión de la Cruz y la mutua unidad en la caridad ⁶⁷, con los que manifiestan la existencia y presencia del «Dios-es-Amor» entre los hombres y en el mundo. Éste necesita, pues, hoy esos testigos del Amor, que con la irresistible fuerza de su testimonio no sólo convencen eficazmente a los ateos hodiernos, que Dios existe, sino demuestran también —y con no menor eficacia— a los hodiernos idólatras, que existe:

2. ¡UN SOLO DIOS!

Cf.: J. HEHN, *o.c.*, 275-80; E. STAUFFER, ThWNT III 95-105; B. BALSCHKEIT, *Alter und Aufkommen der biblischen Monotheismus in der israelitischen Religion* (BZAW 69), Tübingen 1938; P. HEINISCH, *o.c.*, 22-29; M. REHM, *o.c.*, 17-22; P. VAN IMSCHOOT, *o.c.*, I 32-42; H.H. ROWLEY, *Moses und der Monotheismus*: ZAW 69 (1957) 1-21; V. HAMP, *Monotheismus im AT*: SacPag 1 (1959) 516-21; M. SCHMAUS, *o.c.*, I 382-94; K. RAHNER, ET I 116-21; B.W. ANDERSON, *a.c.*, [IDB II], 427s; C.F.D. MOULE, *a.c.*, [IDB II], 431; A. DEISSLER, *a.c.*, [DTB], 274s; E. JACOB, *o.c.*, 51-53; W. EICHRODT, *o.c.*, I 201-8; M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, I 71-112.197-220; J. HASPECKER, *a.c.* [CFT I], 344s; B. LANG (dir.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981; J. SCHNEIDER, *a.c.*, [DTNT II], 33s.

Característica común de todas las religiones del ORIENTE ANTIGUO es el *politeísmo* —frecuentemente *panteístico*— propio del culto a varios dioses, con marcada tendencia al *henotismo* o culto especial a un dios considerado superior a los otros y, por ello, designado «señor de los dioses» ⁶⁸. También la religión de la antigua GRECIA y ROMA se caracteriza fundamentalmente por un *politeísmo* acentuado, —¡el monoteísmo «es mengua de Dios»!—: con im-

67. Jn 13,34-35; 17,21. Un testimonio subrayado por el Conc. Vat. II, *Const.* GS 21.93; *Decr.* AA 8.13; *Decr.* AG 11-12. Ya dos decenios antes lo hizo —y con energía— H. de Lubac, *o.c.*, 126-34: Ante el drama del humanismo ateo, «el cristianismo... es la religión del amor» y, por tanto, «no tendrá jamás eficacia real... ni hará conquistas reales más que... con la fuerza de la caridad» (133s); así también: K. Rahner, *a.c.*, [=SM], 468; G. Siewerth, *a.c.*, 148. 68. Cf.: J. Hehn, *o.c.*, 1-213; P. Heinisch, *o.c.*, 27-29; H. Hees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Innsbruck 1941, 187-299; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 218-54; M. Smith, *The common theology in Ancient Near East*: JBL 71 (1952) 135-47; S.H. Hooke, *Babylonian and assyrian Religion*, Oxford 1962, 12-27; M. García Cordero, *o.c.*, 217-19; C.J. Bleeker, *La religión del antiguo Egipto*: «Historia Religionum. Manual de historia de las religiones» (dir. C.J. Bleeker-G. Widengren), I, Madrid 1976, 51-118: 62-81; W.H. Ph. Römer, *La religión de la antigua Mesopotamia*: *Ib.*, 123-91:130-45; H. Ringren, *La religión de la antigua Siria*: *Ib.*, 197-222:200-211; H. Otten, *La religión de los Hititas*: *Ib.*, 313-18:313-15; J. Duchesne-Guillemin, *La religión del antiguo Irán*: *Ib.*, 319-70:326-44. Ya ca. el 2500 a C. el *politeísmo* de la religiosidad practicada en el imperio de Ebla acusa una clara tendencia al *henotismo*: Cf. P. Matthiae, *Ebla*, Torino 1977, 203-206; G. Pettinato, *Ebla*, Milano 1979, 265-87:264-70.

plicaciones *panteístas*, en el que la supremacía o especial veneración de Zeus y de Júpiter, respectivamente, acusa una tendencia *henoteísta* ⁶⁹.

Marcadamente diversa es, sin embargo, la religión de ISRAEL. Es cierto que, a lo largo de su historia, la idea de Dios se fue perfeccionando ⁷⁰: Desde el «*Dios familiar*» de los *patriarcas* ⁷¹ y el *monoteísmo monolátrico* del período *mosaico* (Éx 20,2-3) ⁷², hasta el *monoteísmo estricto* de los *Profetas*, quienes incansablemente anuncian a Jahveh como el único Dios ⁷³ y, en marcada polémica antiidolátrica ⁷⁴, ridiculizan a los ídolos ⁷⁵ y afirman sin ambages que éstos «no son Dios» ⁷⁶, recordando enérgicamente («¡shemá!») a Israel: «¡El Señor, nuestro Dios, es único!» ⁷⁷. Este monoteísmo profético, que al nivel de la actual redacción literaria recorre —desde Gén 1,1 a Sab 19,22— todo el AT, caracteriza profundamente la religiosidad israelítica y la distingue netamente de toda religiosidad antigua, siendo un fenómeno único y nuevo —humanamente inexplicable— en la historia de las religiones ⁷⁸. Y tuvo continuidad. Pues en contraposición al politeísmo de la religiosidad helenística ⁷⁹, el JUDAÍSMO antiguo heredó, conservó fielmente y propagó con valentía entre los pueblos el *monoteísmo* veterotestamentario ⁸⁰: No sólo cristalizó éste en el «*Shemá*» o confesión de fe monoteísta, recitada dos veces diariamente por

69. Cf.: H. Kleinknecht, ThWNT III 65-79; W. Jäger, *Theologie der frühen griechischen Denker*, Berlin 1953; K. Rahner, *El concepto griego de Dios*: ET I 105-7; W. Pannenberg, *Cuestiones...*, 96-106; A.W. Alkins, *Religión griega*: «Historia Religionum», I 371-432:381-400; R. Schilling, *Religión romana*: *Ib.*, 435-82:454-68; K.H. Schelkle, *Teología del NT*, II, Barcelona 1977, 379-82. 70. Cf. M. García Cordero, *o.c.*, I 66-117; C. Widengren, *Religión judeo-israelítica*: «Historia Religionum», I 223-311:325ss. 71. Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter*, Stuttgart 1929; M. García Cordero, *o.c.*, I 71-82; E. de Vaux, *Historia antigua de Israel*, I, Madrid 1975, 273-80. 72. Cf. P. van Imschoot, *o.c.*, I 35s; E. Jacob, *o.c.*, 51s; M. García Cordero, *o.c.*, I 82-92. 73. Os 12,10; 13,4; Is 37,16.20; Dt 4,35; 6,4; 32,39; 1Re 8,60; 2Re 5,15; Is 41,21-29; 43,10-12; 44,6-8; 45,3.5-6.14-15.18.20-22; 46,5-7.9; 48,11; Mal 2,10; Jl 2,27; Dan 2,28; 3,29.45; 14,41 etc. A este respecto, Cf. M. García Cordero, *o.c.*, I 106-112. 74. Cf. A. Gelin, *Idoles. Idôlatrie*: DBS IV 169-87:184ss (bibliogr.). 75. Os 9,10; Is 29,4; 44,9-20; 46,1-2; Jer 2,5.9.11.28; 8,5; 10,1-16; 16,18-19; Bar 6,7-7,72; Dt 32,37-39; así también Sab 13,10-14,1.15-21; 15,4-19. A este respecto, Cf.: H.D. Preuss, *Verspottung fremden Religionem im AT*, Stuttgart 1971; M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sab 13-15)*, Rome 1973. 76. Os 8,6; Bar 6,14.22.28.39.44.51.55.64.68. Jahveh es, por el contrario, «un Dios grande... sobre todos los dioses» (Sal 95,3) así como «el Altísimo... sobre todos» ellos (Sal 97,4) y, más aún, «el Dios de los dioses»: Dt 10,17; Jos 22,22; Dan 2,47.90; Sal 50,1; 136,2. 77. Dt 6,4; Cf. 2Sam 7,22; 22,32; 1Re 8,23; Sal 81,9-11. 78. Así con: J. Hehn, *o.c.*, 271ss; P. Heinisch, *o.c.*, 22; P. van Imschoot, *o.c.*, I 36; W. Eichrodt, *o.c.*, I 203; J. Haspecker, *a.c.*, 344. 79. Cf.: H. Kleinknecht, ThWNT III 74-76; G. Haufe, *Religiosidad helenística popular*: «El mundo del NT» (dir. J. Leopoldt-W. Grundmann), I, Madrid 1973, 75-109:76-84 (bibliogr.); Id., *Los misterios*: *Ib.*, 111-140; G. Hansen, *El culto al soberano*: *Ib.*, 141-58; M.J. Vermaseren, *Religiones helenísticas*: «Historia Religionum», I 483-518:491-95 (bibliogr.). De ese politeísmo se hacen eco frecuente los Autores neotestamentarios: Cf. infra, n. 90 (textos). 80. Cf. a este respecto: W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, Berlin 1925, 302-320; G.F. Moore, *Judaism*, I, Cambridge 1927, 360-67; M.J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris ³1931, 341-43; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris 1934, 149-55; E. Stauffer, ThWNT III 96-100; O. Michel, *Ib.*, V 205s; V.H. Neufeld, *The earliest christian confessions* (NT TSt 5), Leiden 1963, 34-41.

todo judío piadoso ⁸¹; la confesión «*Dios es uno*» ⁸² significaba, en realidad, apostasía del politeísmo pagano ⁸³ y, por ello, no rara vez fue profesada al precio de la vida por fieles judíos, entre los cuales rabbi Aqiba (s. II d.C.), cuyo martirio soportó recitando el «Shemá» y musitando como última palabra: «¡Ehad = Uno!» ⁸⁴.

El testimonio de los tres primeros evangelistas (Mc 12,28-29par) muestra, que esa confesión de fe monoteística «fue habitualmente recitada por JESÚS» ⁸⁵. También Él hizo, pues, suya la confesión veterotestamentaria y judaica, según la cual «el Señor, nuestro Dios, es *el único Señor*», a quien «se debe amar» con la *totalidad* del amor ⁸⁶. Y subrayó reiteradamente esa unicidad de Dios: Si afirmó que «sólo a Dios se debe dar culto» ⁸⁷, en el contexto de su mensaje central anunció y proclamó asimismo «el [único] Reinado de Dios» ⁸⁸, implícito por lo demás en la incompatibilidad total de «servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24 = Lc 16,13), principal ídolo de este mundo y radicalmente contrapuesto al «único Dios verdadero» (Jn 17,3). La unicidad de Dios es, pues, «uno de los elementos centrales» de su mensaje ⁸⁹. Así lo reflejan los AUTORES NEOTESTAMENTARIOS: En el contexto religioso del entonces dominante *politeísmo* helenístico ⁹⁰, profesado por quienes «no conocen al Dios» verdadero ⁹¹ y dan culto a los que «no son dioses» ⁹², los paganos son exhortados por los primeros predicadores cristianos a «abandonar estas cosas vanas [= ídolos] y convertirse al *Dios vivo*» ⁹³; y, en *polémica antiidolátrica* ⁹⁴, recuerdan los Caféquistas a quienes «abandonaron los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» ⁹⁵, que «*no hay más Dios que uno*» o que «*Dios es uno*» ⁹⁶ y

81. Cf. supra, 13, n. 17 (bibliogr.); S. Sabugal, *Abbá...*, 344-45 (bibliogr.). 82. *Orac. Sib.*, III 11; IV 30; Filón A., *De spec. leg.*, I 67; Fl. Josefo, *Ant. Jud.*, IV 201; V 112 (así también varias inscripciones judaicas: Cf. E. Peterson, *Eis Theos*, Göttingen 1926, 276-99; J.B. Frey, *CIJ* II [Roma 1952] 207.217.221). «Dios es único»: *Orac. Sib.*, II 760; Fl. Josefo, *Ant. Jud.*, VIII 335.337; *Apoc. Abr.*, 17; etc. 83. Cf. *Supra*. A este respecto: V.H. Neufeld, *o.c.*, 38-41. 84. *TbBer* 11b. 85. S. Sabugal, *Abbá...*, 345, n. 25; así también J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1966, 74 (trad. españ., 82); *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 128 (trad. españ., 220s). 86. Mc 12,29-30par = Dt 6,4-5. 87. Mt 4,10 (= Lc 4,8). Análoga afirmación implica su respuesta sobre «el tributo al César» (Mc 12,17par): Cf. S. Sabugal, *¿Liberación y secularización? Intento de una respuesta bíblica*, Barcelona 1978, 207s. 88. Mc 1,15 (= Mt 4,17); Lc 4,43; 11,20 (= Mt 12,28) etc: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 501-28. 89. K. Rahner, *ET* I 117. 90. Cf. supra, n. 79 (bibliogr.); Act 14,11-15; 17,16.22-23; 19,24-28; 1Tes 1,9b; Gál 4,8; 1Cor 8,4-5; 10,14-20; Rm 1,23.25; 1Jn 5,21; Apoc 17-18. 91. 1Tes 4,5; Cf. 2Tes 1,8; 1Cor 1,21a; Gál 4,8a; Ef 2,12; 4,18; Act 17,23.30. Una ignorancia «*inexcusable*» moralmente, «porque habiendo conocido a Dios» por la creación o «a través de sus obras» creadas, «no le glorificaron como a Dios» y «sirvieron a la criatura en vez de al Creador» (Rm 1,20-21.23.25): Cf. K. Rahner, *ET* I 112s. 92. Gál 4,8. Más aún: «Los ídolos mudos» (1Cor 12,3) son «cosas vanas» (Act 14,15) o «nada en el mundo» (1Cor 8,4a; Cf. 10,19); de ahí la contraposición entre el culto a Dios y a los ídolos (2Cor 2,16; Cf. 1Cor 10,19-21), de quienes *Dios es totalmente diverso* (Act 17,29). Más tarde subrayará esto también san Justino, *IApol.*, 9. 93. Act 14,15; Cf. 17,22-29. 94. Cf. 1Cor 8,1-6; 10,14-22; 2Cor 2,16 etc. 95. 1Tes 1,9; Cf. Gál 4,8-9; 1Cor 12,2. 96. 1Cor 8,4.6; Gál 3,20; Rm 3,30; Ef 4,6; 1Tim 2,5; Sant 2,29; Cf. 4,12. Contra el politeísmo pagano, subrayan asimismo la unicidad de Dios numerosos testimonios de la *epigrafía* y *liturgia* cristiana

«*único*»⁹⁷. Nada de extraño, pues, si les prohíben comunicar con el «hermano...idólatra» y les evocan el severo castigo divino reservado a los «idólatras»⁹⁸, recordándoles asimismo que todo avaro es un idólatra⁹⁹ y previniéndoles incansablemente contra el peligro de recaer en la pasada idolatría: «¡No os hagáis idólatras!», «¡huid de la idolatría!», «¡guardaos de los ídolos!»¹⁰⁰.

Esta revelación bíblica sobre la unicidad de Dios no ha perdido **actualidad**. *Alecciona, por el contrario, hoy como ayer a quienes profesan «creer en un solo Dios», pero en realidad sirven a uno o varios dioses de este mundo y, con ello, velan a los incrédulos el rostro del «único Dios verdadero» (Jn 17,3): A los monoteístas, que se han instalado en el compromiso de «servir a Dios y al dinero», de dar culto a Dios y al trabajo o a la cultura, a la política, al futuro de los hijos o al progreso..., incurriendo en la «idolatría de los bienes temporales»¹⁰¹ o dividiendo su corazón con el culto al sexo. ¿Creo realmente «en un solo Dios»? Este interrogante deberíamos formularnos, siempre que recitamos el primer artículo del Símbolo. En él confesamos asimismo, que el único Dios por naturaleza es personalmente:*

3. EL DIOS TRINITARIO

Cf.: J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, Paris 1927, 100-547; P. HEINISCH, *o.c.*, 74-99; G. BARDY, *Trinité*: DThC XV 1045-1855:1540-1702; E. STAUFFER, *Theologie des NT*, Stuttgart 1945, 229-31; M. SCHMAUS, *o.c.*, I 318-78:334-64; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, Paris 1961, 157-75; C.F.D. MOULE, *a.c.* (IDB II), 434s; J.M. DALMAU, *Trinidad*: EncBibl VI 1105-13; R. SCHNACKENBURG, *a.c.* (DTB), 294; R. SCHULTE, *La preparación de la revelación trinitaria*: MS II. 1, Madrid 1969, 77-116:83-104; F.J. SCHIERSE, *La revelación de la Trinidad en el NT*: *Ib.*, 117-65 (bibliogr.); J. RATZINGER, *Einführung...*, 125-50 (trad. españ., 132-59); M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, II, 465-88; S. VERGES-J.M. DALMAU, *o.c.*, 64-181; K. RAHNER, *Trinidad*: SM VI 731-48:731-34 (bibliogr.); K.H. SCHEKLE, *o.c.*, II 448-67; J. HASPECKER, *a.c.*, (CFT I), 350-52; J. AUER, *o.c.*, 178-82; W. KASPER, *o.c.*, 295-303.

La estructura literariamente *ternaria* y doctrinalmente *trinitaria* del Símbolo muestra, que el «Dios» confesado como único se refiere tanto al «Padre» como a su «Hijo Jesucristo» y al «Espíritu Santo»¹⁰²: Tres Personas de un solo Dios.

1) El carácter **personal** de Dios forma parte esencial de la teología bíbli-

(Cf. E. Peterson, *o.c.*, 1ss) así como los Apologistas (Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, 4-10.30; San Justino, *1Apol.*, 6,1-2; 13,1-4), defendiendo éstos al cristianismo contra la acusación de ateísmo por los paganos (Cf. H. Leclercq, *Accusations contre les chrétiens*: DACL I 265-307:275-87). Y es que los cristianos «ante todo creen que hay un solo Dios»: Hermas, *Pastor*, Mand. I 1. 97. Rm 16,27; 1Tim 1,17; 6,15; Jds 25; Apoc 15,4. 98. Cf. 1Cor 5,11; Apoc 21,8; 22,15; «no heredarán el Reino de Dios»: 1Cor 6,10; Cf. Ef 5,5. 99. Cf. Ef 5,5; Col 3,5. 100. 1Cor 10,7.14; 1Jn 5,21. 101. Conc. Vat. II, *Decr.* AA 7; Cf. S. Sabugal, *Liberación...*, 229-32. 102. Cf. supra, 48-52.

ca. Lo enseña ya con claridad el AT ¹⁰³, en el contexto de cuya teología tanto los frecuentes *antropomorfismos* divinos ¹⁰⁴ como los *nombres propios* de Dios (Cf. infra) y *sus atributos* tanto *morales* como *intelectuales* (Cf. infra) subrayan la personalidad de quien, por lo demás, se reveló con salvíficas gestas concretas como el *Dios de la historia*. Este carácter personal de Dios recorre, pues, todas las páginas de la literatura veterotestamentaria, constituyendo incluso «el rasgo esencial de las manifestaciones divinas» en el AT ¹⁰⁵. Con mayor claridad emerge la personalidad de Dios en los escritos neotestamentarios ¹⁰⁶: El modo como sus autores hablan *antropomórficamente* de Él ¹⁰⁷ así como de sus *atributos intelectuales y morales*, propios por lo demás de Quien *obra libremente* la historia de Cristo y de los cristianos ¹⁰⁸ como «*el Padre*» de aquél y de éstos (Cf. infra), subrayan su personalidad. Para Jesús y los primeros cristianos, en efecto, Dios es una persona, a quien «el hombre puede decir tú como sólo se puede decir a un ser personal» ¹⁰⁹ y, más aún, como un niño puede decir tú a la persona de su «Abbá» = papá ¹¹⁰, siendo por tanto para aquéllos «el carácter personal de Dios una realidad viva» ^{110a}. ¡No única!:

2) El único Dios personal, en efecto, se ha revelado actuando salvíficamente en **tres Personas**, desvelando así la Personalidad trina de su ser único, o la Trinidad personal de su Unidad esencial. Es este el *mysterium mysteriorum*, propio y característico de la revelación cristiana, confesado por la Iglesia en todos sus Símbolos y, frente al cual, «el humilde reconocimiento de que no se sabe es el único saber verdadero» ¹¹¹. Pero sobre esa «docta ignorantia» nos instruyen los Libros Sagrados:

a) Ya las *veterotestamentarias* y *judaicas* personificaciones de *la Sabidu-*

¹⁰³. Cf.: E. Stauffer, ThWNT III 110s; P. van Imschoot, *o.c.*, I 30-32; A. Deissler, *a.c.* (DTB), 282-84; W. Eichrodt, *o.c.*, I 189-93; M. García Cordero, *o.c.*, I 192s; J. Haspecker, *a.c.* (CFT I), 347s. ¹⁰⁴. Cf.: P. van Imschoot, *o.c.*, I 28-30; B.W. Anderson, *a.c.* (IDB II), 423s; M. García Cordero, *o.c.*, I 193-97 (bibliogr.). ¹⁰⁵. P. van Imschoot, *o.c.*, I 30; así también J. Haspecker, *a.c.*, 347. ¹⁰⁶. Cf.: E. Stauffer, ThWNT III 111-13; K. Rahner, ET I 121-29; C.F.D. Moule, *a.c.* (IDB II), 432; J. Schneider, *a.c.* (DTNT II), 35s. ¹⁰⁷. El Dios que *alimenta y viste* (Mt 6,26-30par) es *semejante a* «un hombre rico» (Lc 16,1-8) y financiero (Mt 25,14-30par), al propietario de una viña (Mt 20,1-16) y a «un rey» (Mt 22,1-14par), a un pastor (Lc 15,4-7) y al padre de dos hijos (Lc 15,11-32; Mt 21,28-33)... poseyendo los *sentimientos humanos* de la conmoción (Lc 15,20; Mt 18,27) y la alegría (Lc 15,7.10.23.32), del consuelo (2Tes 2,16; 2Cor 1,4; 7,6), del celo (2Cor 11,2) y de la ira (Rm 1,18; Ef 5,6), sobre todo de la misericordia y del amor (Cf. K. Rahner, ET I 132); *¡Dios en forma humana!* ¹⁰⁸. Jn 5,17; 1Cor 12,6; Fil 2,13 etc; Cf. K. Rahner, ET I 122-27. ¹⁰⁹. E. Stauffer, ThWNT III 111s. ¹¹⁰. Cf. Mc 14,36; Mt 11,25 (= Lc 10,20); Jn 5,18 etc; Gál 4,6 = Rm 8,15. ^{110a}. K. Rahner, ET I 121. ¹¹¹ J. Ratzinger, *Einführung...*, 125 (trad. españ., 133). De ahí que «no existe tema, donde con más facilidad se descarríe ni se investigue con mayor fatiga» (San Agustín, *De Trin.*, I 3,5), pues, por lo demás, el ojo de la mente humana «no puede fijar su pupila en este misterio ni percibirle con claridad y distinción» (Id., *o.c.*, XV 27,50), ya que sólo su «indemostrabilidad... puede ser demostrada filosóficamente y teológicamente con rigor»: M. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1964, 27.

ría divina ¹¹², del *Espíritu* de Dios ¹¹³ y de su *Palabra* ¹¹⁴ preanuncian oscura y vagamente la existencia del misterio trinitario: El único Dios habla y actúa personificado en esas tres realidades de su ser divino, preludiando por tanto esa triple autoteofanía personal, «formalmente y por su contenido, la doctrina neotestamentaria de la Trinidad» ¹¹⁵.

b) Su revelación explícita y plena, sin embargo, es propia y exclusiva del NT, del que la confesión de la Trinidad divina constituye su «sustancia» ¹¹⁶ y cuya mención recorre prácticamente todos sus escritos. Abre y cierra, en efecto, los **relatos evangélicos** sobre la vida y actividad salvífica de Jesús: El Hijo de Dios encarnado fue concebido «en el seno» de María «por obra del Espíritu Santo» ¹¹⁷, el cual a raíz de su bautismo descendió sobre Quien fue proclamado entonces [por el Padre] su «Hijo amado» ¹¹⁸, impulsándole luego «El espíritu al desierto, para ser tentado por el diablo» en calidad de «Hijo de Dios» ¹¹⁹; victorioso de esta prueba, Jesús inició su actividad mesiánica, consciente de que «el Espíritu del Señor está sobre» Él, pues «con el Espíritu Santo le ungió» o «sigiló el Padre» y le envió tanto «a anunciar la Buena Noticia» como a realizar gestas salvíficas ¹²⁰, hechas éstas efectivamente por Él «mediante el Espíritu de Dios» ¹²¹; antes de su muerte tranquilizó y consoló a sus discípulos con el ruego «al Padre» por el don del «Espíritu de verdad» o «el Espíritu Santo, que el Padre enviará en» su nombre, el cual, procedente «del Padre, dará testimonio» del Hijo ¹²²; con el don del «Espíritu» o «la Promesa del Pa-

112. Prov 8,1-9,6; Eclo 14,2-15,10; 24,1-34; Sab 6,10 etc; Cf.: J. Lebreton, *o.c.*, 122-31; P. Heinisch, *o.c.*, 78-86; G. Bardy, *a.c.*, 1555-58; P. van Imschoot, *o.c.*, I 228-32; G. Fohrer, ThWNT VII 490-92; W. Eichrodt, *o.c.*, II 93-96; R. Schulte, *a.c.*, 98s; A. George, *Sabiduría*: VTB 809s; P. Bonnard, *La Sagesse personnifiée dans l'AT*: «La Sagesse de l'AT» (dir. M. Gilbert), Gembloux-Leuven 1979, 117-29 (bibliogr.). Sobre la Personificación de la Sabiduría divina en el Judaísmo antiguo, Cf.: W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 343-46; G.F. Moore, *o.c.*, I 264-67; J. Lebreton, *o.c.*, 160-61.237-51; J. Bonsirven, *o.c.*, I 213. 113. Gén 1,2; Sal 33,6; 104,29-30; Is 11,1-2; 42,1; Ez 37,9-10 etc.; Cf.: J. Lebreton, *o.c.*, 111-22; P. Heinisch, *o.c.*, 86-94; G. Bardy, *a.c.*, 1553-55; W. Bieder, ThWNT VI 363-66; R. Schulte, *a.c.*, 99-102; W. Eichrodt, *o.c.*, II 59-73; J. Guillet, *Espíritu*: VTB 298s. Sobre la personificación del Espíritu en el Judaísmo antiguo, Cf.: Str.-Bill., II 126-38; W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 347-49; G.F. Moore, *o.c.*, I 421-22.437; J. Lebreton, *o.c.*, 153-59; M.-J-Lagrange, *o.c.*, 436-46; J. Bonsirven, *o.c.*, I 214-16; E. Sjöberg, *Pneuma*: ThWNT VI 385s. 114. Is 55,11; Sal 107,20; 119,89; 147,15; Sab 18,14ss; etc; Cf.: J. Lebreton, *o.c.*, 162-65; G. Bardy, *a.c.*, 1555; O. Procksch, *Logos*: ThWNT IV 92-100; P. Heinisch, *o.c.*, 94-99; W. Eichrodt, *o.c.*, II 84-86; A. Feuillet, *Palabra*: VTB 633. Sobre la personificación de la Palabra en el Judaísmo antiguo, Cf.: Str.-Bill., II 302-33; W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 347; G.F. Moore, *o.c.*, I 415-19; J. Lebreton, *o.c.*, 162-65; M.-J. Lagrange, *o.c.*, 452-56; J. Bonsirven, *o.c.*, I 216s; D. Muñoz, *Neophyti 1. Levítico* (ed. A Diez Macho), Madrid 1971,70*-83*; Id., *Dios-Palabra. Membra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974, espec., 631-39 (¡niega que la «membrá Jahveh» sea una hipótesis divina!). 115. K. Rahner, *a.c.*, 731. Así también: J. Lebreton, *o.c.*, 111.137. 142s; P. Heinisch, *o.c.*, 74; R. Schulte, *a.c.*, 103s. 116. Tertuliano, *Adv. Prax.*, 31. Los Padres de la Iglesia subrayan con razón la *novedad neotestamentaria* de esa revelación trinitaria de Dios (Cf. G. Bardy, *a.c.*, 1546s); ¡Sólo «en el tiempo de la gracia fue revelado por el mismo Hijo de Dios el misterio de la Trinidad!»!: Sto. Tomás A., *Sum. Theol.*, II-II 174,6. 117. Lc 1,30-35; Mt 1,18-23. 118. Mc 1,9-11par; Cf. Jn 1,33-34. 119. Mt 4,1-11par. 120. Lc 4,18-19; Act 10,38; Jn 6,27b. 121. Mt 12,28=Lc 11,20. 122. Jn 14,16-17.25-26; 15,26-27; Cf. 16,5-8.13-14.

dre» les fortaleció, en efecto, el Hijo resucitado ¹²³, dándoles «el Espíritu Santo» y enviándoles —«como el Padre le envió»— al mundo, para hacer «discípulos suyos a todos los pueblos y bautizarles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» ¹²⁴. Nada de extraño, pues, si casi todos los **restantes escritos neotestamentarios** se hacen reiterado eco de las tres divinas Personas ¹²⁵, especificando también ocasionalmente los autores de aquéllos su respectiva obra salvífica en los fieles: *Elegidos* éstos por «Dios... para la salvación, mediante la acción *santificadora* del Espíritu», fueron por aquél *llamados* para «conseguir la gloria de nuestro Señor Jesucristo» ¹²⁶, pues «la bondad de Dios... nos salvó... mediante el baño de regeneración y de *renovación* del Espíritu Santo, que Él derramó profusamente sobre nosotros mediante Jesucristo nuestro salvador», ya que «el amor de Dios fue derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos dio» tras «haber sido *reconciliados* con Dios por la muerte de su Hijo» ¹²⁷; por lo demás, los regenerados y reconciliados fueron galardonados asimismo por las tres divinas Personas con *carismas* o dones, pues «uno mismo es el Espíritu» así como «el Señor» y «el Dios» que se los otorgó, siendo por ello exhortados a «conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz», ya que, como hay «un solo Espíritu» y «un solo Señor», también existe «un solo Dios y Padre de todos» ¹²⁸; se comprende, pues, el ruego del Apóstol «al Padre», para que les conceda ser «vigorosamente *fortalecidos* por la acción del Espíritu Santo» y alabar «al Señor, dando gracias continuamente y por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo» ¹²⁹. Una alabanza propia, por lo demás, de quienes, «*guiados* por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios, pues» recibieron «el Espíritu de filiación, que les hace gritar: ¡Abbá, Padre!», dando así «testimonio» de su filiación divina «el mismo Espíritu» ¹³⁰, que «*habita en*» la Comunidad de los fieles como en «un templo santo» ¹³¹ y, asimismo, mora —junto con el Padre y el Hijo— «en los corazones de aquellos, cuyo «cuerpo es santuario del Espíritu Santo» ¹³².

123. Lc 24,49; Act 1,4-5; 2,1-4.33. 124. Jn 20,21-22; Mt 28,19. 125. Cf. 1Tes 1,6-8; 4,2-8; 5,18-19; 2Tes 2,13-14; Gál 3,1-5.11-14; 4,6; 5,21-25; 1Cor 2,6-16; 6,11.15-20; 12,3-6; 2Cor 1,21-22; 3,3-6.10-17; 4,13-14; 5,5-8; 13,13; Rm 1,1-7; 5,1-5; 8, 2-4.8-9.11.14-16.20-30; 14,17-18; 15,16-19; Ef 1,3-13.17; 2,18-22; 3,5-7.14-17; 4,4-6.30-32; 5,18-20; Fil 3,3; Col 1,6-8; Tit 3,4-6; Hebr 2,2-4; 6,4-6; 9,14; 10,20-21; 1Pe 1,1-2; 4,14; 1Jn 3,23-24; 4,11-16; Jds 20-21; Apoc 22,16-21. Sólo en el s. II fue usado el vocablo «Trinidad» por Teófilo A. (*A Autólico*, II 15: *trías*) y luego por Tertuliano (*De pud.*, 21: *trinitas*). Sobre el testimonio de los Padres de los s. I-II acerca de la Trinidad, Cf. A. Harnack, *Materialien...*, 369 (textos); G. Bardy, *a.c.*, 1605-25; G.L. Prestige, *o.c.*, 76-96. 126. 2Tes 2,13-14; Cf. 1Pe 1,1-2. 127. Tit 3,4-6; Rm 5,5.10. 128. 1Cor 12,4-6; Ef 4,3-6; Cf. Hebr 2,3-4. 129. Ef 3,14-17; 5,18-20. 130. Rm 8,14-16; Cf. Gál 4,6. 131. 1Cor 3,16; Ef 2,21-22. 132. Cf. 1Cor 6,19; 2Cor 1,21-22 [= 5,5; Ef 1,13; 4,30]; Rm 5,5; 8,11a; Ef 3,17; Jn 14,23. Cf. a este respecto: P. Galtier, *L'inhabitation en nous des Trois Personnes*, Paris 1950, 11-14; R. Moretti, *Inhabitation*: DS VII 1735-57:1739-45 (bibliogr.). Para el desarrollo teológico y experiencia mística de esta verdad cristiana, Cf.: M. Scheeben, *Los misterios del cristianismo*, 166-95; Id., *Las maravillas de la gracia divina*, Madrid 1978, 99-121; P. Galtier, *o.c.*, 15ss; V. Rodríguez, *Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia*: CTom 86 (1959) 65-115; M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, Roma 1964, 454-98.530-92; R. Moretti, *a.c.*, 1745ss; G.M. Bertrand, *Expérience mystique de l'inhabitation*: *Ib.*, 1757-67; H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1974, 72-73.467s.

¡El Dios uno y personalmente trino en nosotros!: Esto confesamos también, al decir «creo en Dios». Lo que exige de nosotros no sólo abstenernos de «contristar al Espíritu Santo» (Ef 4,30) y, por el contrario, «glorificar a Dios en nuestro cuerpo» (1Cor 6,20), ofreciéndole por medio suyo la «víctima viva, santa y agradable» de aquel «culto espiritual» que consiste en «distinguir cuál es la voluntad de Dios» y cumplirla (Rm 12,1-2), sino también entretenernos con frecuencia en diálogo contemplativo con los tres Huéspedes divinos, que se han dignado morar en nosotros como templos vivos del único Dios. Nuestra confesión de fe, por lo demás, precisa que éste es:

4. EL «PADRE OMNIPOTENTE»

Cf.: R. KITTEL, *Abbá*: ThWNT I 4-6; G. QUELL-G. SCHRENK, *Patér*: Ib., III 946-1016; J. BONSRIVEN, *Théologie du NT*, Paris 1954, 41-54; J. JEREMIAS, *Abba*, Göttingen 1966, 15-67 (trad. españ., 17-73); A. STÖGER, *Padre*: DTB 737-43: 739ss; P. TERNANT, *Padres y Padre*: VTB 623-30:626ss; G. FOHRER-E. SCHWEIZER, *Huíós*: ThWNT VIII 340-95; W. MARCHEL, *Abbá Père. La prière du Christ et des chrétiens* (AB 19A), Rome 21971; M. GARCÍA CORDERO, *o.c.*, II 373-402; O. HOFIUS, *Padre*: DTNT III 242-48; S. SABUGAL, *Abbá... La Oración del Señor*, Madrid 1985, 366-424 (bibliogr.). Más bibliografía, infra, nn. 138.143.145. Sobre «Dios Padre» en la historia de los dogmas, en la Patrística y en la reflexión teológica, Cf. J. ALFARO, *Dios Padre*: CFT I 353-61 (bibliogr.).

Los introductorios análisis sobre la estructura del Símbolo han mostrado, que la paternidad de Dios constituye el *centro focal* de la inicial confesión teológica ^{132a}. ¿Qué significa exactamente la fe cristiana en Dios, confesado como «Padre»?

1. Entre los *nombres divinos* aplicados por el **Antiguo Testamento** a Dios ¹³³ figuran «El» = el Jefe ¹³⁴ y, más frecuentemente, «Elohim» = el Dios único ¹³⁵, designando «Jahveh» (LXX: «Kýrios») ¹³⁶ a quien se autorreveló el único salvadoramente Existente ¹³⁷. Del todo parco, sin embargo, es el nombre «**Padre**» ¹³⁸, usado para designar a Dios ante todo como *Padre de Israel*, a

132a. Cf. *supra*, 51s. 133. Cf.: J. Hehn, *o.c.*, 213-71; G. Quell, ThWNT III 79-90.1056-80; P. Heinisch, *o.c.*, 12-19; M. Rehm, *o.c.*, 9-16; P. van Imschoot, *o.c.*, I 7-28; B.W. Anderson, *God, names of*: IDB II 407-17; W. Eichrodt, *o.c.*, I 163-88; M. García Cordero, *o.c.*, I 33-66. 134 Cf.: P. van Imschoot, *o.c.*, I 8-9; B.W. Anderson, *a.c.*, 411s; W. Eichrodt, *o.c.*, I 163-65; M. García Cordero, *o.c.*, I 34-38; R. de Vaux, *Historia*, I 273-80. 135. Cf.: P. van Imschoot, *o.c.*, I 12-14; B.W. Anderson, *a.c.*, 413s; W. Eichrodt, *o.c.*, I 169-71; M. García Cordero, *o.c.*, 39-41. Los LXX traducen «Elohim» por *ho Theós*, nombre que en el NT designa casi exclusivamente al Padre (Cf. K. Rahner, ET I 144-67), siendo aplicado asimismo por varios textos (Rm 9,4-5; Tit 2,13; Jn 1,1.18; 10,34; 20,29; 1Jn 5,20) al Hijo: Cf. E. Stauffer, ThWNT III 105-7; J. Schneider, *a.c.* (DTNT II), 39. 136. Cf.: J. Hehn, *o.c.*, 213-30; P. van Imschoot, *o.c.*, I 14-20; R. Mayer, *Der Gottesname Jahve im Lichte der neueren Forschung*: BZ 2 (1958) 26-53; B.W. Anderson, *a.c.*, 409-11; W. Eichrodt, *o.c.*, I 171-77; II 48-52; M. García Cordero, *o.c.*, I 41-56; R. de Vaux, *Historia*, I 330-47. 137. Ese sentido tiene Éx 3,14; Cf.: G. Quell, ThWNT III 1069-72; P. van Imschoot, *o.c.*, I 15-17; B.W. Anderson, *a.c.*, 410s; W. Eichrodt, *o.c.*, I 173s; M. García Cordero, *o.c.*, I 43-53 R. de Vaux, *o.c.*, I 339-46. 138. M.-J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'AT*: RB 5 (1908) 481-99; G. Quell, ThWNT V 959-74; G. Forhrer, ThWNT VIII 347-55; L. Moraldi, *La paternità di Dio nell'AT*: RBItal 7 (1959) 44-56; J. Jeremias, *o.c.*, 15-19 (trad. españ., 19-23);

quien por la elección gratuita y, sobre todo, por la alianza se ligó con un amor paterno, salvándole, corrigiéndole y perdonándole asimismo con solicitud paternal¹³⁹; Dios es también —por su gratuita elección y protección paterna— *Padre del monarca*¹⁴⁰ y, de un modo particularmente íntimo, lo será *del Rey mesiánico*¹⁴¹, siendo asimismo —por su providente solicitud y paternal protección— *Padre del justo israelita*¹⁴². Del todo parco es asimismo el uso del nombre divino «Padre» por la literatura del **Judaísmo** antiguo: Ése ignoró la invocación divina «Abbá», —propia de un hijo para con su padre y apelativo cortés dirigido a personas respetables—, designando colectiva e individualmente «Padre» a Dios, por su autoridad así como por su misericordiosa disponibilidad a la protección y al perdón¹⁴³. La literatura veterotestamentaria y judaica hizo, pues, parco uso de ese nombre divino, por ser misión esencial de Israel y del Judaísmo creer y confesar al *único* Dios. Esa fe y confesión heredó Jesús así como los autores del **Nuevo Testamento** (Cf. supra), en cuyos escritos, sin embargo, «Padre» devino el frecuente [= 245x] y más característico nombre de Dios¹⁴⁴, así designado¹⁴⁵ como Autor de la filiación divina de Cristo y de los cristianos:

1) Que Dios es **Padre natural de Jesús** lo atestiguan, sin ambages, todos los relatos evangélicos: Si Él invocó familiarmente a Dios como «Abbá» (Mc 14,36) en toda sus oraciones¹⁴⁶, fue sin duda por su autoconciencia de que «*el Padre*»¹⁴⁷ es «*su Padre*»¹⁴⁸, en el sentido «propio de su natural filiación divi-

W. Marchel, *o.c.*, 23-84; H. Ringren, *Ab: DTAT* I 1-19; E. Jeni, *Ab: Padre: DTMAT* I 35-57:53ss; M. García Cordero, *o.c.*, II 373-75; S. Sabugal, *o.c.*, 369-74 (bibliogr.).

139. Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10; Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 370s. 140. 2Sam 7,14; Sal 89,27; Cf. 2,7. 141. 1Crón 17,13; 22,10; 28,16; Cf. Sal 2,7; Is 9,5; S. Sabugal, *o.c.*, 372s. 142. Eclo 23,1.4; 51,10 [TH]; Sab 2,16; 14,3; Cf. Sal 103,13; Prov 3,12; S. Sabugal, *o.c.*, 373. 143. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 19-33 (trad. españ., 23-35); S. Sabugal, *o.c.*, 374-78 (bibliogr.). 144. Cf.: R. Kittel, *a.c.*, 5-6; G. Schrenk *a.c.*, 981-1016; H.F.D. Sparks, *The doctrine of the divine Fatherhood in the Gospels: «Studies in the Gospels»* (Mem. R.H. Lightfoot), Oxford 1955, 241-62; H.W. Montefiore, *God as Father in the Synoptic Gospels: NTSt* 3 (1956) 31-46; A. George, *Le Père et le Fils dans les Évangiles Synoptiques: LumVie* 29 (1956) 603-16; J. Giblet, *Jésus et «le Père» dans le Quatrième Évangile: «l'Évangile de Jean»* (RechB II), Louvain 1958, 111-30; K. Rahner, ET I 144-67:163ss; T.W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge 1963, 93-115; X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 379-414; B.M. van Iersel, «*Der Sohn*» in *den synoptischen Jesusworten* (Suppl. NT 3), Leiden 1964, 93-116; J. Jeremias, *o.c.*, 33-67 (trad. españ., 37-73); F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris 1968, 89-91.209-12; E. Schweizer, *a.c.*, 364-95; M. García Cordero, *o.c.*, II 377-402; W. Marchel, *o.c.*, 99-235; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II (Herders ThKNT IV. 2), Freiburg 1971, 150-78 (trad. españ., 158-75); K.H. Schelkle, *o.c.*, II 297-311; M. Wellanickal, *The divine sonship of Christ in the Johannine Writings* (AB 72), Rome 1977; O. Michel, *Patér: EWNT* III 125-35. 145. «Dios Padre» (1Tes 1,1; 2Tes 1,2; Gál 1,1; 1Cor 15,24; Ef 6,23; Fil 2,11; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 1Pe 1,2; Sant 1,27; Jds 1; Cf. 1Cor 8,6; 2Cor 1,3; 11,31; Rm 15,6; Ef 1,3; 1Pe 1,3; Jn 20,17), «el Dios Padre» (Col 3,17), «Dios y Padre» (Ef 4,6; 5,20), «Dios nuestro Padre» (2Tes 1,1; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rm 1,7; Ef 1,2; Fil 1,2; Col 1,2), «nuestro Dios y Padre»: 1Tes 1,3; 3,11; 2Tes 2,16; Gál 1,4; Fil 4,20. Para el significado teológico del nombre divino «Padre» en esos textos, Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 250-51.262-66. 146. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 56-64 (trad. españ., 62-71); S. Sabugal, *o.c.*, 382-86.392-94. 147. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 39-41 (trad. españ., 43-46); S. Sabugal, *o.c.*, 389-91. 148. J. Jeremias, *o.c.*, 46-54 (trad. españ., 52-60); S. Sabugal, *o.c.*, 391-94.

na»¹⁴⁹; exclusiva ésta, por lo demás, del «unigénito Hijo de Dios»¹⁵⁰, venido al mundo para hacer la voluntad del Padre (Hebr 10,5-9), que cumplió hasta el final¹⁵¹, permaneciendo unido a Él en la unidad y recíproca inmanencia¹⁵² de aquel amor¹⁵³, manifestado por el Padre «al mundo» pecador con el don de «su Hijo» para salvarle¹⁵⁴. «El Padre de nuestro Señor Jesucristo»¹⁵⁵ es, pues, esencialmente «el Padre misericordiosísimo» para con todos los hombres, «de quien todo procede y para quien somos»¹⁵⁶, pues a Él se debe el universal plan salvífico realizado en Cristo¹⁵⁷ y, por tanto, «la filiación» divina de los cristianos¹⁵⁸.

2) Éstos, en efecto, pueden llamar a Dios «nuestro Padre»¹⁵⁹. Y Jesús fue consciente de ello, al definir mediante la expresión «vuestro Padre» la relación exclusiva de sus discípulos con el Dios providente, ilimitadamente misericordioso y dispuesto siempre al perdón¹⁶⁰, no sin otorgarles el exclusivo privilegio de invocarle —como Él lo hizo— «Abbá»¹⁶¹: ¡Eran *realmente* hijos de Dios! Así lo entendieron los Autores neotestamentarios¹⁶², precisando Pablo que esa filiación divina es gratuito don del mismo Dios, otorgado a los fieles mediante «el Espíritu de su Hijo» y, con ello, el derecho a invocarle «¡Abbá, Padre!»¹⁶³. Aquel don es, pues, la prueba manifiesta del «amor, que ha tenido el Padre» a los que *son* sus hijos queridos o «amados del Padre»¹⁶⁴. Cuya voluntad, por tanto, deben cumplir¹⁶⁵, para ser hermanos de Jesús y entrar en el Reino del Padre¹⁶⁶, de quien aquéllos reciben «la gracia y la paz»¹⁶⁷, a quien —por todos esos dones— se dirigen con sentimientos de humilde adoración y exultante glorificación¹⁶⁸, de alabanza y bendición¹⁶⁹, de sentido agradecimiento «continuamente y por todo»¹⁷⁰. ¡Así vivían antes y debemos vivir ahora los hijos de Dios! Confesar que Él es «Padre» nuestro, en efecto, significa «participar de su naturaleza» o tener su «Espíritu» y «ser guiados por» él, personificación de su amor¹⁷¹, a fin de imitar su bondad con «malos y buenos» o su misericordiosa benevolencia «con desagradecidos y malvados»: Amando «a nuestros enemigos, para devenir [plenamente] hijos» suyos¹⁷², y

149. S. Sabugal, *o.c.*, 391-394. 150. Jn 3,16.18; 1Jn 4,9; Cf. Jn 1,14.18. 151. Cf. Jn 4,34; 5,30; 6,38-40; 7,16-17; 8,29; 14,31; 17,4; Mc 14,36par; Jn 19,30. 152. Cf. Jn 6,57; 8,16.19; 10,30.38; 14,9-11; 15,23; 16,3.32; 17,21. 153. Cf. Jn 3,35; 10,17; 15,9; 17,23.26. 154. Cf. Jn 3,16-17; 1Jn 4,9-10. 155. 2Cor 1,3; Rm 15,6; Ef 1,3; Col 1,3; 1Pe 1,3; Cf. 2Cor 11,31. 156. 2Cor 1,3; 1Cor 8,6. 157. Ef 1,3-10; Cf. Gál 1,4; Rm 6,4; 1Cor 15,24-28. 158. Ef 1,3.5; Gál 4,6 = Rm 8,15. 159. 1Tes 3,11.13; 2Tes 1,1; 2,16 Gál 1,3; Ef 1,2; 4,20; Col 1,2; Flm 3; Cf. 1Tes 1,3; Gál 1,4. 160. Mt 6,30-33par; 5,45.48par; 6,14-15 (= Mc 11,25); Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 397-401. 161. Lc 11,2 (= Mt 6,9); Gál 4,6 (= Rm 8,15). A este respecto, Cf.: J. Jeremias, *o.c.*, 64-65.162-64 (trad. españ., 71.225-27); Id., *Theologie NT*, 191s (trad. españ., 231s); S. Sabugal, *o.c.*, 401-412. 162. Gál 3,26; 4,5-7; Rm 8,14-17; 1Jn 3,1-2; Cf. Ef 1,5; 1Pe 1,17. 163. Gál 4,6 (= Rm 8,14-15); Cf. 1Pe 1,17; Ef 1,3.5. 164. 1Jn 3,1; Jds 1; Cf. 2Tes 2,16. 165. Rm 12,2; Ef 5,17; Col 1,9; 4,12; Hebr 10,36; 13,21; 1Pe 2,15-16; 3,17; 4,1-2.19; 1Jn 2,19. 166. Mt 12,50par; 7,21; Cf. 1Jn 2,19. 167. Cf. Gál 1,3; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Rm 1,7; Ef 1,2; Fil 1,2; Flm 3. 168. Ef 3,14; Fil 2,11. 169. Cf. 2Cor 1,3; Ef 1,3; 1Pe 1,3; Sant 3,9. 170. Ef 5,20; Cf. Col 1,3.12; 3,17. 171. 2Pe 1,4; Rm 8,9.14-16; 5,5. 172. Mt 5,44-48 (= Lc 6,27-36); Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 411-12; Id., *Liberación...*, 285-88.293.300-311.

perdonando «a nuestros deudores» u ofensores, —«como Dios nos perdonó en Cristo»—, para recibir su perdón¹⁷³. Así testimoniamos ser hijos del «Dios-es-Amor»¹⁷⁴ e, irradiando la «Luz» de ese «Amor»¹⁷⁵ ante «los hombres», cumplimos la misión de ser «la luz del mundo» y colaboramos a que aquéllos «glorifiquen a nuestro Padre celeste»¹⁷⁶.

2. Del cual confesamos asimismo, en el Símbolo, ser «omnipotente». Entre los **atributos divinos**¹⁷⁷ figuran ciertamente su *eternidad*¹⁷⁸, su *trascendencia* y *cercanía*¹⁷⁹, su *espiritualidad*¹⁸⁰, *omnipresencia*¹⁸¹ y *omnisciencia*¹⁸², su *santidad*¹⁸³ y *justicia*¹⁸⁴, su *fidelidad* y *veracidad*¹⁸⁵, sobre todo su *misericordia* y *amor*¹⁸⁶. En éste —«¡fuerte como la muerte es el amor!»— radica

173. Mt 6,12 (= Lc 11,4).14-15; Mc 11,25; Ef 4,32-5,1; Col 3,13: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 644-92. 174. Cf. 1Jn 4,7-11.16. 175. Cf. 1Jn 1,5 + 4,8.16. 176. Mt 5,14-16; Cf. Fil 2,14-15. La *misión específica* de la Iglesia, en efecto, es proclamar y practicar la misericordia del Padre: Cf. Juan Pablo II, *Enc. DM VII* 12-14. 177. Cf. P. van Imschoot, *o.c.*, I 54-80; K. Rahner, ET I 129-35; J. Schneider, *a.c.* (DTNT I), 36-38. 178. Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 36-38; M. Rehm, *o.c.*, 36-38; P. van Imschoot, *o.c.*, I 57s; M. Schmaus, *o.c.*, I 508-18; M. García Cordero, *o.c.*, I 282-87; J. Haspecker, *a.c.* (CFT I) 346s; J. Schneider, *a.c.*, 36s. 179. El Dios *transcendente*, a quien no puede ver el hombre sin morir (Éx 33,20) y cuyo nombre es indecible (Gén 32,30; Cf. Jcs 13,18), ante quien los mismos seres celestes «se cubren la faz» (Is 6,1-2) por habitar «en una luz inaccesible» (1Tim 6,6) como «Señor del cielo y de la tierra» (Mt 11,25) (Cf. a este respecto: E. Stauffer, ThWNT III 113-20; M. Rehm, *o.c.*, 23-25; P. van Imschoot, *o.c.*, I 56s; M. Schmaus, *o.c.*, I 301-18; F.D. Moule, *a.c.* [IDB II], 431s; A. Deissler, *a.c.* [DTB], 275-79; M. García Cordero, *o.c.*, I 302-6; J. Haspecker, *a.c.*, 345s), es a la vez el Dios *cercano*, del que se puede hablar antropomórficamente (Cf. supra), pues «no está lejos de nosotros» (Act 17,29) y sí está «más cerca» que los dioses lo están a sus naciones (Dt 4,7), pues dialoga con los hombres (Gén 2,16-17; 3,9-19; 6,1ss; 12-22 etc.) y «bajó» (¡sic!) a librar a Israel (Éx 3,8) con gestas históricas, teniendo sus «delicias en estar con los hijos de los hombres» (Prov 8,31), y acercándose definitivamente a ellos con la «encarnación» de su «Lógos» para «acampar entre nosotros» (Jn 1,1.14) como el «Emmanuel» o «Dios-con-nosotros» (Mt 1,23). 180. Así ya en el AT (Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 29-36; P. van Imschoot, *o.c.*, I 51-54; W. Eichrodt, *o.c.*, I 193-201; M. García Cordero, *o.c.*, I 298-302) y, sobre todo, en el NT: Cf. Jn 4,24; 1,18; 6,46; 1Jn 4,12; 1Tim 1,17; 6,16. 181. Omnipresente es el Dios revelado a Israel (Cf.: M. Rehm, *o.c.*, 33-35; P. van Imschoot, *o.c.*, I 60-62) y por Jesucristo: Cf. Mt 5,34-35; 6,4.6.18; 2Cor 5,11; Ef 4,6 etc. 182. Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 56s; M. Rehm, *o.c.*, 61-64; P. van Imschoot, *o.c.*, I 62-64; M. García Cordero, *o.c.*, I 306-9. Un amplio estudio, al respecto, ofrece M. Schmaus, *o.c.*, I 555-94. 183. Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 39-47; P. van Imschoot, *o.c.*, I 42-51; M. Schmaus, *o.c.*, I 538-42.640s; B.W. Anderson, *a.c.*, 424; A. Deissler, *a.c.*, 279s; W. Eichrodt, *o.c.*, I 246-57; M. García Cordero, *o.c.*, I 220-41; J. Haspecker, *a.c.*, 346; S. Sabugal, *Abbá...*, 426-30.438 (bibliogr.: 427, n. 20). 184. Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 57-64; M. Rehm, *o.c.*, 53-56; P. van Imschoot, *o.c.*, I 71-80; M. Schmaus, *o.c.*, I 633-37; B.W. Anderson, *a.c.*, 246s; W. Eichrodt, *o.c.*, I 219-28; M. García Cordero, *o.c.*, I 241-56; J. Schneider, *a.c.*, 37. 185. El Dios «fiel y veraz» del AT (Cf.: P. van Imschoot, *o.c.*, I 70s; M. García Cordero, *o.c.*, I 310-14) se autorreveló como tal plenamente en Cristo (Act 3,13-15.25-26; 13,23.32-33; Lc 1,55.72s), en quien «tuvieron su sí todas las promesas hechas por el Dios» (2Cor 1,20) que «no miente» y sí «es veraz» (Tit 1,2; Apoc 6,10), pues es «el Dios fiel»: 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; Cf. 1Tes 5,24; Hebr 10,23. 186. Éstos son los atributos divinos, que más profundamente caracterizan al «Dios misericordioso y clemente» (Éx 34,6-7), autorrevelado a Israel como su «Amado» (Cant 1,13.16 etc.) y, en Cristo, como «el Padre misericordioso» (Lc 6,35-36; Ef 2,4-5 etc.) o el «Dios-es-Amor» (1Jn 4,8.16); Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 64-74; M. Rehm, *o.c.*, 57-60; P. van Imschoot, *o.c.*, I 65-70; M. Schmaus, *o.c.*, I 603-33; K. Rahner, ET I 135-

precisamente la **omnipotencia** de Dios ¹⁸⁷, quien sin esfuerzo todo lo creó con su Palabra y es, por ello, «el Señor del cielo y de la tierra» ¹⁸⁸, el «Dios de los ejércitos» o Dominador de todas las potencias celestes y terrestres ¹⁸⁹, de los astros ¹⁹⁰ y de los fenómenos naturales ¹⁹¹, del tiempo ¹⁹² y de la vida ¹⁹³: ¡Señor de cuanto existe! Y Señor de la historia. Como el «Omnipotente» experimentó en la propia historia ABRAHAM al Dios, para quien «*nada es imposible*», pues «da la vida a los muertos» y se mostró «*poderoso para cumplir lo prometido*» con el don de «un hijo» a dos ancianos sexualmente muertos ¹⁹⁴; como el «Omnipotente» experimentó también ISRAEL al Dios, que le sacó de Egipto y le hizo pasar «a pie enjuto» el Mar Rojo, destruyó al ejército del faraón y le «alimentó durante 40 años en el desierto», le dio luego «la tierra» prometida tras vencer a «7 naciones más numerosas» que él..., obrando en todas esas ocasiones «signos y prodigios con mano fuerte y brazo tenso» ¹⁹⁵, no sin librarle después «con poder» del exilio babilónico ¹⁹⁶; al «poder del Altísimo», para quien «*nada es imposible*», se confió MARÍA de Nazaret, alabando seguidamente al «Poderoso», que en ella «hizo maravillas» ¹⁹⁷; y JESÚS reconoció en «el Padre» al «Señor del cielo y de la tierra», para quien «*nada es imposible*» porque «*lo puede todo*» ¹⁹⁸, otorgando por ello al Hijo «poder sobre toda carne» y sobre toda vida, «todo poder en el cielo y en la tierra» ¹⁹⁹. Pero la omnipotencia de Dios o «la soberana grandeza de su poder» y «la eficacia de su fuerza poderosa» se reveló *culminantemente* «resucitando de entre los muertos» a Jesús y «sentándole a su derecha» como Señor de todo ²⁰⁰, manifestándose así en «la debilidad divina» de «Cristo crucificado» la «fuerza de Dios» anunciada por «el Evangelio, que [por ello] es poder de Dios para salvación de todo el que cree» ²⁰¹; de ahí que aquél es anunciado por los primeros evangelizadores con la fragilidad de «vasos de barro, para qué se vea que el

44; W. Eichrodt, *o.c.*, I 213-19.228-36; M. García Cordero, *o.c.*, I 256-71; J. Haspecker, *a.c.*, 348-50; J. Spicq *L'amour de Dieu révéle aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Paris 1978; S. Verger, *Dios y el hombre. La creación*, Madrid 1980, 415-46; Juan Pablo II, Enc. DM 4-9. 187. A este respecto, Cf.: P. Heinisch, *o.c.*, 47-49; O. Michel, *Pantocrátor*: ThWNT III 913s; M. Rehm, *o.c.*, 26-31; P. van Imschoot, *o.c.*, I 55s; M. Schmaus, *o.c.*, 642-47; K. Rahner, ET I 133s; R. Schnackenburg, *a.c.* (DTB), 288s; J. Pfammater, *Pantocrátor*: MS I.2,330; W. Eichrodt, *o.c.*, I 209-12; M. García Cordero, *o.c.*, I 289-92; D.L. Holland, «*Pantokrátor*» in *NT and Creed*: StEv 6 (1973) 256-266. 188. Cf. Gén 1,1-31; Sal 33,6; Rm 4,17; Mt 11,25par; 5,34-35. 189. Sobre el particular, Cf. J. Hehn, *o.c.*, 250-58; P. van Imschoot, *o.c.*, I 20-22; W. Eichrodt, *o.c.*, I 176-78; M. García Cordero, *o.c.*, I 56-58. 190. Cf. Bar 3,34-35; Sal 8,4; 147,4; Is 40,26. 191. Cf. Sal 18,14-16; 29,3-10; 144,5-6; Act 14,17; 17,26; Mt 5,45. 192. Cf. Gén 8,22; Sal 74,16; Apoc 1,8; 21,6; 22,13; 1Tim 1,17. 193. Cf. 1Sam 2,6; Sal 104,29-30; Jb 34,14-15; Act 17,25-26; Rm 4,17; Mt 10,28-29par; Jn 5,26. 194. Gén 18,14; Rm 4,17.21; Hebr 11,19; Gén 15,2-6; 21,1-7. 195. Dt 4,34; Sal 136,8-12; Cf. Éx 6,6; 14,31; 15,6; Jer 32,20; Dt 6,21 etc. 196. Is 40,10; Jer 32,17.27; Cf. Is 42,13-15; 43,16-19; 51,12-16; 52,10 etc. 197. Lc 1,35-37.49. 198. Mt 11,25 (=Lc 10,20); 5,34-35; Mc 10,27par; 14,36. 199. Jn 17,2; 5,21.26; 10,18.29; Mt 28,18. 200. Ef 1,19-22; Cf. Act 2,32-36; Rm 4,20-24; 1Cor 15,25-27; 2Cor 13,4; Rm 1,4; Col 2,12. 201. 1Cor 1,18.24-25.

extraordinario poder [salvífico de la predicación] es de Dios y no de» ellos ²⁰²: Así experimentaron los primeros CRISTIANOS la omnipotencia del Dios, que «tiene poder para realizar todo incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar», y «es poderoso para colmarnos de todo don» ²⁰³, pues «todo lo realiza conforme al designio de su voluntad» Quien «obra todo en todos» y «en todo interviene para el bien de los que le aman» ²⁰⁴, siendo por ello reconocido y confesado por éstos como «Pantocrátor»: El Omnipotente ²⁰⁵. *Confesar que el Padre es «todopoderoso» significa, por tanto, haber experimentado —sobre todo en la propia historia— su fuerza poderosa, para resolver todo problema humanamente insoluble, para librar de toda esclavitud humanamente imposible, para dominar lo humanamente indomable y salvar lo humanamente destinado a la perdición. ¡Nada es imposible al Padre, que hizo muy buenas todas las cosas y dispone muy bien todos los eventos, que acontecen a sus hijos, pues todo —¡incluso el pecado!— lo puede disponer para el bien de quienes le aman Quien es «omnipotente»!*

²⁰² 2Cor 4,7; Cf. 1,21; 3,5. ²⁰³ Ef 3,20; 2Cor 9,8. ²⁰⁴ Ef 1,11; 1Cor 12,6; Fil 2,13; Rm 8,28. ²⁰⁵ 2Cor 6,18; Apoc 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16.7.14; 19,6.15; 21,22. A este respecto, Cf.: O. Michel, *a.c.*, 914; J. Pfammater, *a.c.*, 330.

Desarrollo adulto: Transiciones *

El concepto de desarrollo adulto nos suena familiar debido al interés persistente que el ser humano ha demostrado en torno a los cambios que se operan en sí mismo con el paso del tiempo. Diferentes culturas han contribuido con varias interpretaciones de la conducta humana y mantenido la atención sobre el tema de toda suerte de pensadores y profesionales. (Erikson, 1978; Colarusso, 1983). Sin embargo, el estudio sistemático y de rigor científico de la vida adulta ha sido muy lento en aparecer. Un cierto determinismo derivado de posiciones psicoanalíticas fomentaba la idea de que una persona a la edad de cinco o quince años ha superado ya las transiciones más críticas de la vida, desde el punto de vista biológico y emocional. A partir de entonces, los únicos acontecimientos de relieve que cabe esperar, estarían relacionados con crisis ambientales o reactivaciones de conflictos creados en el período de la infancia.

El esquema de referencia para esta interpretación responde a la idea de desarrollo como producto de cambios de conducta con características de continuidad en el ciclo vital, fases determinadas, resultados irreversibles, transformación cualitativa-estructural y universalidad (Baltes, 1979). El período de madurez adulta se veía, en consecuencia, como una fase en la cual el organismo adquiere un equilibrio o estabilización entre las disrupciones típicas de la adolescencia y la deteriorización progresiva de la ancianidad.

Esta simplificación conceptual sabemos que procede del énfasis concedido a los estudios biológicos, particularmente los de maduración y personalidad sobre la infancia y la coincidencia de contextos sociales más estables en los que el desarrollo adulto pudo equipararse con el proceso de socialización de la persona a través de un conjunto homogéneo y consistente de tareas y funciones en el ciclo de la vida (Labouvie-Vief, 1982). Sin embargo, bajo la influencia de la investigación psicológica de los últimos veinte años que ha ofre-

* Introducción a este trabajo: «Aspectos clínicos y del desarrollo en la edad adulta». *Estudio Agustiniiano*, Vol. XIX Fasc. III, 1984, 507-512.

cido estudios en áreas específicas como procesos biológicos normales en el cerebro del adulto (Pribram, 1971), funciones cognitivas y efectos de la socialización (Baltes, 1979), tareas evolutivas (Havighurst, 1972) y aspectos varios de gerontología (Neugarten, 1977), se ha llegado a la conclusión de que los conceptos anteriores de desarrollo adulto no sólo son insuficientes sino inadecuados a las realidades actuales.

Al presente existen formulaciones parciales, pero bien fundadas sobre características psicológicas de distintos períodos de la vida adulta, diferencias comparativas sobre los sexos, temas y tareas de las transiciones, modos generales de adaptación y superación de conflictos, formas de psicopatología asociadas con estados regresivos en el proceso de desarrollo, etc. Estos trabajos han adoptado metodologías y examinado segmentos de población muy diferentes. Sus contribuciones y limitaciones han sido discutidas suficientemente (Neugarten, 1977; Baltes & Brim, 1981; Gilligan, 1982; Colarusso, 1983) pudiendo concluir que, aunque no existe aún una teoría global predominante sobre el desarrollo adulto, tenemos sin embargo algunos puntos básicos de convergencia que permiten proceder con cierta seguridad en la labor investigativa y de enseñanza. Entre ellos, la observación común de que los *standards* de maduración adulta no pueden ser dictados por teorías construidas sobre el desarrollo infantil; que el desarrollo de un adulto no puede definirse en un vacío histórico-cultural puesto que está vinculado intrínsecamente a una corriente de acontecimientos históricos; que el desarrollo humano afecta a todos los períodos de la vida y que el período adulto en particular está caracterizado por un crecimiento dinámico y cambios intrapsíquicos importantes; finalmente, que estos cambios están basados en un esfuerzo de adaptación y se producen en torno a los procesos de transición en los cuales se observa la complejidad de la conducta humana en toda su profundidad y con los matices propios de cada individuo conforme a su historia personal, sexo, edad y contexto existencial.

En torno a esto se puede elaborar un paradigma que propone la noción del desarrollo adulto como un proceso generado por intercambios entre la persona y su ambiente sobre los cuales tienen influencia innumerables factores particularmente biológicos, psicosociales y religiosos. En estos intercambios podemos observar a una persona utilizando una amplia gama de recursos y capacidades con la tendencia no sólo hacia una adaptación básica de sobrevivencia, sino más generalmente orientada hacia la consecución de un nivel satisfactorio de autonomía y expansión de su propio ser.

Como este proceso evolutivo es continuo a través del ciclo vital, por su propia tensión dinámica, facilita la emergencia de situaciones y sucesos que pueden provocar un cambio de perspectiva, ya sea sobre la persona misma o el espacio vital en que se mueve y que consecuentemente requiere también cam-

bios de conducta. Naturalmente, estos cambios van acompañados de reacciones de stress, formas de conflicto e incluso estados de regresión patológicos, pero simultáneamente ofrecen también la intrínseca posibilidad de crecimiento y consolidación de varios aspectos del ser y su funcionamiento psicosocial.

Las transiciones, por tanto, se refieren a ese tiempo y actividad en que la persona negocia las exigencias de esas situaciones dando sentido a los acontecimientos particulares que ocurren, formulando y modificando su respuesta a los mismos e incorporándoles en su estructura vital como una experiencia global unificada.

La discusión que se ofrece en las secciones siguientes es un análisis de los elementos incluidos en el paradigma que acabamos de enunciar.

Dinámica de la adaptación

Una premisa fundamental de la ecología humana es la de que la persona existe inmersa de un modo constante en un ambiente, al cual reacciona con las capacidades que tiene a disposición y las tendencias adquiridas (Meyer, 1957). La constante interacción entre persona y ambiente, tanto interno como externo, explica fundamentalmente la aparición de formas y funciones de la conducta (Spitz, 1965). Este dinamismo básico es parte de la condición humana en todas las edades. También puede decirse que todas las formas de conducta son de alguna manera expresiones del esfuerzo de adaptación de la persona a un ambiente. Incluso en las situaciones más triviales la respuesta personal no puede expresarse en términos puramente mecánicos o de rutina. Cada día nos enfrentamos con una serie de problemas que se hacen de la combinación de infinidad de variables. Piense cada uno en ejemplos como éstos: una decisión sobre cuáles van a ser los asuntos a los que se va a dar preferencia en el trabajo de un día; cómo vamos a presentar ideas para una conversación con una persona difícil o antagonista; la elaboración de opciones, estrategias y concesiones que vamos a hacer en la discusión de un proyecto; cómo vamos a mantener estados de satisfacción y serenidad frente a las preocupaciones, trastornos y exigencias ordinarias en las relaciones de familia y amistades. Como resultado, tenemos la impresión de que la vida es un desafío constante y que cada momento requiere una solución nueva y una respuesta adecuada. Muchas de estas negociaciones las consideramos ordinarias, predecibles y la mayoría de las personas de conducen en forma consistente, manteniendo un grado razonable de equilibrio en su ambiente, resolviendo cuestiones y exigencias con un mínimo de esfuerzo y atención por medio de mecanismos y reacciones habituales.

Pero es característico del ser humano el que su esfuerzo de adaptación no se limita simplemente a una supervivencia y mantenimiento de estados de

equilibrio si no que tiende también hacia aquello que permite su expansión en varias dimensiones. Esta adaptación expansiva tiene manifestaciones complejas que responden a varias urgencias biológicas y psicológicas. Pero quizá la más prominente sea la *tendencia hacia la autonomía* (Angyal, 1941). Simplemente por el hecho de que la conducta humana esta, en parte al menos, regulada interiormente, presenta de forma consistente una resistencia a los elementos que intervienen desde el exterior. Más aún, simultáneamente tiende a someter esos mismos elementos externos a su propia esfera de influencia. De aquí surge una extensa gama de modos de personalidad con los cuales estamos familiarizados: agresividad, auto-afirmación, curiosidad, estimulación sensorial y cognitiva... para formar un complejo cualificado globalmente como «competencia personal» (White, 1976).

Y es precisamente en conexión con este esfuerzo hacia la competencia que la actividad inherente a la persona adquiere su más dinámica representación: el poder de iniciativa que proporciona el sentido de ser uno verdadero «agente» en el devenir de la propia existencia. Erikson estableció una de sus famosas polaridades: *autonomy vs. dependency* sobre esta dinámica y se ha mantenido como esencial al desarrollo adulto, filtrándose en la manifestación de los más importantes temas.

Otra manifestación de adaptación expansiva es la que podríamos llamar *asimilación progresiva de valores*, entendida como algunos investigadores sugieren, como un movimiento desde lo simple hacia lo complejo, desde orientaciones externas en las cuales el individuo se considera dependiente de la autoridad y juicio ajeno, hacia orientaciones internas en virtud de las cuales asume responsabilidad por las consecuencias de sus propias acciones, desde actitudes absolutistas y dogmáticas hacia una tolerancia por la ambigüedad e incertidumbre que acompañan frecuentemente a las experiencias humanas; desde una tendencia a percibir y enjuiciar a personas ajenas al propio contexto existencial en términos estereotipados, hacia una creciente sensibilidad por las diferencias individuales y mayor capacidad de comprensión por los demás y desde una postura centrada en los propios intereses, hacia otra en la que prevalece el interés común, la conformidad con la opinión mayoritaria e incluso formas maduras de interdependencia con los otros.

El grado de asimilación que surge de estas polaridades evolutivas representa un índice de maduración de la persona que es susceptible de observación y hasta cierto punto también de objetivación. Psicólogos expertos en análisis cuantitativo de características de personalidad han elaborado instrumentos, como el «*16 Personality Factor*», que revelan la progresión de estos valores en el individuo. Entre otras cosas, cabe notar que su presencia da mayores garantías de desenvolvimiento cuando un adulto se ve confrontado con la prueba de las transiciones.

Hasta hace poco las formulaciones teóricas sobre desarrollo adulto consideraban la consecución de un estado general de equilibrio psíquico, en cualquier forma que esto se entendiese, como el objetivo único y final del mismo. De ahí que la ausencia de conflicto, la coherencia de pensamiento, una adecuación sin alteraciones notables entre el organismo y su ambiente y la predominancia de lo que pudiera incluirse en la idea de normalidad, ha sugerido siempre la noción positiva de adaptación satisfactoria y de madurez. Por el contrario, la presencia de cualquier género de conflicto o grado de desajuste ha llevado la connotación de una posible disturbación psicológica. Sin embargo, si bien es cierto que la habilidad del organismo humano para mantener su estabilidad es un componente esencial de su capacidad para sobrevivir, paradójicamente, también lo es su capacidad para *crear y tolerar inestabilidad o desequilibrio*, y permanecer abierto a nueva información (Labouvie-Vief, 1981). No todas las indicaciones de desorganización, ni siquiera algunas de carácter regresivo, son el resultado directo de una disturbación patológica. A veces, ciertos grados de desintegración pueden indicar la presencia de síntomas transitorios de un movimiento evolutivo imprevisto y rápido o nuevos estados de integración.

Varios estudios realizados sobre el concepto de «desintegración positiva» (Laing, 1960; Dabrowski, 1970; Brent, 1978) explican que niveles altos de desarrollo adulto o madurez psicológica no están caracterizados necesariamente por equilibrio, sino que pueden incluir profundos estados de tensión y síntomas como ansiedad, depresión, dudas, ambivalencias, etc., las cuales resultan ser no signos de maladaptación, sino de complejidad estructural psicológica. Para probarlo se han aducido casos de observación longitudinal, por ejemplo, de mujeres que han experimentado serios desajustes hacia la edad de treinta años, con toda la gama de síntomas mencionados, como consecuencia de problemas transicionales relacionados con sus matrimonios, planes de trabajo y carreras, sentido de la propia estima e identidad, etc., y que más tarde han sido capaces de reorientar sus vidas en toda su complejidad con gran objetividad y eficacia. Observaciones de esta categoría han ayudado a situar el énfasis excesivo sobre la estabilidad en la edad adulta en una perspectiva muy diferente.

Kegan (1982) traza un paralelo entre el proceso de separación e individuación de que se habla en psicoterapia y esta modalidad de «separación del antiguo equilibrio». Solamente los individuos que entran en un activo y creativo involucramiento con la vida, llegan a experimentar este arduo proceso. Sin embargo, cuando el desequilibrio transitorio se ha superado, se ve la posibilidad de uno nuevo, de una relación con el mundo más articulada y substancial, mejor organizada, que va a diferenciar y reintegrar nuestras percepciones ante-

riores. Ya no se trata de que el individuo «restaure» su equilibrio perdido, sino que logra un equilibrio de cualidad distinta. Uno no regresa, sino que avanza a través de una nueva integración y dirección.

Más aún, como Cohen (1981) hace notar, quizá el individuo necesita experimentar este desequilibrio psicológico en ciertos períodos de su vida para poder desarrollar ciertas formas de competencia, incrementar su sentido de valer, mejorar sus recursos psicosociales y espirituales, ensayar actitudes maduras, como la capacidad de sintonizar con la experiencia ajena, etc. Por otra parte se ha hecho notar también que la habilidad de concebir y tratar simultáneamente ideas opuestas es un elemento central en el proceso creativo que anima de ordinario las experiencias más valiosas de ciertas personas y las hace excepcionalmente tolerantes para las ambigüedades que experimentan en sí mismas. Y esta capacidad de reconocer, en primer lugar, mensajes conflictivos en su interior y en el mundo ambiental, y después crear una síntesis con un significado y relevancia hacia el futuro, es una señal de maduración indiscutible.

En este sentido pues, el desequilibrio que se produzca es una fuerza positiva y necesaria en el desarrollo adulto. La práctica clínica demuestra (Lowenthal, 1975) que muchas personas en quienes se descubre este núcleo de datos que podríamos cualificar de «contradictorios» resultan ser aquellas que están envueltas profundamente en el mundo de su trabajo y superan con relativa facilidad los conflictos que normalmente hay que esperar de esa forma intensa de vivir, abierta también a la presencia de otros seres humanos.

Varios investigadores han discutido la capacidad de *permanecer abierto a nueva información*, como otra más de las formas básicas de adaptación. Ha llegado a considerarse incluso como una necesidad desde el punto de vista biopsicológico ya que la idea contraria de «terminación» aplicada a la organización psicológica de un individuo, a cualquier momento de su desarrollo, supone la privación de dinamismo que en realidad está aún en progreso (Labouvie-Vief, 1980).

Esta capacidad surge como consecuencia de una tensión entre dos fuerzas opuestas, potencialmente enriquecedoras de la persona: el impulso conservativo e innovativo que actúa en torno al mundo asuntivo y el espacio vital de la misma. Estos conceptos se han elaborado sobre la observación de que una persona adulta llega a crear a través de los años, un mundo interior que mantiene creencias e ideas, las interpretaciones del pasado y las expectativas del futuro, planes y prejuicios, etc. (Parkes, 1971). Todo esto se convierte en una especie de guía privada para nuestras interacciones con el mundo exterior, dando consistencia a una forma única individual de pensamiento que se mantiene firme sobre todo cuando se producen períodos prolongados de relativa estabilidad. En estas circunstancias observamos que las personas desarrollan

una adherencia profunda a su mundo interior y siguen sin esfuerzo la orientación que en él predomine. Erikson (1980) lo explica diciendo que existe una necesidad primaria hacia la regularidad o ritualización de la experiencia procedente de una «peculiar» visión de la vida.

Paralelo a esto existe lo que Kurt Lewin (1935) llamó el «espacio vital» de una persona, que consiste de todos esos elementos del ambiente que mantienen interacción con el ser humano y en relación al cual la conducta se organiza, incluyendo a otras personas, zonas de familiaridad como la casa, el sitio de trabajo, las posesiones privadas materiales, etc.

El impulso innovativo surge y se nutre de los cambios que se operan constantemente en este espacio vital que ofrece nuevos estímulos, combinaciones sorprendentes de sucesos, y comunicaciones imprevistas procedentes de otros. Algunos de estos cambios se producen gradualmente, son esperados en cierto modo y por tanto requieren poco esfuerzo de adaptación pues afectan el mundo asuntivo sólo superficialmente. Sin embargo, a medida que el impulso innovativo se acentúa, alterando el espacio vital, se produce un signo de discontinuidad. El mundo interior se hace cada vez más extraño y dispar comparado con la nueva información que se presenta, creando una situación de homeostasis precaria. Por ejemplo, las reacciones que siguen a una decisión de divorcio.

Ciertos elementos proporcionados por la nueva experiencia seguramente que contradicen conceptos sostenidos anteriormente, v.gr.: perennidad de una promesa solemnizada religiosamente, sinceridad y realismo del amor humano, etc. forzando el conflicto de revisarlos o descartar la posibilidad de involucrarse en la proyectada experiencia. Éste es un momento crucial de las transiciones en el cual juegan un papel importante el factor personal envuelto en el significado que se da al acontecimiento. La persona, en todo caso, se enfrenta con lo desconocido. Importantes elementos afectivos están envueltos también ya que las fuerzas en litigio globalmente integran la idea que uno tiene sobre sí mismo y el mundo externo sostenidas a través de los años y constituyen la base de esa confianza en la existencia propia y la habilidad para sobrevivir. Y es que la simple formulación de una nueva «aventura» en forma de preguntas, reevaluaciones o decisiones, implica sumergirse en el conflicto fundamental relativo a la propia seguridad, una de las más valiosas cualidades de la existencia humana. De ahí la tensión que se observa en todo proceso de transición.

El esfuerzo de adaptación expansiva de una persona utiliza estas formas enunciadas aquí y es importante analizarlas en la modalidad particular que cada individuo pueda presentar. Adaptación, no significa como sabemos por experiencia, ni un triunfo total sobre el ambiente, ni tampoco una rendición incondicional. En general se opera más racionalmente en alguna forma de compromiso aceptable.

El contexto ambiental

Si la conducta humana está influenciada por varias formas de regulación interna también lo está por normas y acontecimientos de la realidad externa. La persona existe y se adapta a un contexto histórico-social del cual recibe influencias definitivas en infinidad de aspectos. Este contexto se ha caracterizado en la época actual por rápidos cambios que constituyen un substrato profundo bajo la variabilidad de circunstancias y datos más personales del desarrollo. Alvin Toffler (1970) y Stevens Long (1979) entre otros han ofrecido una descripción incisiva y válida de esta situación concluyendo que nunca anteriormente en la historia se había encontrado el individuo con un contexto ambiental de esta complejidad. Y si por una parte tenemos que reconocer la innegable abundancia de alternativas que acentúan hoy con un signo positivo nuestra condición humana, también tenemos que admitir que esto amenaza nuestras capacidades y límites para confrontarlo y salir adelante en nuestro esfuerzo de adaptación.

La necesidad de tener una referencia conceptual adecuada con vistas no sólo a una comprensión de este contexto sino también a las exigencias prácticas en la aplicación de principios efectivos de intervención psicológica con adultos, obliga a considerar al menos dos dimensiones complementarias: la de los módulos sociales y la de las tareas evolutivas.

Éstas han absorbido un esfuerzo considerable de investigación en sociología, y psicología como prueban los numerosos estudios de (Brim, 1980; Danish, 1980; Kahn, 1980; Fellner, 1983) que analizan en todas sus variables y repercusiones los sucesos asociados con el ciclo vital y con las transiciones.

Los *módulos sociales* incluyen aquellos acontecimientos que por su generalización, dinamismo e impacto llegan a moldear el ambiente biocultural en el cual se desarrolla el individuo. Por ejemplo, el período inmediato a la guerra mundial para los europeos, o «los años sesenta» para la juventud americana. Paralelamente se citan también lo que se ha llamado «dominantes seculares», que abarcan fenómenos como el movimiento feminista o actividades políticas de grupo a nivel regional o internacional que acarrear elecciones, directivas y decisiones de gran alcance para un conjunto humano determinado. Uno piensa en las proporciones que están adquiriendo debates sobre el papel de la mujer en la Iglesia de Estados Unidos; la moralidad del derecho a morir con dignidad; escoger una abortición o mantener una «preferencia sexual» típica de minorías. El impacto y magnitud de estos acontecimientos se debe en gran parte a las reacciones que provocan a varios niveles, su influencia en la adjudicación de recursos en la sociedad, la aparición de sistemas de soporte en las comunidades de menor escala, la creación de funciones, prioridades, ex-

pectaciones, y sanciones, la posibilidad de crecimiento y al mismo tiempo, la confusión y complicaciones que acompañan.

Otro ejemplo relevante es la movilidad geográfica impuesta por el mercado del trabajo, la planificación a nivel de grandes compañías, la estrategia urbana de expansión orquestada por varios intereses. Esto proporciona amplia oportunidad para contactos breves de carácter superficial, pero hace dramáticamente difícil establecer relaciones humanas profundas y con esa cualidad vital de permanencia que permite experiencias comunes variadas e íntimas y el sentido de lealtad a personas e instituciones. Cambios de ocupación se han hecho más frecuentes y el concepto de «sucesión de carreras» y «trayectorias de trabajo», que explican el fenómeno de individuos en movilidad periódica es un hecho que tiende a generalizarse más y más.

Otra área dentro de esta dimensión de módulos sociales es la que agrupa la extensa gama de «estilos diferentes» que surgen en sistemas de vida colectivos e individuales (Colarusso, 1983), por ejemplo, la familia a la que se ha dedicado en psicoterapia una atención excepcional en los últimos años, observando una evolución rápida en su naturaleza y estructura con la aparición de nuevas formas y variaciones de otras más tradicionales (Levitan & Belous, 1981). Desde la revolución industrial se ha producido una reducción drástica en el número de hijos por familia, y este pequeño grupo, unido con otros miembros que generalmente viven a distancia, repartidos en un círculo geográfico amplio, se ha convertido en el modelo prevalente. El índice de divorcios ha subido de una forma alarmante y más hijos son cuidados solamente por uno de los padres, generalmente la madre. Este dato se hace todavía más complejo cuando se tiene en cuenta que hoy casi todas las mujeres trabajan en jornadas ordinarias fuera de casa, lo que obliga a enviar a los niños a una edad más temprana y por más tiempo a instituciones sociales atendidas por profesionales. Las normas de conducta sexual con repercusiones en la vida de la familia han cambiado radicalmente. Los miembros de ésta puede decirse que aún tienen mucho en común, sin embargo, viven con frecuencia en mundos diferentes, con diferentes relaciones, intereses y valores.

Otras estructuras familiares nuevas incluyen: la de padres separados, familias modificadas, i.e.: construida después del divorcio por medio de nuevo matrimonio y la de homosexuales. Del mismo modo que conceptualizamos al individuo como un organismo en desarrollo progresivo, así también hay que aceptar la familia. Aunque existen sin duda aspectos favorables en estas formas nuevas también se reconoce que cualquier alteración produce cambios de importancia en la estructura psíquica del individuo por la disrupción de los ritmos y cursos evolutivos, ya que de ordinario requieren que éste se envuelva en una nueva subcultura con sus correspondientes normas y orientaciones de

conducta. La reorganización intrapsíquica de esta categoría tiene su influencia en el sentido de uno mismo y su estabilidad, imponiendo una reforma de modos de relación con otras personas, con diferentes procesos de gratificación y la necesidad de actuar en diferentes contextos.

No es nuestro propósito analizar otros «estilos diferentes», de gran interés desde el punto de vista clínico, por separado, como el estado soltero, divorcio, segundo matrimonio, variaciones de homosexualidad etc. Pero todos ellos ilustrarían la premisa inicial que hemos establecido sobre la diversidad del proceso evolutivo en los adultos. Más aún, al observar la complejidad inherente a este proceso reconocemos que la orientación y cualidad del progreso que un individuo puede alcanzar en un área determinada, por ejemplo, familiar o sexual no prejuzga el mismo resultado en otras áreas, por ejemplo de amistades, carrera, creatividad, etc. Un caso notable de desarrollo en múltiples direcciones nos lo ofrece Morgan (1980) en su estudio del novelista Somerset Maugham, un bisexual, cuya homosexualidad fue el gran secreto de su vida. Morgan describe la riqueza y complejidad de su personalidad y los diferentes papeles que asumió en diferentes períodos de su ciclo vital. Maugham fue un niño retraído, estudiante de medicina, bohemio en París, buen autor de teatro, espía en Rusia, homosexual promiscuo, marido engañado, propagandista en la Segunda Guerra Mundial, el novelista más leído de su época y una leyenda dice que intentó desheredar a su hija y en su senilidad adoptar a su secretaria.

El interés que despiertan estilos diferentes como éste es debido en gran parte a que se convierten en «experimentos naturales» en sí mismos para el estudio de los temas y tareas del período adulto. Por otra parte hay que clarificar que la peculiaridad de los estilos diferentes no minimizan la condición universal de los conflictos y temas asociados con varios aspectos del proceso evolutivo y sus resoluciones. La conclusión es que es útil reconocer el hecho de estas variaciones en la existencia humana y que los individuos en particular afectados por ellas son mejor comprendidos como seres humanos en su totalidad que en términos de un aspecto o área de su vida y experiencia.

La segunda dimensión del contexto ambiental está formada por una amplia variedad de acontecimientos que tienen una relación directa con el individuo y se agrupan bajo el nombre genérico de *tareas evolutivas* de la vida adulta. Havighurst (1972) en un trabajo importante, que comenzó como un artículo mimeografiado para sus estudiantes en los años 40 y fue impreso sólo hacia 1960, describe estas tareas como exigencias determinadas por elementos fisiológicos, psicológicos y sociales que una persona tiene que satisfacer con el fin de adquirir un sano y razonable nivel de desarrollo y maduración en la vida. Esos elementos de ordinario coexisten y se interrelacionan a diversos niveles,

adquiriendo más importancia en unos períodos de la vida que en otros. En general una negociación y solución positiva de cualquiera de esas tareas produce un sentido único de satisfacción, facilitando en el futuro resultados semejantes, del mismo modo que el fracaso, en cualquier forma, trae consigo desconcierto, quizá sanciones sociales y otras dificultades más adelante.

A pesar de los intentos realizados no existe una clasificación de estas tareas que permita indentificarlas con seguridad y de alguna manera relacionarlas con períodos específicos en el ciclo vital. Los esquemas que se han hecho clásicos en los trabajos de Erikson, Piaget y más recientemente Levinson y Havighurst, han suscitado interés y ofrecido gran ayuda para explorar un terreno inicialmente desconocido. Sin embargo, a medida que se ha profundizado en los temas que de ordinario preocupan a la mayoría de los adultos y cuál es el curso de su aparición y resolución, esos esquemas se han ido revisando y complementando en sus líneas más sustanciales, abandonando algunas formulaciones ambiguas o muy rigurosas, que no parecen explicar suficientemente las observaciones consistentes que ahora se tienen provenientes de varias disciplinas.

En este análisis preferimos dar una revisión de esas tareas sin pretensión de rigor descriptivo. De propósito ni siquiera se mencionan edades cronológicas determinadas ya que tanto el número de éstas como sus límites, no gozan al presente de suficiente consensus en psicología clínica.

Estamos acostumbrados a pensar que en esos años que hemos llamado de «adolescencia» la tarea psicológica más importante es la formación de una identidad personal y la de conseguir un acoplamiento razonable entre la sociedad y uno mismo, preparando una especie de «plan de vida» para el futuro. Unos años más tarde, cuando la persona comienza a considerarse como un adulto, los temas que surgen se relacionan con la intimidad sexual, el transformarse uno en figura parental y hacer frente a las exigencias del mundo del trabajo. Las tareas correspondientes orientan hacia la consecución de cierto equilibrio entre los extremos de establecerse o seguir explorando nuevas avenidas; echar algunas raíces, al mismo tiempo que se lucha por conseguir un poco de éxito; salir al encuentro de nuevas obligaciones, especialmente hacia consorte e hijos, dedicando lo mejor de uno mismo a la relación con unos pocos seres humanos a los que uno va a estar unido por largos años, en el futuro, al mismo tiempo que se hace un tanto de progreso en asuntos de individuación, competencia y dominio de la ocupación propia. Las transiciones asociadas con funciones relativas a la familia y el trabajo están creando problemas muy particulares para ambos sexos hoy día. El movimiento feminista ha traído consigo nuevos conflictos en varios aspectos sociales para mujeres que acometen simultáneamente carreras profesionales con el cuidado de hijos menores y

exigen continuamente cambios en uno mismo y en las formas de adaptación. Con el paso del tiempo el proceso evolutivo no permanece estático en ningún área sino que asimila la riqueza y variedad de modalidades que provee la interacción con el ambiente. Esos temas que hemos mencionado son el núcleo y substancia de conversaciones y confidencias que la gente hace en momentos de iluminación, vivencias profundas y reacción muy personal a los sucesos de la vida y que se comunican en forma de historia verbal o escrita a un amigo o terapeuta. En realidad no hay una secuencia ordenada para ninguno de ellos, ni en general concuerdan exclusiva o especialmente con ninguna edad. Son asuntos que aparecen una y otra vez en el curso del ciclo vital, se resuelven y vuelven a emerger con nuevas modalidades en diferentes épocas. Fluidez y cambio es la característica innegable de la vida adulta.

En este trabajo coincidimos con Neugarten (1970) en que al estudiar las relaciones entre personalidad, adaptación y transiciones, se debe poner mayor atención sobre los acontecimientos y asuntos que son de más relieve para el individuo mismo, lo que la persona selecciona como importante en su pasado y presente, lo que espera realizar en el futuro, lo que prevee como resultado de sus decisiones, las estrategias que adopta, el significado que da a su tiempo, a la vida y la muerte. Esta perspectiva que se cualifica propiamente como «clínica», es fundamental en psicoterapia, mediante la cual el psicólogo establece una comunicación con la persona, haciendo claro el que uno ciertamente entiende algo de la concreta experiencia en la manera en que esa persona misma lo está interpretando y viviendo. La necesidad de subrayar este aspecto tan importante ha sido expuesta ampliamente en psiquiatría a través del trabajo de Heinz Kohut (1984).

Los acontecimientos incluidos bajo estas dos amplias dimensiones señaladas se pueden analizar con relación a varias características de tiempo óptimo, duración, especificidad generacional y repercusión en otros procesos, que se han considerado comunes a todos ellos (Brim, 1980). La perspectiva que de ello se deriva puede tener implicaciones importantes para el planteamiento y delimitación de objetivos en una intervención terapéutica. A este respecto conviene que adelantemos algunas observaciones:

1. El objetivo de esta examinación no es el hacer una proyección sobre la conducta de un individuo como ha sido tradicional en otro tipo de exámenes psicológicos. Tal objetivo, admitimos, no tiene justificación ya que no se pueden hacer predicciones respecto a las variaciones de la conducta humana, particularmente desde nuestra perspectiva del ciclo vital, a pesar de las sofisticación en metodología para el control de variables o categorización de toda clase de acontecimientos que se asocian con las transiciones. La razón primaria es que no se pueden predecir los cambios que pueden efectuarse en el contexto

social de un individuo ni tampoco las contingencias y especiales circunstancias que pueden surgir en la existencia de una persona, ni siquiera la forma en que su experiencia total como adulto va a ser afectada por aquellos otros individuos que van a jugar un papel íntimo o importante en su vida.

2. Cualquier acontecimiento que se produzca en la historia de una persona no debe prejuizarse como stress o «crítico», si no es parte efectiva del espacio vital de esa persona y está produciendo un impacto duradero en áreas significativas de su mundo interior asuntivo. En consecuencia, los acontecimientos normales y predecibles en esas dimensiones citadas no constituyen de por sí crisis o traumas. Son más bien «mojones» en el ciclo vital, encrucijadas que traen consigo cambios en el concepto de uno mismo, que provocan tensión y exigen esfuerzo, incluso son precipitantes de nuevas adaptaciones. Pero por sí mismos no son causa de desórdenes psicológicos o desequilibran el sentido de continuidad personal. El factor crucial que los podrían convertir en causas de tal género sería la manera en que el individuo se enfrenta con el proceso de cambio que se produce en su vida, o en otras palabras, el estilo de confrontación que utiliza, de lo cual nos ocupamos más adelante.

3. Se ha observado con acierto, que nuestras instituciones modernas, incluido el sistema educacional no preparan al individuo para una realidad ambiental en la que el factor más crítico es el cambio. El cúmulo de conocimientos y expectativas cultivados en largos años se declaran insuficientes o desfasados para el tiempo en que el individuo tiene que utilizarlos. Existe también una asunción implícita de que el esfuerzo adaptacional se limita principalmente a los años de formación, lo que hace muy difícil para un gran número de adultos ensayar estilos de adaptación adecuados a su edad y experiencia, puesto que no han hecho uso de oportunidad que se han ofrecido para aprenderlos. Por el contrario, individuos que viven inmersos en su presente actual, pero son capaces de anticipar el futuro y prepararse para ir adelante con él, permaneciendo abiertos al cambio y con la aspiración de continuar creciendo, encuentran menos dificultades en adaptarse a nuevas situaciones y realidades. De la misma manera que otros, careciendo de esa flexibilidad, encuentran que ciertos acontecimientos y ajustamientos toman enseguida proporciones de crisis. Y es en esta línea donde se producen generalmente indicios sintomáticos que se transforman después en factores etiológicos de muchos desórdenes somáticos y psiquiátricos (Dohrenwend, 1979).

Confrontación, stress y resolución personal

En el paradigma que utilizamos para el análisis de las transiciones hemos subrayado la importancia central del esfuerzo de adaptación para solucionar problemas de interacción con el ambiente. Muchas de estas «negociaciones»

se llevan a cabo sin complicaciones, son ordinarias, pero otras provocan una situación difícil que requiere la utilización de diferentes recursos. En la primera sección usamos «adaptación» como un concepto general, y ahora tenemos que referirnos, en particular, a unas estrategias, como se las llama en terapia y que incluyen principalmente: *defensa*, la cual implica la reacción a una amenaza o ataque de cualquier tipo; *dominio*, que describe una forma de conducta en la que las frustraciones concomitantes a problemas transicionales se han superado y los esfuerzos de adaptación han dado un resultado positivo; y *confrontación* que supone a una persona tratando con cambios drásticos o situaciones y experiencias que por su cualidad y circunstancias requieren la utilización de recursos diferentes de los habituales, de ordinario acompañada de stress y síntomas de ansiedad, sentimientos de culpa, vergüenza, desesperación y profundo dolor.

Aunque algunos investigadores tratan de este aspecto concreto de la confrontación acompañada de stress, por separado, como una entidad patológica en sí misma y haciendo énfasis en su efecto negativo, actualmente existe un interés creciente en el papel positivo que el stress puede jugar en el desarrollo humano, ya que es inevitable en el transcurso del ciclo vital y muchas personas no parecen sufrir efectos adversos notables. Esta observación ha provocado algunas cuestiones críticas como éstas: ¿cómo distinguimos un stress que puede proporcionar mayor crecimiento de otro que probablemente se resuelva en una dificultad pasajera y aún de otro que puede crear un trauma, complicarse en forma de crisis o incluso arruinar el equilibrio mental de una persona? ¿Cuál es la razón por la cual algunas personas aceptan fácilmente la perspectiva del cambio y la confrontación de nuevas tareas en el curso de su vida y otras tiemblan ante lo mismo y se aferran a cualquier forma de continuidad? ¿Cómo es así que algunos encuentran de una forma u otra avenidas para solucionar las complejidades que surgen de acontecimientos críticos y otros sucumben psicológicamente ante situaciones de stress muy relativo?

La respuesta global que podría darse haría notar que las probabilidades de que los resultados vayan en una u otra dirección dependen de factores que fundamentalmente se concentran en torno a la persona misma: su historia, sus recursos y limitaciones, la orientación de su mundo cognitivo interior interpretando los acontecimientos de la existencia, el sistema de soporte social que naturalmente depende de la cualidad de relaciones humanas con que la persona cuenta y las oportunidades que encuentre de actuar y negociar su transición de una forma favorable.

Si nos fijamos en la persona atravesando una transición descubrimos, en primer lugar, una variedad inmensa de *modos de confrontación*, que demuestran ser útiles para diferentes personas o para la misma persona en diferentes

circunstancias. Este dato sugiere una cualidad acumulativa inherente a esos modos a través de las experiencias de la vida. Por ejemplo, la resolución adecuada de frustraciones menores en los primeros años conduce, con grandes probabilidades, a un enfrentamiento efectivo en la edad adulta. Del mismo, se puede inferir que el enfrentamiento durante las transiciones adultas lleva consigo de un modo operante habilidades complejas adquiridas por medio de sucesivas experiencias, incluyendo una transferencia notable de aprendizaje de un acontecimiento a otro y el reforzamiento de la estima propia que acompaña el hecho de haber salido airoso en situaciones semejantes anteriormente.

Para tener una idea del potencial con que una persona cuenta durante el período de transición es necesario en primer lugar una revisión de su historia, en términos generales. Datos y antecedentes de tipo clínico son esenciales y forman parte de una impresión de conjunto valiosa. A este respecto, Colarusso (1983) afirma que el grado de patología o salud mental que un individuo acarrea sobre su vida adulta tiene una doble influencia sobre su contexto ambiental y sobre la solución que él mismo da a los sucesos transicionales.

Desde un punto de vista práctico diríamos que, un *examen de la balanza de déficits y recursos* en la persona se hace necesario. Estos conceptos operacionales han sido descritos en un estudio clásico conducido por Lowenthal y sus colaboradores (1975). Por recursos se entienden características como la capacidad de mutualidad, madurez, competencia, optimismo y habilidad para hacer introspección. Déficits, por el contrario, se han considerado síntomas psicológicos que generalmente incluyen ansiedad, hostilidad, insatisfacción con uno mismo. Parece ser que la mayoría de las personas funcionando normalmente presentan una combinación de ambas características que dan como resultado un sentido de satisfacción interna suficiente. Con esto se da a entender que enfocarse exclusivamente sobre los «grados de desorden» o «número de síntomas» en un aislado período de tiempo no hace justicia a la complejidad del ser humano, pues si uno entra en detalle descubre que mucha gente que presenta característica de uno y otro extremo en la polaridad recursos-déficits son precisamente aquellos que están afrontando directamente y a fondo las exigencias del mundo en el que viven. Una perspectiva adecuada tiene que abarcar el curso del ciclo vital para notar la consistencia de algunos de esos datos, trazar su procedencia y efectos en la estructura de la persona y su forma de actuar.

Hay que tener en cuenta también *factores psicológicos personales* de cierta clase como por ejemplo antecedentes socioculturales, edad, sexo, desarrollo intelectual y emocional y resolución de experiencias transicionales anteriores. En este área se puede advertir con frecuencia que el individuo acarrea por sí

mismo la ocurrencia de sucesos cuyas demandas y complicaciones de stress sobrepasan su preparación. Billing & Moos (1982) han notado que se ha dado demasiada importancia a los sucesos transicionales *per se*, asumiendo que ocurren quizá espontáneamente, pero ignorando el hecho de que ciertas personas tienen la propensión a experimentar repetidamente gran número de sucesos negativos debido a problemas emocionales latentes o disfunciones de tipo físico o circunstancias sociales adversas que se perpetúan sin alteración en su ciclo vital.

De igual modo, Dohrenwend (1979) y otros han observado que una serie de sucesos que tradicionalmente han formado parte de listas para el examen del impacto de sucesos transicionales aislados, como la de Holmes & Rahe, pueden ser considerados no sólo como causas sino mejor aún quizá como manifestaciones de dificultades psicológicas pre-existentes en el individuo. Por ejemplo dificultades sexuales, divorcios, inadaptabilidad al trabajo, discusiones crónicas con personas en relación íntima, etc. Todo esto puede ser considerado a veces más como consecuencia que como causa de psicopatología. Por eso quizá se les ha cualificado como datos «contingentes» para indicar que con frecuencia el individuo y su historia personal antecedente juegan un papel activo en su aparición. Este punto de vista, consiguientemente, obliga a pensar que el nivel de funcionamiento psicológico de un individuo puede influenciar el tipo de experiencias transicionales y ser responsable, en parte, por la asociación consistente que se halla entre sucesos de carácter negativo como los citados arriba y varias disfunciones patológicas. En otras palabras, hay grandes probabilidades de que los sucesos que se consideran generalmente como negativos sean una experiencia común entre individuos que funcionan con dificultades desde el punto de vista psicológico (Felner, 1983).

Una persona que experimenta el impacto de una transición se ve obligada a desenvolverse simultáneamente con los requerimientos siguientes: contener el stress dentro de límites tolerables, atender a los detalles del problema particular de que se trata, mantener la propia estima estrechamente vinculada al sentido de identidad y preservar las relaciones interpersonales en su sistema social de soporte (Hamburg, 1982).

La conducta de un individuo en estos momentos se orienta básicamente a convertir lo que podríamos llamar nuevo o inesperado en algo más familiar, haciendo el ámbito existencial más predecible. Esto facilita de por sí una respuesta adaptacional más efectiva ya sea somática, cognitiva, emocional, interpersonal u organizativa. Es frecuente también el que la persona utilice estrategias múltiples que reflejan no sólo su historia evolutiva sino también las diferentes circunstancias que pueden ocurrir en cada transición así como las influencias culturales que favorecen unas estrategias sobre otras en diferentes momentos.

La regulación de stress emocional es crucial y Caplan (1981) la explica diciendo que el individuo reacciona en primer lugar contra el impacto de un nivel de stress que amenace su salud física y mental. Aunque no todas las transiciones llevan consigo este impacto, la conducta del individuo es muy similar a la que se observa en otros que atraviesan situaciones más drásticas, las que anteriormente se cualificaban como «crisis». Caplan y su grupo en Harvard ha hecho notar a este respecto la disminución característica, en estas circunstancias, de las capacidades cognitivas de un individuo y sus habilidades para resolver problemas. En términos de aplicación terapéutica diríamos que esta disminución de facultades es proporcional a la intensidad del impacto emocional y la consiguiente disforia sufrida. Fenómenos concomitantes incluyen disturbación de la atención, de capacidad discriminativa y asimilación de información, de accesibilidad de recuerdos que acoplan asociaciones interpretativas derivadas del pasado con lo que está ocurriendo en el presente, de juicios y racionalizaciones, de capacidad para planear y evaluar las reacciones provocadas en el ambiente.

Se puede decir por tanto que se produce una alteración en el proceso normalmente ordenado de las funciones instrumentales de la estructura psicológica de la persona. Y esto ocurre precisamente al tiempo en que este funcionamiento es sumamente valioso para confrontar el problema que la transición está presentando.

Además de estos fenómenos relacionados con el funcionamiento psicológico bajo el impacto de condiciones principalmente externas, una persona bajo stress manifiesta también características de una deterioración del concepto de uno mismo. Normalmente pierde contacto con memorias positivas que ayudan a mantener y valorarse en lo que es, independientemente de lo que está pasando. La «difusión de identidad» que Erikson describe como típica de la adolescencia se podría comparar con los síntomas que se observan en esta parte del proceso de confrontación.

La estrategia más valiosa en este momento de la transición ha sido descrita por Lazarus (1981) y Hamburg (1982) entre otros, como la habilidad de crear cuanto antes un «núcleo interno de control». La idea es la de controlar los componentes somáticos y subjetivos de las emociones que acompañan el stress, de tal manera que no sobrepasen las capacidades reactivas de contención de la persona misma, afectando negativamente o destruyendo su moral y su funcionamiento en el ámbito social. Quizá la reacción típica a este estado de conmoción es lo que mejor cualifica el grado de ajustamiento de una persona y donde vemos en operación los mecanismos que invariablemente conducen a resultados de normalización o patológicos. El ejemplo más generalizado que podemos aducir en este sentido lo proporcionan muchas personas recu-

rriendo a varias adiciones, la violencia dirigida contra otros en forma de abuso verbal o físico, tentativas de suicidio o un ataque psicótico. Los que tienen ya una historia de utilización de estas reacciones como respuesta inmediata al stress, ofrecen siempre un riesgo de reincidencia en sus desórdenes psicológicos. Por el contrario, personas que se han ejercitado en un confrontamiento inicial utilizando estrategias efectivas que incluyen cierta disciplina mental y física, creencias religiosas, motivaciones éticas, dedicación a causas humanitarias u otros valores (Thurnher, 1975), logran movilizarse rápidamente pasando a otras fases del proceso y en condiciones de atender a otras exigencias del mismo.

La posibilidad de crear este «núcleo» está en relación directa, como es de suponer, a los recursos con que la persona cuenta y que hemos mencionado antes. Si no existen o sólo en un grado mínimo, la intervención terapéutica tiene que ayudar a formarlo. Ésta es la tarea fundamental de «reconstrucción» psíquica que se ofrece en una institución psiquiátrica. Recientemente Berglas & Levendusky (1985), Harvard Medical School, han introducido un tratamiento en consonancia con lo que estamos discutiendo aquí y cuya estrategia principal está dirigida a desarrollar capacidades cognitivas de confrontación y repertorios de control interno. Las personas a quienes se aplica se las provee de procedimientos basados no solamente en el análisis de su sintomatología (o del problema en cuestión), sino también en un análisis diferencial de su estilo personal. En este programa se hace énfasis en dos aspectos críticos: a) clarificar al paciente que se le está enseñando a confrontar no sucesos específicos de stress, sino sus reacciones iniciales a los mismos; b) se repite constantemente el mensaje de que la función del terapeuta es educativa y de orientación, haciendo ver al mismo tiempo que es el paciente el que realmente aplica el esfuerzo y la voluntad necesaria para controlar la situación. También, y como consecuencia lógica, cualquier medicación prescrita en este programa se introduce no como una solución de la disfunción psíquica sino como una ayuda para minimizar el efecto de la misma en el funcionamiento general de la persona, de tal forma que ésta puede demostrar cuanto antes reacciones de mayor calidad adaptacional.

En segundo lugar, se ha dicho que la persona tiene que atender a los detalles del problema concreto. Las estrategias de valor a este respecto se derivan principalmente de una característica de personalidad que implica *resistencia* o el poder interno de recuperarse de reacciones desintegrativas ante un stress y de retorno rápido a un funcionamiento apropiado (Murphy, 1974). Varios dinamismos sutiles parecen envueltos en esto que requieren, entre otras cosas: a) reforzar la esperanza humana con algunas expectativas hacia el futuro y la decisión de utilizar cualquier soporte social accesible, junto con mecanismos

de defensa, que aunque primitivos, puedan dar resultado; b) movilizar recursos disponibles de modo que, aunque uno tenga que reconocerse debilitado por el impacto de stress, se manifieste sin embargo un gesto de superación; c) flexibilidad en el esfuerzo que se hace y en el afecto que se experimenta, lo cual se trasluce en la habilidad de ver y sentir de un modo diferente como resultado de una nueva reordenación del mundo interior asuntivo (Felner, 1983), de una modificación de la situación original, de una re-definición de funciones personales o un progreso modesto en la capacidad de reajuste; d) y finalmente, habilidad para responder a elementos sustitutivos como son nuevos objetos de interés y oportunidades para canalizar reacciones de ansiedad y agresividad en una dirección más constructiva.

Al mencionar arriba la utilización de defensas no podemos dejar de comentar que aunque el modo de pensamiento tradicional en psicología nos ha insistido siempre que el mejor estilo de confrontación es realístico, basando en ello un predicamento mayor de ajustamiento normal, también sabemos que los seres normales tienden a sacrificar su lealtad a una realidad social de *consensus* bajo el efecto de presiones o stress. Ver, expresar o entender las cosas como son «en realidad», objetivamente, es deseable, pero no siempre posible inmediatamente. Generalmente las personas necesitan dar un rodeo, principalmente porque al mismo tiempo que tienen que mantener una aceptable relación con el mundo exterior, también tienen que mantener un *mínimum* de «lógica intrasubjetiva» o de coherencia consigo mismos, para sobrevivir psicológicamente (Haan, 1981; Lazarus, 1981). El término que se usa para identificar este rodeo estratégico es el de «equilibración». Entonces estas equilibraciones dominadas por elementos non-logicos, intuitivos y afectivos ocurren cuando la situación como tal no admite reacciones realísticas, o lógicas y en consecuencia no da lugar a un «buen funcionamiento», al menos temporalmente. La persona se ve obligada a negar, fragmentar aspectos intolerables de la realidad interna y externa cuando llega a la conclusión de que no puede tomar un curso de acción inmediata más efectivo para superar las dificultades.

En estas condiciones, la sobrevivencia psicológica impone por ejemplo el que uno a veces tolere un alto nivel de ambigüedad, otras el permitirse cierta forma de «ilusión deceptiva», distorsión de la verdad, intelectualización (para adquirir cierta distancia afectiva del objeto de amenaza) o desviación de una idea destructiva persistente. Todo esto nos hace sentir mejor, pues aunque cualificamos estos mecanismos de primitivos, son no obstante efectivos desde el punto de vista de adaptación. Y aunque las condiciones en que la persona se encuentra no cambian, sin embargo, la influencia beneficiosa temporal se produce y ayuda a la recuperación momentáneamente, y hasta que se puedan emplear defensas más realistas.

La resistencia activa por tanto, en esta forma, se convierte en un dinamismo psicofisiológico que ayuda a restaurar energías en el período más inmediato al impacto de stress en la transición. El terapeuta, en el momento conveniente, puede ayudar a utilizar estrategias más detalladas como las que se ofrecen en paradigmas para resolución de problemas y que son aplicables a individuos, grupos y familias (Reiss & Olivieri, 1980). Pero todas ellas deben acomodarse al caso particular.

Tercero, se ha observado que existe una relación inversa profunda entre la experiencia de stress en una transición y el grado de satisfacción que se deriva de la *estima propia*, cuyo mantenimiento es siempre crucial (Levinson, 1980). Esta característica de personalidad es el resultado, en términos psicodinámicos, de una coordinación entre el yo-ideal (la forma en que uno se ve a sí mismo en el mejor estilo) y el yo-real (tal como la persona se ve en la situación actual): dos términos que tienen sus raíces profundas en fantasías e introspecciones, pero también en circunstancias evolutivas como las que se producen en las transiciones, en las cuales la persona se confronta con realidades nuevas. La diferencia que se advierte entre ambas se internaliza de muchas maneras, causando stress, pero especialmente:

a) Cuando se producen sentimientos de impotencia o inadecuación con referencia al ambiente. Por ejemplo, ciertas organizaciones no parecen tomar en cuenta los efectos devastadores que siguen como resultado de cambiar a uno arbitrariamente de su puesto o sitio de trabajo, de reducir su status, de privarlo de ciertas aspiraciones importantes y otras intervenciones semejantes. Frecuentemente el individuo responde con una experiencia de sentirse psicológicamente desamparado y solo. Otras circunstancias muy comunes incluyen aquellas en la que la organización no aprecia la calidad o resonancia del trabajo ejecutado a través de los años con un gesto de evaluación a nivel personal y directo, sino al contrario, dando la impresión de que lo que en realidad cuenta es la entidad como tal, su progreso, prestigio y otros conceptos abstractos impersonales que se suelen aplicar. También, y como consecuencia de los cambios rápidos que se producen actualmente en todos los sectores, muchas personas se convierten en víctimas de la doble influencia ejercida por la edad y el desfasamiento en el dominio de su ocupación regular. Cuando una persona se da cuenta de que «no está al día», se siente más fácilmente amenazada. Además, a medida que se avanza en edad, se tiende a sentirse desplazado progresivamente, provocando el que uno se concentre en intereses idiosincráticos o haciéndose cada vez más dependiente de estructuras protectoras, todo lo cual se confabula para hacer a esa persona aún más vulnerable a los efectos de las decisiones que la institución tome sobre ella.

b) Cuando los valores o standards personales sufren extorsión como re-

sultado de manipulaciones externas que la persona no ha podido predecir o controlar, lo cual precipita en sentimientos de culpabilidad, confusión e ira. Esto puede ocurrir en una variedad de circunstancias, por ejemplo, cuando uno se ve forzado a asumir responsabilidades que no están de acuerdo con su orientación vital o defender principios, decisiones, formas de actuar impuestas por individuos en autoridad que no coinciden necesariamente con la que uno mismo considera adecuada. La coincidencia de que la persona en cuestión depende de las estructuras que originan estas situaciones con un impacto en su bienestar general, nivel de moral o suficiencia económica, puede provocar una tensión de proporciones intolerables. En todos estos casos la imagen ideal de la persona sufre un ataque brutal. Depresiones y una especie de paralización afectiva son consecuencias comunes. Con frecuencia también se forma un núcleo de ira reprimida que después se expresa verbalmente o en escritos contra individuos e instituciones con los cuales la persona ha trabajado y servido quizá por muchos años, con lealtad y eficiencia.

c) Cuando el individuo tiene la impresión de que su vida no hace ningún progreso hacia objetivos substanciales como son: más autonomía, oportunidades y estímulo para su crecimiento. Esta aspiración profundamente humana puede ser fácilmente inhibida por fuerzas sociales y culturales que de ordinario van asociadas con maniobras en la distribución del poder, evaluaciones sobre el individuo, su trabajo y su historia, frecuentemente hechas por quienes quizá no tengan un conocimiento adecuado y directo del mismo. Para mantener su propia estima, el individuo necesita una confirmación de que su posición en la estructura social de la comunidad corresponde razonablemente bien a la imagen de su «yo mejor». De lo contrario, existe la posibilidad de que en un momento dado surjan síntomas de disturbación física y psicológica. Los ejemplos que podríamos aducir a este respecto presentan más complicaciones aun cuando no existen canales adecuados de comunicación y diálogo. Ciertos procesos críticos de adaptación se ven así totalmente bloqueados, provocando en consecuencia que la persona se haga más defensiva, rígida, y experimente mayor stress.

Finalmente, la urgencia de *preservar las relaciones interpersonales*, nos sitúa en el centro de acción del proceso adaptacional pues los seres humanos no pueden adaptarse al ambiente por sí solos. Son extremadamente dependientes de otros seres y se ven forzados a hacer esfuerzos colectivos para tener éxito. Esta tendencia parece activa en las relaciones humanas de cierta importancia en todos los períodos del ciclo vital, aunque las razones para la formación de lazos afectivos y la manera en que éstos se expresan en diferentes edades y contextos son muy variadas. Estos lazos y la satisfacción que proporcionan no solamente sitúan a la persona adecuadamente en su contexto ambien-

tal, sino que también la integran como una entidad única, acentuando su experiencia de «una vida con sentido», promoviendo su crecimiento, protegiéndolo contra los efectos del tiempo, y aumentando sus probabilidades de sobrevivir con un grado razonable de felicidad y satisfacción, incluso con perspectivas de acrecentar sus potencialidades. En suma, la comunidad humana se constituye en un mecanismo esencial adaptativo para la persona en su relación con el ambiente (Hawley, 1950).

Ésta es la base para considerar como esenciales los sistemas de soporte social que se encuentran en la vida de una persona y que se han definido como transacciones interpersonales que incluyen elementos afectivos, de afirmación y ayuda (Kahn, 1980, Caplan, 1981). Un soporte social puede confirmar y reforzar, en momentos críticos, defensas de negación y distanciamiento y validar de varias maneras la idea de que las proporciones de su problema no son tan grandes o la amenaza tan inminente, de que en su momento será capaz de atacarlo adecuadamente y superarlo, incluso que las consecuencias de la experiencia no van a ser tan serias. También puede ayudar al individuo a desviar su atención hacia otros asuntos para crear una zona de distracción relajante. Frecuentemente, una de las primeras influencias positivas del soporte social consiste en reducir la sensibilidad emocional de la persona en transición, alimentando generosamente sus necesidades de dependencia, que por el momento están frustradas, por medio de una gradual absorción de su hostilidad, reparando la falta de optimismo y disipando afectos profundos de vergüenza, humillación y abandono.

Los tipos de relaciones interpersonales que son objeto de constante estudio son: relaciones íntimas, familia y grupos de amistades o núcleos comunitarios. En cuanto a la primera, Fiske & Weiss (1977) mantienen que estas clases de relaciones caracterizadas por una especial confianza, soporte, mutuo entendimiento e intercambio de experiencias, son un importante recurso durante las transiciones. De hecho, muchos individuos encuentran la motivación para vivir una existencia autónoma y satisfactoria solamente en una relación íntima. Incluso cuando éstas son alteradas por razones de distancia, enfermedad o conflicto, aún continúan siendo un recurso primordial para la persona a través del ciclo vital. El simple hecho de haber sido capaz de establecer y mantener una de ellas proporciona una base suficientemente sólida para la superación de las dificultades. En la práctica clínica, es considerado como un factor crítico para una prognosis favorable en ciertas categorías de desórdenes psicológicos.

El soporte de carácter emocional proveniente de miembros de la familia ha sido considerado tradicionalmente de una importancia decisiva. Algunos estudios recientes (Caplan, 1976) incorporan nuevas ideas sobre los cambios

que han hecho un impacto en este ámbito y que hemos mencionado anteriormente. En general, sigue siendo válida la más incisiva característica de estas relaciones de que actúan como un factor protectorio contra la posibilidad de desórdenes psicológicos principalmente por incluir una asociación directa con el individuo por medio de un trato «único y personalizado». Esas otras personas hablan su mismo lenguaje experiencial, pueden decirle lo que se espera de él, ilustrándole en la forma de responder adecuadamente. Ejercer también una suerte de supervisión y evaluación de sus acciones, añadiendo intervenciones correctivas y de soporte cuando son necesarias. Sobre todo son sensitivas a sus necesidades personales, las cuales se consideran dignas de respeto y satisfacción. El soporte ofrecido puede ser continuo o intermitente según las circunstancias, pero en todo caso activan varios elementos, especialmente, ayudando a la persona a movilizar recursos psicológicos y dominar sus complicaciones emocionales, facilitando la negociación de aspectos de la transición y proveyendo ayudas muy específicas como pueden ser dinero, trabajo, orientaciones para mejorar sus probabilidades de salir adelante con la situación.

Es importante el que anotemos el hecho de que el nivel de soporte social que un individuo puede lograr depende no solamente de estructuras ambientales y de la intervención de otros, sino también de sus propias habilidades y preferencias, cuando se trata de atraer interés o atención en su favor. Al individuo en transición, se le debe considerar un agente activo de su situación organizando, modificando y utilizando los soportes sociales.

Estudios correlacionales han investigado la posibilidad de que el efecto positivo de soporte social se debe en gran parte a la competencia del individuo mismo. Algunas personas, evidentemente, están en cierto modo mejor «inmunizadas» contra los efectos adversos de stress y son también quizá las que tienen más desarrolladas las relaciones interpersonales, como resultado de su mayor competencia social (Heller, 1983). La pregunta entonces es: ¿cuáles son las habilidades que proporcionan un acceso más directo y mantenimiento de soportes sociales? Procidano (1981) que ha revisado datos relacionados con esta pregunta sugiere un número amplio de características, entre ellas: socialidad o extraversión, seguridad personal, tolerancia de intimidad, poca ansiedad en situaciones sociales, habilidad conversacional y para asumir funciones varias (i.e.: de entender el punto de vista ajeno y colocarse en la situación de otros) y la habilidad para resolver problemas sociales (i.e.: capacidad para crear alternativas a problemas de cierta dificultad desde el punto de vista social).

Aunque la competencia para desenvolverse en cualquiera de estas áreas parece depender de variables predisposiciones y educación a una edad temprana, existe también evidencia de que adultos en diferentes niveles de funciona-

miento normal, incluso los que sufren de deficiencias psicológicas severas, pueden adquirirla con cierto esfuerzo de aprendizaje (Bond & Rosen, 1980).

Las observaciones hechas hasta aquí ofrecen una visión del potencial inherente a los sistemas de soporte social. Ni que decir tiene que esto puede ser utilizado para abuso y coerción, o si por el contrario no se ofrece, puede dejar a la persona expuesta a los riesgos de aislamiento y abandono haciéndola muy vulnerable a otras posibles contingencias deletéreas (Hamburg, 1982).

El papel que juegan dentro del sistema de soportes sociales diversas clases de grupos está siendo objeto de renovada atención por parte de psicólogos y sociólogos y se centra en organizaciones de trabajo, instituciones religiosas, grupos políticos, grupos especiales de soporte, agencias de ayuda y otros servicios comunitarios. Aunque cada uno de éstos puede desarrollar una función de soporte peculiar a sus estructuras y objetivos, existe un movimiento, como hemos notado en la introducción a este trabajo, que extiende una acción *preventiva* por medio de programas orientados a ofrecer la ayuda adecuada para tiempos de transición o dificultades similares, a través de un entrenamiento específico por parte de profesionales. La idea ha partido del planteamiento propuesto por Caplan y su grupo en Harvard que consideran esta modalidad como más afín con la forma en que se puede hacer una intervención efectiva en nuestra sociedad moderna. En el fondo existe la convicción de que los profesionales ofreciendo ayuda deben aprender a utilizar el potencial inherente en las relaciones interpersonales, incluyendo a individuos particulares bien dotados y encontrar formas de trabajar con ellos de tal forma que estos «para-profesionales» puedan utilizar adecuada y constantemente ese potencial (Caplan, 1976; Danish, 1980).

Intervención durante las transiciones

Estudios recientes en el área de evolución adulta indican que los seres humanos crecen y cambian de forma notable con o sin ayuda profesional. Esto se ha hecho claro en el trabajo de Erikson (1963), Levinson (1978), Neugarten (1981), Vaillant (1977) y otros. Este último, por ejemplo, en su estudio de hombres entre los 15 y 40 años, concluye que el crecimiento toma la forma de una espiral compuesta de fases alternativas de disturbación e integración, en la cual la resolución positiva de una de ellas, predispone a un resultado favorable también en la siguiente. Vaillant ve a la gente creciendo hacia un mayor involucramiento social y utilización de defensas más maduras, independientemente de si se ha requerido una intervención terapéutica.

¿Cuáles son las implicaciones prácticas de estos datos cuando se trata de facilitar la superación y resolución adecuada de las transiciones?

Fundamentalmente la siguiente: si se considera al individuo evolucionan-

do, sujeto a múltiples influencias y con capacidad de cambio a través de todo el ciclo vital, entonces el encuentro de una persona y el terapeuta, es simplemente una más de esas influencias, requerida en un momento específico, generalmente porque el esfuerzo adaptacional en busca de alternativas o recursos ha fallado y al presente no se pueden confrontar el cúmulo de exigencias o el impacto del stress emocional (Bennett, 1984). Por otra parte, la persona puede percibir la necesidad de cambiar algún aspecto en sí misma que considera como una contribución al problema presente o que la hace más vulnerable con respecto a algún tema particular.

Esta forma de pensar es frecuentemente asociada con el suceso más inmediato al comienzo de la transición y con la formulación de objetivos y planes por el mismo individuo. Como quiera que éstos son susceptibles de variaciones en diferentes períodos, la presentación o historia que una persona hace de su transición suele estar vinculada al momento en el cual se requiere ayuda. Al principio, por tanto, es importante clarificar un cuadro de referencia evolutivo concreto y el problema o asunto más saliente en el mismo, dando el relieve necesario a la experiencia que la persona está viviendo, en términos de un movimiento hacia una mayor madurez y salud psicológica total, de forma que los obstáculos más arduos puedan ser removidos.

Este cuadro de referencia es la base de una intervención compatible con los enunciados generales del desarrollo del adulto y requiere específicamente: a) atención al contexto de la transición, b) análisis del problema, c) establecimiento de una relación terapéutica.

En cuanto al primer elemento, la mayor parte de las intervenciones que se aplican bajo el nombre genérico de psicoterapia tratan a la persona fuera de su ambiente normal. El riesgo que se corre, como consecuencia, en estas circunstancias es el de un tratamiento que parece ignorar el hecho de que esa persona no vive en un vacío existencial, sino en un contexto ambiental específico. A la hora de formular los objetivos de la intervención es esencial una clarificación sobre particularidades del contexto de esa persona: funciones que está desarrollando, relaciones humanas, stress de tipo social, recursos interiores y otros elementos que forman parte de lo que Levinson llama «la estructura de la vida». Más aún, la idea misma de contexto incluye otra dimensión importante: la que acompaña las aspiraciones, ambiciones legítimas e ideales de esa persona, en otras palabras, lo que trata de ser y de realizar. Esta dimensión no ha sido sino raramente explorada en intervenciones terapéuticas que siguen el modelo psicoanalítico tradicional, pero tiene una repercusión de grandes alcances ya que responde a la formulación de objetivos fundamentales y al mantenimiento de la propia estima que, como citamos anteriormente, es central en el proceso de superación de la transición y de alguna manera está coloreada de

características típicas, del período concreto en el que la persona se encuentra con respecto a su ciclo vital.

Por ejemplo, al comienzo de la vida adulta el esfuerzo más serio y de hon- das repercusiones que una persona tiene que hacer es el de separarse de su familia de origen. Con frecuencia esto inicia una transición importante con dinámica psicológica de separación, dependencia vs. independencia, requiriendo la confrontación y dominio de reacciones afectivas complicadas y equilibrando las fluctuaciones de estima propia que suelen acompañar. Preocupaciones de carreras que de ordinario han afectado más al hombre hacia los treinta años —pero comienza a ser común experiencia para las mujeres también— constituyen un test crítico para ciertos aspectos de la personalidad como la capacidad de asertividad y de competencia. Sin embargo, y como contraste, unos años después el proceso evolutivo normal presenta diferentes objetivos. Al intentar establecer una relación íntima con otra persona, el adulto tiene que adoptar actitudes casi opuestas y aprender a ser apropiadamente abierto, confiado y comunicativo. El énfasis ahora está en saber renunciar a un cierto grado de autonomía y tolerar la proximidad de otro ser humano en una nueva asociación de interdependencia.

Más tarde, en cualquier punto de esa edad madura a que nos hemos referido, la persona experimenta que la vida impone cierta modulación de ambiciones, la reconciliación de objetivos muy individuales con la necesidad de guiar a la siguiente generación o de servir de puente entre la generación más joven y la de los propios padres; la reflexión sobre la propia mortalidad con su variedad sutil de preguntas y preocupaciones. La forzada reducción de opciones y oportunidades de actuación en la vida; la aceptación del hecho de que uno es una entidad limitada en perfección haciendo jornada en un mundo igualmente imperfecto, junto con la necesidad de continuar siendo accesible a otras personas, estableciendo nuevos lazos de amistad, a pesar de la realización aguda de la contingencia pervasiva de unos y otros. Todo ello forma el núcleo de un contexto con una relevancia transcendental para el análisis de una transición (Budman et alia, 1981).

Paradigmas de intervención y tratamiento que no hacen énfasis en este contexto corren el peligro de confiar excesivamente en el punto de vista del psicólogo sobre los seres humanos y su interpretación de lo que éstos buscan esencialmente, aprecian o temen en la vida y lo que es sano o perjudicial para ellos. O también puede caerse, como tanto se ha criticado y con razón, en una acentuación exagerada de síntomas psicopatológicos, ya sea en forma de estados reactivos (psicosis) o de módulos de conducta, medidos y analizados en consonancia con una vaga idea de normalidad.

Segundo, una investigación sucinta de la experiencia clínica demuestra

que muchos problemas que se presentan en la edad adulta envuelven una u otra de estas complicaciones:

1. Falta de habilidad para negociar una separación con el pasado o dificultades en aceptar y asimilar las pérdidas y contingencias sufridas en la realización de funciones anteriores, junto con la resignación envuelta en el período de separación.

2. Incapacidad de llegar a una decisión sobre el camino a escoger o la dirección a tomar; y la vacilación en asumir una nueva función o continuar cierto plan de acción.

3. Dificultades en proyectar sobre la realidad una decisión por carecer de comprensión adecuada sobre las implicaciones envueltas en el cambio, falta de información sobre las expectativas de uno mismo y otros sobre la nueva función o falta de preparación para llevarla a cabo o enfrentarse con otras inesperadas complicaciones.

4. Dificultad en sortear el período de ajustamiento hasta que los cambios se han estabilizado y el proceso transicional puede considerarse terminado. Esto podría ser consecuencia de una falta de recursos para llevar a cabo los cambios requeridos.

Dentro de este esquema habría que incluir también varios tipos de problemas que surgen de decisiones inadecuadas que se han tomado anteriormente o como consecuencia de las reacciones adversas de otros a los cambios que uno ha hecho o está en el proceso de hacer. Y con más razón aún, las crisis agudas situacionales que se presentan como una exacerbación de los cambios transicionales o una complicación que surge en este tiempo concreto.

Como quiera que no solamente individuos sino también familias pueden involucrarse en muchos aspectos diferentes de estas dificultades señaladas, resulta casi imposible predecir cuáles son las situaciones que van a constituirse en el problema saliente de la transición. Ciertamente que todos esos factores anotados ya antes: características de personalidad, problemas sin resolver que se acarrean de otras transiciones o períodos evolutivos, la cualidad de los soportes sociales y recursos ambientales, los valores culturales o religiosos y el grado de interés de la comunidad en la resolución de los problemas ocasionados por transiciones en la vida de sus miembros, etc. van a tener una importancia definitiva a este respecto. La distinción entre meras «dificultades» que generalmente la persona por sí misma puede resolver y «problemas» que implican la falta de habilidad para resolver la situación sin alguna forma de ayuda profesional, es muy imprecisa y como consecuencia, la línea divisoria entre ambas, un asunto fuera de control.

Finalmente, el establecimiento de una relación terapéutica, nos sitúa frente al aspecto más sensitivo en la resolución de una transición. En el caso

de que se vea la necesidad de recurrir a una ayuda profesional para superar el problema, es importante anotar la diferencia entre orientaciones terapéuticas dirigidas al tratamiento de un desorden psicológico y una intervención aplicada a las transiciones adultas. En este último caso, que nos concierne aquí directamente, en general se puede decir que la relación entre la persona en consulta y el profesional toma una nueva dirección. La autoridad de éste y su competencia se usa más enérgicamente y en respuesta a la buena disposición para confiar y relacionar que se observa de ordinario en el individuo, particularmente en el período inicial, más crítico, cuando se siente desorientado, ansioso y sin ayuda. Una transferencia limitada pero positiva, permite un grado notable de involucramiento en situaciones caracterizadas por stress intenso. A distintas etapas del proceso la relación va estableciéndose sobre un denominador firme y constante, con distintas cualidades.

Como quiera que la mayor parte de las dificultades que surgen en el período adulto de alguna manera están asociadas con relaciones humanas deficientes, parece evidente que uno de los ingredientes más importantes en la nueva relación terapéutica debe tener una cualidad de calor, interés y autenticidad que confirme la idea de que la persona es aceptada como es, con todas sus limitaciones y errores.

Además, dado que los adultos que experimentan una transición están negociando un proceso normal de crecimiento, este tipo de «transferencia» puede llevar consigo implicaciones terapéuticas y educacionales más allá de la naturaleza y asunto de la intervención. Y aunque la intensidad de la comunicación cambie a medida que la persona en consulta atraviese diferentes fases de la transición el establecimiento y continuación de este «compromiso» recíproco cuyo objeto es facilitar el crecimiento del consultante, debe mantenerse hasta que la transición se ha superado claramente y la persona se encauza de nuevo en la vida con su independencia, fortalecida con nuevas relaciones, y una visión normalizada del futuro.

REFERENCIAS

1. Angyal, A., *Foundations for a science of personality*. New York; The Commonwealth Fund, 1941.
2. Baltes, P.B. Life-span developmental psychology: some converging observations on history and theory. In *Life-span development and behavior*, New York: Academic Press, 2, 1979, 255-279.
3. Baltes, P.B. & Brim, O.G. (Eds.), *Life-span development and behavior*. New York: Academic Press, 3, 1981, 253-286.
4. Bennett, M.J. Brief psychotherapy and adult development. *Psychotherapy*, 21, 1984, 171-177.
5. Billings, A.C. & Moos, R.H. Stressful life events and symptoms: a longitudinal model, *Health Psychology*, 1, 1982, 99-117.
6. Bond, L.A. & Rosen, J.C. (Eds.), *Competence and coping during adulthood*. Hanover, N.H: University Press of New England, 1980.
7. Brent, S.B. Individual specialization, collective adaptation and rate of environmental change. *Human Development*, 21, 1978, 21-33.
8. Brim, O.G. & Kagan, J. (Eds.), *Constancy and change in human development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
9. Budman, S., Bennett, M. & Wisneski, M.J. An adult developmental model of short term group psychotherapy. In Budman, S. (Ed.), *Forms of brief psychotherapy*. New York; Guilford, 1981. 305-343.
10. Caplan, G. & Killilea, M. (Eds.), *Support systems and mutual help. Multidisciplinary explorations*. New York: Grune & Stratton, 1976.
11. Caplan, G. Mastery of stress: psychosocial aspects. *American Journal of Psychiatry*, 4, 1981, 413-420.
12. Cohen, F. Research notes on stress. *Psychiatric Clinics of North America*, 2, 1981, 261-273.
13. Colarusso, C.A. and Nemiroff, R.A. *Adult development. A new dimension in psychodynamic theory and practice*. New York: Plenum Press, 1983.
14. Dabrowski, K., *Mental growth through positive disintegration*. London: Gryf, 1970.
15. Danish, S.J., Smyer, M.A. & Nowak, C.A. Developmental intervention: enhancing life event processes. In Baltes, P. & Brim, O.G. (Eds.), *Life-span development and behavior*. New York: Academic Press, 1980, 339-366.
16. Dohrenwend, B.S. Life events and psychopathology; some issues of theory and method. In J.E. Barret (Ed.), *Stress and mental disorder*. New York: Raven Press, 1979, 40-85.
17. Erikson, E.H. (Ed.) *Adulthood*. New York: W.W. Norton & Co., 1978.
18. Erikson, E.H. Themes of adulthood in the Freud-Jung correspondence. In Smelser, N. & Erikson, E.H. (Eds.), *Themes of Work and love in adulthood*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980, 105-126.
19. Felner, R.D., Farber, S.S. & Primavera, J. Transitions and stressful life events: a model for primary prevention. In Felner, R., Jason, L., Moritsugu, J. & Farber, S. *Preventive psychology: theory, research and practice*. New York: Pergamon Press, 1983, 199-215.
20. Fiske, M. & Weiss, L. Intimacy and crises in adulthood. In Schlossberg, N.K. & Entine, A.D. (Eds.). *Counseling adults*. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1977, 80-117.

21. Gilligan, C. *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
22. Haan, N. Adolescents and young adults as producers of their own development. In Lerner, R.M. & Busch-Rossnagel, N.A. *Individuals as producers of their own development*. New York: Academic Press, 1981, 155-182.
23. Hamburg, D.A., Elliot, G.R., Paron, D.L. (Eds.), *Health and Behavior. Frontiers of research in the behavioral sciences*. Washington, D.C.: National Academy Press, 1982.
24. Havighurst, R.J. *Developmental tasks and education*. New York; David McKay Co, 1972.
25. Hawley, A. *Human ecology*. New York; Ronald Press, 1950.
26. Heller, K., & Swindle, R.W. Social networks, perceived social support and coping with stress. In Felner, R., Jason, L., Montsugu, J & Ferber, S. *Preventive psychology*. New York; Pergamon Press, 1983, 87-103.
27. Kahn, R.L. & Antonucci, T.C. Convoys over the life course: attachment, roles and social support. In Baltes, P.B. & Brim, O.G. (Eds.), *Life-span development and behavior*. New York: Academic Press, 1980, 51-67.
28. Kegan, R. *The evolving self. Problem and process in human development*. Cambridge, MA; Harvard University Press and London, England, 1982.
29. Kohut, Heinz. *How does analysis cure? Contributions to the psychology of the self*. Edited by Arnold Golberg and Paul Stepansky. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
30. Labouvie-Vief, G. Discontinuities in development from childhood to adulthood. A cognitive-developmental view. *Human Development*, 23, 1980, 447-455.
31. Labouvie-Vief, G. Proactive and reactive aspects of constructivism: growth and aging in life-span perspective. In Lerner, R., & Busch-Rossnagel, N. (Eds.), *Individuals as producers of their own development*. New York: Academic Press, 1981, 70-95.
32. Laing, R.D. *The divided self*, New York: Pantheon, 1960.
33. Lazarus, R.S. The stress and coping paradigm. In Eisdorfer, C., Cohen, D., Kleinman, A, et. al. *Models for clinical psychopathology*. New York: Spectrum Publications, 1981, 46-65.
34. Levinson, D.J., Darrow, C.N., Klein, E.B., Levinson, M.H., & McKee, B. *The seasons of a man's life*. New York: Alfred Knopf, 1978.
35. Levinson, H. An overview of stress and satisfaction: the contract with the self. In Bond, L.A. & Rosen, J.C. (Eds.), *Competence and coping during adulthood*. Hanover, N.H. University Press of New England, 1980, 225-239.
36. Levitan, S.A., & Belous, R.S. *What's happening to the American family?* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1981.
37. Lewin, K. *A dynamic theory of personality*. New York: McGraw, 1935.
38. Lowenthal, M.F., Thurnher, M.F. & Chiriboga, D. (Eds.), *Four stages of life: A comparative study of women and men facing transitions*. San Francisco: Jossey-Bass, 1975.
39. Meyer, A. *Psychobiology: A science of Man*. Comp. & ed. E.E. Winters & A.M. Browers. Springfield, III: Thomas, 1957.
40. Morgan, T. *Maugham*. New York: Simon & Schuster, 1980.
41. Neugarten, B.L. *Middle age and aging: A reader in-social psychology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

42. Neugarten, B.L. Adaptation and the life cycle. *Journal of Geriatric Psychiatry*, 4, 1970, 71-87.
43. Neugarten, B.L. Personality and aging. In Birren, J.E. & Schaie, K.W. *The psychology of aging*. New York: Van Nostrand Reinhold, 1977.
44. Parkes, C.M. Psychosocial transitions: A field for study. *Social Science and Medicine*, 5, 1971, 101-115.
45. Pribram, K. *Languages of the brain: Experimental paradoxes and principles in neuropsychology*. Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1971.
46. Procidano, M.E. *An analysis of social competence in schizotypic, subclinically depressed and subclinically psychopathic individuals*. Unpublished doctoral dissertation. Indiana University, 1981.
47. Reiss, D., & Olivieri, M.E. Family paradigm and family coping: A proposal for linking the family's intrinsic adaptive capacities to its response to stress. *Family Relations*, 29, 1980, 431-444.
48. Spitz, R. *The first year of life*. New York. International Universities Press, 1965.
49. Stevens-Long, J. *Adult Life*. Palo Alto, CA: Mayfield, 1979.
50. Thurnher, M. Continuities and discontinuities in value orientations. In Lowenthal, M.F. et al. *Four stages of life*. San Francisco: Jossey-Bass, 1975.
51. Toffler, A. *Future shock*. New York: Random House, 1970.
52. White, R.W. Strategies of adaptation: An attempt at systematic description. In Moos, R.H. (Ed.), *Human adaptation: Coping with life crises*. Lexington, MA: Heath, 1976, 17-32.

ANDRÉS NIÑO, OSA
New York, 1985

TEXTOS Y GLOSAS

Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana

XIII. LA ILUMINACIÓN: PRINCIPIO GENERAL

Deus autem est qui illustrat.

Dios es quien llena todo con su luz (Solil. I, 6, 12)

Muchas veces ocurre que vemos, pero no entendemos lo que hemos visto o apreciado por los sentidos. No entendemos, por qué nos falta un segundo elemento de juicio. Así como los ojos corporales necesitan de la luz para ver, lo mismo ocurre en el conocimiento intelectual: nunca llegaremos a comprender lo que está dentro de nosotros, si nos falta el elemento indispensable de una luz interior. Para ver y entender perfectamente algo, necesitamos una iluminación que dé facilidad al órgano visual o a la facultad intelectual. La iluminación agustiniana tiene este oficio: ayudar al entendimiento, clareando el campo de las ideas, para que pueda comprender mejor, para que entienda perfectamente.

¿Qué sería del espíritu sin la lumbre objetiva que lo configura y moldea, cuando los objetos, tal como se los ofrecen los sentidos, se quedarán dentro, sin poder alumbrarlos para discernirlos? Quedaría el tal espíritu convertido en una larva, sin luz en el camino. La luz de la inteligencia se derrama sobre el espíritu, y lo enmarca en la claridad de la vida, lo mismo en el orden del conocer que en el orden del ser; puesto que el orden lógico, en san Agustín, se identifica con la iluminación intelectual, cuando se trata de la vida del espíritu. Conocer es ser. Pues, si el fondo nuestro ser es un eco espiritual de Dios, nuestro conocer es también un resplandor de la divina sabiduría. Podemos llegar a una conclusión más extensa: la inteligencia, cuando conoce, reclama a Dios como a su objeto propio y excelente, y como a su foco iluminador. Toda nuestra alma es un gran vacío, una inmensa capacidad, que exige insistentemente—inquietud agustiniana— la presencia del Ser; y en la exigencia del Ser consiste su peculiar grandeza de ser *capax Dei*.

Tenemos que distinguir en la iluminación agustiniana dos cosas: el hecho y el cómo se realiza en nuestra inteligencia. Lo primero es fácil de entender; el segundo presupuesto —el cómo— es un misterio, como lo es toda la actuación divina sobre las criaturas. Estamos dentro del concurso de Dios sobre la creación. En esta segunda parte tendremos que atenernos a la sumisión del mismo Agustín en los misterios de Dios: fe y obediencia a todo lo divino.

A. *El hecho de la iluminación*

La teoría agustiniana de la iluminación la podemos considerar como un influjo de las ideas platónicas y, especialmente, plotinianas, que le sirven estupidamente para combatir el pelagianismo.

Platón distingue para el conocimiento dos mundos: el sensible y el inteligible. El primero es la vía de la *δόξα*; el segundo, es el de la *ἐπιστήμη*; el primero sólo nos da la opinión, el segundo engendra certeza. Aún en estos dos mundos se dan tres grados en el conocimiento por parte de las cosas. El mundo intelectual verdadero no es el de las cosas. Este mundo actual es una cárcel para el espíritu; y las cosas son únicamente la semejanza de lo que verdaderamente deben ser en sí. Son sombras de lo que realmente es. Para cada cosa —y aquí están los tres grados—, para cada cosa inferior corresponde un *eidos*; para cada cosa superior, una *idea*; e iluminando estas dos esferas gnoseológicas en razón de existencia, consistencia y conocimiento, el *Bien*, el sol de los soles en las ideas platónicas, que sobre todas ellas se derrama infundiéndoles su luz y calor, haciéndolas existentes e inteligibles, y dando al cognoscente capacidad de entendimiento. Ahora bien, este sol es quien constituye y da fuerza de existencia al mundo del que es su creador, y que además es su ordenador, cuya alma universal todo lo invade y todo lo envuelve, «principio de vida, de razón, de armonía, siendo ella misma creada por Dios según las reglas del número, de modo tal que contenga en sí todas las relaciones armónicas» ¹.

Tanto Platón como Plotino nos dicen que la verdad es como un sol inmenso de luz indeficiente y pura, como un sol de eternos resplandores ², o como una fuente de donde todos los ríos toman sus aguas ³; o como un fuego

que acoge en sí todos los elementos...; puesto que ellos pueden calentarse, mientras que él no se puede enfriar ⁴; o como una llama, que brilla sin apagarse ni consumirse, y, al igual que la linterna de los barcos, en los horrores de las tormentas y agitaciones marinas, jamás se extingue;

1. Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*; 2 vols. tomo II, pág. 286; Buenos Aires 1945.

2. *Enéadas* V, 1, 6; V, 1, 11; III, VIII.

3. *Enéadas* II, 8, 9; III, 3, 7.

4. *Enéadas* I, 6, 3.

esa llama es el alma del sabio ⁵. El alma es fuego, que arde sin consumirse, y es una llama que irradia luz y calor; y, siempre en aspiración eterna a lo sublime, que, a la vez que la absorbe, la trasciende e incorpora a la luminosidad de lo inteligible del Ser ⁶. El alma, al fin de cuentas, no tiene luz propia; la que tiene es recibida del Bien, que ilumina todas las cosas; porque sólo hay una luz, que es verdaderamente luz, y es la que desciende del Uno ⁷.

Lo mismo para san Agustín. El alma es iluminada por la luz de aquel sol secreto que es Dios. Pero para entender a san Agustín en la teoría de la iluminación hay que recordar el pasaje de los *Soliloquios*:

Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen las verdades y teoremas de las artes; con todo, difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse, si no está iluminada por ésta. Luego tampoco los axiomas de las ciencias, que sin ninguna vacilación retenemos como verdades evidentes, se ha de creer que podemos entenderlos sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina; de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en conocimiento, que vierte su luz para que sean entendidas las demás cosas ⁸.

Este sol comunica con sus rayos la vida, el ser y la armonía a cuanto encuentra a su paso, aunque guardando la distancia y potencia receptiva de cada ser ⁹.

5. *Enéadas* I, 4, 8.

6. *Enéadas* IV, 3, 10.

7. *Enéadas* II, 4, 6.

8. *Solil.* I, 8, 15. Hoc in interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit... nihilque aliud esse quam Deum; *De vita beata*, 4, 35. In illo firmamento disciplinae (homo) videt quae sit incommutabilis veritas, quae tamquam sol fulget in anima; *De gen. contra manich.* VII, 25, 43. Cfr. *De doctrina christ.* I, 33, 35; *Contra Faustum manich.* XX, 7; *De vera rel.* 1, 2; *Confess.* VII, 12, 18; *Ibidem* X, 41; *Tract. in Ioan Evang.* 30, 4, y 6.

9. Quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor..., tamen ad ea calor pervenit quae prope admoventur, fulgor vero etiam longe latiusque diffunditur; sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae racionales; ea vero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum; *De lib. arbit.* II, 11, 32. Lux et veritas, haec nomina duo sunt, res una; *Ennarrat. in psalmum* 42, 4. Deus veritas est et lux est; *De Trinit.* VI, 2, 3. Cfr. *De lib. arbit.* II, 13; *Confess.* XII, 10; *Tract. in Ioan Evang.* 34, 4; *De vita beata*, IV, 35; *De vera rel.* caps. 31 y 36. Omnis natura, in quantum natura est, esse cogitur; esse autem ad lucem pertinet; non esse ad tenebras; *Ennarrat. in psal.* 7, 9. Cfr. *De lib. arbit.* II, 11, 52; *De symb. ad cat.* I, 3; *Tract. in Ioan Evang.* 14, 1; *Contra advers. legis et proph.* I, 7. Deus est illa lux superior, lux qua mens humana illustratur; *Tract. in Ioan Evang.* 15, 5. Sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, quaedam lumina virtutum vera et incommutabilia; *De gen. ad litt.* IV, 14. Hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum, non tibi displiceret, nisi tibi Deus luceret, et eius veritas tibi ostenderet; *Tract. in Ioan Evang.* 12, 2. Cfr. *De mor. Eccle. Cath.* 11, 18. *De Trinit.* I, 10, 20; *De lib. arbit.* II, 16; *Ennarrat. in psal.* 41, 2. Vae qui derelinquunt te duce, et aberrant in vestigiis tuis, qui nutos tuos pro

La verdad es luz; y Dios, que es la misma verdad, es igualmente luz por esencia; pero luz que se comprende y engendra la Verdad indeficiente, luz a su vez de su misma luz ¹⁰. Esta luz se comunica en el tiempo, y se extiende sobre la oscura explanada del mundo, llena los espacios ilimitados de los seres, admirables en variedad y hermosura. La luz que contiene la verdad —Dios que es luz— penetra las inteligencias, y las ilustra, determina y llena de los tesoros de la sabiduría infinita en participación al modo finito del ser racional y humano del hombre. Ilumina las conciencias y las consciencias de modos ocultos, y purifica y renueva, fecunda y santifica todos sus senos; reverbera en nuestra vida y en nuestra mente, y se constituye en la norma de nuestras acciones y en el fin de nuestros deseos y en el premio de todos nuestros actos; desciende, finalmente, sobre las sociedades, y las afirma en el orden y en la paz, y las hace prósperas y felices.

Dios es la causa de todas las cosas, la luz de las inteligencias, el fin de todas las acciones ¹¹. Pero no debemos confundir los términos, y mucho menos la significación y la intención. En san Agustín y en Plotino la luz adquiere diferente sentido. Mientras que para el filósofo de Alejandría sus expresiones son todas sustantivas, para San Agustín no pasan de ser meras comparaciones; y la posible emanación plotiniana no ha pasado nunca a los escritos agustinianos.

Para Agustín esta luz, que ilumina a todo el mundo, viene a ser el Verbo del Padre, Dios mismo, *por Él que han sido hechas las cosas y sin Él no se hizo nada de cuanto existe* ¹², y *todo subsiste por Él* ¹³.

te amant, et obliviscuntur quid innuas; *De lib. arbit.* II, 16, 43. O aterna veritas! Reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer et contremui amore et horrore et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis; *Confess.* VII, 10, 16. Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis; *De civit. Dei.* XIX, 10. Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est, gaudium de te qui veritas es, Deus, illuminatio mea; *Confess.* X, 23, 33; *Ibidem* XII, 10, 10; *Ennarat. in psal.* 21, 8; *Epist.* 137, 5, 17.

10. *Tract. in Ioan Evang.* 34, 4; *De vita beata*, 4, 35.

11. Deus est causa omnium naturarum, lumen omnium rationum, finis omnium actionum *De civit. Dei*, VIII, 4. (Deus est) principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum; *De civit. Dei*, VIII, 10, 1. (Deus est) causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis; *De civit. Dei*, VIII, 10, 2. (Deus est) causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo amandi; *De civit. Dei*, VIII, 4. Sine eo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit; *De civit. Dei*, VIII, 4. (Deus) est nobis initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi...; inde omnibus corporibus mensura ut subsistat, numerus ut ornetur, pondus ut ordinetur; *Contra Faust. manich.* VIII, 4. (Deus est) creaturarum rerum effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; *De civit. Dei*, VIII, 9. (Deus) illuminat omnem interiorem hominem, quia homo interior cum veraciter fit sapiens, non nisi ab illo illuminatur qui est lumen verum; *De pecc. mer. et remiss.* I, 25, 38.

12. *Ioan.* 4, 3 y 4.

13. *Col* 1, 17.

El sol de las ideas, la forma de las formas, es el Verbo del Padre, *forma simplicísima y siempre igual al Principio de que procede, siendo coeterna con Él*¹⁴. Y si por el Verbo fueron creadas todas las cosas, *inspice fabricam factam per Verbum, et ex isto aedificio mirare consilium*¹⁵. El proceso de esta dialéctica de la iluminación —lo veremos más adelante— se realiza con la luz divina, que ilumina todas las cosas¹⁶. Esta luz está en Dios, que es resplandor para todos los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. Así resulta que todas las concepciones metafísicas agustinianas son un canto continuado a la Verdad indeficiente.

*Una es la luz que ilumina, otra la iluminada; porque también nuestros ojos se llaman luces, y, sin embargo, abiertos en las tinieblas, no ven nada. Pero la luz iluminante por sí misma es luz, y para sí misma es luz, y no necesita de otra luz para lucir, antes bien las demás necesitan de ella para brillar*¹⁷. *Nuestra mente es como el ojo del alma, si no es irradiada por la luz de la Verdad y maravillosamente ilustrada por aquel que ilumina y no es iluminado, no puede llegar a la sabiduría ni a la justicia*¹⁸.

La iluminación, en el sentir agustiniano, es una lumbre divina, una ayuda que nos viene de Dios, como impresión de luz y claridad, que procedente del Verbo del Padre, clarea todo lo existente: al hombre y a las cosas. Al hombre en su inteligencia, ayudando su razón y fortaleciéndola para captar las ideas desde el plano de sí mismo hacia las cosas materiales y externas al hombre mismo; a los objetos haciéndolos diáfanos para que, cuando incida sobre ellos la mente humana, no se encuentre con la oscuridad de la falsedad o del error. Por tanto, esta iluminación tiene dos partes: una, de ayuda inmediata e iluminativa a la inteligencia humana; y la otra, de resplandor de verdad en los objetos externos y en las ideas, distintos del hombre cognoscente. Dos fases que se completan bajo un solo término conceptual epistemológico en la teoría agustiniana del conocimiento.

Es la iluminación el efecto que realiza una luz superior al hombre, que está en el hombre; y superior a las cosas, y que está también en las cosas, por acción auxiliante de Dios. Así como Dios presta su concurso a toda la creación para su conservación en el tiempo, cuando se trata del conocimiento del mundo y de las ideas, viene en nuestra ayuda con su concurso operante por medio

14. *De Trinit.* XV, 15, 25.

15. *Ennarrat. in psal.* 44, 4.

16. *Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia; Solil.* I, 1, 3. *Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos docet quantum potest, quomodo se illud habeat; Solil.* I, 13, 23. *Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce supuriore; Tract in Ioan Evang.* 15, 19.

17. *Tract. in Ioan Evang.* 14, 1.

18. *Tract. in Ioan Evang.* 35, 3.

de la iluminación de la mente humana y del mundo externo al hombre. Esta iluminación es el efecto de una luz que desciende de lo alto, de Dios, y lo llena todo con su claridad; una luz esplendente, que, teniendo a Dios por centro y fuente, irradia a todos los puntos de la circunferencia de lo creado. Como si fuera una gran lámpara maravillosa, que, pendiendo de la mano de Dios, ahuyentara las tinieblas del mundo, clareando el camino por donde el hombre va pasando y clareando al hombre todo. Como si fuera una gran circunferencia el mundo, en cuyo centro estuviera Dios con su luz infinita, que irradiara a todos los puntos de la misma gran circunferencia del universo creado y la iluminara toda; y el mundo recibiera esa luz conforme a su capacidad limitada. Es una luz que viene del Verbo del Padre, y en el hombre se hace verbo mental de sus ideas.

No cabe duda ninguna que la influencia plotiniana es muy grande en la epistemología de san Agustín. Pero san Agustín «agustiniza» el sistema y lo hace propio por las palabras anteriormente citadas de san Juan en su Evangelio y de san Pablo en su Epístola a los de Colosas. Y para no engañarse en su sistema epistemológico nos dice:

*Estas tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden —y paso en silencio otros innumerables bienes, que se reducen a éstos—, estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales. Por tanto, Dios está sobre todo el modo de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede todo modo, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza. De ahí se concluye que toda naturaleza es buena*¹⁹.

Por consiguiente, concluimos también nosotros, que san Agustín no admite para sus escritos ninguna clase de panteísmo, porque las cosas se distinguen por su modo de ser, por la apariencia que tienen y por el orden con que están formadas: modo, apariencia y orden finito y contingente en las cosas; y modo, ser y orden infinito y absoluto en Dios; cosas que nunca pueden confundirse entre sí.

Toda ciencia nos viene de Dios, y a Él nos lleva, como el efecto a la causa; como el curso de las aguas a la fuente del manantial. Dios es la causa primera y universal; y de Él, como de fuente fecunda, y fuente rebosante, sale todo ser

19. *De nat. boni contra manich.* I, 3.

y toda verdad, toda luz y todo bien ²⁰. La escena de la vida de san Agustín en el puerto de Ostia nos indica el modo y la fuerza de la iluminación. La luz, que nos viene de Dios, nos empuja a mirarnos a nosotros mismos dentro de nuestra intimidad; y en esta mirada íntima contemplamos nuestro ser en una intuición inmediata, en el fondo de nuestro yo-consciencia; y desde el plano de lo nuestro apreciamos las perfecciones de Dios y el plano inferior de las criaturas ²¹.

A partir del libro séptimo de las *Confesiones* sobresale maravillosamente una fuerte expresión de colorido intenso de la penetración del corazón humano, la subjetividad apasionada por la unión con la verdad y una metafísica agustiniana ya desarrollada, que empuja a Agustín —y a todos los hombres— al Ser por excelencia. Aquí se encuentran perfectamente declaradas las distintas fases de la dialéctica agustiniana: la jerarquía de los seres y valores para llegar a Dios, el Ser supremo. Se da primero un recorrido por todo lo existente finito —cuerpo, sentidos, razón—; un reino mudable y un mundo intemporal e inmutable de verdad, que son la norma del conocer y del ser, y que empalman los dos mundos: el mundo creado y el mundo de lo absoluto y permanente.

Esta luz que reclama Agustín para las inteligencias creadas no es una luz material, que se confunda con la luz del sol. Es una luz, que, bajando desde las alturas de la infinitud de Dios, ilumina a todo el hombre y a todo lo creado. Para fundamentar esta doctrina san Agustín quiere encontrar una semejanza que corrobore esta afirmación genial metafísica. Las matemáticas, que no tienen base empírica ninguna, le sirven de maravilla. Pues, las relaciones de unas leyes con otras, de las cantidades entre sí, y las mismas leyes de los números, son de un mundo que no es mudable, pertenecen al mundo eterno e inmutable, y que son como la garantía de este nuestro mundo creado y limitado. Lo mismo nos dice en el análisis de las verdades generales: la universalidad, la inmutabilidad y el carácter absoluto de la verdad.

Por esta iluminación divina podemos apreciar la objetividad de nuestro conocimiento. Precisamente san Agustín admite esta teoría iluminativa para ver el interior humano y lo exterior del mundo. Y por estar todo en claridad iluminativa es porque se conoce. San Agustín analiza las constantes lógicas, metafísicas y éticas del espíritu, en lugar de las constantes del mundo físico. Porque si el hombre no tiene en sí mismo a Dios, creador del mundo; y si, ade-

20. *De vera rel.* 42, 81; *Solil.* I, 1, 3; *De quant. animae*, 32, 76; *De ordine*, II, 28, 47; *De civit. Dei*, VIII, 2, 3; *Epist.* 146, 4, 9; *Tract. in Ioan Evang.* 5,1 y 30, 6; *Confess.* XII, 15, 21; *De lib. arbit.* II, 17, 45 y 46; *Ibidem*, II, 12, 28.

21. *Confess.* VII, 17, 23; *Ibidem*, IX, caps. 10 y 11, 23-38.

más, no tiene en sí, como en *impresión*²², el respaldo de las ideas eternas²³, no puede llegar a la realidad del mundo exterior. Luego la inteligencia del hombre está a la luz y al calor de un fuego interno, que arde y brilla en su alma, para esclarecer toda la verdad de sí mismo, la verdad del mundo externo y la verdad del mundo eterno. De esta manifestación de la iluminación se desprenden dos consecuencias: la interioridad de la verdad y la trascendencia y supremacía de la misma. La verdad está dentro de nosotros y por encima de nosotros²⁴.

Si Dios es lo primero en el orden de la realidad, necesariamente, todo lo que existe tiene que participar de esa realidad, que viene del primer Ser. Si es la primera Verdad, la Luz eterna, todas las demás verdades, todas las demás luces se encienden en ese fuego y toman origen en ese mismo manantial. Y si es el primer Valor supremo, ontológicamente, Dios mismo ha de ser la base y el origen de todos los demás valores. Esta doctrina de triple confluencia divina de realidades se difunde por todo lo creado, pudiendo afirmar, en sentido agustiniano, que sólo existen dos clases de realidades: la realidad de Dios, como un inmenso caudal, y la realidad de las criaturas, como tributarias de la abundancia y plenitud inagotable del Ser supremo²⁵.

B. *Qué es la iluminación*

Ya lo hemos indicado anteriormente. La iluminación agustiniana es una ayuda de Dios, como una impresión de luz y claridad que hace participar a nuestra alma, a todo el hombre, de la verdad, que en Él existe de modo inmutable e infinito.

El proceso de la dialéctica agustiniana es subir, desde el plano de la interioridad espiritual humana, a Dios, como luz de los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. Y desde esa luz participada apreciar el mundo objetivo de la realidad exterior. Después de la impresión de verdad, la luz que existe en nuestra inteligencia, y gracias a la cual podemos apreciar la realidad, es semejante a una linterna, que, desde nuestras manos, alumbró el camino por donde dirigimos nuestras pisadas en la cerrazón de la oscuridad. Esa luz, que es verdad, no se estanca en nuestro yo para iluminarlo y hermosarlo a él solo, sino que trasciende; y desde el plano nuestro, desde nuestra intimidad,

22. Remitimos al lector a nuestra obra *Conocer y pensar: iniciación a la noética agustiniana*; Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid, 1981, en donde aclaramos más este tema agustiniano.

23. *De Trinit.* XII, 2, 2.

24. *De vera rel.* 39, 72.

25. *De civit. Dei.* X, 25; *Solil.* II, 15, 28-29.

ella nos sirve de guía para apreciar un mundo de objetos reales, distintos esencialmente de nosotros mismos. Gracias a esta iluminación san Agustín soslaya el inmanentismo de una subjetividad cerrada.

Pero esta interpretación agustiniana corre el peligro de caer en el panteísmo ontologista a lo Malebranche. Mas, si bien se piensa en ello, san Agustín jamás incurre en esta aberración. Nosotros no somos mera pasividad, como si nosotros nos dejáramos manejar por esta luz, o como si Dios fuera el único que obrara en nuestra inteligencia. Si esto ocurriera, nuestra libertad —libre albedrío la llama san Agustín— quedaría reducida a la nada, y nosotros quedaríamos en la condición de instrumentos materiales de Dios; y entonces, ¡adiós nuestras obras meritorias y toda nuestra actividad espiritual psíquica, religiosa y espiritual! Somos, ante todo, actividad, y actividad libre. O, como dijimos anteriormente, una actividad pasiva, o una pasividad activa. Tenemos una inteligencia distinta de la de Dios. Y si nuestro entendimiento estuviera encerrado dentro de la infinitud divina, el error, que frecuentemente tiene su asiento en nuestra intimidad, no tendría cabida en ella; o tendríamos que atribuírselo a Dios mismo, quien, por otra parte, es la Verdad absoluta, que excluye todo error en su esencia. Además esta impresión de luz de verdad no nos da ideas, sino sólo nociones, fondo esencial de las ideas ²⁶.

El ontologismo de Malebranche no puede sostenerse a base de textos agustinianos. Nuestro espíritu humano en manera alguna puede llegar a compararse —y menos a equipararse— con la lumbré divina, porque no se puede llegar a la visión de Dios en esta vida. Están los ojos de la inteligencia humana como encerrados en un cuarto por donde no entra esta luz celestial del Verbo del Padre, si no es a través de las paredes de nuestro elemento humano limitado. Y este atravesar la luz del Verbo es simplemente en reflejos, al modo nuestro limitado de recibirla, nunca a chorro, en destellos deslumbrantes de claridad. Y como dista el cielo de la tierra, así están distanciadas las ciencias en su verdad temporal con el manantial de la luz eterna ²⁷.

Las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias y sus verdades aseméjase a los objetos, ilustrados por el sol para ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el que los baña con su luz... La visión del entendimiento es un acto que se verifica en el alma, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, lo mismo que para la visión ocular concurren el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos puede iluminar so pena de anularla ²⁸.

26. Volvemos a remitir al lector a nuestra obra *Noética agustiniana...*, en donde explicamos con más detalle el sentido de *noción e impresión* agustinianas, que no son ideas, sino fondo de ideas.

27. *Solil.* I, 5, 11.

28. *Solil.* I, 6, 12-13.

De lo que resulta que el llamado intelectualismo puro en san Agustín —subjetivismo intelectualista lo llaman otros— es algo más que un puro intelectualismo. En la intelección agustiniana figura un término muy principal: el objeto externo, iluminado también por ese sol de las ideas, por el Verbo del Padre, que esclarece y fortifica nuestra razón.

C. *Modo de iluminación*

En el modo de iluminación hay que descartar los extremos. La pasividad pura de la razón frente al objeto externo, que nos llevaría necesariamente al ontologismo panteísta, a ese adherirse ciego y sin libertad, como si la iluminación fuera una prestación total de los objetos, realizada por Dios directamente en la mente humana. Si en realidad fuera la luz divina la que hiciera que nuestra inteligencia conociera claramente el objeto total, toda la actividad intelectual le correspondería exclusivamente a Dios, y nada al modo humano de entender. Esto repugna al verdadero valor del conocimiento agustiniano. Porque san Agustín, sobre todas las cosas, reconoce el valor de las causas segundas en sus operaciones.

*De tal manera gobierna (Dios) todo lo que creó, que deja ejercer los movimientos propios y obrar, porque, aun cuando no puedan existir sin Él, no son lo que es Él*²⁹

Por lo cual se admite la actividad propia del hombre, porque éste tiene el poder de generar en sí mismo un verbo, y verificar la intuición peculiar suya. De lo contrario, todo lo que el hombre tuviera de conocimiento sería verdadero, cosa que la misma experiencia nos demuestra que es falso, que el hombre puede equivocarse, y que muchas veces se equivoca. Y si fuera la luz de Dios la que única y exclusivamente obrara en nuestro entendimiento, los errores y falsas apreciaciones nuestras habría que atribuírselas a Dios y no al mero instrumento, el hombre. Si la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, lo mismo la iluminación agustiniana —que no deja de ser una gracia divina—, tampoco anula la naturaleza intelectual del hombre, sino que la fortifica y perfecciona. En el modo de entender hay siempre una como «coiluminación de la criatura o el ejercicio de su actividad de causa segunda»³⁰.

En el modo de entender agustiniano se considera al hombre como un *viador*, como un ser en camino, nunca en llegada; siempre en el ágora del hacer, nunca en la meta: es un ser dialéctico y discursivo, que sube de lo creado al

29. *De civit. Dei*, VII, 30.

30. P. V. Capánaga: *Introducción a los Soliloquios*; Ed. B.A.C., pág. 607 del tomo I; Madrid 1950.

Creador: «Intende facta, et quaere factorem: aspice quae vides et quaere quae non vides»³¹. Todo el tinglado de epistemología agustiniana no es más que un analogismo ontológico³², que entraña en sí un movimiento de ascenso por todas las categorías del ser hasta llegar a la misma esencia de Dios, meta final de las aspiraciones humanas.

Desde luego, tenemos ya dos cosas en el modo agustiniano: por una parte, el Creador con su influencia, y la criatura con su actividad, por la otra. ¿Cómo se pueden compaginar estos dos aspectos sin que desmerezcan ni el uno ni el otro, guardando siempre el lugar que a cada uno corresponde? Es muy difícil señalar la raya divisoria en que pueda decirse: hasta aquí llega el concurso de Dios, y aquí comienza la actividad del hombre en el conocer. Pero ésta es también una dificultad que siempre se nos presenta en los problemas de las relaciones de Dios con sus criaturas, y en especial con el hombre, ser libre e inteligente: es el problema de poder compaginar la omnipotencia y ciencia divina con el libre albedrío humano.

Y aquí es donde los comentaristas agustinianos se dividen en grupos. Para nosotros la iluminación es una información nocional por parte de Dios en la naturaleza humana, que se nos da como una impresión de luz-claridad para un entender perfecto. Esta impresión lleva siempre una idea de libre paso hacia el hombre; y si esta impresión no lo encuentra abierto plenamente, en el hombre no hay verdad: hay ilusión, falsedad o error. Esta impresión de luz y claridad se nos da al modo como se nos viene el existir, o el vivir. Y así, cuando nos falta la impresión de existencia en nosotros, nuestra vida deja de ser vida, y nos llega la muerte; de la misma manera, cuando nos falta la impresión intelectual de luz, el entender nuestro deja de ser conocimiento, y la verdad se nos escapa. Y cuando no se da esta impresión, tampoco existe en nosotros conocer intelectual.

Para el P. Boyer³³ es la iluminación agustiniana una fuerza o acción iluminante de los fantasmas, propia del espíritu, pero participada de Dios y sometida a su concurso constante. Otros, como el P. Portalié, dicen que la acción iluminante consiste en la producción actual y presentación de las ideas al alma; que la acción iluminante es impulsada por Dios, que ilumina los objetos, y le imprime la representación de las verdades eternas en el alma por un conocimiento racional. Esta opinión pecaría de intuicionismo rígido, con perjuicio de la actividad humana. Otros, en cambio, señalan un intuicionismo moderado, y teniendo en cuenta la acción conjunta de los dos principios

31. *Sermo* 126, 2, 3.

32. Cayré: *Les sources de l'amour divin*, pág. 37, París 1933.

33. Ch. Boyer: *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*; pág. 174 y ss.

—criatura y Creador—, admiten un —«concurso especial», que completa la acción productora de las ideas universales. Así Gilson y Jolivet. Cayré nos dice que este concurso no se distingue esencialmente del natural, que se da a las criaturas para sus operaciones naturales³⁴, y que es una intuición pasiva y activa a la vez, como una participación de la luz increada. El asuncionista Thonard viene a decir casi lo mismo, identificando la iluminación con la acción creadora, conservadora y motriz de Dios, necesaria en todo para desarrollar sus actividades propias cada hombre, como causa segunda, considerándose las cosas bajo la total dependencia divina en su origen, duración y continuación sucesiva, viniendo a ser todas en su plenitud y en su fondo último e íntimo reflejos de la verdad eterna. Esta acción está siempre bajo la influencia actual de Dios, que explica cada una de las intelecciones. Entonces cada una de nuestras ideas y cada una de nuestras intelecciones, consideradas «in actu», son como reflejos de la luz que desciende de Dios³⁵.

En conclusión, todos los comentaristas están de acuerdo en que se trata de una moción de Dios a causa de la contingencia de la criatura racional y por la soberanía del Creador.

* * *

San Agustín trata extensamente este asunto de la iluminación en los libros *De magistro*, *De beata vita* y en el *De libero arbitrio*, entre otros. En el *De beata vita* identifica la Verdad con Cristo, que es vida y verdad³⁶. Jolivet nos estampó en su obra *Dieu soleil des sprits*³⁷ que la doctrina de la iluminación ocupa el centro del agustinismo; que siempre esta concepción agustiniana despertó el interés y la curiosidad de los escritores y pensadores, encontrándose éstos muchas veces en discordia sobre la inteligencia de la misma.

La iluminación agustiniana es una influencia divina que hace «participar nuestra inteligencia no sólo de las perfecciones temporales y especiales (ser, sustancia, vida vegetativa, conocimiento animal), que está sometida a mudanza, sino también de la inmutable perfección de la misma verdad»³⁸. Ya dotada nuestra mente de esta luz intelectual, que le viene de Dios, como ayuda e impresión, se lanza la inteligencia, por un proceso intuitivo-deductivo, desde

34. Cayré: obra citada, págs. 38-39.

35. Thonard, F.J.A.: *Précis d'histoire de la philosophie*; págs. 221-223; París 1941.

36. *De vita beata*, 4, 34.

37. R. Jolivet: *Dieu soleil des sprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*; pág. 3; París 1934.

38. P. Manuel Martínez: *Introducción al libro «De magistro»*; obras de San Agustín; Ed. B.A.C.; pág. 672; tomo III, Madrid 1951.

las cosas creadas hasta Dios mismo, fuente inagotable de luz y claridad. Esta luz divina la encuentra san Agustín reflejada en las verdades eternas.

Pueden señalarse tres grados bien definidos en la epistemología agustiniana. El primero, el plano de lo creado, *mundo exterior*, que le sirve de peldaño en su ascensión a Dios, ya que en él se aprecia el sello definido y claro de la omnipotencia, sabiduría y bondad del Altísimo. En todo lo creado descubre el hombre vestigios del paso de Dios por el mundo; y toda la teoría agustiniana de las ideas se basa en el buscarse a sí mismo para llegar, por la inteligencia y la verdad, a Dios. Otro grado es el de las leyes universales de la estética, moral, derecho y matemática —*mundo de verdad inmutable*—. Este mundo de verdad es en todo superior al anterior, que es considerado como empírico y puramente sensible. Según estas leyes trascendentales, la razón juzga y valora el criterio de verdad, criterio universal para todo lo que se presente con visos de certeza para el hombre. El tercer grado es infinitamente superior a los dos anteriores, y es *el reino inteligible*, en donde la Mente eterna es la base de todo lo real y racional. Y si en el mundo de verdad inmutable aquellas leyes universales nunca fallan en su contenido de verdad, en el mundo inteligible toda verdad, por limitada que sea en ciencia y discurso humano, todos los principios axiomáticos, aun las mismas verdades eternas, necesarias, absolutas, inmovibles, tienen su apoyo en este Espíritu absoluto, Verdad primera, Luz universal y común, que ilumina todas las inteligencias creadas.

Toda esta maravillosa teoría de san Agustín sobre la iluminación tiene una capital importancia para él, y que es la consecuencia de su vida y de sus mismos escritos. Todo él —san Agustín— es un reflejo de la inquietud de verdad, amor y bien hacia Dios. Podíamos decir que en todas sus obras, y más en particular, cuando se trata del conocimiento humano, rezuma acercamiento personal hacia la Verdad increada, y acercamiento de todos los que lean sus obras hacia lo que san Agustín conceptúa más importante en la vida del hombre sobre la tierra. Un ejemplo de este arrastre divino agustiniano: la criatura, por el simple hecho de ser tal criatura, depende exclusivamente de su Hacedor, y a Él debe sentirse unida con lazos de verdad y amor. El resultado lo consigue maravillosamente por un doble camino: por el de su existencia íntima y por el lado de la búsqueda de Dios. Todo nos lleva a Dios; hasta las mismas criaturas están dando gritos: ¡Él nos creó!³⁹.

39. *Confess.* X, 6, 9.

XIV. A. LA MEMORIA-CONSCIENCIA, BASE DE LA PERSONALIDAD.

PRINCIPIO GENERAL:

Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim, quoque modo, cum agerem, affectus fuerim.

Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo estaba afectado cuando lo hacía (Confess. X, 8, 14).

El hombre recibe con su aparición al mundo en su naturaleza *la capacidad de desarrollo mental*. Esta capacidad le dota y le dispone para la comprensión de las ideas. Esta capacidad de desarrollo san Agustín la coloca en la memoria, no en ese sentido, que es, como si dijéramos el almacén de los recuerdos, sino en esa otra memoria, que es el fondo de la consciencia, o la consciencia misma.

Es la memoria para san Agustín un tema muy suyo y muy preferido, a pesar de que para él es tierra de trabajo y dificultad ¹. En ella suda y se afana por descubrir *los campos y anchos senos de la memoria* ².

Como ya apuntamos, no nos interesa tanto tratar de la memoria como facultad cognoscitiva, sino más bien verla en el sentido de su trascendencia, como una nota esencial de la intimidad humana, y considerar en ella la nota de unidad para la personalidad racional del hombre de su contenido de consciencia psíquica. En este sentido para Agustín, la memoria es la persona humana.

Memoria y consciencia —a nuestro modo de ver— se identifican con el *ego sum, qui memini*, con el *ego animus* ³. Y se identifican por cuanto ambos contenidos psíquicos son presencia del alma a sí mismo, presencia que evoca una perspectiva temporal, implicando a la vez actualidad y persistencia continua en el tiempo-vida-existencia de cada hombre, con una intencionalidad a la eternidad.

La memoria agustiniana, por tanto, abarca tres apartados esenciales al hombre: memoria del pasado, memoria del presente y memoria del porvenir. O lo que es lo mismo: presencia-consciencia del pretérito en la intimidad humana —*retrospección-reflexión*—, presencia-consciencia en el presente —*intuición-reflexión*— y presencia-consciencia del futuro —*proyección-reflexión*. Como puede verse damos a la consciencia la nota psíquica de reflexión con la que todo el hombre se encuentra dentro de sí. Porque para san

1. *Confess. X, 16, 25; 17, 26.*

2. *Confess. X, 28, 12.*

3. *Confess. X, 16, 25.*

Agustín tanto la consciencia como la memoria es una cualidad humana psíquica por la que todo el hombre está en sí, y sin perder el dominio de sí abarca todo lo interno-externo y tiende hacia Dios. Es toda una actividad maravillosa con la que nos estamos dando cuenta en cada instante de que somos nosotros los que en nosotros estamos operando, y de que somos también nosotros los que nos vamos al exterior sin perder nada de nuestra intimidad: que somos una potencia abarcadora y abrazadora de lo nuestro y de lo demás.

1. *Memoria-consciencia-retrospección: «praesens de praeteritis».*

Partiendo de los tres modos de ser el hombre en el tiempo —pasado, presente y futuro— san Agustín comprende la existencia del tiempo como un tender a *no-ser* en el tiempo; o mejor como un *no-ser-en-sí* y un *ser-para-la-eternidad*.

El pasado, si puede decirse que existe, hay que entenderlo como un *fue* de lo que habiendo sido ya no es; el presente, como una *realidad-instante-fluctuante*; y el futuro, como un *proyecto-veniente* ⁴. Y quien une estos modos de temporalidad es nuestra memoria-consciencia, que nos da la seguridad de ser-en-nosotros nosotros mismos ⁵; porque *el tiempo no es otra cosa que una extensión; ¿pero extensión de qué? No lo sé. Y maravilla será si no es de la misma alma* ⁶. Soy yo con toda mi consciencia quien da realidad subsistente y consistente al tiempo; y sólo con ella puedo aprehenderlo y considerarlo como tiempo-duración. Y ahora ya puedo hablar de tiempo largo y corto ⁷. Luego, sin mi consciencia no podría señalar los tres modos fundamentales del tiempo. Vayamos un poco más despacio.

La consciencia-memoria es una cualidad-facultad esencial humana por la que nosotros mantenemos la unidad de nuestra intimidad racional. Con ella recordamos, razonamos, vivimos y somos siempre los mismos en cualquier modo del tiempo. La memoria-consciencia del pasado no es sólo afirmación de cosas-recuerdo, de vivencias pasadas, sino más propiamente «yo mismo», que me alargo desde mi presente a mi pasado, permaneciendo idéntico en mi «mismidad».

Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi in ea non invenio, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio ⁸.

4. *Confess.* XI, 14, 17.

5. *Confess.* XI, 20, 26.

6. *Confess.* XI, 26, 33.

7. *Confess.* XI, 15, 18-19.

8. *Confess.* XI, 20, 26.

Es el testimonio de mi temporalidad y trascendentalidad temporal.

*Allí (en la memoria) se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído*⁹.

En mi ser hay una capacidad de desarrollo constante, que me obliga al camino, al *trans-curso* vital del tiempo en una acción constante. Y lo que en un momento anterior pensé, hice o sentí lo llevo encarnado siempre en mí mismo, en mi consciencia-memoria. Y aunque mi existencia es irrepetible e irreductible, mi consciencia me dicta que yo soy siempre el mismo en cada instante, porque mi pasado va conmigo como una cualidad existencialmente permanente, y que adquiere en todo momento la profundidad suficiente para seguir siendo.

*Igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando padece, sino de otro modo distinto, como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí. Porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada; y no temiendo nada, recuerdo haber temido alguna vez; y no codiciando nada, haber codiciado en otro tiempo...*¹⁰.

2. Memoria-consciencia: «*praesens de futuris*»

Es toda una originalidad esta consciencia-memoria agustiniana del futuro: esfuerzo de revelación de enlace de nuestro pasado con nuestro futuro; un enlace lógico entre las percepciones pasadas y nuestros proyectos de provenir.

*De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. «Haré esto o aquello», digo entre mí en el seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas; y «esto y aquello» se sigue*¹¹.

Mi consciencia es una anticipación de eternidad y constante tensión hacia ella. Y es que la significación de duración-permanencia existencial del yo es una tensión activamente dinámica hacia el futuro, y no solamente una duración influyente del pasado o posesión del mismo, pasivamente acumulado en el yo-nosotros. Es una afirmación de un hecho fundamental por el que el

9. *Confess.* X, 8, 14.

10. *Confess.* X, 14, 21.

11. *Confess.* X, 8, 14.

hombre —el yo íntimo— se proyecta hacia el futuro. Lo cual indica que yo —mi yo-consciencia-memoria— es predominantemente *expectatio*, más que recuerdo.

¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase el no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito.

*Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuando voy quitando de ella para el pasado tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi expectación es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito*¹².

Esta expectación-proyección es lo que empuja al yo hacia adelante, sin cambio ni cesar en el rumbo, y lo enmarca en el ámbito de lo eterno; y todo ello con una carga de ansiedad inquietante de felicidad.

¿Pero acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de qué modo. Mas es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquella y los que son felices en esperanza. Sin duda que éstos la poseen de modo inferior a aquellos que son felices en realidad; con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices si no la poseyeran de algún modo; y que lo desean es ciertísimo. Yo no sé cómo la han conocido y, consiguientemente, ignoro en qué noción la poseen sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria; porque si está en ésta, ya fuimos en algún tiempo felices; ahora, si todos individualmente, o en aquel hombre que primero pecó y en el cual morimos y de quien todos hemos nacido con miseria, no me preocupa por el momento, sino lo que me interesa saber es si la vida bienaventurada está en la memoria; porque ciertamente que no la amaríamos si no la conociéramos. Oímos este nombre y todos confesamos que apetecemos la cosa misma; porque no es el sonido lo que nos deleita, ya que éste, cuando lo oye en latín un griego, no le causa ningún deleite, por ignorar su significado; en cambio, nos lo causa a nosotros —como se lo causaría también a aquél si se la nombrasen en griego—, porque la cosa misma ni es griega ni latina, y ésta es la que desean poseer griegos y latinos, y los hombres de todas las lenguas. Luego es de todos conocida aquella; y si pudie-

12. *Confess.* XI, 28; 37-38.

sen ser interrogados «si querían ser felices», todos a una responderían sin vacilación que querían serlo. Lo cual no podrían ser si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria ¹³.

A decir de Sciacca el verdadero futuro del espíritu no es el estar designado para la muerte, sino el trascender el fin en el fin extratemporal: «Il vero futuro dello spirito e non verso la morte: il fine della vita non é la fine di essa, ma il trascendere la sua fine temporale nel fine extratemporale... Non si tratta de negare il tempo nell'eternità o l'eternità nel tempo... si tratta della partecipazione del tempo all'eternità» ¹⁴.

3. *Consciencia-memoria: «praesens de praesentibus»*

Lo original de san Agustín al hablar de la memoria es entenderla como la facultad-consciencia de duración en toda su riqueza, que es como nos la define prioritariamente: facultad del presente mío, de este presente mío, que se me escaparía, si por la memoria-consciencia no dominara el tiempo discurrente de los instantes ¹⁵. Tan es así, que sin ella no podría el alma —el yo, mi yo— concebir la presencia de sí a sí misma. Es entonces la síntesis de la multiplicidad temporal y principio también de la temporalización. Con ella el yo une el pasado y el futuro en un presente desplazante ¹⁶, con una intencionalidad fuerte de eternidad.

¿Quién hay que me diga que no son tres los tiempos, como aprendimos de niños y enseñamos a los niños; pretérito, presente y futuro, sino solamente presente, por no existir aquellos dos? ¿Acaso también existen éstos, pero como procediendo de un sitio oculto cuando de futuro se hace presente o retirándose a un lugar oculto cuando de presente se hace pretérito? Porque si aún no son, ¿dónde los vieron los que predijeron cosas futuras?; porque en modo alguno puede ser visto lo que no es. Y los que narran cosas pasadas no narran cosas verdaderas, ciertamente, sino viesan aquéllas con el alma, las cuales, si fuesen nada, no podrían ser vistas de ningún modo. Luego existen las cosas futuras y las pretéritas ¹⁷. Porque, si son las cosas futuras y pretéritas, quiero saber dónde están. Lo cual si no puedo todavía, sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras o pretéritas, sino presentes; porque si allí son futuras, todavía no son, y sin son pretéritas, ya no están allí; donde quiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes ¹⁸.

13. *Confess.* X, 20, 29.

14. Sciacca, M.F.: *Il concetto d'istoria in S. Agostino-San Agustín; Estud. y Col.*; Zaragoza 1960, pág. 22.

15. *Confess.* XI, 27, 35-36.

16. *Confess.* XI, 20, 26.

17. *Confess.* XI, 17, 22.

18. *Confess.* XI, 18, 23.

En definitiva, es mi consciencia-memoria, soy yo mismo el que doy existencia a mi pasado, a mi presente y a mi futuro; porque si yo no existiera, ni mi consciencia-memoria me lo testificaría, ni habría tiempo para mí del que pudiera yo testificar. Si mi consciencia es potencia abarcadora-abrazadora, por eso mismo, todo lo mío me es presencia íntima; y yo soy, porque siempre estoy en mí y nunca fuera. En traer todo hacia mí y conservarlo en mí es el esfuerzo que realiza mi consciencia-memoria *para ser y tener* lo que estoy siendo, o lo que he sido, o lo que quiero ser. Yo soy expresión de mi todo y de mi presente y de la presencia de lo demás en mí; y soy también anticipo de futuro en intensión de eternidad, que se me revelará al final del camino de mi existencia.

*Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este mi cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta*¹⁹.

4. Memoria-consciencia, fundamento de la persona

San Agustín nos presenta la memoria como algo personal: «*ego sum, qui memini, ego animus*. Y en este *ego* permanente y subsistente está la raíz de la personalidad. Pero esta memoria hay que tomarla como intimidad, o si se quiere, como *consciencia*:

*Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim, quoque modo, cum agerem, affectus fuerim*²⁰.

Es el todo uno y concreto del hombre: es mi yo íntimo y trascendente. Siendo la intimidad del hombre intimidad de pensamiento o la conexión de los recuerdos, es evidentemente la condición de la personalidad en su totalidad racional.

Mi pasado me pertenece con propiedad exclusiva, y en mí no es enteramente pasado. Hay siempre una unidad lógico-biológica que me dicta continuidad personal, por lo menos, en la responsabilidad, por lo que mi pasado no será jamás acabado ni consumado totalmente. Si un acto se cumple y pasa, no obstante, las consecuencias perduran influyendo en mi totalidad humana consciente. El pasado no pasa totalmente, porque pertenece a una persona, que es intransferiblemente única y que es distensión²¹ de principio a fin. Cada

19. *Confess.* X, 16, 25.

20. *Confess.* X, 8, 14.

21. *Confess.* XI, 29, 39.

experiencia de nuestra vida pasada permanece indeterminada en cuanto al sentido último, e incompleta en cuanto al valor, porque ella no ha producido todas las consecuencias-efectos posibles, y siempre podemos volver sobre ella, aún sin repetirla, pero simplemente recordarla, vivirla en la memoria-consciencia. El yo es consciencia total de la total existencia humana.

¿Qué existe tan presente al pensamiento como lo que está presente en el alma? ¿Y qué hay tan presente en el alma como el alma? Quid tam menti adest quam ipsa mens? ²².

B. La consciencia, tendencia al ser

La inquietud humana no es sólo buscar algo —el ser o el ser del Ser—, sino un implantarse sobre el ser, quien al mismo tiempo abraza y se planta en el hombre a través del conocer-desear. El espíritu humano, siendo energía de búsqueda, tiene ya en sí una razón de encuentro. «Es propio del espíritu ser, no sólo racional, sino intelectual, y el ser una vez poseído, es objeto de visión intelectual» ¹. «El espíritu, mediante la inteligencia, está en comunión con el ser instalado en él más allá de las condiciones psicósomáticas» ².

Toda la inquietud humana hacia el ser y de ser tiene su fundamentación axio-ontológica en la cualidad que tiene el hombre: en que es *un para*, en que es abertura; y también en que el ser hacia donde se dirige, siendo esencialmente trascendental, es a la vez abertura hacia el hombre. Si se realiza el encuentro —espíritu humano y ser—, se da el descanso, y viene el gozo; pero todo con una nota esencial de que los dos —ser y espíritu humano— se son trascendentes, porque ambos participan de la trascendentalidad del ser en cuanto ser.

Además el espíritu es también esencialmente pensamiento. Y entre pensar y ser se exige una «comunión de ser y pensar, originaria y trascendentalmente ilimitada», como una «capacidad en cierto modo ilimitada del espíritu para acusar la presencia del ser» ³. Entonces se da la presencia. «De esta suerte, el ser presente al espíritu se hace en el que lo expresa presencia del ser» ⁴. Así ya no se sabe quién es presencia primaria a quién; tendremos que decir que los dos son *presencia instans et transcendens*, porque ambos tienen las mismas cualidades de ser en su razón entitativa.

Se pregunta ahora. ¿La inquietud es anterior o posterior al ser? Si bien se mira el problema, caben las dos soluciones, según por donde se dirija el dis-

22. *De Trinitate*, X, 7, 10.

1. José Ignacio Alcorta Echevarría: *El ser. Pensar trascendental*; cap. VII, pág. 160; Ed. Fax, Madrid 1961.

2. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

3. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

4. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

curso de la mente; pero, ¿cuál es la lógica? Yo opino que tiene que haber una existencia del ser anterior al pensar y anterior al desear: primero se es, primero es el ser; luego conocer el ser. Porque si la inquietud es una búsqueda o un implantarse en el camino y recorrerlo, tiene que existir la prioridad de lo buscado-deseado y un motivo en el caminar, y la existencia de ese camino. Pero también se puede suponer —solución cartesiana— que ni no existiera la presencia del desear, no existiría esa inquietud por el ser, por la unión con el ser. De todos modos, por ser el ser, en su razón ontognoseológica, un trascendental necesario, y siendo también el ser el «*primum cognitum*», éste tiene que tener prioridad óptica: primero ser, luego desear y pensar el ser. Además, por ser la inquietud un engendro del ontoespiritualismo, por la misma razón, la inquietud humana es una cualidad del ser, que soy yo, que eres tú; y por ser cualidad del ser, necesita de éste como de un soporte para existir.

C. *La inquietud está «en» la persona*

Si al hombre lo definimos como un constituirse, un perfeccionarse, como un estar siempre cara al desarrollo-perfección, la inquietud, el deseo constante de progreso le es tan connatural como el pensar, como el amar, como el desear, como el existir. Pero sólo las personas son seres inquietos, porque sólo ellas tienen capacidad de instalación. Para «instalarse» hay que trascender; y para trascender hay que reflexionar; y sólo quien piensa-reflexiona toma en consideración su suficiencia o su contingencia. Y la inquietud es una manifestación primaria de la consciencia de sí, como ser-contingencia, y de lo demás y del ser, como necesidad de encuentro-quietud-felicidad.

Pensemos qué significa la persona, esta persona humana. Una persona es un hombre, un ser racional-espiritual. La persona no es simplemente un ser o un yo; es un ser, o un yo, porque torna sobre sí mismo, que tiene consciencia de sí, pero con intencionalidad a esferas superiores: hacia el ser-valor, hacia el Ser absoluto. Por eso mismo, a la vez que es independiente o insustituible, es un ser finito, que tiene su radicación y explicación en el ser trascendente y trascendental. La trascendencia, intencionalidad de la persona, es la premisa fundamental de su existencia, aquello que da a la persona su más auténtico y definitivo ser sí misma. Es también unidad de los actos intencionales superiores; pero esta unidad no se debe confundir con la consciencia de su realización. La persona va más allá de la consciencia, porque la rebasa, siendo su trascendencia necesaria para la existencia de la persona como singularidad espiritual, y que es como la objetividad y libertad. Por eso, sólo el hombre, en el mundo de los seres, aparece con caracteres de persona. Es sujeto de proposición —*quién*— y objeto de atribución —*a quién*—. La persona es reflejo del yo en sí mismo; y, porque es un reflejo, tiene consciencia de sí, y es libre con posibilidades ilimi-

tadas. La consciencia, la libertad y la posibilidad son cualidades únicas de la persona e irrepitible en los demás seres del mundo, fuera del hombre.

El autoconocimiento es exclusivo de la persona, porque sólo ella puede decir: *yo, a mí, me*, revirtiendo sobre su propio pensar, sobre sí misma. Esto es autopensarse, autoconocerse⁵. La persona es consciencia, pero no consciencia pura —que eso es el yo, y el yo puro tampoco es persona—, sino una consciencia de sí mismo con capacidad de trascender y de trascenderse. Y ese *ser-nosotros-en-nosotros* trascendente es lo que constituye también nuestra propia racionalidad. A la persona no se la juzga sólo por la capacidad de consciencia moral: todo junto es la persona, unido a la posibilidad de todo eso. El niño en el claustro materno es ya persona, porque es posibilidad de consciencia psíquica y de consciencia moral.

La persona es incomunicable: lo que hace que yo sea yo y no otro; lo que nos constituye en nosotros mismos. Las esencias no pueden ser personas ni las naturalezas. En Cristo, poseyendo una naturaleza divina y una humana, éstas no constituyen persona, porque la esencia divina pertenece a las Tres Personas de la Santísima Trinidad, y la humanidad la asumió como naturaleza humana y la unió al Verbo, a la Segunda Persona, al Hijo del Padre. Siendo la persona consciencia de un *yo-en-mí*, es unidad de distintos: no es un simple sujeto en relación con otros sujetos. Es un *yo-en-mí*, cierto; pero con intención a un tú. La persona es también, por ser *sui iuris et sui ipsius*, una relación; y no lo sería, si no tuviera en sí la capacidad de camino, que la libera de las necesidades de la especie. A esta capacidad de camino la llamamos libertad. Y siendo libre, también es racional, que completa el don de libertad; y por ser racional, es inmortal, porque siendo *capax Dei*, la inmortalidad le es connatural; y nadie puede usar de la persona —abusar de ella— como una cosa o un instrumento. Por ser toda ella intencionalidad, por ser un ser en camino, debe abrirse a los demás en la comunidad, prestar su apoyo al servicio colectivo, dándose toda, hasta agotarse, como Cristo.

Nosotros somos más *nosotros-mismos* cuanto más nos identificamos y confundamos con nosotros mismos. El hombre no está identificado con su voluntad; pero trata y se esfuerza por estarlo. No se posee definitivamente y apropiadamente; pero se busca a sí y por sí mismo, y por sí mismo está trabado en lucha contra todo lo que vaya contra la disolución del *sí-mismo*. Tiene que tener libertad; tiene que ser libertad; pero su libertad es tan incierta... Es libre y no es libre; de aquí su complejidad para una definición de la persona.

5. *Confess.* X, 17, 26; X, 16, 25.

Mejor pudiéramos decir que puede llegar a ser libre, y no que ya lo sea ⁶. Por eso, su libertad es posibilidad; por eso, cuando otro caiga sobre él, puede permanecer el hombre en libertad, porque lo ata y toma en posesión sólo en lo externo, sin poder llegar a su intimidad, fundamento de su libertad y de su personalidad; por eso, la obediencia puede ser rebelión, y la rebelión culpabilidad. Entonces la libertad se toma en función de la intimidad humana del yo, no en relación a *lo otro*, a lo exterior al yo. Y así se comprende que, aún en la situación esclavizante —ajena a la intimidad humana—, el hombre puede quedar siendo él mismo. La interioridad nunca puede ser dominada más que por el hombre mismo; por los demás, nunca.

Ser *sí-mismo*, quedar y estar en sí, vivir y actuar por y para sí, salir a lo otro y volver a sí desde lo demás, todo eso indica libertad, que abre camino a ilimitadas posibilidades humanas. De aquí toma también su significación el carácter de cada hombre, de cada persona; es la personalidad de cada individuo: un actuar único, un enfrentarse a sí y a los demás de modo peculiar, que es el comienzo de sí mismo. Es el *yo*, definitivo para cada hombre, el que actúa en todo. Este *yo* se enfrenta luego a un *tú*; tanto que el yo no se comprenderá sin una relación al tú. El *soy* no se entiende sin el *eres*; y tan es así, que podemos decir que es el tú sustante en situación al yo. Luego si el yo es posibilidad, por ser libertad, esta posibilidad y el yo mismo son significación de transitoriedad, de mutabilidad, de variabilidad, de contingencia, al fin de cuentas. La persona humana es también contingencia esencial.

Esta contingencia del yo, puesta al frente a la otra contingencia del tú, reclama necesariamente un apoyo a su caducidad, una realización a la posibilidad. Lo que se dice *yo-en-mí* reclama una trascendencia, que avale y dé fuerza a mi existencia y a mi consistencia. No la encontrará nunca en el tú, porque el tú viene a serme un yo desde su lado y en relación existencial a un *yo-tú* —que soy yo para él—; y no la encontrará, porque el tú se halla en las mismas circunstancias de existencia y consistencia que el yo. Tiene que relacionarse mi yo a un *Tú*, que, al trascenderme, me incluya, sosteniendo esa mi contingencia. El *Tú* de Dios es el *Otro* para mí, pero que me pertenece —o yo le pertenezco a Él—, porque sostiene mi yo en su contingencia y en su consistencia humana.

El hombre, en concreto, como persona, es *disponibilidad*; o más bien posibilidad. Es posibilidad, y por serlo, puede crearse situaciones propias —*apropiadas*— y racionales; o por el contrario, *hacerse* en situaciones inapropiadas o irracionales; pero siempre bajo el sentido individual y concreto de ra-

6. R. Guardini: *La realidad humana del Señor*; trad. de José M.^a Valverde, pág. 157, Ed. Guadarrama, Madrid 1958.

cionalidad, a su modo particular de ver su situación. En el primer caso andará en racionabilidad; en el segundo, en inmovilidad; también en el primero habrá progreso valorativo de sí mismo y de los demás; en el segundo, regresará o torcerá su camino hacia la izquierda, a donde lo no-racional cargará sobre él para destrozarlo, angustiarse, desgarrarlo, aniquilarlo, como si fuera posible esto último. Ante él se presenta el tiempo, o es él quien se coloca en el tiempo; y lo que entra en debate en el tiempo será ya una realización óptica, existencial, del *sí-mismo* en el sí íntimo, como una determinación ontológico-fundamental en su ser histórico —pasado, presente y futuro—.

El hombre es una naturaleza que busca la unidad, porque, en todo y sobre todo, quiere ser, y buscar el ser y sólo la unidad del ser. Y cuando busca la unidad del ser, el hombre *se hace*, se constituye en sí mismo; y es más hombre, porque lleva en sí el sello de lo auténtico del ser. El hombre es, principalmente, además de ser y unidad, alma-espíritu, subjetividad y libertad: una capacidad espiritual susceptible de determinarse, aún a pesar del influjo del *natural-físico* u objetivo. Porque es el hombre un ser, es individualidad, con caracteres particulares, sí, pero que coinciden sustancialmente en todos los hombres. Es la parte real objetiva de la persona.

Lo *real-subjetivo* —que por ello es también esencialmente objetivo, que pertenece a la categoría del ser— tiene su fundamento en la consciencia, en el yo, que, siendo subjetivo, no es extraño en modo alguno a la parte objetiva, sino que la asume, incluyéndola, y que, como una idea propia, la enriquece y domina. Así, puede el yo llevar dentro de sí lo universal de la naturaleza, afirmando más lo universal y eterno, que se refleja en el *yo-consciencia*. Y cuando esto no se realiza, entra el yo en la desbandada dispersionista, por la incompreensión de la unidad del *ser-hombre*, con todas las secuelas de las pasiones bajas.

El yo está inmerso en este orden unitario de los *seres-natura*, si lo afirma libremente, y por tanto lo acepta, acepta incluirse como parte de ese mismo orden universal y eterno, y se da cuenta de que, por universal y eterno, puede cobijar también a todos los individuos, a quienes conoce y con quienes se relaciona objetivamente. Un análisis íntimo del yo-sujeto nos lleva no sólo a conocer y relacionar el objeto con el sujeto, sino también a tildar de objeto al yo-sujeto. Es decir, el yo puede ser tanto *actio* como *passio*: una unidad *operante-receptiva*, o una *receptividad-operante*.

El yo, como sujeto, está siempre en abertura. Late en él una profunda y natural intencionalidad hacia el objeto. En esta abertura no sólo es un *ser-en-sí*, sino que en ella se le revela su misma esencia natural; y sólo por la ida al *tú-objeto* se comprende a sí mismo en el yo. Por eso mismo, el concilio Vaticano II se hace eco de esta intencionalidad diciendo que «la persona humana,

por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social; la vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental»⁷. Luego esa ordenación al tú es para el yo una exigencia de la naturaleza, tan indispensable como su propia consciencia de ser yo. Es esto tan importante, que, cuando nos pensamos como un yo, lo hacemos siempre de cara a un tú, que nos mira, que nos habla, porque siempre está ahí, junto a nosotros y en posición de presencia a nosotros, y que con ella nos delimita y configura. Y ya lo hemos dicho: no hay *yo-nosotros* sin yo; y al decir nosotros nos enfrentamos al *tú-vosotros*, que es también un yo en plural, como el nosotros lo es del yo. Más aún: todo el producto de ciencia, arte, cultura, historia, progreso..., hecho por un yo, sólo pudo éste hacerlo, porque hubo un contacto del yo con el tú, de un yo con el nosotros, y de un *yo-nosotros* con un *tú-vosotros*. El idioma lenguaje es la expresión de la unidad de esta relación del *yo-persona* al *tú-persona*. Si el yo-persona, aislado, desconectado de esta relación, no necesita lenguaje, la idea le basta, porque él es la expresión de sí mismo; pero como siempre el yo está en abertura, por eso, le es imprescindible el *lenguaje-idioma*.

¿Es el hombre una individualidad? Lo es y no lo es. Es un yo, cierto; pero es un yo que al hombre no se le da, o no se le revela más que en la relación a un tú. Es un yo con una carga inmensa —ya lo dijimos más arriba— de intencionalidad; y en esta intencionalidad el tú le es imprescindible, tan imprescindible que sin el tú no tiene consciencia el yo de sí. Esta intencionalidad del yo al tú no significa que el tú sea para el yo una mera *passio*, lugar de incidencia simple, sino que de la naturaleza del tú el yo extrae una «relatio», una intencionalidad también del tú al yo, y no una intencionalidad pasiva, sino activa también; y entre los dos se fragua una actividad operante inmensa. El yo y el tú, relacionándose, se compenetran, limitan y conforman en la naturaleza humana y configuran la personalidad de cada hombre-individuo. Por eso, decíamos que era y no era el hombre una individualidad. Lo será siempre en relación a los demás.

La persona, definida por Boecio como *rationalis naturae individua substantia*, es metafísicamente incomunicable. Pero tengamos en cuenta que el hombre no es sólo un ser metafísico; es un ser antropológico, físico, real. Y lo que él encarna —la persona humana— se define, principalmente, de modo antropológico; y en este sentido es aptitud, ansia de comunicarse, una abertura —relación o intencionalidad— hacia los demás. Y por ser el *homo humanus* de Cicerón una abertura, es saber, amor, sentimiento de comunidad: vive con el prójimo, por y para el prójimo. Dentro de una tela, el hombre sería un hilo en la urdimbre humana.

7. Const. sobre la Iglesia y el mundo actual: *Gaudium et spes*, I, 2, 25.

Si el hombre es un hacerse, se hace, porque se entrega; se realiza, porque se da; y se constituye, porque ama. Siempre de par en par a sí mismo, va hacia los demás en afán de conquista, porque entiende que en el esfuerzo se realiza en cada instante; y sabiéndose en inquietud, pasa a los demás para encontrarse a sí mismo. Siendo en los demás, toma certeza de sí.

En la consciencia del yo se despierta el *si-mismo*, y se despierta la consciencia de *lo otro*; y esto no progresivamente, sino a la vez; porque en tanto me siento a mí, en cuanto me siento en presencia de los otros. Sólo cuando algo siento, es cuando *me doy cuenta* —tengo consciencia— de que algo entra en mí. Es un criterio de verdad. El hombre en solitario es siempre algo raro. Lo social-humano quiere decir contingencia; es lo menesteroso, es la mendicidad, es la exigencia de compañía. Y cuando el *yo-social* se realiza en el mundo, la comunidad se va perfeccionando; y cuando ese *yo-social* alcanza su misión en la Comunión de los Santos —máxima socialización humana—, ya se terminó la constitución del hombre, la perfección de la sociedad, porque ya todo llegó al término, y se acabó. Nuestra propia contingencia —que es ansia de *perfección-compañía*— es la —máxima expresión— condición de lo social y de la sociabilidad humana, y una seguridad firme de mi propia existencia.

El enfrentamiento a los demás, además de hacerlo con todo lo nuestro, lo realizamos, principalmente, con el lenguaje, como expresión de todo lo humano; porque la palabra, portavoz de sentimientos e ideas, de inclinaciones y conceptos, es, sobre todo, ruptura de soledad y creación de comunidad. Nuestra palabra es todo lo nuestro comunicable, eso que lanzamos a los demás, signo del yo que piensa, ama y actúa. La palabra, que también es confianza, introduce en nosotros al que nos escucha y al que nos habla; y nosotros con ella vamos a su interior, creándonos en él verbalmente, engendrándonos, reproduciéndonos en él; y haciendo, por contrapartida, que él se refleje en nosotros. Si la palabra es un signo, es signo de una realidad interior, que somos nosotros, que la creamos al hablar. Una consecuencia: luego, la palabra —signo de realidad— nunca debe ser portadora del error, que es ausencia de verdad-ser-realidad, y que, por lo hueco, no produce acercamiento, sino distancia. Luego, no debe ser un conformismo con nuestros sentimientos, sino más bien una conformidad con nuestro pensamiento. Así, es la verdad para los demás, nacida desde mi intimidad, un derecho y una obligación, y siempre una base-origen de la *unidad-caridad*⁸. La palabra, fundada en la *unidad-caridad*, engendra acercamiento entre el yo y el tú, porque es portavoz de verdad-ser-realidad, que la palabra es siempre amor.

8. *Veritatem facientes in caritate*; Ef 4, 15.

La palabra-lenguaje debe ser siempre un *servicio* —socialización de la verdad-ser—, y servicio de amor, que el amor, si es amor, es verdad-realidad-ser. Asimismo el amor es un camino para el encuentro de la verdad-ser. Y tiene su mayor expresión en el diálogo, que es comunicación amorosa, porque se funda en la caridad, que es comprensión del yo al tú. Con el amor-diálogo compartimos nuestros hallazgos con el hermano; o regalamos al hermano lo bueno nuestro, lo bello nuestro, lo verdadero nuestro. Y lo regalamos, porque vemos al otro en indigencia; y él también nos regala lo suyo, porque nos siente asimismo en mendicidad. Aunque uno de los dos se sintiera en plenitud de verdad-ser, o los dos a la vez, si se pierde el significado de magnanimidad, ya el diálogo no sería diálogo; habría discusión, que es indigencia suprema de verdad-ser y de amor, en una de las dos partes dialogantes. La magnanimidad del diálogo dilata el corazón, necesidad esencial para la entrega completa del yo al tú y del tú al yo, imprescindible para que la entrega sea un don cierto de amor. La unión del yo y del tú en el diálogo es convergencia de sentimientos, actos y pensamientos, que se funden en unidad para hacer madurar la personalidad del yo y del tú.

En el diálogo nunca hay cesión de pareceres de uno al otro; hay más que eso hay comunión —*común-uniión*—. No cedemos nunca; nos penetramos de verdad; y la verdad nos conquista, no a la fuerza, ni siquiera con argumentos, sino con *amor-caridad*. Porque en el diálogo entregamos, o nos entregan verdad; y la verdad, más que regalársenos, nos conquista ella misma. Cuando la palabra del diálogo es una *Palabra* —con mayúscula—, si dialogamos, es Dios quien se nos viene, nos toma, y nos levanta hacia Él, porque Él es Verdad, que hace ciertas todas las otras verdades y las mismas palabras del humano diálogo, y nuestros mismos nombres propios con los que nos distinguimos y nos unimos todos los hombres en comunión de comprensión.

D. *La persona «implantada» en el ser*

«Lo primero que llama la atención cuando se considera a la persona humana y el modo cómo ésta accede al ser en virtud de su ser de persona es que los elementos constitutivos todos de la persona repercuten en su constitución ontológica, aunque no representen la razón formal de ella»⁹.

Si «la persona es quien es»¹⁰, este quién, por ser un *relativo*, hace referencia a un algo íntimo y a un algo exterior a la persona misma. Es un yo puesto en relación consigo —«con lo que tiene por razón de la naturaleza, con la

9. Alcorta, ob. cit., pág. 163.

10. Alcorta, ob. cit., pág. 163.

que cuenta»—¹¹ y con eso otro que le llega, con el ser y con los seres. «Ser persona es ser sujeto y ser autónomo radicalmente, se posee a sí mismo o se autopiensa»¹²; pero su posesión, su autoposesión no descarta la posesión de lo demás, la intencionalidad hacia lo otro: es un yo hacia un tú, que se enriquece en la búsqueda. Si «la *perseidad* es la razón formal que caracteriza a la persona», esta condición humana, no es excluyente de que también sea *aleidad* para otra persona humana, que desde sí es *perseidad* también para sí misma. Precisamente, esta *perseidad* y esta *aleidad*, al encontrarse se hacen *mutuidad*, y se compenetran y entienden, enriqueciéndose en su contenido óntico-axiológico.

El hombre es una tensión esencialmente intensiva: va siempre en la intencionalidad del ser y del actuar para constituirse y construirse. «El hombre es un compuesto entitativo de diferente densidad e intensidad en su elementos constitutivos. Por ello, el modo cómo se posee el ser, cómo está en el ser y cómo se abre al ser, está recorrido de «hiatus» y tensiones ontológicas sin destruir, no obstante, su unidad»¹³. Y como unidad reclama para sí esta uniformidad y estancia en el ser. Porque, sintiendo el desgarramiento en su intimidad, constantemente, desde lo profundo de su mismidad, exige de una manera constante la completa integridad ontológica de su unidad óntico-axiológica. «La unidad de la persona en su complejidad ontológica y en sus contrastes refleja el modo de constituirse y poseerse a sí mismo en las tensiones que le recorren y el modo de abrirse a lo otro»¹⁴.

Si se abre a lo otro, es porque en este despliegue personal y entitativo ve el hombre un instalamiento-perfección a su ser trascendente. Una nota más de la trascendencia de la persona dentro de su unidad racional, que le garantiza su perennidad formal como ser sistente y consistente. «La persona es, a la par, espíritu y cuerpo, o, si se quiere, espíritu encarnado, cerrada y abierta a la vez, mismidad consigo y comunión con los demás, transparente, en lo que respecta a las cimas de lo anímico y opaca en lo que respecta a la corporeidad. Es como una totalidad indivisible para sí misma y abierta e implantada en el ser y necesariamente impulsada a la comunión con los otros y a su vinculación social.

«Por un lado, la autoposesión y la individualidad se traduce en una situación exclusiva que hace de nuestra mismidad un santuario y, al mismo tiempo, por ser la persona abierta, es expansiva, se abre al ser y es comunión y donación respecto de los otros. Es immanente y trascendente a la vez; está consigo,

11. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

12. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

13. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

14. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

pero rebasa el ser sí mismo. La persona implantada en el ser y en posesión de sí misma de una manera sustancial e individual, no obstante, ha de constituirse y acrecentarse. Es un ser que es, y nada menos que sustancialmente, pero al mismo tiempo que se hace. Todas estas situaciones ontológicas complejas y paradójales de la persona marcan tensiones dentro de ella en su propia constitución entitativa»¹⁵.

E. *El hombre: implantación en el ser*

«¿Qué es la inquietud humana? Un deseo, un anhelo, un tránsito; al final de cuentas un camino. Al encontrarse el hombre consigo mismo, halla su vida como una fuga, como un desear más la vida, o un apegarse más al andar y al camino, que él tiene como término y meta de su aspiración final»¹⁶. «El hombre está siempre llegando, sin nunca terminar de llegar; siempre en el camino de la vida, cuando alcanza la meta, es que ya cumplió su estar en el mundo. Siempre en ruta, el ser humano está siempre cara al incesante hornagueo, en un ansia insatisfecha de ir, *ir hacia algo*. Su vida es estar siempre en abertura, dispuesto, mochila al hombro, para el viaje constante del vivir»¹⁷. «Acuciado incesantemente por el *cor inquietum*, se siente el hombre ordenado a ser. Cualidad esencial que le impulsa al camino por la vía de la plenitud»¹⁸.

«El fundamento de la inquietud está en el conocimiento y en el amor. Conocemos lo que deseamos, y amamos este deseo. Como en el conocer, en el amar se da también una estrecha unión entre el sujeto y el objeto; pero para el amor no es suficiente la posesión —la unión de sujeto y objeto—, sino el goce en esta posesión. Por eso, el hombre está siempre en la búsqueda de algo que le está ausente para el goce, y nada más ardientemente desea el ser humano que la presencia en el encuentro. Cuando ésta se realiza, viene el reposo y la paz. Caminamos en la búsqueda, y buscamos para encontrar; y, luego del encuentro, seguimos en la misma ansiedad de un nuevo querer el encuentro. Sintiendo la cercanía del objeto de nuestro amar, nos consumimos, cuando no lo podemos hacer presente en nuestra intimidad, si algún obstáculo encontramos a la venida»¹⁹.

«El hombre, aun en el sentido agustiniano, es un «ser siendo»; un ser que constantemente está alcanzando su ser. No es un ser en perfección, un ser ya

15. Alcorta, ob. cit., pág. 165.

16. Campelo, Moisés M.²: *La inquietud, esa postura humana*, pág. 22; Ed. Studium, Madrid 1969.

17. Campelo, ob. cit., pág. 22.

18. Campelo, ob. cit., pág. 23.

19. Campelo, ob. cit., pág. 28.

en sí, sino un ser en *ex-sistencia*, que, necesitando un sostén, es en sí siendo: un ser en proyección. Y en esto estriba su consistencia: en *ser-en* y en *ser-para*; o lo que es lo mismo, un ser-en-sí-para-Dios»²⁰.

La inquietud —«intensidad máxima» del ser del hombre— radica en el espíritu, que se muestra en independencia total dentro de su unidad óptica y que tiende siempre hacia la formación propia de su ser «sistente». Por lo mismo, el espíritu —el hombre— tiende cada vez más a ser más libre, más sí mismo en su mismidad, más independiente de la materia, a ser más *desuper*, a ser más trascendente; a estar más en abertura al ser y «a los trascendentales en los cuales puede trascenderse él mismo»²¹. Por lo mismo, también se implanta en el ser y alcanza en él autonomía y autoposición y tiene consciencia espiritual y personal de sí²². Por esto mismo, la dicotomía-diéresis de cuerpo y alma explica en el hombre los contrastes, los límites, las tensiones y la inquietud constante de ser y de instalarse en el ser-verdad-bien-bondad. No en vano lleva en la entraña el sentido profundo de eternidad —eviternidad— desde su comienzo a su fin sin fin. Porque sabe que, si comenzó a ser, no terminará ya su ser; por eso, le es necesaria la permanencia constante o instalación definitiva en su racionalidad que le apunta a la trascendencia e instalación en el Ser-Dios. Como subjetividad —consciencia de sí—, sabe todo de sí y que no encierra en ella todo cuanto es, pero que por ella tiene todo lo que es, y que le empuja a ser cada vez más de lo que es y tiene. «La vinculación de la persona con el ser se verifica «prima fronte» de una forma espontánea como apertura del alma o «mens» a su «primum cognitum», o sea, a la inteligibilidad en general, que no puede darse de esta manera radical, sino espontáneamente, tanto en la dirección hacia fuera del conocimiento de los entes que son en el ser, como hacia dentro, hacia sí mismo, hacia mí que soy en el ser»²³.

No comprendería yo mi yo, sino desde su instalación en y desde sus raíces originarias en el ser trascendente, dada mi capacidad y la inteligibilidad del ser como «primum cognitum». Todo esto me adviene como una necesidad, o como dice Alcorta, como un «prius de inteligibilidad»²⁴. Como esta inteligibilidad del ser lleva implícito un acercamiento de mi yo al ser, resulta que, cuando, por cualquier motivo, me desví de ella, hay en mí un desgarramiento, náusea, angustia, laceramiento... Y no por la constitución inteligible del ser, sino por mi mala dirección, o por el distanciamiento de mi yo del ser. Y

20. Campelo, ob. cit., pág. 29.

21. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

22. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

23. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

24. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

este ser, que soy yo, anda en congoja e incertidumbre radical por no querer, o no poder querer comprender el ser: por un no-instalarse en las esferas del ser. Pero si mi yo cae en la cuenta de que su entidad lleva impresa una acción operante y reflexiva, entonces sabe también que «en la inteligibilidad llevada sobre la luz del ser ve pegada una posible flexibilidad, ya que la intimidad va también iluminada en el ser. Toda inteligibilidad puede ir doblada de una colateral y concomitante impresión de quien la posee. Los entes permiten ver en ellos al ser y también nuestra propia entidad en lo que tiene de más tensiva e íntima que se traduce en el ser. El ser se destaca así hacia fuera y hacia dentro sobre los entes que son y sobre el ente que soy yo mismo marcando una diferencia ontológica. Esta diferencia ontológica siempre señala en el paso connatural de los entes al ser o en la visión inversa de los entes desde el ser»²⁵.

Quien más quien menos tiene experiencia metafísica del yo, que es al mismo tiempo experiencia del ser en cuanto ser, y esto aun inconscientemente. Esta experiencia no se refiere tan sólo a una experiencia sensible, que puede ser provocada a voluntad, no. Principalmente nos referimos a una experiencia originaria, directamente intencional: es todo lo que concierne a la vivencia como dato real o ideal, externo o interno, psicosomático o espiritual-intelectual. Y esto no necesariamente exigido como experimentado, o como «dación», sino que lo consideramos la generalidad de las veces en sí y por sí mismo sin referencia a otro, metafísicamente, y aislado de contornos. «La persona está en el centro de una experiencia metafísica y puede ser experimentada en el ser, desde el ser y como ser y como apertura al ser, sin que por ello abarque al ser, sino que más bien marque en él y con él una diferencia ontológica»²⁶.

La persona es como el centro de una experiencia metafísica privilegiada, «porque está en el ser, es parte importante de ese ser y se experimenta a sí misma como ser y como consistencia substantiva de ser»²⁷. No obstante, advertimos que la persona no está toda ella en todo su haber ontológico, «expresada desde sí misma en el ser como realidad entitativa que es»²⁸.

En todos los estados psíquicos percibo al yo existente y sus hechos de conciencia, todo a la vez. Conocimiento intuitivo, inmediato; si empírico, también absoluto. Esta conciencia de mí en mí, por reflexión del yo sobre sí, me lleva a la revelación-expresión de mi propia realidad, y con ello tengo conciencia de mi instalación en el ser-realidad trascendental; porque todo acto psíquico me advierte la presencia de mi yo en mí; o que mi yo es notificado en

25. Alcorta, ob. cit., pág. 168.

26. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

27. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

28. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

mí mismo. Mi *cogito* no sólo me da el hecho de reflexión, sino que me declara que *ego sum cogitans*: del *cogitatum*, pero más principalmente del *ego cogitans*, del *ego sum*, de mi experiencia-existencia. Luego esta reflexión es prioritariamente una intuición inmediata del yo, porque éste es conocido en lo pensado. Mi yo no se para en mis actos: es él el sujeto lógico de la proposición gramatical; un *quién* que realiza la acción verbal. Luego soy experimentado en el ser que soy, y que es presente-instante a lo largo de mi existencia, de principio a fin.

F. *El yo instalado en el ser-consciencia*

«Todo cuanto yo puedo pensar como pensamiento mío lo pienso desde el yo que soy. De lo contrario, sin esta referencia al yo que soy, no podría tener la consciencia del pensamiento como mío. Mi mismidad está así trabada del ser que soy yo mismo»²⁹. Y al decir que soy yo mismo, cargo con la responsabilidad ética de mis acciones-valoración en bien y en mal. El yo es algo que se me da *en y como una intencionalidad general* sobre la que descansa en mi propia intimidad. Y todo porque esta mi intimidad me está siempre presente como inherencia esencial subjetiva y en mí, que forma y conforma mi existencia y consistencia en el ser que soy yo mismo en mí.

Lo trascendente, a que se dirige el yo humano, «se nos da con el ser en un horizonte ilimitado de inteligibilidad»³⁰. Es decir, si lo inteligible está ínsito en el ser y en los seres, si lo vero inteligible es lo que es³¹ y el yo nuestro, el yo-consciencia-memoria, va siempre, va siempre hacia la verdad-ser, tiene que realizarse el encuentro en la intimidad humana; y ésta va siempre hacia el ser, hacia el ser sólo, y por esta razón de verdad-bien-bondad. Y todo esto con la nota de mi singularidad personal: mis adquisiciones serán mías; mis actos son actos determinadamente míos y libres.

Mi yo, por tanto, se mueve dentro y exclusivamente en las esferas del ser, tiene apetito de él y lo busca y lo persigue; y todo ello sin limitación y hasta esencialmente. Es el fondo de la inquietud humana y, por humana, agustiniana³². Luego el destino humano está en la verdad, el ser-verdad, por lo que la verdad-ser nos atrae irresistiblemente como algo esencial a nuestra consistencia. Nuestro apetito de ser es sin límites, y empuja al hombre con la fuerza ilimitada de su propio ser³³. «El espíritu instalado en el ser se mueve ya en aras

29. Alcorta, ob. cit., pág. 171.

30. Alcorta, ob. cit., pág. 172.

31. *De gen. ad litt.* IV, 32, 49.

32. *Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? (In Ioan. Evang. tract. 26, 5).*

33. *Confess.* XIII, 9, 10: *Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror.*

de él, tiene apetito de él y lo busca y persigue acuciadamente y sin limitación. Es el origen de las inquietudes humanas, que es sin límites. Además, nuestro destino está en el ser, y por ello en el último y supremo fundamento del ser, por lo cual el ser nos atrae como una marea sin fondo»³⁴. «Por ello mismo, por su propia vastedad ilimitada, por su indefinida perspectiva inabarcable en el ámbito inmenso del pensar, caben las fisuras, las quiebras, los aspectos antinómicos, los contrastes, las contraposiciones y las situaciones en que tienen su asiento la ignorancia, la falsedad y el error.

«Todas estas posiciones se dibujan en el ámbito ilimitado del pensar del ser, en el que se constituye el pensamiento como tal en su naturaleza esencial y en su radical y primaria organización. Y es natural que esta dialéctica promueva tensiones en la vida del pensamiento, pero siempre dentro de la dimensión fundamental de la limitación del ser que alimenta la insobornable e infinita inquietud humana»³⁵.

G. *La inquietud hacia el descanso*

La implantación del yo en el ser requiere un descanso al yo, porque éste es su destino; y una vez conseguido, la inquietud desaparece. La consciencia-memoria, *yo-en-mí*, al ser iluminada en el ser-verdad, todo lo humano queda bañado de luz, todo en descanso —*gaudium de veritate*—. La luz-verdad del ser viene a ser entonces nuestra propia luz, y todo queda dibujado e inserto en esta luminosidad, desde dentro a fuera y desde fuera a dentro.

Moverse el yo desde la verdad-ser hacia fuera es lo que le da la nota de trascendencia, por lo que el yo se constituye cada vez más en sí y por sí; porque este movimiento es ilimitado, lo mismo que el yo en sus posibilidades. Es el movimiento hacia el ser lo que le produce una tensión inmensa en el espíritu hacia la infinitud, y lo que le mueve en el camino hacia la eternidad-destino. Pero el moverse del yo es un movimiento siempre hacia sí; y es cuando busca su línea, cuando reflexiona sobre sí y lo suyo, cuando trata de poseerse y de retomarse en su fundamento como ser cognoscible y como ser «cognitum», lo que no puede hacer nunca si no es al nivel del ser y dentro de la consistencia del ser.

Lo que el hombre busca con la inquietud es siempre la unidad, la unidad consigo y la unidad con lo demás; porque la unidad le es esencial a la persona humana, como el bien lo es a la verdad.

MOISÉS M.^a CAMPELO

34. Alcorta, ob. cit., pág. 173.

35. Alcorta, ob. cit., pág. 173.

LIBROS

Sagrada Escritura

NOTH, M., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1985, 22 x 14, 316 p.

He aquí un libro que reúne las «opera minora» de un gran estudioso del A.T., fallecido hace ya 18 años. Pocas obras de él han sido traducidas al castellano. Aparte de su «Historia de Israel» y «el Mundo del A.T.», ningún otro libro ha sido traducido al español; especialmente sus dos obras mayores «estudios históricos tradicionales» y su «historia de las tradiciones del Pentateuco», que tanta influencia han tenido en la investigación, no han tenido la fortuna de ser leídas en español.

En el volumen que presentamos se encuentran trabajos de mucho mérito, particularmente el primero que se ofrece, «Las leyes en el Pentateuco», que tanta influencia han tenido. No hay que olvidar que el aspecto legal del A.T. es el más descuidado de todos en la investigación moderna. Los demás trabajos, en total diez, son más breves, pero tocan temas importantes del A.T. A los estudiosos del A.T. ya le son conocidos, pues habían sido publicados en alemán juntos en dos volúmenes. Hemos observado la traducción, que generalmente es buena y aceptable. Con obras como ésta adquiere prestigio la colección de estudios bíblicos que la editorial Sígueme publica.— C. MIELGO.

KRAUS, H.J., *Teología de los Salmos*. Sígueme, Salamanca 1985, 22,5 x 13,5, 295 p.

El comentario de Kraus sobre los Salmos ha tenido un gran éxito. Buena prueba de ello es que entre 1961 y 1978 ha tenido cinco ediciones. Al publicarse la quinta edición el autor ha querido enriquecerlo con un volumen separado, cuyo tema es la Teología de los Salmos. Y este es precisamente el volumen que presentamos al público. La Edit. Sígueme tiene anunciada la traducción del comentario completo: dos gruesos volúmenes que enriquecerán la bibliografía de los Salmos en lengua castellana, por cierto no muy abundante. Es sabido que al interpretar los Salmos, hay que optar. Y Kraus opta por una interpretación cultualista, aunque evidentemente no acepte los puntos de vista de Mowinckel y menos aún las de la Escuela «Myth and Ritual». En esta interpretación adoptada por Kraus, es natural que se preste atención a reconstruir las tradiciones jebuseas de Jerusalén, o las tradiciones de Sión, cuando muy poco se sabe de ellas, y en los salmos están tan fragmentadas, que el cuadro que se obtiene es difícilmente aceptable. Más importancia se debería dar, a nuestro juicio, a la simbología de los salmos. En un lenguaje poético, como el de los Salmos, esto es imprescindible.

La traducción nos parece en líneas generales correcta. Hemos notado, no obstante, en la pag. 152 esta frase: «En las investigaciones más recientes se parte de que, tanto en el Oriente antiguo como en el antiguo Testamento habría que suponer una filiación divina mitológico-física del rey». Al no traducir «nicht selten», se le hace decir al autor lo contrario de lo que él opina. Hemos notado también algún error en los términos hebreos existentes en el texto.— C. MIELGO.

ZELLER, D., *Der Brief an die Römer*, Regensburger Neues Testament, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985, 14 x 22, 300 p.

Este comentario a Romanos viene a llenar su vacío en el Regensburger Neues Testament, pues desde el comentario de O. Kuss (en 1940, segunda edición sin cambios en 1955) no se había hecho ninguna nueva edición actualizada en esta serie. Tras los grandes comentarios a este escrito clave de Pablo aparecidos en años anteriores, D. Zeller puede concentrarse en las cuestiones y literatura fundamentales para hacer un comentario al mismo tiempo científico y resumido. Comienza, como es habitual, con cuestiones introductoras que sitúan la carta en los planes de misión de Pablo y determinan su intención. Una traducción del texto con análisis lingüísticos precisos precede a la explicación del contenido, enriquecida ésta con indicaciones de historia de las religiones que sitúan las afirmaciones paulinas en su trasfondo judío y helenístico. La historia de la tradición de ideas importantes es expuesta en excursus. El estudio de cada texto se concluye con una reflexión sobre su significado teológico, sus repercusiones en la historia y —como nota característica de este comentario— con preguntas críticas del autor a Pablo sobre las dificultades actuales para la comprensión del texto.— A. RODRÍGUEZ.

KRETSCHMAR, G., *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend*. Calwer Verlag, Stuttgart 1985, 15 x 22, 164 p.

G. Kretschmar, profesor de historia de la Iglesia en Munich, nos presenta un libro de historia de la exégesis que es el resultado de más de diez años de trabajo. El autor estudia primero temas introductorios al libro del Apocalipsis, situado previamente en el trasfondo de la apocalíptica judía, para centrarse después en la historia de su interpretación durante el primer milenio cristiano (desde su primera recepción hasta la edad media en occidente, pasando por las iglesias griega y latina antigua). De esta síntesis histórica se desprende con claridad que la problemática planteada por la interpretación del Ap en la antigüedad (partiendo del mismo libro, que pone a la Iglesia frente a su última decisión) sigue siendo de actualidad. Los temores y las esperanzas de la Iglesia con respecto al mundo y a sí misma aparecen reflejadas en la historia de esta interpretación, y esto es algo que nos interesa y afecta.— A. RODRÍGUEZ.

THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*. Sígueme, Salamanca 1985, 13,5 x 21,5, 288 p.

La sociología del NT tal como la hace G. Theissen es una continuación necesaria de la investigación de la historia de las formas. Desarrolla el estudio histórico en un esfuerzo por reconstruir la situación socio-histórica y valora el interés teológico de las situaciones sociales descubiertas. Theissen sitúa el comportamiento de los personajes del cristianismo primitivo en las distintas circunstancias sociales en que nació y se desarrolló. Los estudios están agrupados en dos partes: Evangelios y Pablo. Pero responden a un programa unitario. Parte del radicalismo itinerante del movimiento de Jesús en Palestina y llega hasta su adaptación al patriarcalismo de amor de Pablo en las comunidades locales de las ciudades helenistas. El nacimiento y evolución del cristianismo aparece ligado a un intento de respuesta a los conflictos sociales del ambiente y las comunidades. Leyendo estos sugerentes estudios aparece muy clara la importancia que tuvieron para la formación y configuración concretas del movimiento cristiano no sólo sus peculiaridades religiosas sino también y precisamente ciertas cuestiones aparentemente banales, como pueden ser el problema de la subsistencia del misionero y las condiciones sociales de un campesino galileo o de un habitante de Corinto.— A. RODRÍGUEZ.

VARIOS, *À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jacques Dupont, OSB., à l'occasion de son soixantedizième anniversaire*. Cerf, Lectio divina 123, Paris 1985, 13,5 x 21,5, 832 p.

Cerf, que ha publicado distintos libros de J. Dupont, edita ahora este grueso volumen en homenaje al gran exegeta benedictino, conocido sobre todo por sus estudios sobre los Sinópticos y los Hechos. Los datos hablan por sí mismos: entre otros, tres cardenales, el presidente de la Iglesia Reformada de Francia, dos rectores de universidad y los directores de tres institutos superiores (Roma, Jerusalén y Bolonia) patrocinan la obra; y cuarenta conocidos exegetas, católicos y protestantes, de lengua francesa, inglesa, y alemana, se han dado cita para ofrecer como muestra de gratitud a J. Dupont en su 70º cumpleaños otros tantos artículos. Es la justa respuesta a la labor de una vida dedicada al estudio exegético del que dan testimonio más de trescientos títulos entre libros y artículos que aparecen al final de este volumen. Un estudio que, ateniéndose a un riguroso método científico, ha sido sin embargo hecho siempre en referencia a la comunidad cristiana y tiene un gran alcance pastoral. Cerf, al editar esta miscelánea, cumple por tanto una misión encomiable, ya que el interés de los artículos publicados se sitúa en la perspectiva de tributar un homenaje agradecido a quien ha dedicado largos años de su vida al servicio de la Palabra.— A. RODRÍGUEZ.

FABRIS, R., *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*. Sígueme, Salamanca 1985, 13,5 x 21,5, 343 p.

En la serie de libros aparecidos en las últimas décadas sobre el Jesús de la historia, unos se fijaban más en la exposición de los métodos de investigación crítica y otros se concentraban en la obtención concreta de datos históricos a partir de esos métodos. Entre estos últimos hay que situar el libro del profesor R. Fabris. En él se presentan primero de un modo sintético el debate histórico sobre Jesús (c. 1) y las fuentes y el método (c. 2), para pasar a ocuparse en el grueso de la obra de los resultados concretos (desde el ambiente y los orígenes de Jesús hasta su muerte, resurrección y títulos cristológicos). Esta elección del autor es justificada, puesto que el libro se presenta como un balance que ya se puede hacer después de dos siglos de investigación. A estas alturas vale la pena ver cuáles son los resultados, pues los métodos han sido ya ampliamente debatidos y refinados. El autor nos presenta estos resultados como «una síntesis de las imágenes y del mensaje de Jesús, reconocido como el Cristo» (p. 10). Al final pone un interesante capítulo sobre el debate en torno a Jesús entre judíos, musulmanes, ateos y cristianos. El libro está escrito de un modo ameno y es accesible al gran público.— A. RODRÍGUEZ.

TRILLING, W., *Conversaciones con Pablo. Un recorrido original por la obra del Apóstol*. Herder, Barcelona 1985, 12 x 20, 184 p.

En este librito un conocido exegeta entra en conversación con Pablo para tratar de que esta personalidad clave en el cristianismo primitivo no siga siendo un extraño para muchos católicos. Éste es el objetivo de Trilling con estas páginas. Para ello, prescinde del lenguaje teológico muy especializado y de un tratamiento sistemático y muestra la relación del pensamiento y la vida del Apóstol con los problemas actuales, al mismo tiempo que presenta lo que dice de un modo agradable y ameno. Libro estupendo éste para poner en contacto a los «profanos» con lo singular de la figura del apóstol de los gentiles, libro con el que su autor da una muestra de cómo es posible llegar con competencia, sin degradar las consecuciones exegéticas, hasta los que se hallan fuera de la órbita de los entendidos.— A. RODRÍGUEZ.

Moral-Derecho

GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M.^a, ÁLVAREZ C.A., etc., *Manual de prácticas de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*. Textos, jurisprudencia y formularios, Tecnos, Madrid 1985, 17 x 24, 170 p.

Como en el mismo título se indica y se clarifica en la presentación, se trata de un manual de fácil manejo con las prácticas, que se venían haciendo por los profesores del Departamento de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico Español de la Universidad de Oviedo. Consta de tres secciones: 1.^a Textos del Derecho Eclesiástico comparado en general y del Derecho matrimonial en particular, 2.^a Jurisprudencia civil sobre materia eclesiástica y en especial del matrimonio canónico por parte de la Rota y otros tribunales con su aplicación en España; 3.^a Formularios para solicitar medidas provisionales previas o medidas provisionales, coetáneas o simultáneas; demanda de nulidad matrimonial ante el tribunal eclesiástico y demanda solicitando el reconocimiento de eficacia civil de sentencia de nulidad matrimonial dictada por el tribunal eclesiástico; y finalmente solicitud para la iniciación del proceso de dispensa de matrimonio rato y no consumado. Un índice de materias facilita su utilización. Obras como ésta son necesarias para que los estudiantes y hasta profesionales tengan a mano los textos básicos con formularios bastante completos y orientadores sobre las principales incidencias procesales respecto al matrimonio canónico.— F. CAMPO.

IBÁN, I.C., y PRIETO SANCHIS, L., *Lecciones de Derecho Eclesiástico*. Tecnos, Madrid 1985, 24, x 17, 180 p.

Este libro es fruto de la experiencia docente en Alcalá de Henares a partir de 1980 por sus autores, uno profesor de *Derecho Canónico* desde 1982 y otro de *Derecho natural y Filosofía del Derecho*. Han querido dar una nueva orientación al Derecho Canónico y hasta solución de cara al futuro con el Derecho Eclesiástico. Anteriormente se había dado mucha importancia al Derecho matrimonial, que aquí se reduce a un capítulo. Ibán C. ha elaborado los temas relativos al concepto moderno de Derecho Eclesiástico, fuentes del mismo en España, sus grupos relevantes, forma de cooperación y sistema matrimonial. Luis Prieto S. ha desarrollado el tema 1.º «Derecho Eclesiástico e Historia»; 3.º «Aproximación histórica del Derecho Eclesiástico Español»; 5.º «Principios Constitucionales» del mismo; y 6.º «El derecho fundamental de la libertad religiosa» con su concepto y caracteres, contenido del mismo y su protección.

Sus autores han procurado dialogar y conjuntar sin llegar a uniformar la materia, lo que indica que hay disparidad de opiniones sobre esta temática o asignatura, que según ellos debe llamarse Derecho Eclesiástico, aunque otros añaden del Estado, como la corriente italiana o «estatal» según los de formación germánica. Personalmente me inclino por esta última, que los autores de este libro consideran algo «tautológico» o redundante, aunque en realidad es complementario y aclarativo.— F. CAMPO.

BUENO SALINAS, S., *La noción de persona jurídica en el Derecho Canónico*. Su evolución desde Inocencio IV hasta el C.I.C. 1983. Herder, Barcelona 1985, 15,5 x 22, 262 p.

Este libro es el n.º 23 de *Collectània Sant Pacià*. Como se indica en el subtítulo, se parte de la noción de persona jurídica, persona *Ficta*, desde Inocencio IV (Sinibaldo de Fieschi) sobre el que hizo un buen estudio monográfico Santiago Panizo Orallo. Se parte de este trabajo para estudiar la noción de persona jurídica o moral en los decretalistas (1250-1550), tratadistas (1550-1751) y su influencia en los civilistas del siglo XIX. Estos influirán también en el Derecho Canónico. En la segunda parte se expone la noción de persona jurídica en la legislación y doctrina codicial de 1917,

que insistió en su aspecto público y en que sus bienes eran eclesiásticos. Se desarrolla ampliamente su clasificación, constitución, duración y extinción. La tercera parte es la más interesante y actual, al tratar de la persona jurídica en el Código de 1983, con su distinción entre personas públicas y privadas. Tiene abundante bibliografía y se espera complementarse su obra, según lo sugiere en la presentación, Victor Reina en lo referente al Derecho estatutario sobre la personalidad de la Iglesia católica y sus entes dentro del Derecho Internacional Público y Privado.— F. CAMPO.

Teología

VARIOS, *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hgs. von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Sekler. *Band I: Traktat Religion*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, 15 x 24, 224 p.

Las transformaciones de nuestro mundo y del hombre presentan a la fe interrogantes y cuestionamientos de tal magnitud y con tales características que muy difícilmente una persona sola puede afrontar desde la reflexión teológica sus respuestas. La obra que hoy comenzamos a presentar se une a ese conjunto de estudios que en plan monográfico nos ofrecen los autores del presente *Manual de Teología Fundamental*. En este primer volumen se afronta el estudio de la religión en nuestro mundo y en la historia de la humanidad, junto a toda la problemática hoy tan extendida de las ciencias de la religión, seguido de la justificación de lo religioso en el hombre y de la temática de Dios en la conciencia europea, centrado sobre todo en la crítica y estudio del ateísmo y de la religión en general. Se concluye con la posibilidad de pensar hoy en Dios a partir de la estructura básica del ser del hombre, para llegar a afirmar el concepto teológico de religión y el hombre abierto a la revelación. El tratamiento científico de temas tan importantes y la trayectoria filosófico-teológica de los autores que colaboran en el estudio de toda esta temática de Fenomenología y Filosofía de la religión, nos invita a ofrecer este manual a todos aquellos estudiosos creyentes y no creyentes que les preocupe la problemática de lo religioso en el hombre y busquen respuestas desde la fe. La presentación una vez más tenemos que decir que es inmejorable, como nos tiene acostumbrados la editorial que se ha preocupado de su presentación.— C. MORÁN.

VARIOS, *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hgs. von Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Sekler. *Band II: Traktat Offenbarung*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985, 15 x 24, 272 p.

El segundo volumen del *Manual de Teología Fundamental* va unido íntimamente a la problemática del primero presentando la religión cristiana en el marco de las religiones reveladas, uniendo el concepto de revelación desde el Vaticano I y el Vaticano II. Se estudia la crítica de la revelación desde diversas corrientes filosófico-teológicas, para centrarse posteriormente en la fundamentación bíblico-teológica del tema de la revelación y las consecuencias posteriores sobre la universalidad de la revelación y su relación al «Universale concretum». Cristo y su mensaje, como presencia histórica de Dios en medio de los hombres, añadiendo el significado del cristianismo en la encrucijada de las religiones de la Verdad. Trabajo llevado a cabo sistemáticamente y con todas las consecuencias que en torno a la problemática de la revelación estamos encontrando hoy en nuestro mundo y en la Iglesia, sin olvidar la temática desde su perspectiva ecuménica. La teología tendrá que tener siempre presente estos estudios sobre la revelación cristiana, si quiere responder a las preocupaciones del hombre-cristiano que se cuestiona sobre temas en los que basa su creencia.— C. MORÁN.

LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso, *Caminos de evangelización*. BAC, Madrid 1985, 13 x 20, 361 p.

De todos es conocida la vitalidad pujante de la Iglesia en los países latinoamericanos y la preocupación por parte de pastores y fieles en la presentación de líneas de acción y orientaciones desde la perspectiva de la teología. A estas inquietudes intenta responder en la presente obra uno de los pioneros no sólo oficiales de esa Iglesia, sino también como teólogo que desde la fe se preocupa de responder a interrogantes científicos que orienten el vivir y el pensar cristiano en situación liberadora. Precisamente la trascendencia de la obra del Cardenal López Trujillo radica en esto. Son escritos y conferencias pronunciadas en diversidad de circunstancias y de situaciones que conectan de lleno con la problemática de los cristianos de aquellas latitudes. Su preocupación básica es el ser fiel en todos sus planteamientos a la Palabra de Dios vivida en un contexto concreto y ser también fiel al hombre que va actualizando esa Palabra y Mensaje desde sus interrogantes más especiales. A estas orientaciones deberá recurrir todo aquél que se preocupe de la problemática de aquella Iglesia.— C. MORÁN.

RATZINGER, Joseph., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*. Herder, Barcelona 1986, 14,5 x 22, 476 p.

Cada día nos vamos dando cuenta de la importancia que en el tratamiento de los temas concretos teológicos posee el perfilar claramente las cuestiones de base. Y esto tanto en el plano de la teología católica en concreto como en los temas ecuménicos. El autor de la presente obra ha sentido esta preocupación desde la teología y desde su oficio pastoral en la Iglesia. Es consciente de la problemática actual en el interior de la Iglesia e intenta responder a ella presentando aquí los temas que están en la base de la problemática teológica y pastoral actual. Son estudios realizados en varias épocas de su vida, todos ellos dirigidos a orientar la aplicación del concilio Vaticano II en sus diversos apartados, presentando lo positivo y lo negativo con una clarividencia digna de alguien que posee una misión especial en la comunidad cristiana como es el Cardenal Ratzinger. Es consciente de los límites de su estudio y quiere abrir perspectivas para que sean completadas por otros estudiosos del tema.— C. MORÁN.

ASHLEY, B.M., *Theologies of the body. The Pope John Center*, Massachusetts 1985, 15 x 22, 770 p.

El cuerpo ha llegado a ocupar un lugar central en nuestra civilización actual. La atención al cuerpo y su cuidado ha dado preeminencia a la medicina y otras muchas prácticas afines como el deporte o las relaciones amorosas. Era necesario, pues, emprender un estudio detallado que pusiera al descubierto el significado de esta civilización del cuerpo en la que nos encontramos. El autor de esta obra ha entendido esa necesidad y desarrolla un amplio estudio en varios frentes: científico, filosófico y teológico que llevan a una comprensión adecuada del sentido de la corporalidad humana. La investigación, con las mejores aportaciones actuales, se amplía a lo largo de la historia humana de modo que sirve como un repaso completo a la cultura del cuerpo a través de los siglos y del sentido concreto de la vida humana con su dimensión corporal.— D. NATAL.

TILLARD, J.M.R., y OTROS, *Pauvreté chrétienne*. Beauchesne, Paris 1985, 11 x 15, 185 p.

La desigualdad escandalosa de la actual repartición de bienes cuestiona la igualdad fundamental de los hijos de Dios y, por tanto, el testimonio cristiano en el mundo actual. El aspecto más evidente del problema remite a una problemática más profunda y fontal sobre el sentido cristiano de la pobreza. Esta obra da un repaso al tema en diversas etapas: sentido bíblico de la pobreza, la idea de los pobres en los Padres de la Iglesia y el monacato cristiano, la situación en la

epoca medieval, y los diversos pasos dados hasta nuestros días. Finalmente se añade un capítulo aparte sobre la pobreza espiritual. La cruda problemática suscitada por la situación de los pobres en nuestro siglo demuestra la coherencia íntima de la preocupación cristiana desde los primitivos creyentes hasta la teología de la liberación. Una pequeña obra, muy bien hecha, que derrama abundante luz sobre un gran problema.— D. NATAL.

SÁEZ DE ARGANDOÑA, P.M., *Antropología de Prisciliano*. Ed. Deusto, Santiago de Compostela 1982, 16 x 21, 131 p.

La influencia priscilianista, particularmente en España, hace necesaria una exposición amplia de sus doctrinas para obviar la repetición de sus errores. Aquí encontramos una descripción necesaria y suficiente de esa temática. El autor ha dividido la exposición en los siguientes capítulos: preliminares, teorías bíblicas, la imagen y semejanza, la carne, el alma y el espíritu. Así tenemos una visión importante de la problemática que era conveniente afrontar.— D. NATAL.

Filosofía

LADRIÈRE, J., *L'Articulation du sens: I. Discours scientifique et parole de la foi, II. Les langages de la foi* (Cogitatio fidei 124-5). Editions du Cerf, Paris 1984, X-256, 21,5 x 13,5, 350 p.

Jean Ladrière nos ofrece una recopilación de artículos suyos en dos volúmenes. El primero es la segunda edición de una obra publicada en 1970 y recoge artículos anteriores a esta fecha. Los trabajos publicados en el primer tomo se pueden agrupar de la siguiente forma: los dos primeros analizan el lenguaje de las distintas ciencias; los tres siguientes se centran en la actitud neopositivista frente a la metafísica, el lenguaje religioso como lenguaje autoimplicativo (D. Evans) y la relación entre lenguaje de la fe y lenguaje de la cosmología. El sexto se ocupa de las semejanzas y diferencias entre los lenguajes de la ciencia, filosofía y fe. El último abarca las incidencias de las representaciones cosmológicas en el lenguaje de la fe. El segundo volumen se sitúa en el campo de la significación de la fe; se trata de artículos publicados con posterioridad a 1970 y agrupados en tres bloques: contribución a una pragmática del lenguaje religioso; el discurso teológico, su estatuto y posibilidades del pensamiento especulativo respecto a la autocomprensión de la fe; temas particulares.

Quizás pudiéramos señalar los siguientes apartados como preocupaciones más directas de Ladrière:

1. Las características del lenguaje, especialmente del lenguaje de la ciencia. El autor agrupa las ciencias en tres tipos: ciencias formales con uso de lenguajes artificiales; ciencias empírico-formales en las que el problema mayor es la articulación del lenguaje teórico y lenguaje observacional —problema de los términos teóricos—. En tercer lugar las ciencias hermenéuticas con una problemática especial ligada al fenómeno de la comprensión de los hechos y acontecimientos. En estas últimas o bien se realiza cierto modo de participación afectiva o bien se designa una reconstrucción hipotética. La primera posibilidad lleva a criterios no objetivables, en la segunda interviene el sujeto de modo decisivo. En definitiva toda comprensión es autocomprensión del sujeto. El objeto sólo es aprehendido por los instrumentos de comprensión elaborados por el sujeto; la forma en la cual éste lo elabora está determinada por el conjunto de su situación. Se da un proceso dialéctico progresivo en el cual el conocimiento que se adquiere del objeto modifica al sujeto que a su vez interpreta y modifica el objeto. En cualquier caso el lenguaje de las ciencias hermenéuticas no está en inferioridad de condiciones ni respecto a las ciencias formales —sus lenguajes no posibilitan el nivel de comunicación necesario para el hombre—, ni de las ciencias empírico-formales puesto que su pretensión de conectar enunciados observacionales con enunciados teóricos plantea problemas difícilmente solucionables como bien ha señalado Feyerabend —al cual re-

curre en varios de los artículos Ladrière de modo bien clarividente. En consonancia con estos temas el autor investiga los diversos usos de la simbolización que se efectúan en las distintas ciencias.

2. La pragmática como parte esencial en un estudio del lenguaje. Una y otra vez vuelve Ladrière a los trabajos de Austin —especialmente a su segunda época en la que identifica performatividad con fuerza ilocucionaria— y a los estudios sobre el lenguaje autoimplicativo que elaboró D. Evans. Éste es un tema recurrente a lo largo de los tomos y que le servirá de base para caracterizar el lenguaje de la fe, el cual de ningún modo puede clasificarse sólo como enunciativo. Como bien expone en los análisis que elabora a propósito de los relatos evangélicos, el lenguaje del creyente es testimonial y autoimplicativo, sin posibilidad de escindir contenido y consecuencias vitales o actitudes. Un problema distinto será el que plantee la Teología y su modo de expresión. En este orden de cosas el autor aprovecha para revisar distintos usos del lenguaje religioso: en la liturgia, la eucaristía, en los místicos, etc.

3. Consecuencia de los dos puntos anteriores Ladrière plantea una fuerte defensa del lenguaje religioso y teológico frente al avasallamiento científico reduccionista. Todos los criterios neopositivistas: verificabilidad, falsabilidad, confirmabilidad, traducibilidad y eficacia se han mostrado insuficientes para explicar de modo concluyente la relación teoría-experiencia, es más la misma experimentación se encuentra cargada de teoría. Es inútil, pues, eliminar las proposiciones de la metafísica y de la religión como carentes de sentido según dichos criterios.

4. El lenguaje como modo privilegiado de acceder al conocimiento y significado de la fe. La fe es una experiencia que se puede asir en tanto que se manifiesta. El lenguaje nos permite unir la interioridad de un acto subjetivo a la exterioridad de un dato objetivable. El lenguaje en cuanto proceso de articulación y exteriorización del sentido nos permite acceder a la fe y a su intención de significación y de comunicación. Una hermenéutica del lenguaje de la fe deberá comenzar por mostrar la posibilidad de superación (*dépassement*) semántica que efectúa en el uso de las palabras la expresión de la experiencia religiosa. El lenguaje de la fe se refiere a una realidad que no nos es dada más que en el lenguaje mismo. Hace ver los referentes en lo que dice, lo cual quiere decir que el sentido es correlativo de una experiencia. De cualquier modo es preferible un acceso al análisis de la fe a partir del lenguaje que a partir de un análisis de las formas de conciencia o de una filosofía trascendental. Situado en el orden de la palabra —no en el del discurso— hay tres características que determinan la estructura de tal lenguaje: es relativo a sucesos, implica un compromiso, comporta una referencia escatológica. No se trata de un mero lenguaje constativo, no es relativo a propiedades de un objeto determinado sino que es profundamente autoimplicativo ya que las afirmaciones de fe no sólo describen, sino que implican una acción, con ello se convierten en operativas. La palabra de la fe no es ni tentativa de explicación de la revelación, ni simple discurso histórico. Igual que la salvación coincide con su anuncio, así la fe coincide con su proclamación que no es simple repetición de un canon mágico. Lo esencial de la fe es que al pronunciarla nos abre al misterio que proclama, la existencia total de la persona asume el riesgo de creer.

5. El lenguaje de la teología es de algún modo un lenguaje de segundo grado, un metalenguaje. No estudia como otras ciencias humanas las creencias religiosas desde el exterior, sino que es asunción, en la perspectiva de un esfuerzo sistemático de inteligibilidad, de una posición de fe presupuesta e indispensable para la comprensión misma de lo que está dado. Es un esfuerzo de auto-comprensión que se desarrolla en el interior mismo de la vida de fe. Presupone el lenguaje teológico otro lenguaje, en el cual se dice la experiencia religiosa cristiana, a la cual prolonga, explicita y diversifica. Si en el lenguaje religioso hay un aspecto esencialmente autoimplicativo que impide que sus proposiciones sean descripciones susceptibles de ser juzgadas como verdaderas o falsas, en la teología se cobra distancia frente a tal lenguaje. La experiencia de fe se pone en búsqueda para sostener la comprensión que tiene de sí misma y de las realidades con las cuales pone al creyente en comunicación y esto se hace desde dentro de la misma fe, no desde el exterior por simple curiosidad especulativa. El esfuerzo teológico es un esfuerzo de inteligibilidad llevado por un deseo de radicalidad que le confiere precisamente el carácter de científico, no puede ser radical más que queriéndose a la vez crítico, sistemático y dinámico como todo esfuerzo científico. Ahora bien, su inteligibilidad sólo la encontrará si se apoya en lo que constituye su dato y a la vez principio regulador: la experiencia de fe entendida como asunción en la comunidad eclesial de la econo-

mía de salvación. Con ello, pues, el esfuerzo de comprensión de la teología pone en juego inevitablemente al mismo intérprete.

6. Las proposiciones teológicas tienen una pretensión de verdad, pero esta comprensión no se puede sostener en una suerte de confrontación como puede ser en las proposiciones verificables, dado que el campo referencial no es accesible más que por la mediación de las proposiciones que lo articulan. La verdad no viene dada ni por un principio de correspondencia, ni de coherencia interna formal, sino a partir de su relación con el resto de proposiciones que construye el hombre. En este sentido, la verdad de las proposiciones teológicas es su capacidad de elucidar el doble enigma cosmológico y antropológico de la realidad. Esta capacidad no se puede juzgar desde fuera por relación a otra cosa, sino sólo desde el interior del mismo lenguaje teológico, con lo cual cobra este también una carga autoimplicativa.

Los seis apartados anteriores resumen someramente la problemática de Ladrière. A pesar de los muchos temas tratados se descubre una unidad de fondo: la reflexión que se interroga sobre la fe desde la perspectiva particular del análisis del lenguaje lo cual le lleva por un camino indirecto a la problemática tradicional de la teología fundamental que, a fin de cuentas, parece ser lo que más le interesa al autor. Su obra es una hermosa construcción sobre el lenguaje religioso y teológico, y como tal metalingüística; pero, eso sí, autoimplicativa. Quizá en ello estribe su más profunda belleza.— Fernando JOVEN.—

THORP, J., *El libre albedrío*. —Defensa contra el determinismo neurofisiológico—. Herder. Barcelona 1985, 22 x 14, 185 p.

La cuestión filosófica de la libertad está en la mente y en la preocupación de los filósofos de todos los tiempos, intentando cada uno dar soluciones a lo que todos sentimos como una aspiración. Y, como en tantas otras cosas, nunca aquí tampoco se dicen tantas falsedades que no tengan relación también con grandes verdades. Ya Leibniz defendía, a este propósito, un determinismo psicológico por parte del entendimiento. De lo que no cabe duda es que, siendo el hombre una unidad tan perfecta que los escolásticos llamaban «sustancial», aquel famoso «tertium quid», no se puede hablar de una independencia total y absoluta entre las funciones espirituales y corporales. Por eso, una negación del libre albedrío, o una defensa del mismo sin limitación alguna, serían posturas erróneas ambas. El autor defiende el libre albedrío, pero con una defensa sobria, frente a la amenaza que representaría una preponderancia de un estudio científico del cerebro. Se es libre, sí, pero con una libertad que adolece de condicionamientos por parte tanto del instrumento material como de los prejuicios que actúan en la parte anímica.— F. CASADO.

GIANNINI, G., *Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane*. Stud. Edit. di Cultura. Genova 1985, 24 x 16, 146 p.

Sabido es que el pretendido ontologismo de A. ROSMINI ha influido sobre él en el sentido de haberle hecho menos viable el camino hacia la santidad oficial. Al presente, dentro de un par de años, tendrá lugar el centenario de aquel famoso decreto *Post obitum* en el que se afirmaba que la doctrina de A. Rosmini parecía «no estar en consonancia» con la verdad católica. Convendría no olvidar que, según historiadores de la filosofía, el ontologismo hundiría sus raíces en el mismo san Agustín según aquellas palabras del Santo: «*videmus (veritatem) in rationibus aeternis*». Hoy nadie piensa ya en una tal interpretación ontologista de san Agustín. ¿No se podría, quizás, pensar de la misma manera respecto de la interpretación ontologista hecha sobre A. Rosmini? De hecho la Iglesia no ha tenido la misma postura frente a estudios que han ido defendiendo la rectitud del pensamiento de Rosmini. G. Giannini se ha propuesto hacer un examen de las cuarenta proposiciones que fueron objeto de aquella especie de «condena» y demostrar la ortodoxia sustancial de la postura doctrinal rosminiana. Sin duda se justifica este esfuerzo que Giannini ha hecho colaborando a fondo y completando así la serie de estudios rosminianos de la que fue promotor M.F. SCIACCA.— F. CASADO.

REALE, G., *Introducción a Aristóteles*. Herder. Barcelona 1985, 21 x 14, 212 p.

He aquí una introducción que es una auténtica síntesis del pensamiento de Aristóteles. Nada en ella sobra de lo que se expone, pero tampoco nada falta a que no se haga referencia muy concreta. La metafísica, la física, la filosofía moral y política, el arte, amén del famoso *organon* o tratado de la lógica, todo ello constituye el objeto de otros tantos capítulos de este libro. Preceden unas veintitantas páginas que compendian la vida y formación del pensamiento filosófico del Estagirita, terminando con unos apéndices, cronológico de su vida el uno, y la historia de la proyección, influjo e interpretaciones de Aristóteles, el otro. Completando el trabajo se nos ofrece una extensa y bien cuidada bibliografía. Erudición por una parte, síntesis con claridad por otra, caracterizan el trabajo del autor. Obras como ésta sobre clásicos de la filosofía, editadas o traducidas en la década de los ochenta, deberían, al menos, avergonzar a estudiosos o estudiantes de filosofía que las ignoran olímpicamente como si fueran algo que se mereciese este desprecio. Nos parece que la Biblioteca de Filosofía, cuyo n.º 16 hace este volumen, no lo piensa así, que es muy de agradecer.— F. CASADO.

RASCHINI, M.A., *La dialettica dell'integralità*. —Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca—. Stud. Edit. di Cultura. Genova 1985, 21 x 13, 347 p.

Aunque el autor no se lo ha propuesto, esta obra ha coincidido al aparecer en el 1985 con la década de la desaparición de M.F. Sciacca. Se trata de una colección de estudios, relaciones y comunicaciones a congresos, reflexiones sobre la figura de Sciacca como crítico e intérprete de una cultura, opiniones contrastadas con las de otros pensadores siempre en beneficio del pensamiento de Sciacca. Algunos de estos estudios son inéditos y completan lo que pudiera haber quedado en las sombras en los estudios que sobre Sciacca habían visto ya la luz. La obra quiere salir al paso también de ciertos silencios que, por unas razones o por otras, se han hecho en torno al famoso filósofo. Al lector le toca verificar lo que este libro testimonia efectivamente acerca de la personalidad filosófica de Sciacca.— F. CASADO.

SCHRIMPF, G., *Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit*. —Eine Hinführung zu Periphyseon—. Aschendorff. Münster 1982, 23 x 15, 305 p.

Scoto Eriúgena es una figura que destaca eminentemente en el s. IX por el hecho de haber sido el creador de un primer sistema filosófico en los principios de la Edad Media, su intervención en una disputa teológica le dio ocasión para escribir su obra *De Praedestinatione* que, al no ser recibida con aprobación por las partes en disputa, hizo que se orientara a la filosofía. Su obra *De divisione naturae* revela la mente rigurosa, profunda y original de este filósofo cuyas elucubraciones han llevado a algunos a encasillarle en una mentalidad panteísta y como prehegeliana. El autor dedica dos extensas partes del libro a los libros *De Praedestinatione* y *De divisione naturae*, intentando un análisis objetivo de su contenido doctrinal en la no fácil, o mejor dicho, siempre ambigua solución del problema de la immanencia-transcendencia que, pasada la Edad Media de la fe en la Escolástica, va a plantearse de nuevo y con mayor crudeza a partir del Renacimiento.— F. CASADO.

MARCEL, G., G. FESSARD, *Correspondance (1934-1971)*. Beauchesne, Paris 1985, 14 x 21, 525 p.

Se publica en este volumen amplio una larga correspondencia epistolar entre el gran pensador G. Marcel y el sacerdote G. Fessard. Es la transmisión de una gran historia, de pensamiento, de fe y conversión, de angustia y alegría, de vida espiritual y de inquietud moral y social. El texto es

vivo y, a veces, íntimo, de una gran experiencia humana vital. Es una gran visión de la actual historia de la sazón filosófica y creyente de Francia y Europa. Hombres como Teilhard, Kojève, Jean Wahl y muchos más pasan constantemente por estas páginas misteriosas y profundas. Las cartas han sido anotadas por H. de Lubac, M. Rougier y M. Sales. No falta el sermón de despedida de Daniélou en el funeral de Marcel. Una obra especial que completa mucho el conocimiento y la vida del gran maestro y pensador de la vida que fuera Marcel.— D. NATAL.

THIELICKE, H., *Esencia del Hombre*. Ensayo de antropología cristiana. Herder, Barcelona 1985, 14 x 22, 549 p.

El autor es bien conocido por sus publicaciones teológicas y éticas. En esta obra hace una aproximación al hombre, como es, para llegar a promoverlo totalmente. Por una recuperación de la transcendencia perdida se trata de redescubrir la identidad buscada. No se trata de ideologías. El autor va al fondo del problema: El hombre como es para bien y para mal. Esta obra se mueve entre la realidad concreta y práctica desde la inseguridad actual. El autor toma todos los aspectos claves de la realidad humana. Pongamos sólo un ejemplo que descubre el talante de esta obra: el autor considera una herejía docetista analizar al hombre de una manera teórica sin contacto con la realidad y la historia concreta. Las consecuencias de esa orientación saltan a la vista en concreción, identidad, realismo, compromiso y presencia del hombre, como es.— D. NATAL

NEBELSICK, H.P., *Circles of God*. Theology and science from greeks to Copernicus. Scottish Academic Press, Edinburgh 1985, 14 x 22, 285 p.

Se trata del segundo volumen de la colección teología y ciencia en esta editorial. En él se nos hace ver que una buena teología puede influir en una buena ciencia y que una mala teología puede interferir en una mala ciencia. La obra que presentamos estudia el problema de la ciencia y la teología desde su origen griego hasta Copérnico, con una incidencia muy importante en la tradición medieval. Hay unas conclusiones importantes que se derivan de este escrito: 1) La influencia de la religiosidad en la ciencia es mucho mayor de lo previsto. 2) Ya se ha terminado la época en que se oponían ciencia y religión: Copérnico era un canónigo catedralicio. 3) La metodología revolucionaria y violenta o rupturista está agotada: No hay revolución copernicana, todo es un proceso lento dentro de un trabajo de investigación constante sin grandes sobresaltos. Una obra, pues, distinta que modifica fundamentalmente los esquemas manejados hasta el presente en filosofía de la ciencia.— D. NATAL.

BRECHER, R., *Anselm's Argument*. The logic of divine existence. Gower, Hampshire 1985, 15 x 22, 138 p.

El argumento de san Anselmo está siempre de actualidad. ¿Se trata de una tautología inútil? ¿Es una falacia que pasa de la teoría a la realidad sin darse cuenta? ¿De qué se trata? He aquí preguntas que se repiten constantemente ante la obra anselmiana. Brecher ha querido reconsiderar el tema a fondo y plantea el argumento de san Anselmo a partir de sus escritos. Paso a paso se avanza con todo rigor en el proceso argumental. A la vez se reconsideran los planteamientos de Plantinga, Malcolm y J. Hick sobre este asunto. Se confronta el silogismo antiguo con la analítica actual. Al final se replantea toda la cuestión con la pregunta por el lenguaje sobre Dios, su coherencia y posibilidad. Y la eterna paradoja se mantiene: Si Dios es como nosotros no es Dios, pero si no se parece a nosotros no es posible que hablemos de él. Un libro muy bien hecho y bien presentado.— D. NATAL.

HELLER, A., F. FEHER, *Anatomía de la izquierda occidental*. Península, Barcelona 1985, 13 x 20, 265 p.

Después de la modernización del marxismo en las últimas décadas, se produce en amplios sectores una gran confusión sobre el sentido de la obra de Marx y la práctica marxista. Era pues necesario hacer una revisión a fondo de esa problemática. En esta obra se plantea la cuestión en relación con la izquierda occidental. Para ello se estudian en cinco capítulos cuestiones fundamentales del problema. En el primero se habla de Occidente y la izquierda. En el segundo sobre los grandes mitos: El socialismo real, la revolución y el tercer mundo. En el tercero se revisa la teoría marxista y su crisis, el problema del Estado y la cuestión económica. En el cuarto todo lo relativo a principios políticos y morales. En el quinto se estudia la dinámica entre partidos, movimientos sociales y la cuestión de la soberanía nacional. Se dan diversas interpretaciones de mayo del 68. Finalmente se analiza la crisis cultural y la izquierda. Resulta de especial interés el apartado sobre la izquierda y la religión, así como las referencias a la posmodernidad. Una obra que va a ayudar a ver un poco más claro en la situación actual.— D. NATAL.

Historia

TEJERA GASPAR, A., *Las tumbas fenicias y púnicas del Mediterráneo occidental* (Estudio Tipológico). Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. Imp. Artes Gráficas Salesianas, S.A., Sevilla 1979, 27 x 20, 202 p.

Este interesante estudio sobre tumbas fenicias y púnicas en el Mediterráneo occidental surgió a iniciativa y bajo la dirección del ilustre catedrático de Arqueología de la Universidad de Sevilla, don Manuel Pellicer Catalán, que fue quien animó a llevarlo a cabo al entonces alumno suyo y luego profesor del ramo, don Antonio Tejera Gaspar.

Y lo que en principio no fue más que un trabajo de investigación, se convirtió luego en tesis doctoral, defendida por su autor con la calificación de «sobresaliente cum laude», y publicada más tarde con aportaciones económicas del Instituto de Estudios Onubenses «Padre Marchena», de la Excm. Diputación Provincial de Huelva.

Es un estudio que viene a completar los trabajos realizados a partir del año 1962 en que, en la costa granadina y en la localidad de Almuñécar, fue descubierta una necrópolis del siglo VII a. de C., con el impacto que pudo producir en los medios arqueológicos tanto nacionales como extranjeros.

El descubrimiento y publicación del mismo sirvió de acicate para que el citado profesor Pellicer continuara en otros nuevos y animara a su aprovechado alumno Antonio Tejera.

La obra consta de varias partes. Una primera, con la descripción de varias necrópolis encontradas en lo que hoy pudiéramos llamar Norte de África (Cartago-Túnez-Argelia-Marruecos), lo mismo que en Sicilia, Malta, Ibiza y Península Ibérica. Sigue una segunda con un magnífico estudio tipológico, con las características de los pozos y cámaras; y termina con una serie de conclusiones sobre las mismas.

Como todo buen trabajo histórico y de tesis doctoral, está completado con una bibliografía completa, con 42 dibujos de las tumbas fenicias y púnicas y con catorce mapas que señalan el lugar de las necrópolis.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

PÉREZ CALERO, G., *El pintor Eduardo Cano de la Peña (1823-1897)*. Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Grafitalica, Sevilla 1979, 24 x 17, 211 p.

He aquí una nueva aportación de la Universidad hispalense, en su sección de Filosofía y Letras. Esta vez, sobre un pintor nacido en Madrid, pero naturalizado en la ciudad del Guadalquivir.

Eduardo Cano es un pintor que nació en la capital de España el año 1823, justamente al tiempo en que caía Riego y era ahorcado en la plazuela de la Cebada, de la misma Corte y Villa. De su padre, arquitecto notable y académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, le vino la afición al dibujo y, más tarde, a la pintura.

Recibió influencias, ya en Sevilla, de los pintores románticos Esquivel, Gutiérrez de la Vega y los hermanos Bécquer. Pero, con seguridad, que quien más influyó sobre su futuro arte fue don Federico Madrazo, una vez que Eduardo Cano vino a estudiar pintura a Madrid.

Completados sus estudios en París, «ciudad donde el movimiento artístico se mostraba más vivo; donde se daban, digámoslo así, el santo y seña a las diferentes escuelas y donde se hallaba mayor número y variedad de modelos antiguos y modernos en todos los ramos», su creación artística encaja perfectamente dentro de la escuela romántica.

De este pintor —Eduardo Cano de la Peña— y de su obra trata el presente libro, que tiene por autor a don Gerardo Pérez Calero, uno de los más cualificados representantes de la joven generación de investigadores del Laboratorio de Arte «Francisco Murillo Herrera», el cual nos presenta a un pintor como «docente ejemplar» de la *Sevillana Escuela de Bellas Artes*, y a un pintor que «creó una temática, excesivamente vilipendiada por no suficientemente estudiada en sus verdaderos representantes, que no perdió la veta romántica en la que le cupo en suerte formarse, y la supo fundir hábilmente con la entonces novedosa corriente historicista».

Un libro que, a juicio del catedrático don Antonio de la Banda y Vargas, ha de ser de base para cuantos, a partir de su publicación, se interesen por esta parcela del Arte español.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

LÓPEZ RIOCEREZO, José M.^a, *La droga en España*. Crimen de lesa humanidad. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 1985, 19 x 13, 245 p.

Pocas veces encontraremos un título tan sugestivo y, a la vez, tan acertado, como el que lleva este libro y que tiene por autor al doctor agustino José M.^a López Riocerezo.

Grave problema el de la droga en España. «Crimen de lesa humanidad»; «un nuevo cáncer social»; como el mismo autor lo apellidaba precisamente en el primer capítulo de su interesante obra.

Lo peor de todo es que este problema se agranda cada día más y justamente en alas de la libertad, «una de las palabras del diccionario más profanadas y prostituidas en la historia del hombre».

Es verdad. Aparte del sexo, existen otras dos grandes plagas —«adicciones», las llama el autor— en el hombre de hoy: la droga y el alcohol.

La droga, sobre todo, que alcanza, según nos dicen los expertos, «el Himalaya del placer y el frenesí. La gente se droga por evasión de la realidad, rebeldía, vicio, falso sentido de la libertad».

José M.^a López Riocerezo, hombre versado como pocos en la materia, autor de libros tan actuales e interesantes como *Delincuencia juvenil. Profilaxis y terapéutica*; *Génesis del joven rebelde*; y *El suicidio, nuevo azote de la sociedad*; doctor en Derecho Penal y humanista de amplio criterio, nos ofrece un verdadero tratado sobre la droga en una doble perspectiva: a nivel científico y a nivel práctico y divulgador, en el que se tratan de manera sencilla, pero técnica, todos los problemas relacionados con la misma. Un «cuadro sombrío, pero realista, en el que se enmarca la juventud, fluctuante entre la drogadicción y la delincuencia».

Por lo demás, la misma estructura del libro y sus capítulos son ya un incentivo para entrar de lleno en su lectura: aparte del citado capítulo «la droga, un nuevo cáncer social», el P. Riocerezo estudia el tema en España, como nuevo «paraíso» de la droga; la droga en las cárceles; la relación existente entre la droga y la delincuencia; lo que España es hoy como «paraíso» de la delincuencia internacional; la incidencia de la droga en los menores; principales causas del crecimiento de esta delincuencia en España; la postura de la Iglesia; y, finalmente, los factores decisivos para la solución del problema.— Teófilo APARICIO LÓPEZ

HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA. VI *América Central*. Ediciones Sigueme, Gráficas Ortega, S.A., Salamanca 1985, 24 x 17, 606 p.

La Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) nos ofrece en este libro uno de los más espléndidos frutos que haya dado hasta ahora sobre la historiografía de la Iglesia en América Latina, desde que sus componentes aunaran criterios y esfuerzos en sus encuentros de Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975) y Panamá (1976).

Si entendemos por historia de la Iglesia el acontecer del hombre —centro de toda historia—, y del «pueblo de Dios en marcha», entenderemos mejor los ideales y fines de la citada CEHILA.

Porque en la reconstrucción de la vida de la Iglesia —conforme a la metodología histórica—, hay un quehacer científico y un quehacer teológico. En América Latina, la historia de la Iglesia, teológicamente hablando, se entiende como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres.

De ahí que el equipo formado por la citada CEHILA realice sus trabajos con espíritu ecuménico y con participación de católicos y protestantes. Y de ahí, también, que su obra realizada y la que tienen en proyecto se dirija no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo, al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, ya sea éste estudiante, laico, profesor, dirigente político, campesino, obrero, presbítero, pastor protestante, o religiosos y religiosas.

Este volumen VI de la historia de la Iglesia en América Latina ha sido elaborado por el equipo de la citada CEHILA: E. Dussel, R. Cardenal, R. Bendaña, J.E. Arellano, Carias, M. Picado y W. Nelson; y abarca desde los comienzos, lejanos ya, de la evangelización, haciendo un recorrido en sus distintas etapas históricas por Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras, Costa Rica, hasta los más recientes acontecimientos postconciliares, con la revolución sandinista, que no podía faltar.

Una obra que, como leemos, simboliza para todos la esperanza de una Iglesia que intenta y opta por ser fiel a Dios y a los hombres.— Teófilo APARICIO LÓPEZ

ULRICO ZWINGLI, *Scritti teologici e politici*. Editrice Claudiana, Torino 1985, 21 x 14, 396 p.

Bajo el cuidado de Ermano Genre y de Emidio Campi, y con una introducción, que es un verdadero estudio sobre el personaje central, a cargo de Paolo Ricca, Ediciones «Claudiana» nos ofrece, en el V Centenario del nacimiento del reformador suizo (1484-1984), algunos de sus textos originales teológicos y políticos; entre los que cabe destacar la famosa disputa de Zurich y la Tesis 67.

Con este libro, en el que se recogen por primera vez en lengua italiana las principales obras de Zuinglio, se intenta ofrecer al lector un cuadro conjunto del pensamiento del reformador de Zurich, tan actual hoy en día, ya desde el punto de vista teológico, ya desde el político.

En la obra se nos presenta a Zuinglio como «discípulo ideal» de la Academia Neoplatónica de Florencia, muy en consonancia con las ideas del Quattrocento; hasta el punto de que si, como se ha podido decir, Lutero había apelado «a la nobleza cristiana tedesca» para reconstruir los muros de Jerusalén —es decir, la Iglesia—, Zuinglio deseó que la reforma de la misma convulsionara a toda la ciudad.

Los textos del reformador de Zurich vienen precedidos de una introducción a cargo de los citados Ermano Genre y Emidio Campi.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

ROBLES SIERRA, A., *Fray Ramón Martí de Sibirats, OP. y el diálogo misionero en el siglo XIII*. OPE, Caleruega, Burgos 1986, 19 x 11,5, 88 p.

La Edad Media tuvo también su diálogo misionero con una proyección evangelizadora, como se comprueba en este librito, que viene a clarificar un poco esa época en parte desconocida y

con gran influencia de la Iglesia Católica o del Cristianismo. El diálogo misionero del siglo XIII no era, como el ecuménico de hoy, sino de carácter apologético y de controversia, según consta en los escritos del dominico Ramón Martí, tituladas *Pugio fidei* (Puñal de la fe), *Pugiles fidei* (Atletas de la fe), *De Secta Machometi* o Del origen, progreso y fin de Mahoma, que ha sido editado en Barcelona, *Acta Historica et Archeologica Medieevalia*, 4, 1983 por Josep Hernando con un estudio crítico y traducción del mismo.

No se puede comprender a fray Ramón Martí, si no se tienen en cuenta las ideas vertebradoras de la Edad Media y sus condicionamientos. Se trata, como hace ver Adolfo Robles Sierra, de un filósofo y teólogo experto en la lengua árabe, hebrea y caldea. Murió hace aproximadamente siete siglos en 1286, por lo que es el mejor homenaje que se le podía tributar a este eminente y polemista dominico, que irradió afanes misioneros en el siglo XIII de acuerdo con el carisma de santo Domingo. Enseñaba, predicaba y disputaba con judíos y musulmanes, sin excluir a los demás gentiles, a los que quería salvar, como un atleta de la fe.— F. CAMPO.

BALLESTEROS GABROIS, M., *Cultura y religión de la América prehispánica* (= Semina Verbi), BAC., Madrid 1985.

Hay que felicitar a la BAC en su serie monográfica sobre las religiones no cristianas (Semina Verbi) por la publicación de este libro sobre las culturas prehispánicas en conjunto en las vísperas del V.º Centenario del descubrimiento.

El profesor Manuel Ballesteros Gabrois y sus excelentes colaboradores nos ofrecen un estudio detallado y completo de las altas culturas que hallaron los españoles al desembarcar en el Nuevo Mundo y al continuar en sus pasos de marineros de tierra adentro.

Este libro constituye un verdadero manual y una exposición muy bien lograda de esa parcela un tanto olvidada de las religiones prehispánicas en América. Todo el mundo sabe algo sobre religiones orientales, pero no nos suenan tanto las creencias, ritos, costumbres, organización socio-económica... que causaron la admiración de nuestros antepasados conquistadores y que hoy pueden todavía sorprender al lector en la exposición que se hace de estas culturas, sobre todo en los capítulos VI-XI, que constituyen el núcleo de la obra.

Resumiendo, hay que decir que el profesor Manuel Ballesteros Gabrois ha conseguido confeccionar un estudio sistemático y sintético de las culturas americanas, con especial énfasis en los aspectos religiosos, a la vez que dedica una parte importante a las fuentes, historiografía, ilustraciones gráficas y un completo aparato crítico-bibliográfico.— J. ÁLVAREZ.

FRANCO SILVA, A., *Regesto documental sobre la esclavitud sevillana (1453-1513)*, Sevilla 1979.

No minusvaloramos el catálogo o regesto de todos esos documentos notariales que nos ofrece el autor sobre la compra-venta de esclavos. Tarea larga y enojosa esta compilación, pero que se nos antoja un poco corta si nos reducimos a estas páginas. El autor nos remite a otra obra suya —tesis doctoral— que sin duda alguna ampliará el conocimiento y las conclusiones en los campos del mundo siniestro de la esclavitud de los siglos XV-XVI y de la historia de las relaciones sociales, donde aristócratas, eclesiásticos y profesionales liberales —nacionales y extranjeros— llevan a cabo sus negocios sobre una mercancía humana que era la esclavitud.— J. ÁLVAREZ.

Espiritualidad

BRICO, Rex. *El hermano Roger y Taizé*. Barcelona, Herder, 1985, 12,2 x 19,8, 160 p.

Taizé: un nombre que resuena alegre en muchos corazones. Lugar de encuentro, de comunidad, de sopro del Espíritu. Aquí se nos va narrando todo el inicio y camino de Taizé, y nos habla su fundador, el hermano Roger, a través de Rex Brico. Todo un testimonio de la «primavera en la Iglesia» como denominó Juan XXIII a Taizé.

Como bien se nos indica, Taizé no se puede definir, porque es una comunidad abierta a la dinámica de lo provisional, al Espíritu. Pero sí podemos conocer su historia, que es una historia del empuje permanente del Espíritu en la historia. Todo un capítulo de los tres que contiene es una conversación del hermano Roger con el autor. Sin duda, este libro puede servirnos de guía para un mejor conocimiento de este movimiento nuevo, joven y dinámico que ocurre ahora mismo en la Iglesia.— F. GIMENO.

ROGER, H., *Pasión de una espera*. Herder, Barcelona 1985, 11 x 18, 206 p.

La luz de Taizé sigue brillante. El hermano Roger continúa con la narración de su quehacer diario, su encuentro con la vida, con las gentes que pasan por Taizé o que él visita en otros continentes bajo el signo de la fe cristiana. Para todos tiene una palabra de aliento en medio de este mundo de crisis, tristeza y desesperanza. Es siempre reconfortante leer esta gran aventura cristiana internacional-universal. El público español tiene esta vez la posibilidad de contemplar el paso del hermano Roger por Barcelona. Que siga la alegría de la cruz y de la Pascua con su irradiación sin fin.— D. NATAL.

MONCHANIN, J., *Théologie et spiritualité missionnaires*. Beauchesne, Paris 1985, 16 x 24, 214 p.

Presentar al público y sobre todo leer escritos nuevos de Jules Monchanin es siempre una delicia. Su profunda espiritualidad y su mística, su tremenda humanidad y solidaridad con los pobres de la tierra hacen que sus escritos llenos, a la vez, de sentido científico lleguen plenamente a todos los públicos, a pesar de su dificultad, como un nuevo viento de Pentecostés. Desde el misterio de la Trinidad hasta las teorías teilharianas de la materia se halla aquí presente un gran contenido de sabiduría humana y cristiana. Después de la introducción sobre la vida de J. Monchanin, éste desarrolla las realidades de la Encarnación, la Eclesiología, el sentido misionero, la parusía cristiana y la espiritualidad misionera mística y sacramental. Finalmente se instruye en el acercamiento a nuevas culturas especialmente al hinduismo y al islam. Una obra magnífica que se lee con verdadero entusiasmo.— D. NATAL.

PRONZATO, A., *El pan del domingo*. Ciclo C. Sígueme, Salamanca 1985, 13 x 21, 230 p.

El autor es demasiado conocido para que necesite presentación. Este libro es un comentario a las lecturas del domingo del ciclo C. Sus características son: Inmediatez de la palabra de Dios, resonancias humanas profundas, momentos claves de la experiencia evangélica de cada lectura y aplicación humana y convivencial de la palabra divina. No dudamos que este escrito ayudará a cuantos lo usen, a conseguir una predicación más evangélica, más cercana a las personas de nuestro tiempo.— D. NATAL.

MEVES, Christa. *¿Eres tú David? Jóvenes de hoy encarnan personajes bíblicos*. Herder. Barcelona 1985, 11,4 x 17,8, 136 p.

La autora es una psicoterapeuta de mérito alemana, que ya ha publicado obras en esta misma editorial Herder («Juventud manipulada y seducida» — «Salud psíquica y salvación bíblica»). Aquí se nos cuentan varias experiencias, hasta diez, de gente joven de nuestro tiempo, personales y también del entorno en que se mueven, y que tienen un paralelismo en las historias bíblicas, en profetas, nómadas, etc. Así David, Eva, Isaac, Jonás, Marta, María de Magdala, etc. Las viejas historias bíblicas encuentran así actualidad y sirven como respuesta satisfactoria y salvadora para los jóvenes.— F. GIMENO.

CASTILLO, J.M., ESTRADA, J.A., *El proyecto de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1985, 13 x 21, 118 p.

Se trata de un ciclo de conferencias impartidas por los autores en el Aula de religión de la universidad de Málaga con motivo del V aniversario del nacimiento de Lutero. Las dos reflexiones cristológicas que desarrolla cada autor son especialmente útiles en la pastoral universitaria. Especial mención merece el capítulo segundo: «Jesús y el proyecto de una nueva sociedad» de J.M. Castillo, donde hace una presentación sencilla, pero seductora del Reino de Dios, especialmente válida para la juventud. Este Reino contiene el ideal de una nueva sociedad digna del hombre y que por consiguiente supondrá una radical transmutación de todos los valores. Ella es la negación desde sus cimientos del sistema social establecido. La proclamación de Dios como Padre nos convierte a todos en hermanos y por ello privilegia al menos favorecido. El reinado de Dios no se identifica con ninguna situación socio-política: ni con el moderno proyecto del nacional-catolicismo (casos de Polonia, Irlanda y la España franquista) ni con el ideal medieval del Sacro Romano Imperio.— Pedro MAZA.

BARTH, K., *Al servicio de la Palabra*. Sígueme, Salamanca 1985, 21 x 13,5, 267 p.

Este libro es una colección de sermones de los últimos años de la actividad académica de Barth, y del tiempo de su jubilación. El ámbito de estos sermones es la cárcel de Basilea, son 28 sermones predicados entre 1954-1964 y algo más, son predicaciones fundamentalmente en torno a Navidad y Pascua. Karl Barth entendió su teología como servicio a la Palabra. Su gran mérito es conjugar teología y vida. La idea central es el «triumfo de la gracia» manifestada en Jesús para todos nosotros. Al comienzo y final de cada predicación hace una oración, ellas son un ejemplo de una espiritualidad recia, ecuménica y comprometida con todos los hombres.— J. ANTOLÍN.

SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS DE HUELVA, *Camino de Emaús 1 y 2*. Ediciones Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 170 p. y 182 p.

Camino de Emaús es una muestra clara del esfuerzo que está haciendo el Secretariado Diocesano de Catequesis de Huelva por dotar a los creyentes de un nuevo instrumento catequético, necesario para hacer accesible a los cristianos de todas las edades una «formación permanente».

Hace unos años que ya se publicó el catecumenado infantil y de adolescentes, que hoy se ve completado por este itinerario catecumenal para adultos que, aunque sólo han salido 2 vols., saldrán hasta 5. Si el material anterior ya ofrecía gran ayuda a los catequistas, el presente es francamente interesante.

Estos libros ofrecen a los creyentes adultos el desarrollo de las catequesis básicas que deben incorporar a su conocimiento, a su vida cristiana, a su participación litúrgica y a su convivencia eclesial, como exigencia de la fe recibida en el bautismo y acrecentada en los demás sacramentos

de iniciación. Cada etapa del proceso consta de dos libros: la guía del catequista y la guía del catequizando.

La primera etapa corresponde al primer volumen y se titula «¿Cuál es mi fe?». La respuesta a este interrogante es el contenido del libro. Su primer objetivo es tomar conciencia de que nuestra vida de bautizados no responde a la de cristiano comprometido. El segundo objetivo, consecuencia del anterior, es provocar la necesidad de iniciar un camino de redescubrimiento de la fe.

El segundo libro, titulado «Experiencia de un pueblo creyente», presenta también un doble objetivo. Por una parte, confrontar la propia realidad personal, individual y en grupo, con las grandes experiencias bíblicas de fe (éxodo, tentación, alianza, profetismo, etc.) y como respuesta a dicha confrontación, iniciar una profunda experiencia de fe que, forzosamente, tendrá que llevarnos a un compromiso.— José Luis ANTOLÍN.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *En camino hacia la Pascua*. Monte Casino, Zamora 1985, 16,5 x 11,5, 102 p.

La Cuaresma, tiempo fuerte litúrgico, ofrece al autor el material de unas reflexiones, que se ofrecen al lector de una manera sencilla y corta. La reflexión gira siempre alrededor de una frase bíblica de laudes o de vísperas del tiempo de cuaresma. Todo esto ¿para qué? Para «penetrar en la amistad íntima del corazón de Cristo». Para «hacer realidad en ti la dimensión contemplativa de un consagrado a Dios, según el sentir de la Iglesia» (p. 5).— B. DOMÍNGUEZ.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *Llamados a renacer en Cristo*, Monte Casino, Zamora, 1985, 16,5 x 11,5, 114 p.

Se trata de un breve librito a lo largo del cual el autor va situando sus reflexiones enmarcadas en los días del Adviento y del tiempo de Navidad. Aunque los títulos, que jalonan estas reflexiones, son diversos, se nota, no obstante, una cierta unidad de fondo, reflejada en el título del libro. «Hemos sido llamados a renacer en Cristo, a realizar su vida en nosotros y... podemos, sí, conseguirlo» (p. 5). Seguramente que la meditación reposada de estas páginas ayudará a alcanzar esta meta.— B. DOMÍNGUEZ.

DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., *Virtudes del cristiano comprometido*. Monte Casino, Zamora 1985, 20 x 12, 275 p.

Como lo indica el título, este libro presenta al lector unas reflexiones sobre una serie de virtudes. Son reflexiones sencillas, fáciles de comprender, aunque no carentes de profundidad y, sobre todo, cargadas de un gran peso vivencial. La finalidad de estas reflexiones queda muy bien determinada en estas palabras del autor: «Ayudar a conquistar ese hermoso compromiso de identificación con Cristo en servicio de la humanidad» (p. 11). Para ello marca un camino: «Haz lectura meditativa... Sólo una reflexión cada día. Deja que la *Verdad* te sature, y que su contenido te transforme..., hasta conquistar el *ideal* cristiano» (p. 11).— B. DOMÍNGUEZ.

ARROM, B., *La apuesta de la fe*. Sígueme, Salamanca 1985, 12 x 18, 84 p.

En este librito Bartolomé Arrom nos presenta de forma concisa un tema interesante, la fe. La fe es volar cada vez más alto sabiendo que no hay nada seguro, es vivir en continua tensión. Pero para ello no hay que perderse en abstracciones metafísicas. La fe debe comprometer la conducta y centrar la vida en el AMOR.

La fe implica ética pero está por encima de ella y la sobrepasa.

La historia parece atravesar un puente, en él quedan atrás las seguridades y las afirmaciones

absolutas, delante de nosotros intuimos un mundo nuevo, pero sin saber cómo será. Apostar por la fe es iluminar un poco a esos futuros pobladores.— M.A. CADENAS.

Psicología-Pedagogía

THORP, J., *El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico*, Herder. Barcelona 1985, 14, x 21,5, 188 p.

John Thorp ha vivido y estudiado en Gran Bretaña y Canadá. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Ottawa. Su obra *El libre albedrío* analiza un tema que ha sido siempre apasionante y que, en la hora actual, se ha convertido en un problema muy agudo debido a la corriente de «atomismo físico» que domina parte del pensamiento científico y que considera la idea del libre albedrío como algo incoherente. Thorp hace una defensa de la libertad frente a las amenazas del determinismo neurofisiológico.

Para el autor el problema se presenta como un dilema: o somos libres y por consiguiente la naturaleza no es determinista, o la naturaleza es determinista y por consiguiente no somos libres. Pero añade que siempre hay tres modos de tratar un dilema: aceptar una posición, aceptar la otra, o intentar conciliar ambas. Los «librealbedristas» insisten en que el indeterminismo natural es condición necesaria de libertad. Por otro lado, los «compatibilistas» se conforman adoptando una posición menos exigente, diciendo que lo que entendemos por libre decisión no puede ser una decisión que esté naturalmente determinada.

Claramente el autor sale en defensa de la postura librealbedrista y a través de su libro trata de presentar dicha postura como posible y coherente a la vez. No se resigna a diluir el concepto de libre albedrío en el de «determinismo mitigado» o «compatibilismo», ni se limita a rechazar la hipótesis de trabajo de la neuropsicología según la cual todo acontecimiento mental está correlacionado con el funcionamiento cerebral, sino que llega a poder afirmar que en ocasiones es la mente la que gobierna al cerebro. Al final del libro le parece haber demostrado lo que pretendía, habiendo proporcionado la clase de defensa que la posición librealbedrista requería con mayor urgencia.— Máximo MATEOS.

SCHMIDT-ATZERT, L., *Psicología de las emociones*. Herder, Barcelona 1985, 14,1 x 21,6, 176 p.

El intento del autor en *Psicología de las emociones* es ampliar el conocimiento psicológico de un tema que «siendo uno de los más interesantes de la psicología», sin embargo ha permanecido muy descuidado. En el esfuerzo por escribir una revisión de conjunto se ha basado, sobre todo, en los autores alemanes. Mantiene el autor una actitud crítica con respecto a las teorías y opiniones complicadas acerca de la esencia de las emociones. Esa actitud la considera él como una exigencia originada de su trabajo de profundización sobre el tema durante más de cuatro años. Juntamente con esa actitud crítica se aprecia una actitud prudencial al afirmar que «cien años de investigación de las emociones han demostrado que no hemos de precipitarnos en sentar conclusiones prematuras ni teorías excesivamente especulativas».

La estructura del contenido de la presente obra es como sigue: Comienza con la pregunta ¿qué es una emoción? (cap. 2). Tratando de llegar a una conceptualización, se ve obligado a presentar un repaso de las tres corrientes más significativas que a finales del siglo XIX cristalizaron en la investigación de las emociones, a saber, vivencia subjetiva, modificaciones fisiológicas, y comportamiento expresivo. Seguidamente (caps. 3, 4, y 5) estudia por separado cada una de esas tradiciones que han perdurado hasta la actual investigación de las emociones. En el capítulo final (cap. 6), resume el autor la situación actual de la investigación psicológica en torno al tema, diciendo que el modo en que se correlacionan la vivencia emocional, el comportamiento y la reac-

ción fisiológica emocional es objeto de diversas teorías, lo cual le obliga a afirmar que posiblemente nuestras vivencias emocionales estén influidas por la percepción de nuestra expresión facial y de nuestro comportamiento, dejando para la futura tarea de investigación el esclarecimiento de esta hipótesis.— Máximo MATEOS.

THIELICKE, H., *Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,5, 548 p.

Hay una cosa clara, afirma Helmut Thielicke: El hombre no es objeto de una pregunta en el mismo sentido que lo son las cosas, las plantas y los animales. Si lo convierto en un objeto de esa índole y defino sus notas objetivamente reconocibles, mis afirmaciones pueden ser perfectamente atinadas, pero no captarán la verdad ni lo «genuino» del hombre. Y precisamente lo que quiere Thielicke en esta obra es poner al descubierto lo esencial y genuinamente humano; decirle al hombre real de dónde viene y adónde va y cuál es el sentido de su vida.

El autor está de acuerdo con Erich Fromm que para crear una ciencia del hombre han de integrarse no sólo la neurología y la psicología, sino muchas otras ciencias naturales y humanas. Le parece también claro que en una antropología lo más importante es encontrar una «perspectiva» que abra la panorámica del todo, de la realidad completa del hombre.

El contenido del libro es presentado como un planteamiento intencionadamente subjetivo que se sirve de relaciones científicas y de argumentos racionales para facilitar un diálogo con el hombre de hoy. En este diálogo el autor quisiera encontrar unos lectores lo bastante pacientes para escuchar y responder, o al menos para dejarse estimular hacia una reflexión sobre cuestiones fundamentales de la identidad humana.

La postura de Thielicke es bien precisa: Ser hombre significa ser libre tanto para el bien como para el mal. Y puesto que la libertad de decisión en un mundo pluralista puede desembocar en la inseguridad y desorientación, de ahí que sólo a partir de una recuperación de la trascendencia humana y la relación con Dios se puede hacer capaz al hombre de reconocer que la vida tiene un sentido y comprenderse a sí mismo como unidad.

Quizá haya que decirle al lector que este libro no es de los de lectura fácil. El autor mismo le pide paciencia y fuerza de voluntad para adentrarse en un diálogo difícil sobre un tema profundo e importante. Más que respuestas definitivas, la obra suscita planteamientos inquietantes, pero a la vez necesarios, para descubrir nuevas sendas hacia la meta de una realización humana integral.— Máximo MATEOS.

DORSCH, F., *Diccionario de psicología*. 5.^a edic. Herder, Barcelona 1985. 17, x 24, 1.040 p.

Esta edición castellana del *Diccionario de psicología* es una versión y adaptación de la décima edición original. Si ya en el prólogo a la novena edición original se decía que con esa edición el autor había conseguido que su obra no fuese simplemente un repertorio de palabras sino un medio de información científica rigurosa, la décima edición original lograba otra ambición, restableciendo la relación existente entre los avances más recientes de investigación psicológica con los de generaciones anteriores, a fin de preservar del olvido de generaciones futuras esa relación todavía hoy conocida.

Además de ampliar la información que se daba en ediciones anteriores, la nueva edición da cuenta de las nuevas perspectivas en el desarrollo de la psicología, hace transparente la terminología psicológica, y fomenta la reflexión epistemológica, ayudando así a abordar un problema que la psicología comparte con otras muchas ciencias.

El número de palabras que se registran en la quinta edición española de este diccionario se acerca a las diez mil. Los temas psicológicos más importantes se tratan con suficiente detalle, y de una manera que resultan comprensibles a los lectores. De ese modo la obra satisface al consultante que espera encontrar en ella algo más que una simple información inicial y de carácter genérico.

Bastantes de los artículos se centran en temas de particular atención en la psicología de hoy, como la biología, la lingüística, la teoría de la información, la teoría de los sistemas, la elaboración de datos, técnicas modernas de diagnóstico, etc.

Merecen atención los dos apéndices que han sido incluidos. El apéndice de tests contiene casi 800 títulos, ordenados por autores, con una relación bastante completa de los tests de autores de lengua castellana, así como de las ediciones, adaptaciones y baremaciones de los originales extranjeros. También es de gran interés el apéndice bibliográfico en el que aparecen más de 3.500 títulos, con indicación de las traducciones castellanas que existen.

Indudablemente se trata de una obra meritoria, fruto bien logrado de un trabajo arduo y difícil, que servirá de gran ayuda para cuantos tienen que manejar los conceptos psicológicos y para quienes necesitan recurrir a una fuente de información resumida y actual de temas psicológicos.—
Máximo MATEOS.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.^a ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.