

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1986

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

|  | <u>págs.</u> |
|--|--------------|
| A. TURRADO, <i>La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de san Agustín</i> ..... | 451          |
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Nuevas traducciones al castellano de Las Confesiones de san Agustín</i> .....                              | 475          |
| M. M. <sup>a</sup> CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i> .....                    | 521          |
| A. NARRO ROMERO, <i>Mística y parapsicología</i> .....   | 567          |

### TEXTOS Y GLOSAS

|  |     |
|--|-----|
| P. RUBIO BARDÓN, <i>Reflexiones agustinianas</i> .....   | 613 |
| J.L. LARRABE, <i>Entre el XVI centenario de la conversión de san Agustín (1986) y el de su bautismo (1987)</i> ..... | 619 |
| A. LÓPEZ PELÁEZ, <i>El Estado: acercamiento a la sociedad actual</i> .....   | 627 |

|              |     |
|--------------|-----|
| LIBROS ..... | 641 |
|--------------|-----|

---

# ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XXI



Fasc. 3

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE  
1986

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

|  | págs. |
|--|-------|
| A. TURRADO, <i>La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de san Agustín</i> ..... | 451   |
| P. DE LUIS VIZCAÍNO, <i>Nuevas traducciones al castellano de Las Confesiones de san Agustín</i> .....                              | 475   |
| M. M. <sup>a</sup> CAMPELO, <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i> .....                    | 521   |
| A. NARRO ROMERO, <i>Mística y parapsicología</i> .....   | 567   |

### TEXTOS Y GLOSAS

|  |     |
|--|-----|
| P. RUBIO BARDÓN, <i>Reflexiones agustinianas</i> .....   | 613 |
| J.L. LARRABE, <i>Entre el XVI centenario de la conversión de san Agustín (1986) y el de su bautismo (1987)</i> ..... | 619 |
| A. LÓPEZ PELÁEZ, <i>El Estado: acercamiento a la sociedad actual</i> .....   | 627 |

|              |     |
|--------------|-----|
| LIBROS ..... | 641 |
|--------------|-----|

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

# La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín

## 1. *Introducción: Esperanza, Utopía, Dialéctica vital*

En las siguientes páginas me propongo hacer algunas reflexiones sobre una de las características fundamentales de la personalidad y de la doctrina de S. Agustín, cuyo olvido o tergiversación ha traído muy graves consecuencias de todo tipo en el transcurso de los siglos tanto en el campo teológico como en el político. La pérdida de su visión dinámica, utópica y escatológica de la perfección cristiana de la persona, de la vida de la Iglesia y de la sociedad en general ha producido un sinfín de problemas y de escisiones en la Iglesia así como una justificación del mal llamado «agustinismo político» de la Edad Media con la gran adulteración evangélica del poder temporal de los papas o «teoría de las dos espadas o dos banderas». Pero antes es preciso recordar brevemente la relación íntima entre los diversos elementos que constituyen esa mentalidad, es decir: la esperanza, la utopía o utopías evangélicas y la dialéctica vital.

Es de agradecer a ciertas corrientes filosóficas modernas, como la llamada «escuela crítica neo-marxista de Frankfurt», su insistencia en proponernos la *esperanza como un elemento constitutivo* de la persona humana. Ernst Bloch, el cantor por excelencia de la esperanza, nos define al hombre como un ser que aspira y espera, siendo de este modo «junto con el mundo que le rodea, una tarea y un gigantesco receptáculo lleno de futuro»<sup>1</sup>. Para él, la angustia, contra lo que defendían los existencialistas J.P. Sartre, A. Camus, etc., no es un elemento constitutivo de la existencia humana, sino más bien el sentimiento que brota en el hombre ante su esperanza amenazada. De ahí que

---

1. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., 1959, 135.

la esperanza no sea para E. Bloch un «espacio hueco», sino más bien la *fuerza de la utopía*, como fuerza motriz que impulsa la acción comprometida para el cambio social en la historia dentro de esa dialéctica de choque fecundo entre la realidad con sus limitaciones y la utopía anhelada, entre el «ya-pero todavía no»<sup>2</sup>.

No en vano todos los filósofos de la escuela de Frankfurt: M. Horkheimer, T. Adorno, E. Bloch, H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas, son de origen judío y, por lo mismo, llevan en su entraña la mentalidad dinámica y utópica de la Biblia, si bien ellos se limitan en general a una esperanza y utopía intramundanas en la línea del comunismo ideal y nunca definido de Carlos Marx<sup>3</sup>. Pero han contribuido sin duda a remover nuestra conciencia de cristianos, a veces en exceso dormida y amodorrada por la rutina, impulsándonos a releer el Evangelio en el marco de esa mentalidad semita en que fue escrito, y a descubrir la vida y el mensaje reales de Jesús en toda su fuerza y extensión liberadoras. La teología de la esperanza, iniciada por el teólogo luterano J. Moltmann, la teología política del teólogo católico J.B. Metz y la llamada «teología latino-americana de la liberación» deben mucho a esos filósofos humanistas de la esperanza, del mismo modo que la insistencia de L. Feuerbach en proponer la *caridad social* como el elemento esencial y más puro de la esencia humana contribuyó de un modo notable a que los teólogos cristianos (desde Karl Adam a A. von Harnack) se empeñaran en serio en redescubrir la caridad como la esencia del cristianismo. Son los «signos de los tiempos», de que hablara Juan XXIII como clave del Vaticano II, viendo la obra del Creador en la creatividad fecunda de los hombres.

Pues bien; si contemplamos el panorama inmenso de la Biblia como historia de salvación de la persona y de la humanidad, y si no nos empeñamos en destruir en Agustín esa misma visión histórica y dinámica de la salvación en la cual no hay escisión entre la fe y la razón, entre teología y filosofía, sino más bien una relación dialéctica de plenitud por parte del gran don de la fe, veremos que esos tres elementos ya mencionados constituyen *una unidad inquebrantable* en esta vida de peregrinos: *la esperanza* o búsqueda esperanzada de la felicidad plena, que en el cristianismo recibe todo su sentido de Jesucristo, muerto en la cruz y resucitado por amor nuestro; *la utopía* de ese seguimiento de Cristo en la resurrección con las implicaciones que tiene para la vida y la perfección humanas en todos los sentidos, como fuerza motriz y luz que ilumina el camino de la esperanza; y la *dialéctica vital* en medio de la cual se mueve nuestra esperanza utópica durante toda la vida de la persona y de la sociedad,

2. E. BLOCH, *o.c.*, 152ss.

3. Cfr. W. KERN, *Atheismus, Marxismus, Christentum*. Beiträge zur Diskussion, Innsbruck-Wien-München 1976.

es decir, *la lucha o desorden* (S. Pablo la llama *hamartía* o fuente del pecado) entre la tendencia radical al bien, al amor, a la justicia, y también la tendencia radical al egoísmo, al mal, a la injusticia. Los bienes de nuestra naturaleza humana, tan decantados por el mismo Agustín en el último libro de «La Ciudad de Dios», se ven combatidos interior y exteriormente por las limitaciones de nuestra finitud, de nuestro instinto de conservación, del impulso de todo ser libre a constituirse en principio y fin de sí mismo, cuando en realidad se sabe de antemano que eso es imposible. Ésa es la realidad humana descrita en la Biblia con el relato mítico del pecado de Adán y Eva en el paraíso, y que S. Pablo tomó como historia, dando origen a esa antropología teológica del pecado original que debemos superar de un modo absoluto, y que Agustín no inventó, sino que se limitó a tratar de exponer el modo de su transmisión por la generación con la concupiscencia <sup>4</sup>.

No perdamos, pues, de vista al interpretar a S. Agustín esa relación íntima entre esperanza, utopía y dialéctica vital, si queremos evitar un sinfín de adulteraciones de su pensamiento, y lo que es más grave, si queremos evitar una adulteración muy seria del Evangelio, tanto por defecto como por exceso en sus exigencias y contenidos.

Algunos sociólogos y filósofos modernos hacen una crítica casi despiadada de los defectos de la Iglesia en cuanto institución en el transcurso de los siglos, llegando incluso a acusar a S. Pablo de servilismo y de conformismo político ante las estructuras sociales de su tiempo y tachando a S. Lucas, por su doctrina del Reino, de verdadero preparador de la «era constantiniana» <sup>5</sup>. Otros autores siguen acusando a S. Agustín de un sinfín de responsabilidades en lo tocante al mal llamado «agustinismo político» de la Edad Media, al pesimismo humanista por su antropología como «dialéctica vital» ya mencionada, a ciertos rigorismos en lo referente al matrimonio, a falta de oposición clara y eficaz a ciertas estructuras del derecho romano, como la esclavitud, etc. Pero todo ello queda desenfocado por no tener presente al interpretarlos la «hermenéutica de las culturas y de los géneros literarios» —;sobre todo de las culturas!—, la cual nos descubre que, si bien la cultura greco-romana y su

---

4. Ver una amplia exposición de esta cuestión en A. TURRADO, *La antropología de S. Agustín en la polémica antipelagiana*. Su lectura después del Vaticano II, en «Obras Completas de S. Agustín», BAC, t. XXXV, Madrid 1984.

5. Cfr. A. MAYER, *Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments*, Olten-Freiburg i.Br. 1983; ver las anotaciones de N. Greinacher en el prólogo, pp. 7-9; una visión totalmente agnóstica del origen del cristianismo por G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1984<sup>2</sup>: como si todo hubiera sido una pura lucha sociológica por el poder.

concepción estática del mundo favorecía un ambiente de aceptación de las instituciones sociales y políticas, sin embargo, tanto S. Pablo como S. Agustín realizaron cambios muy profundos al poner el *amor social y la fraternidad universal* del Evangelio como la única relación posible entre los cristianos de todas las condiciones sociales. De esto hablaremos más adelante.

Esa «hermenéutica de las culturas» no debe servirnos para justificar desde hoy todo lo pasado, pero sí para comprenderlo mejor y para valorar también sus inmensos logros. De lo contrario, «la cotidianeidad o domesticación del carisma» de que hablaba Max Weber bajo un punto de vista agnóstico se quedará muy suave en comparación con esas acusaciones, tan apodícticas como miopes, contra el cristianismo.

Una visión panorámica de esa *mentalidad utópica y dialéctica vital de la Biblia* nos hará comprender mejor el alcance del mensaje que nos legó S. Agustín en su vida y en sus escritos.

La mentalidad semita de la Biblia constituye un mundo muy diverso del que la cultura greco-romana nos ha transmitido a las naciones de Europa. Se trata de una mentalidad *dinámica, funcional e histórica*, en la que no existe el verbo *ser* en el sentido esencialista griego como definición de las cosas o especies. Su noción del *ser-en-acción (hayāh)*, como un «estar-siendo y haciéndose ahí», concibe al hombre como un soplo de Dios (*nephes*) que vivifica el polvo y constituye así a la *persona visible (basār)*, que es libre y responsable de sus actos ante Dios. En esa mentalidad dinámica y funcional, por la cual comienzan a hablar de las cosas cuando ellos las perciben (*teología de epifanía o manifestación*), la *esperanza* en la *utopía final* o triunfo definitivo del bien sobre el mal es la fuerza que mueve a la humanidad, si bien los caminos de esa historia son esencialmente una *dialéctica vital* o lucha personal y social entre el bien y el mal <sup>6</sup>. Ésa es la realidad que la Biblia nos relata desde la descripción mítica de la creación y del drama del paraíso terrenal, cuando sitúa al comienzo de la historia humana la felicidad plena que el hombre espera sin cesar, cuando trata de explicar por el pecado de Adán y Eva el origen de todos los males y de la muerte debido al orgullo y a la divinización del hombre (¡seréis iguales a Dios!), cuando en el Nuevo Testamento se nos habla de los convertidos por el seguimiento de Cristo (*metánoia*: cambio de vida) y de los no convertidos como personificación del fin que espera a unos y a otros en el juicio final (Mt 25), cuando S. Pablo vuelve a tomar la dialéctica del hombre nuevo y del hombre viejo en relación con el Adán terreno y con el Cristo celestial, y en fin

---

6. Cfr. T. BOMAN, *Hebrew Thought Compared with Greek*, London 1960; E. JACOB, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, 150ss.; H. WOLF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975.

cuando S. Juan contempla la historia humana como una lucha entre Cristo y el Anticristo con el triunfo definitivo del *Kýrios* o Señor esperado. Si no se comprende esta mentalidad dinámica bíblica, precisamente del todo opuesta al maniqueísmo, porque es el hombre, y no un principio eterno del mal, el responsable de su vida, será imposible comprender rectamente los dos amores y las dos ciudades de que nos habla S. Agustín en su célebre obra apologética *La Ciudad de Dios*.

Vuelvo a repetir que esa relación dialéctica y, por lo tanto inseparable durante esta vida terrenal, entre la esperanza y la utopía o felicidad plena, cuyo modelo supremo es el Dios-Amor manifestado en Cristo, y la lucha personal y social (*dialéctica vital*) durante el tiempo de acción y de espera, es un elemento esencial para comprender la doctrina de S. Agustín en sus ejes fundamentales, es decir: *la utopía de la «verdadera libertad» y el diálogo de la gracia; la utopía de Cristo «Sacramento del amor de Dios y nuestro único ejemplo» y el sentido escatológico de nuestra perfección cristiana y de la vida de la Iglesia; la utopía de la «única verdadera justicia y verdadera república» y el sentido escatológico de todos los modelos de sociedad.*

Sin duda esa mentalidad dialéctica y utópica o escatológica tiene en Agustín un cierto tinte neoplatónico cristianizado, debido a la idea de creación como *participación gradual* de las perfecciones de Dios <sup>7</sup>; participación que implica a su vez las nociones, en buena parte bíblicas, de *eficiencia, ejemplaridad y presencia* del Supremo Ejemplar en todas sus obras. También es obvio que esa mentalidad neoplatónico-cristiana lleva a Agustín, al igual que antes lo hicieron Orígenes y S. Ambrosio, a una exégesis bíblica preferentemente alegórica y mística, que los impulsa a buscar en la Biblia el sentido espiritual del seguimiento de Cristo y de la unión más perfecta posible con Dios; mientras que los aristotélicos de la escuela antioquena, como Teodoro de Mopsuestia y sus simpatizantes latinos Pelagio y Julián de Eclana, tratan de buscar más bien el sentido literal con no pocas contradicciones <sup>8</sup>. Reducir, como lo hacen algunos, esa dialéctica de S. Agustín a una pura *antítesis literaria* equivaldría a tergiversar todo su pensamiento y a vaciarlo sin remedio de ese elemento dinámico y escatológico de la vida, de la Iglesia y de la historia, que mantiene la espe-

7. Cfr. A. TURRADO, *La antropología de S. Agustín*, 75ss.; J. PEGUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano*, Barcelona 1985.

8. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 3 vol., Paris 1980-1983; M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981; J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los SS. Padres*, Madrid 1964, 23-25 (sobre Teodoro de Mopsuestia); R.A. GREER, *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian*, London 1961; G. FERRARO, *L'esposizione dei testi pneumatologici nel commento di Teodoro di Mopsuestia al Quarto Vangelo*: Gregorianum 67 (1986) 265-296.

ranza en la utopía y el realismo de los contrastes y de las miserias humanas. Por eso Agustín sigue siendo, según el liberal A. von Harnack, «el primer hombre moderno» (*den ersten modernen Menschen*)<sup>9</sup>, y los participantes en el Vaticano II fueron en buena parte llevados por Agustín a redescubrir el carácter escatológico de la Iglesia y del hombre hecho a imagen de Dios<sup>10</sup>.

Pero esa mentalidad dialéctica y utópica tiene también sus problemas a la hora de aplicarla a la vida concreta. Como no pretendemos en modo alguno hacer apologetica de S. Agustín, sino más bien tratar de comprenderlo mejor, no estará de más recordar de antemano la cuestión de *la indisolubilidad del matrimonio cristiano*, que en Agustín adquiere una gran dureza si se le compara con los Padres griegos, en especial con los célebres cánones de S. Basilio. Pues bien; creo que en ese caso la ignorancia del hebreo fue la causa de que Agustín no comprendiera que precisamente en los textos bíblicos que él cita, basados en la expresión inicial del Génesis: «y serán los dos una sola carne (*le-basār*)» (2,24), se trata de *la utopía o ideal* siguiente: *e irán haciéndose por el amor una sola persona moral*. Es un ideal que obliga a muchas cosas, y que S. Pablo no duda en comparar de algún modo con el amor de Cristo a su Iglesia (Ef 5,32-33). Con todo, bajo esa perspectiva ideal S. Pablo o el paulinismo describe más adelante el llamado *privilegio paulino* (1Cor 7), que aún conserva el Derecho Canónico, y S. Mateo (cc. 5 y 19) habla a los judío-cristianos de una excepción muy notable, probablemente de la «infidelidad» en el sentido bíblico de alejamiento de Dios (*pornèia*) como excepción que rompe la realidad de dicho ideal<sup>11</sup>; en ese caso, «de alejamiento mutuo entre los esposos» y de un modo definitivo. Esta breve mención debiera hacernos pensar en la responsabilidad tremenda que tenemos de volver a interpretar la Biblia desde su mentalidad semita y escatológica, y no desde unas categorías helénicas y totalmente extrañas a ella, que la desvirtúan y que traen como consecuencias a veces una abierta deshumanización del cristianismo.

Y esto mismo es lo que ha pasado con algunas cuestiones fundamentales de la doctrina de S. Agustín a través de los siglos precisamente por no tener en cuenta esa característica esencial de su personalidad, es decir, su mentali-

9. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1908, 161.

10. Ver a este respecto al agustinólogo y autor del esquema inicial de la Const. sobre la Iglesia del Vat. II, G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*. Historia, texto y comentario de la Constitución «Lumen Gentium», 2 vol., Barcelona 1969.

11. Cfr. A. TURRADO, *Reflexiones acerca del impropriamente llamado divorcio*: Revista Agustiniiana 21 (1980) 357-402; V.J. POPOSHIL, *Divorcio y nuevo matrimonio*. Jalones para una doctrina católica nueva. Buenos Aires-México, 1969; W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977; J. GRÜNDEL, *Die Zukunft der christlichen Ehe. Erwartungen, Konflikte, Orientierungshilfen*, München 1978; A. MATABOSCH, *Divorcio e Iglesia*, Madrid 1979; J. ALONSO DÍAZ, *El divorcio, hoy*. Desde la Biblia y la teología, Madrid 1981, etc.

dad bíblica y neoplatónica anclada siempre en la utopía y en la dialéctica vital, del todo opuestas a los esquemas aristotélicos y a su ética de una naturaleza ideal e inexistente.

## 2. *La utopía de la «vera libertas» y el diálogo de la gracia*

Aquí trataré únicamente de dar una visión panorámica de la cuestión, porque ya la he desarrollado ampliamente en una obra muy reciente <sup>12</sup>.

No es posible analizar aquí toda la complejidad de la polémica antipelagiana, ni hoy día tendría ya mucho interés la lucha en torno a ciertas cuestiones antropológicas como la del pecado original y sus consecuencias (la ignorancia y la concupiscencia), que debieran estar ya superadas y reinterpretadas en virtud de la nueva *hermenéutica bíblica*, del *evolucionismo científico* como hipótesis admitida prácticamente por todos y del *personalismo* de la cultura actual, frente a la mentalidad tribal clásica, que no puede admitir más pecados que los personales en sentido estricto.

En cambio, sí es sumamente interesante el aspecto de la polémica pelagiana en lo tocante a la libertad y a la gracia, porque a través de la historia posterior de la Iglesia ha sido muy mal interpretada; en parte, porque los pelagianos, de cuño aristotélico, no comprendían la utopía agustiniana de la «verdadera libertad» en sentido evangélico, y en parte porque la teología medieval y más tarde los jansenistas cayeron en el error de atribuir a Agustín las categorías de Aristóteles tanto en su antropología (*psicología racional*) como en el fisicismo o determinismo de la acción de Dios y de la gracia.

S. Agustín fue descubriendo cada vez con más claridad que, en el fondo de la lucha de los pelagianos contra el pecado original para reducirlo a un puro «mal ejemplo de Adán», se ocultaba de hecho un optimismo naturalista muy en la línea de la ética de Aristóteles que llegaba a destruir la gratuidad del amor de Dios a la humanidad, es decir, «la gracia de Dios mediante Jesucristo», según la expresión favorita del Santo. Toda la polémica con Pelagio y aún con más dureza la polémica con Julián de Eclana tiene como substrato la noción que éstos tenían de *libertad como la posibilidad del hombre para elegir entre el bien o el mal*; definición que heredaron de los estoicos a través de los escritos de Cicerón.

Los pelagianos aplican esa noción de libertad a las tres etapas en que ellos dividen la historia de salvación: la de la naturaleza sin más; la de la Ley de Moisés; y la de Jesucristo con su doctrina y su ejemplo. Son etapas que se van excluyendo o abrogando sucesivamente unas a otras, y en todas ellas la salva-

---

12. Cfr. A. TURRADO, *La antropología de S. Agustín*, 99ss.

ción dependerá, según ellos, de los méritos futuros de cada cual presabidos por Dios desde toda la eternidad. Es decir: que esas gracias múltiples (la naturaleza, la Ley, la doctrina y el ejemplo de Cristo, ¡junto con la amenaza de los castigos eternos!) y Dios, el dador de las mismas, dependen de la libre voluntad del hombre. Éste era el centro de la cuestión, según nos lo dice Agustín ya al final de sus días en el libro *Del don de la perseverancia*:

«Y ¿qué es lo que me obligó a defender con más amplitud y claridad los textos de las Escrituras en que se nos habla de la predestinación, sino los pelagianos, cuando dicen que la gracia de Dios se nos da conforme a nuestros méritos? Y ¿qué es esto más que una negación absoluta de la gracia?»<sup>13</sup>.

La trilogía de los pelagianos: *posse, velle, esse* (poder, querer, hacer realmente) se daba en las tres etapas por ellos admitidas, pero de tal modo que la *posibilidad* de elegir el bien o el mal era el único don de Dios en la creación, en la Ley, en la doctrina de Cristo, mientras que el *querer hacer* el bien y el *hacerlo realmente* era sólo obra de los hombres<sup>14</sup>. De este modo, les decía S. Agustín, siguiendo al Apóstol: «se vacía de sentido a la cruz de Cristo» (1Cor 1,17); porque si la gracia se da en virtud de los méritos propios, entonces esa gracia ya no es gracia (Rom 11,6), sino más bien una deuda que haría a Dios dependiente de la voluntad de los hombres<sup>15</sup>. Por eso, Agustín, que bien podría ser llamado el Doctor del «Padrenuestro» en contra de los pelagianos, les repetirá sin cesar que con su naturalismo destruyen la oración que Jesús enseñó a los apóstoles y en ellos a toda la Iglesia, la cual, por toda la tierra, suplica sin cesar: ¡perdónanos nuestras deudas y no nos dejes caer en tentación!

Y es en este contexto de oración y de humildad en el que Agustín sitúa la *utopía evangélica* de la «verdadera libertad» cristiana, poniendo como ejemplar supremo de la misma al Padre celestial: *Sed perfectos como lo es vuestro Padre celestial* (Mt 5,48), el cual *no puede pecar* y vive felicísimamente. Así que la verdadera libertad no está en poder elegir entre el bien y el mal, sino en irse acercando más y más al liberarse de la misma posibilidad de pecar, a la feliz necesidad (*beata necessitas*) de hacer con gusto el bien<sup>16</sup>. Por eso Agustín trata por todos los medios de demostrar a los pelagianos, en especial a Julián de Eclana, que a veces lo que es *necesario*, lo que logra infaliblemente su fin, como la gracia de Dios por Cristo, que es deleite, atracción y caridad del Espí-

13. De dono persev. 20, 53.

14. De nat. et gr. 6, 6; 7, 7-8; 9, 10 (textos que Agustín cita de las obras de Pelagio *De natura* y *De libero arbitrio*); De pecc. mer. et rem. 18-19, 29-32; De spir. et litt. 2, 4; De gr. Christi et de pecc. orig. I, 3, 3; 3, 4-5; 4, 5-6; De gestis Pel. 6, 6-20; 8, 21; 10, 22, etc.

15. De nat. et gr. 6, 6; 7, 7-8; De gestis Pel. 14, 32-37; 17, 40-41; Op. imperf. c. Jul. I, 94.

16. «Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum: *liber Deus non est, qui malum non potest velle*» (Op. imperf. c. Jul. I, 100); Ib. V, 53.

ritu Santo, es también *voluntario*, lo más voluntario y más conforme con el libre albedrío, del mismo modo que el *deseo de la felicidad* es innato o necesario en todos los humanos, y sin embargo es lo más voluntario <sup>17</sup>. Ésa es la verdadera libertad humana, de la que ya gozan también los bienaventurados por la gracia de Dios.

Esa utopía de la «verdadera libertad» no la podían comprender los pelagianos, los cuales, a pesar de su optimismo naturalista, caían en un puritanismo contradictorio y en una ascesis extraña a la mentalidad evangélica, puesto que el ideal o la utopía del cristianismo consiste precisamente, no en estar agobiados por el temor de los castigos eternos, sino en vivir de tal modo que «el amor vaya expulsando de nuestro corazón ese temor» (1Jn 4,18) <sup>18</sup>.

Esta mentalidad de Agustín, que aquí ofrecemos únicamente en una visión muy general, no fue tampoco comprendida ya por los principales autores de la escolástica, incluido santo Tomás, precisamente porque su definición de la libertad era la misma que la de los pelagianos y porque el aristotelismo cierra el paso a toda posible utopía que sobrepase los límites de la «racionalidad». Agustín tiene una noción dinámica y unitaria del hombre, y ese dinamismo se concretiza en una actividad radical y conjunta de «amarse, conocerse y recordarse» (la autoconciencia como contacto inmediato consigo mismo); mientras que la psicología racional del aristotelismo defiende las tres potencias del alma (memoria, inteligencia y voluntad) como realmente distintas entre sí y realmente distintas del alma. De este modo, la actividad humana se disocia y se contrapone sin cesar, y los dualismos de todo tipo se suceden en todos los campos de la vida: natural-sobrenatural, gracias actuales-gracia habitual, materias y formas, etc. Por eso Bayo y Jansenio y sus seguidores a partir de finales del siglo XVI, enfrascados ya en ese contexto aristotélico tomista, no pudieron comprender a S. Agustín y destruyeron totalmente su doctrina más preciosa: *la gracia como un diálogo*. Ese deseo innato de la felicidad, situado por ellos en la ontología estática griega, y no en la dinámica e histórica de la Biblia y de Agustín, resultaba una *exigencia ontológica y jurídica* de la gracia de Dios como medio necesario para poder lograr esa felicidad o visión beatífica cuyo deseo fue impreso en nuestra alma por el Creador. No puede darse una corrupción mayor de la doctrina de S. Agustín sobre la gracia y la oración humilde y confiada en el Mediador, Jesucristo <sup>19</sup>.

17. Op. imperf. c. Jul. I, 100; 101-102; 47; 76; 81; 84; 93; 97-98; 103-105; II, 105; 107-108; 165; III, 110-112; 122; V, 38-44; 50-54; 60-64; VI, 5; 8-13; 17; De civ. Dei XXII, 30, 3, etc.

18. De spir. et litt. 3, 5; 16, 25, 42; 29, 51; De pecc. mer. et rem. II, 17, 26; 19, 32-33; De nat. et gr. 57, 67; 69-70, 83-84; Contra duas Ep. Pel. I, 3, 7; II, 8-9, 17-21; De gr. Christi et de pecc. orig. I, 8-14, 9-15; 45-46, 49-51; Contra Jul. I, 14, 66-74; V, 4, 15, etc.

19. Cfr. A. TURRADO, *La antropología de S. Agustín*, 125ss.; H. DE LUBAC, *Augustinisme*

Si prescindimos de la doctrina mítica del pecado de Adán y Eva y, según lo hemos indicado antes, del consiguiente pecado de origen como causa de la situación de lucha y de pecado de la humanidad (*género etiológico*), nadie como Agustín describe de hecho los contrastes y las miserias de los hombres, ni nadie como él, siguiendo al Apóstol, canta con tanta unción y entusiasmo las maravillas del único Mediador entre Dios y los hombres.

Hoy día, después que el Vaticano II ha vuelto a construir la historia de salvación partiendo de la teología de la creación y, por lo tanto, de la «rectitud de conciencia como criterio último de moral y, por lo mismo, de salvación» (*Const. Gaudium et Spes*, nn. 12-17,22)<sup>20</sup>, es preciso superar de hecho las limitaciones de la doctrina tradicional de la «Iglesia como arca única de salvación», y situar la doctrina agustiniana de la gracia en el *ámbito consciente* de la vida cristiana.

De todos modos el *diálogo de gracia* entre Dios y los hombres mediante Jesucristo y mediante su sacramento, la Iglesia, no ha sido captado en toda su profundidad por los estudios numerosos que se le han dedicado<sup>21</sup>. Es preciso situarlo en la perspectiva de Cristo «Sacramento del amor de Dios y único ejemplo para nosotros», según veremos. Pero, según Agustín repetía a los pelagianos, no debemos limitarnos a considerar el aspecto de ejemplaridad de la vida de Cristo, sino que es preciso atender ante todo a su *acción interna* en nuestra alma (*intus, intrinsecus*)<sup>22</sup>, a ese don interior que él llama de continuo *delectación, atracción, fuerza, suavidad* y sobre todo *caridad del Espíritu Santo* derramada en nuestros corazones (Rm 5, 5), para cumplir con agrado la voluntad de Dios<sup>23</sup>. Y en ese diálogo, esencialmente trinitario, no se da violencia alguna de Dios al hombre, puesto que el deleite y la caridad llevan consigo la libertad del amor: «*In recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis*»<sup>24</sup>. En nuestra terminología moderna diríamos que

---

*et théologie moderne*, Paris 1965; Id., *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965; L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme, 1640-1643*, Louvain 1957; M. ROCA, *Génesis histórica de la bula «Ex omnibus afflictionibus»*, Madrid 1956; V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di S. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.

20. Cfr. A. TURRADO, *Iglesia-Ideologías-Salvación. Cuerpo de Cristo y salvación en la doctrina de S. Agustín y del Vaticano II*: Estudios Eclesiásticos 48 (1973) 327-358; C. MAYER, *Zum Wandel des schöpfungstheologischen Denkens in der katholischen Dogmatik*: Theologische Quartalschrift 158 (1978) 233ss.

21. Cfr. H. RONDET, *La gracia de Cristo*, Barcelona 1966; M. HUFTIER, *Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin*, Louvain 1966; J.P. BURNS, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris 1980.

22. Cfr. A. TURRADO, *Dios en el hombre*, BAC, Madrid 1971, 153ss.

23. De spir. et litt. 16, 45; De nat. et gr. 1-2; De gr. et lib. arb. 13, 25; Op. imperf. c. Jul. I, 94-95; II, 146, 165; V, 48; De gestis Pel. 31, 56; 35, 61.

24. De nat. et gr. 65, 78; «lex libertatis, lex caritatis» (Ep. 167, 6, 19).

el deseo del placer (*voluptas*), en este caso del placer del bien que da sentido a toda nuestra vida, dirige todas las motivaciones y las actitudes hacia el seguimiento de Cristo por amor, que es lo más íntimo y profundo de nuestro ser. Él mismo lo afirma así en sus comentarios al evangelio de S. Juan, al recordar la frase de Virgilio de que «el deseo del placer todo lo mueve» (*trahit sua quemque voluptas: Égloga 2*): Jesús es el pan del cielo, y hay un cierto deseo de placer del corazón para el que es dulce ese pan celestial; no arrastra la necesidad, sino el deseo del placer; no la obligación, sino la deleitación: ¿cuánto más entonces deberemos decir que es atraído hacia Cristo el hombre que se deleita en la verdad, en la felicidad, en la justicia, en la vida eterna, todo lo cual es Cristo? <sup>25</sup>.

Dios lleva siempre la iniciativa en ese diálogo de gracia, pero la respuesta es también del hombre, y por lo mismo es un diálogo en el que actúan *Dios y el hombre*. Somos realmente libres, porque aceptamos libremente esta atracción de amor interior hacia el bien: *ibi sumus veraciter liberi, ubi non delectamur invitati* <sup>26</sup>. Ése es el sentido profundo y del todo acorde con la psicología moderna sobre el elemento volitivo como fuerza motriz de la vida, y de ese modo se ha de interpretar la célebre «deleitación vencedora» (*delectatio victrix*) de Agustín <sup>27</sup>, tan adulterada por los jansenistas y por otros autores modernos al contemplarla como una negación de la libertad humana. De nuevo vemos cómo no se le puede entender sin la perspectiva utópica y evangélica de la «verdadera libertad» como la esperanza de llegar algún día a la *posibilidad de no poder pecar* y de seguir por gracia al Padre celestial, que ama a todos los hombres, justos y pecadores.

Ahora «Dios hace que hagamos», nos dirá Agustín sin cesar: *ille facit ut velimus, ille facit ut faciamus*, en ese sentido de ayuda deleitosa o motivación de amor para cumplir su voluntad <sup>28</sup>. Dios hace que los suyos hagan el bien libremente y por amor: *Sed suos id volentes facit* <sup>29</sup>.

La *dialéctica vital* de la Biblia aparece en todo este panorama como una lucha interior que causa debilidad y atrae hacia el pecado, según lo hemos mencionado ya repetidas veces, de ahí que sea necesaria la oración y la viven-

25. In Io. tr. 26, 4; «quod enim amplius delectat, secundum id operemur necesse est» (Expos. ad Gal. 49); «secundum enim hoc vivit quisque quod diligit» (De Trin. XIII, 20, 26).

26. De nupt. et concup. I, 30, 33.

27. De pecc. mer. et rem. II, 19, 32.

28. De gr. et lib. arb. 16-17, 32-33; De corrept. et gr. 2, 3-4; Contra duas ep. Pel. II, 8-9, 17-21.

29. De civ. Dei, XXI, 2, 1. Por eso no creo objetiva la interpretación que hace G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre* (Freiburg-Basel-Wien 1977) al atribuir a Agustín el dilema: Dios o el hombre, mientras que trata de reivindicar al Pelagio con el esquema integrador: Dios y el hombre.

cia profunda de nuestra filiación divina unidos al Mediador para que la voluntad sea robustecida de continuo y no se oponga a la voluntad de Dios por el pecado, que es lo único exclusivamente nuestro.

Veamos, pues, brevemente, cómo concibe S. Agustín esa mediación de Cristo en cuanto sacramento del amor de Dios y ejemplo supremo de ese amor.

### 3. *La utopía de Cristo «Sacramento del amor de Dios y nuestro único ejemplo» y el sentido escatológico de nuestra perfección y de la vida de la Iglesia*

No es mi propósito hacer aquí un análisis de la cristología de S. Agustín, realizado ya por varios autores modernos <sup>30</sup>, si bien algunos parece que no pueden comprender fácilmente *los tres modos* como Agustín entiende o contempla a Jesucristo: como divinidad eterna e igual al Padre; como Dios y hombre después de la encarnación; y como el *Cristo total (totus Christus)* en la plenitud de la Iglesia, como cabeza y cuerpo al modo de un cierto varón perfecto del que todos somos miembros <sup>31</sup>. Es cierto que a veces aparece en todos los santos Padres griegos y latinos el dualismo antropológico griego (cuerpo-alma) al exponer la metáfora paulina del «cuerpo de Cristo» de tal modo que el cuerpo serían la cabeza, Cristo, y los fieles, sus miembros, atribuyendo al Espíritu Santo la función del alma vivificadora; en esto se apartan obviamente del sentido de cuerpo (*basār*) como «persona visible» de la mentalidad hebrea del Apóstol. Sin embargo, a la hora de expresar el contenido real y dinámico de esa metáfora, Agustín se cuida atentamente de relacionar la *función mediadora* de Cristo-Cabeza y la *caridad* como elemento que une y hace crecer a los miembros del Cuerpo y que «es difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Es éste un punto de vista esencial en la doctrina de S. Agustín, íntimamente unido a la contemplación de la Iglesia como un templo de Dios, formado de piedras vivas cuya juntura es la caridad, así como la vivencia de la Eucaristía como sacramento y vínculo de la unidad del Cuerpo de Cristo <sup>32</sup>.

30. T.J. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Fribourg 1954; T.J. VAN BAVEL-B. BRUNIG, *Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustin*, en «C.P. Mayer-W. Eckermann (Hrsg.), *Scientia Augustiniana*. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden, Festschrift A. Zumkeller, Würzburg 1975, 43-75. Resumen del tema en A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. I, *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg-Basel-Wien 1982, 594-604.

31. S. 341, 1.

32. Cfr. A. TURRADO, *Dios y el hombre*, 231-253; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; S.J. GRABOWSKI, *La Iglesia. Introducción a la teología de San Agustín*, Madrid 1965; Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970.

Y creo que *en torno a la caridad* se mueve la doctrina de Agustín acerca de la sacramentalidad de Cristo y de la Iglesia. Algunos autores modernos se enfrascan en discusiones sin fin sobre el sentido preciso de los términos «sacramento y ejemplo» atribuidos por Agustín a Cristo, como si en él esos términos tuvieran siempre el mismo significado, en vez de atender al contexto en que los usa. Analizando esa misma expresión en S. León Magno, en que el término *sacramento* se refiere a Cristo en cuanto fuente de la gracia, mientras que Cristo como *ejemplo* sería para expresar su función de modelo de la vida o ética cristiana<sup>33</sup>, algunos encuentran en Agustín esa misma antítesis sin más, afirmando que sin duda S. León la heredó de Agustín como tantas otras formulaciones de la cristología latina.

Sin embargo, creo que Agustín se mueve aquí en la *dialéctica de la utopía evangélica* del amor supremo de Dios manifestado en Cristo, el Mediador, (Cristo-Sacramento) y el seguimiento de Cristo en ese amor por parte nuestra, que en esta vida no podrá ser más que eso, un seguimiento en pos del ejemplar supremo y visible para nosotros: para ser nosotros también sacramentos de Cristo y para conocer su caridad sin límites, tenemos que amar con todas nuestras fuerzas: pero ¿acaso nos vamos a hacer la ilusión de que podremos amar como él amó? (*sed numquid amatis quantum ille amavit?*)<sup>34</sup>. En su obra *De Trinitate*, en la que Agustín llama a Cristo varias veces *sacramento* en el contexto de su ser y de sus funciones: *Hoc sacramentum, hoc sacrificium, hic sacerdos, hic Deus, antequam missus veniret...* para devolver a la unidad, a los que estábamos en la desemejanza y en la variedad de las cosas por nuestra iniquidad, haciendo de muchos *un solo cuerpo* y rogando al Padre para que todos sean uno<sup>35</sup>, no deja de contemplar esa sacramentalidad de Cristo, a partir de su encarnación, como *ejemplo supremo de humildad*, como *medicina suprema* de nuestra soberbia y como *sacramento del amor* de Dios hacia nosotros por el cual se disuelven los lazos del pecado: *ad humilitatis exemplum, ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei... summum medicamentum quo superbiae nostrae sanaretur tumor, et altum sacramentum quo peccati vinculum solveretur*<sup>36</sup>.

No se trata, pues, simplemente de una antítesis entre Cristo-Sacramento en cuanto fuente de la gracia y Cristo-Ejemplo en cuanto modelo de la ética cristiana. Es más bien una *relación integradora* entre Cristo, ejemplo supremo

33. Cfr. B. STUDER, «*Sacramentum et exemplum*» chez saint Augustin, en «Recherches Augustiniennes», X, (Paris 1975) 87-141; W. GEERLINGS, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978.

34. In Ps. 103, s. 1, 14.

35. De Trin. IV, 7, 11; 12, 15.

36. De Trin. VIII, 5, 7.

del amor social (al Padre y a los hombres) hasta la muerte de cruz, precisamente por encarnar en sí ese amor o caridad haciendo visible y comunicando el amor del Padre mediante el Espíritu Santo de ambos que nos ha sido dado (Rm 5, 5). La *dialéctica vital*, que hace trabajoso nuestro seguimiento de Cristo en ese amor, es la lucha interior y exterior entre el bien y el mal, entre el hombre nuevo y el hombre viejo, entre el ansia de las cosas temporales y la libertad del amor (*libertas caritatis*) que va expulsando el temor (1Jn 4, 18); y en esa lucha, Cristo es el ejemplo supremo y único: *Hic praestantissimum illud et unicum exemplum Dominici hominis proponendum est*<sup>37</sup>.

Sería imposible recoger aquí la inmensidad de textos que Agustín dedica a esta visión tan sublime como práctica de Jesucristo, el Mediador y Médico humilde de nuestras llagas y miserias, algunos de los cuales son impresionantes: al tomar la forma de esclavo (Flp 2, 7), vino a nosotros a este mundo (1Tm 1, 15), el que ya estaba en este mundo, porque el mundo fue creado mediante él (Jn 1, 10): «*ejemplo arriba para los que ven a Dios, ejemplo abajo para los que le admiran como hombre, ejemplo para los sanos a perseverar, ejemplo para los enfermos a convalecer, ejemplo para los moribundos a no temer, ejemplo para los muertos a resucitar, teniendo él mismo la primacía en todo (Col 1, 18). Y puesto que el hombre, para su felicidad, no podía buscar sino a Dios, y a Dios no lo podía sentir, siguiendo al Dios hecho hombre podría ya seguir al mismo tiempo al que puede sentir y al que debe seguir. Amémosle, pues, y unámonos a él con la caridad difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rm 5, 5). No es, pues, extraño que, debido al ejemplo que nos da la imagen igual al Padre para que nos reformemos a imagen de Dios, cuando la Escritura habla de la sabiduría, esté hablando del Hijo, al cual seguimos viviendo con sabiduría*»<sup>38</sup>.

El seguimiento de Cristo es una utopía que mueve nuestros pasos e ilumina nuestro camino, porque sólo él es el salvador que da su vida por el perdón de los pecados, y sólo él no tuvo pecado, sino que se hizo pecado o víctima del pecado por nosotros. Así que, más que imitarle, deberíamos congratularnos por lo que él hizo por nosotros, y seguirle llenos de humildad y de obediencia piadosa: *Eumque sic imitemur pia obedientia, et ei nos comparare nulla praesumamus audacia*<sup>39</sup>. Y sin embargo, aunque Cristo no tuviera la concupiscencia, según pretendían atribuírsela los pelagianos para insistir en Cristo como ejemplo del hombre para regularla, Agustín les dirá con insistencia que Cristo sigue siendo nuestro ejemplo supremo del mismo modo que lo es el Padre ce-

37. De div. quaest. 83, q. 36, 2.

38. De Trin. V, 3, 5.

39. In Io. tr. 84, 2.

lestial (Mt 5, 48) a quien nunca lograremos imitar plenamente <sup>40</sup>. Esto es captar el sentido profundo y animador que debe tener en nuestra vida cristiana la utopía o el ejemplo supremo de toda perfección para no dormirmos en nuestros laureles.

«Todos somos imperfectos» (*Omnes enim imperfecti sumus*). Pero el Evangelio es el ejemplo que Cristo nos dejó en la tierra hasta la consumación de los siglos. Él está contigo en el Evangelio (*in Evangelio tecum est*), para que lo sigas, y seguirlo es imitarlo, es aprender de él a ser manso y humilde de corazón. Si bien sin la caridad nada me puede aprovechar (1Cor 13, 1-3). «Por eso os exhorto a perfeccionar la caridad, y os ruego que pidáis por mí para que vaya perfeccionando en mí lo que os exhorto a vosotros. Pues todos somos imperfectos y sólo alcanzaremos la perfección allí en donde todas las cosas son perfectas. Así nos lo dice el Apóstol (Flp 3, 12-13). Y ¿quién de los hombres osará jactarse de la perfección? Antes bien, confesemos nuestras imperfecciones a fin de que merezcamos la perfección» <sup>41</sup>.

Me referiré ahora muy brevemente a la utopía de la Iglesia «santa e inmaculada» en esperanza, en la que durante este período terrenal están juntos el grano y la paja hasta que llegue la criba definitiva del juicio final. Es el tema constante en los escritos de Agustín contra el «puritanismo» doloso de los donatistas, que se repetirá con nuevo vigor contra los pelagianos. Toda la Iglesia repite de continuo la oración del Señor: *Perdónanos nuestras deudas y no nos dejes caer en tentación* <sup>42</sup>. Por eso hay que ser realistas y humildes, y admitir que la Iglesia sin mancha ni arruga de que habla S. Pablo (Ef 5, 27) es sin duda la Iglesia ya gloriosa en la vida eterna: «Y ciertamente no podemos decir que sea ya gloriosa en la actualidad en medio de tantos males, de tantos escándalos, con esa mezcla tremenda de hombres pésimos y con el oprobio de tantos impíos y mucho menos podemos decir eso porque la sirvan los reyes, porque ésta sí que es la tentación más grande y más peligrosa» <sup>43</sup>.

Su noción dinámica y escatológica de la Iglesia hace que la contemple como *sacramento de Cristo*, es decir, como su cuerpo visible que lo manifiesta y lo comunica a los demás; que nació del costado abierto de Cristo en la cruz, del que fluyeron agua y sangre, es decir, de la fe de la pasión y del bautismo, y cuya fortaleza o perennidad, a semejanza de la dureza del hueso o costilla de Adán para formar a Eva, le viene precisamente de la debilidad de Cristo muerto en la cruz, como Adán que había sido creado del débil barro. Pero, como

40. Op. imperf. c. Jul. IV, 87, 89; VI, 34.

41. S. 142, 9, 10; S. 96, 3ss.; S. 304, 2ss.; In Ps. 49, 4; In Ps. 39, 25; De civ. Dei XIX, 27.

42. S. 181, 2-5; De pecc. mer. et rem. II, 16, 24; De nat. et gr. 36, 42 (donde considera sólo a María libre de todo pecado o falta de caridad); De dono persev. 5, 8, etc.

43. De perfect. just. hom. 15, 35.

dice S. Pablo con su dialéctica soteriológica, la debilidad de Cristo en la cruz es nuestra fortaleza: «*Christus est et Ecclesia, illius infirmitas nostra est fortitudo*»<sup>44</sup>.

Para Agustín es únicamente Cristo el «Sacramento del amor de Dios y el ejemplo supremo del amor social», que es a su vez el camino para nuestra respuesta al amor de Dios, buscando como Cristo, no los propios intereses, sino el bien de los demás<sup>45</sup>. Bajo esta perspectiva, Cristo es el ejemplo supremo para todos los cristianos, y de un modo especial para los que le sigan en la vida de los consejos evangélicos y para los ministros o servidores (*servus* = ¡esclavo en el derecho romano!) de los demás en la palabra, en los sacramentos y en toda su vida<sup>45</sup>.

A este respecto, sólo quisiera recordar aquí que la noción que Agustín, siguiendo a Orígenes, tiene de la función de Pedro en la Iglesia debiera ser tenida muy en cuenta, a pesar de que algunos la vean como una de las causas de la postura de Lutero frente al papa. Al comentar el texto de Mt 16, 15ss.: «*Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia...*», Agustín afirma siempre que la verdadera piedra sobre la que Cristo edificará su Iglesia es el mismo Cristo o la *fe en Cristo* que tiene Pedro como símbolo de toda la Iglesia<sup>46</sup>. Alguno se sorprenderá tal vez al leer en Agustín frases como ésta: nosotros somos cristianos, no petrianos (*Sumus enim Christiani, non Petriani*)<sup>47</sup>; o cuando dice que Cristo es quien gobierna a la Iglesia desde el árbol de la cruz<sup>48</sup>. Sin embargo, para Agustín, que tiene una concepción de la Iglesia como «comunidad» de los creyentes o «como una persona mística», compuesta de Cristo-Cabeza, y de los fieles como miembros de ese cuerpo, todos los ministerios reciben su sentido precisamente por ser *útiles en y para la Iglesia*, y por ser, a ejemplo de Cristo, un servicio o esclavitud, una entrega de amor hasta el sacrificio de la propia vida por servir a las «ovejas de la grey de Cristo»<sup>49</sup>. Todo se mueve, pues, en una *utopía y en una dialéctica* de Pedro (y los demás apóstoles con él) como *piedra visible* al servicio de la fe en Cristo, y Cristo mismo co-

44. In Io. tr. 15, 8; De Gen. c. Manich. II, 24, 37; In Ps. 40, 10; In Ps. 56, 11; In Ps. 126, 7; In Ps. 138, 2; S. 218, 14; De civ. Dei XV, 26, 1; «inde Sacramenta manarunt, quibus credentes initiantur». Si bien para Agustín el término *sacramento* tiene el sentido amplio de «signos que dicen relación a las cosas divinas que Dios nos da para la perfección y la salvación» (Ep. 138, 1, 6).

45. Cfr. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, XX. La charité ne cherche pas ses propres intérêts*: Augustiniana 34 (1984) 75-144; ver p. 90ss.

46. In Ps. 103 en sus 4 sermones: s. 1, 17; s. 2, 5; s. 3, 5-7 (piedras Pedro y Pablo por su fe en Cristo); s. 4, 4; Contra litt. Petil. II, 108, 247 (la fe y la confianza en Cristo, no en Pedro o en Pablo).

47. In Ps. 44, 23.

48. In Ps. 103, s. 4, 4.

49. S. 46 (todo); S. 47, 8-9; S. 137, 3-5; S. 128, 7; S. 138, 4ss.; SS. 295-299.

mo *pedra invisible* que sustenta la fe de Pedro y de toda la Iglesia. Es obvio que, en su noción dinámica y escatológica de la Iglesia, nadie puede representar a Cristo plenamente o con toda perfección; esto es una utopía que debe servir de acicate perenne a sus ministros y en especial a los sucesores de Pedro para tratar de ser sus representantes lo más digna y fielmente posible, actuando siempre movidos *por la caridad o el amor* que Cristo pidió con tanta insistencia a Pedro antes de encomendarle el cuidado de su grey: «Se le pedía el amor, y se lo imponía la labor, porque donde mayor sea el amor, menor será la labor»<sup>50</sup>.

La «Constitución dogmática sobre la Iglesia» del Vaticano II, nos enseña, citando al Vaticano I, que Cristo instituyó en la persona de Pedro «el principio y fundamento, perpetuo y visible, de la unidad de fe y de comunión» (n. 18), y creo que ese aspecto de los ministerios al servicio de la fe y la comunión, con el ejemplo y el mandato de Jesús de ser «diáconos y esclavos» (*servi = douloi*) de los demás, debería ser la médula de las normas canónicas que regulan la vida social de la Iglesia, *desacralizando* todo aquello que hay de *juridicismo* tomado del derecho romano y que, en vez de servir al fomento de la fe cristiana, es un estorbo y una falta muy grave contra el Evangelio. En medio de tantas discusiones como sigue habiendo sobre los primados y su alcance, con un dualismo tremendo entre ministerios y «el resto» de la Iglesia<sup>51</sup>, mejor sería volver con Agustín a la *integración* armoniosa entre los carismas institucionales y el Evangelio, abandonando en buena parte la línea de S. León Magno y de las Pseudo-Decretales Isidorianas.

De nuevo la *utopía evangélica* del seguimiento y de la representación de Cristo en la tierra pierde en gran parte su sentido precisamente porque su institucionalización tiende a romper la *dialéctica vital* entre una utopía anhelada y nunca plenamente alcanzada en esta vida y las miserias reales de las formas concretas con que los hombres y las mujeres de la Iglesia, influidos por las culturas, la han ido plasmando a través de los siglos.

Y esto nos lleva a recordar brevemente uno de los casos más graves de adulteración de la doctrina de S. Agustín, es decir, su utopía política de la única justicia verdadera.

---

50. «Interrogabatur amor, et imponebatur labor: quia ubi maior est amor, minor est labor» (S. 340, 1); S. 46, 11, 23; S. 137, 3-4; S. 253; S. 285, 5-6; In Ps. 36, s. 2, 8; In Ep. Io. ad Parthos tr. 5, 5, etc. Cfr. D. LOUIT, *Le reniement et l'amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin*, en «Recherches Augustiniennes», X, Paris 1975, 217-268; L. VERHEIJEN, art. c. en la n. 45, p. 119ss.

51. Cfr. J.A. ESTRADA, *La Iglesia: ¿Institución o carisma?*, Salamanca 1984, 221ss.; Id., *La Iglesia: Identidad y cambio*. El concepto de la Iglesia del Vaticano I a nuestros días, Madrid 1985; *Charisma und Institution*, hrsg. von T. Rendtorff, Gütersloh 1985.

#### 4. *La utopía de la «única verdadera justicia y verdadera república» y el sentido escatológico de todos los modelos de sociedad*

Como no podía ser menos, el tema político, en el que se juega la ambición del poder, ha sido uno de los más tormentosos en la historia de la interpretación de Agustín.

La llamada «Iglesia de cristiandad» de la Edad Media fue el culmen de la adulteración de la utopía agustiniana de la «verdadera justicia» como condición necesaria para una «verdadera república» en contra de Cicerón. Algunos autores modernos, como H.X. Arquillière, É. Gilson, P. Mandonnet, llaman *agustinismo político* a la interpretación del Estado en la Iglesia o, como dice É. Gilson, a la absorción del derecho natural del Estado en la justicia sobrenatural y en el derecho eclesiástico<sup>52</sup>. En cambio, H. De Lubac opina que este mal llamado «agustinismo político» es un mito nacido de un sinfín de prejuicios, de confusiones del lenguaje y de contradicciones, incluso cuando tratan de enfrentar el agustinismo y el aristotelismo en dos bloques rivales en la historia política de la Iglesia de occidente<sup>53</sup>.

Aquí me limitaré a hacer un breve resumen de la génesis de esa «Iglesia de cristiandad», tomándolo de otro estudio anterior<sup>54</sup>, para hacer después unas reflexiones sobre la muerte de la utopía y sus consecuencias.

Pues bien; esa identificación de la Iglesia con la ciudad de Dios y del Imperio romano con la ciudad terrena se inició muy pronto en la historia de la Iglesia y va cambiando de panorama hasta desembocar en la sociedad teocrática medieval.

Ya aparece esa idea en la doctrina de Gelasio I (492-496) por su viva con-

52. Ver una amplia y profunda exposición de este tema en F.M. Tomás Ramos, *A idéia de Estado na doutrina ético-política de S. Agostinho*. Um estudo do epistolário comparado com o «De Civitate Dei», São Paulo 1984; sobre el agustinismo político, p. 266ss.

53. H. DE LUBAC, *Augustinisme politique? Théologies d'occasion*, Paris 1984 (24 estudios anteriores reelaborados).

54. M.-D. CHENU, *Dogme et théologie dans la Bulle «Unam Sanctam»*: Recherches de science religieuse 40 (1952) 307-312 (Mélanges Lebreton); Id., *El Evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966; Y. CONGAR, *La demasiado famosa teoría de las dos espadas*, en «Santa Iglesia», Barcelona 1965, 362ss. La utopía metafísica y la utopía política de la «República» de Platón, mezcladas así de un modo híbrido con el cristianismo, perdían toda su fuerza dialéctica y motriz de la historia al ser llevadas a la realidad en un contexto de poderes absolutos (monarquías, papado). Con esto triunfaba de hecho la doctrina de la «Política» de Aristóteles y su carácter tan pragmático como esencialista: da muerte a la utopía platónica al ensalzar los éxitos de la polis o ciudad, y al fundar la existencia de ésta en la naturaleza social del hombre (animal político, *zoon politikón*), proponiéndola como anterior por naturaleza a la familia y al individuo mismo; con tanta «racionalidad» se legitimaba el status político reinante, la persona queda absorbida por la institución, y tendrán que pasar varios siglos hasta que las nuevas utopías sociopolíticas quebranten el orden social y económico cargado de desigualdad y de un falso providencialismo estoico.

ciencia de que él tiene que dar también cuenta al Juez Supremo de la conducta de los reyes. Por otra parte, Carlomagno, cuyo libro preferido era *La Ciudad de Dios*, se inclinará a identificar su imperio con la ciudad de Dios y a los pueblos paganos con la ciudad terrena. Las mutuas interferencias y destituciones de los emperadores del Sacro Imperio romano-germánico y de los papas durante los siglos IX y X irán a desembocar en la idea del poder absoluto del papado a partir de León IX (1048), según la doctrina elaborada por el cardenal Humberto, que hará de la Iglesia de Roma el compendio de toda la Iglesia. Siguen fomentando esta idea los papas Nicolás II, Alejandro II, Gregorio VII (1073-1085) con su célebre reforma gregoriana; y aún más Inocencio III (+ 1216), llegando a alcanzar su culmen en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII (a. 1301), con la teoría de las dos espadas o dos banderas, que atribuía al papa la suprema potestad directiva de la Iglesia y del Imperio. Se llega así a la cúspide de la *sociedad teocrática* medieval, en la que se entremezclan la situación especial de la Iglesia de occidente y una especie de *metafísica social*, de tipo platónico, bajo el influjo de las ideas del Pseudo-Dionisio sobre el ideal de la jerarquía única por la reducción de lo múltiple e imperfecto a la unidad. De este modo el papa, y sólo él, sería con todo derecho la encarnación viviente de la Unidad.

En ese ambiente comenzaron a aparecer los primeros tratados de eclesiología, que son más bien un reflejo de la filosofía neoplatónica y del derecho canónico en la línea pseudo-dionisiana antes mencionada<sup>55</sup>. La lucha del rey de Francia, Felipe el Hermoso (1285-1314), contra esas pretensiones papales, y las doctrinas de Guillermo de Ockham (+ 1349) serán el fermento que conducirá hacia los Estados soberanos e independientes de la Iglesia y al laicismo o secularización total de la mayor parte de las naciones modernas.

«La Ciudad de Dios» es ciertamente una teología de la historia en ese sentido dinámico y escatológico típico de S. Agustín, siguiendo a la Biblia, de tal modo que sus expresiones «Iglesia, ciudad de Dios, Reino de Dios, Reino de los cielos, lugar de paz y de justicia» son aspectos de una misma realidad utópica y siempre anhelada, que expresa las esperanzas de los hombres y las promesas de Cristo. Por eso el sentido de las mismas sólo puede captarse por el contexto<sup>56</sup>. Una vez más, la razón y la fe, las esperanzas humanas y las pro-

55. SANTIAGO DE VITERBO, *De regimine christiano ad Clementem V*, LL. 4, edic. Arquilière, Paris 1926; EGIDIO ROMANO, *De ecclesiastica potestate*, III, c. 2; AGUSTÍN TRIUNFO, *Summa de potestate ecclesiastica*. Cfr. U. MARIANI, *Chiesa e Stato nei teologie agostiniani del secolo XIV*, Roma 1957; Matteo Novati e l'agostinismo politico del Trecento, Rocca-Palermo 1983 (art. de A. Trapè, S. Cotta, F. Giunta, A. Zumkeller y A. Vassallo).

56. Cfr. B. LOHSE, *Zur Eschatologie des älteren Augustin* (De Civ. Dei 20, 9): *Vigiliae Christianae* 21 (1967) 221-240.

mesas de Cristo constituyen para Agustín una unidad en cuanto pregunta y respuesta, es decir, una unidad en el marco de la dialéctica que las integra sin confundirlas. Por eso no se puede hablar de *fideísmo*, porque los interrogantes surgen de la entraña misma del hombre, mientras que las respuestas son ya un don de Dios mediante su Hijo, Jesucristo. Todo se orienta aquí hacia la resurrección y la felicidad y la justicia eternas, pero su único apoyo son las *promesas de Cristo*: en los libros 21 y 22 de «La Ciudad de Dios», en los que habla de las miserias de esta vida, de la mediación de Cristo, de los castigos eternos y de la resurrección, se aparta de todas las respuestas de los filósofos, incluidos Platón y el platónico Porfirio y de sus elucubraciones sobre la liberación total de la materia o cuerpo<sup>57</sup>, para refugiarse únicamente en la promesa de Cristo: *credant esse facturum quod se facturum esse promissit*<sup>58</sup>. Y a los que le preguntan qué harán los santos en aquel cuerpo espiritual, les responde lo que le dice la fe: *non dico quod jam video, sed dico quod credo*<sup>59</sup>.

Bajo esa misma perspectiva hay que contemplar la utopía política de S. Agustín en el libro 19 de «La Ciudad de Dios» en contra de la doctrina de Cicerón sobre el derecho (*ius*) y la república (*res-publica*).

Para un cristiano como Agustín, que vive profundamente la fe en la creación y en la redención, y que pone en la caridad cristiana la esencia de todas las relaciones sociales según el Evangelio, sólo puede haber una plasmación plena de la célebre *justicia distributiva* del derecho romano (*unicuique suum*: ¡a cada cual, lo suyo!), es decir: *dar a Dios la propia persona, porque él la creó* (Ib., XIX, 1: *et qui seipsum aufert a dominanti Deo, a quo factum est*). Ésa es la única verdadera justicia, y sin ella no puede haber ni derecho, ni pueblo, ni república. Agustín valora también los valores de la naturaleza humana y los valores y esperanzas de paz y de justicia de los pueblos sin distinción; sin embargo, como no ve en ellos plasmada de algún modo la utopía de la única verdadera justicia, no puede menos de desechar las definiciones de Cicerón y de Porfirio, sobre el derecho, la justicia, el pueblo y el bien común. No basta definir con Cicerón lo que es un pueblo: «una multitud de personas asociadas por el consentimiento del derecho y por el bien común: *coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum*»; ni considerar a la *autoridad* como un bien para los súbditos porque los domina y ordena, del mismo modo que, según el estoico Cicerón, «Dios domina al hombre, el alma al cuerpo, la razón a la libido y demás partes viciosas del alma». No. Para Agustín *sólo servir a Dios es útil para todos*, porque sólo él es el *bien común universal*,

57. De civ. Dei XXII, 26.

58. De civ. Dei XXII, 25-26.

59. De civ. Dei XXII, 29, 2.

así que no son justos los hombres que no obedecen a Dios, ni le aman y ofrecen el sacrificio de alabanza; así que, si no hay justicia en esos hombres, tampoco la puede haber en el conjunto de los mismos (*in hominum coetu*) que consta de tales hombres <sup>60</sup>.

Por eso Agustín, como siempre, atiende a la globalidad de la vida dirigida siempre por el amor y por el objeto del amor: un pueblo es «un conjunto de personas asociado por la comunión concorde de las cosas que ama» <sup>61</sup>. Hay que atender a lo que se ama, a la intención que dirige nuestras vidas y nuestras acciones, a las *actitudes*, según nos dicen los moralistas actuales. Y en este sentido, dice Agustín, ni Roma, ni Grecia, ni Egipto, ni Babilonia eran verdaderos pueblos y verdaderas repúblicas, porque no había en ellos la única verdadera justicia: obedecer a Dios y ofrecerle el sacrificio de alabanza exclusivo del Creador. Y tampoco puede hablarse en ellos de verdaderas virtudes, debido precisamente a esa falta de orientación de sus vidas y acciones, de sus motivaciones ocultas y orientadas hacia el egoísmo <sup>62</sup>.

Agustín ofrece nada más y nada menos que el *Evangelio del amor social*, el amor que da vida a la fe y a nuestras obras (Gál 5, 6; Sant 2, 17 y 26), para que se vaya cumpliendo más y más la verdadera justicia y se vaya adquiriendo la paz; esa paz, que no se da ahora más que en medio de la *dialéctica de la virtud y de los vicios y las miserias*, y por lo mismo es necesaria la oración a Dios «para pedirle la gracia de los méritos y el perdón de los pecados, y hay que darle gracias por los bienes recibidos». Sólo en la vida eterna será plena nuestra justicia, sin vicios ni corrupción; allí la obediencia a Dios será ya suavidad, facilidad, felicidad y paz (beatitudo pacis) <sup>63</sup>.

Es cierto que ya eran conocidos entonces diversos modelos de sociedad, tal como los describían Platón y Aristóteles, respectivamente en sus «Repúbli-

60. De civ. Dei XIX, 21, 1-2; «Et si in homine tali non est ulla justitia, procul dubio nec in hominum coetu, qui ex hominibus talibus constat» (Ib., XIX, 21, 2).

61. «Coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi communione sociatus» (De civ. Dei XIX, 24).

62. De civ. Dei XIX, 24-25; Ib., XXII, 22-24; cfr. F.M. Tomás Ramos, o.c., en la n. 52 con la anotación de las principales cartas, p. 12: Ep. 18, 2; 91, 1, 1. 6; 104, 10; 118, 15. 19. 20; 130, 13. 14; 137, 12. 17. 20; 138, 10. 15. 17; 140, 3. 4. 63. 82; 153, 3. 12. 13. 16. 26; 155, 1-2, 9. 13. 15; 185, 19. 20; 220, 11; 258, 2-4.

Si no se pierde de vista la utopía agustiniana de la «vera justitia», no se encontrará en Agustín ni una secularización del Estado al estilo moderno, ni mucho menos una teología constantiniana, como pretenden algunos autores: R.A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; G.J. LAVERE, *The Problem of the Common Good in Saint Augustine's «Civitas terrena»*: Augustinian Studies 14 (1983) 1-10; H. CANKIK, *Augustin als constantinischer Theologe*, en «Religionstheorie und Politische Theologie», hrsg. VON J. TAUBES, Bd. 1. *Der Fürst dieser Welt*, München-Paderborn 1983, 136-152 (estudio cargado de freudianismo y otros prejuicios).

63. De civ Dei XIX, 27; Ib., XXII, 30.

ca» y «Política»; Platón hablaba ya de la utopía del *hombre justo y sabio* (filósofo) para ejercer el poder. Y también es cierto que la herencia de la cosmovisión estoica, determinista y estática, dejó su huella en S. Pablo y en los Santos Padres, de tal modo que no se plantean, como lo hacemos hoy día, los cambios de estructuras para cambiar la sociedad: *Todo poder viene de Dios*, decía S. Pablo (Rom 13, 1), y «todo contribuye al bien de los llamados (Rom 8, 28) <sup>64</sup>. Sin embargo, no se les puede acusar ni de servilismo político, ni de haber legitimado la esclavitud, como algunos les echan en cara sin cesar <sup>65</sup>; porque tanto S. Pablo en su Carta a Filemón, como toda la doctrina de S. Juan, reflejo fiel del Evangelio en general, tratan de renovar a las personas y, mediante su conversión al seguimiento de Cristo, renovar a la sociedad.

Agustín lo dice expresamente en *La Ciudad de Dios*, XIX, al referirse a la *paz doméstica* de que habla el derecho romano, entre cuyos integrantes estaban los esclavos (*servi*). Se trata de cambiar por completo el substrato de las relaciones sociales, poniendo como única norma el amor cristiano, de tal modo que de hecho el señor (*dominus*) o *paterfamilias*, el que manda, se convierte en servidor y esclavo de aquellos a quienes manda: la *pax domestica* era en el derecho romano «la concordia en el mandar y en el obedecer de los que cohabitan»; pero para los cristianos hay un cambio radical: «Pues mandan a otros lo que tienen que proveerlos o mirar por ellos: el marido a la esposa, los padres a los hijos, los señores a los esclavos. Y obedecen aquellos a los que se provee: las mujeres a los maridos, los hijos a los padres, los esclavos a los señores. Pero *en la casa del justo que vive de la fe* y que peregrina aún hacia aquella ciudad celeste, los mismos que mandan *sirven* a aquellos a los que parecen mandar. Porque no mandan por el placer de dominar, sino por el deber de atenderlos; no por la soberbia de dominar, sino por la misericordia de mirar por su bien» <sup>66</sup>.

Para concluir, baste recordar que cuando una *utopía*, que es dinámica, animadora de la creatividad y la búsqueda y, por lo mismo de la *esperanza*, y que se mueve siempre en el ámbito de esa *dialéctica vital* entre el amor que crea y el egoísmo que destruye el bien común, según hemos visto ya con creces, cuando esa utopía es atrapada, objetivada y sacralizada de algún modo en unas estructuras fijas, ya sea la «Iglesia de cristiandad» medieval, la teología de nueva cristiandad, u otros movimientos que absolutizan un modelo concreto de sociedad y lo identifican con el cristianismo, entonces la utopía pierde su

64. Cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Die Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959<sup>2</sup>; E. ELORDUY, *El estoicismo*, 2 vol., Madrid 1972; M. SPANNENT, *Permanence du Stoïcisme*. De Zénon à Malraux, Gembloux 1973.

65. Cfr. R. GARAUDY, *¿Qué es la moral marxista?*, Buenos Aires 1964, 11ss.

66. De civ. Dei XIX, 14-15.

carácter de tal utopía en esperanza, y generalmente se convierte en una *dictadura de las conciencias* y de las naciones. La misma utopía marxista del «comunismo» de Marx, del todo intramundana, al ser concretizada con violencia en un modelo de sociedad colectivista, como lo hizo Lenin en Rusia, se convierte en una dictadura de un solo partido con todo lo que esto trae consigo.

Nada más opuesto a la vida y a la mentalidad de S. Agustín, para quien la caridad y el servicio a los demás fue el lema de toda su vida. Lo triste ha sido que los cristianos han perdido con mucha frecuencia el sentido de esa utopía evangélica, esencial para el cumplimiento de la misión evangelizadora, o bien han identificado el cristianismo con algún modelo concreto de sociedad, cerrando así las puertas a la crítica profética y constructiva que han hecho los grandes santos como S. Agustín. Los que han identificado el Reino de Dios con los modelos de sociedad terrenos, han traído la barbarie en vez del Reino, según la acusación terrible de M. Horkheimer, que debería hacernos pensar <sup>67</sup>. Por eso, el Vaticano II repite con insistencia que los cristianos deben colaborar a la construcción de la ciudad terrena en comunión con todos los hombres de buena voluntad, pero sin caer en la tentación de identificar ninguna forma concreta de modelo social con el cristianismo y rechazando todo modelo que no respete los derechos fundamentales de la persona, en especial los derechos de los pobres y necesitados <sup>68</sup>.

Argimiro TURRADO, OSA

---

67. M. HORKHEIMER, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona 1976; cfr. J.M. MARDONES, *Esperanza cristiana y utopías intrahistóricas*, Madrid 1983, 44ss.

68. Const. *Gaudium et Spes*, nn. 43, 58, 74-76.



## Nuevas traducciones al castellano de las Confesiones de San Agustín

Las *Confesiones* son y han sido siempre la obra más conocida del Obispo de Hipona para los lectores de habla hispana igual que para los de otras lenguas. Como causa y efecto al mismo tiempo de esa realidad está el hecho de haber sido la más traducida, la que en más colecciones ha aparecido y la que más ediciones ha conocido.

Obviamente ha sido la más leída también, aunque quizá no tanto como pudiera deducirse de lo que acabamos de decir. En efecto, son muchos los que la adquieren con el sano deseo de leerla, guiados por los más diversos motivos (la celebridad del autor, de la obra, curiosidad estimulada por el título de la misma, obligaciones académicas, recomendaciones de terceras personas, ejercicio de lectura espiritual, etc.), pero tras un primer encuentro con el libro sienten una especie de frustración que podemos comparar de algún modo con la que experimentó el mismo Agustín en su primer acercamiento a la Escritura (Conf. III 5, 9), y la dejan de lado. Las razones son también diversas. A veces se debe a que no hallan en la obra lo que se imaginaban que iban a encontrar; a veces a que les resulta ininteligible, y en otras ocasiones a que la traducción en la que leen el escrito no se acomoda a los gustos del momento.

De aquí esa aparición constante de nuevas traducciones que intentan todas ellas retener al lector en compañía de la obra que, sin duda, es una de las cimas de la literatura universal, pero no sólo por su aspecto literario. Cada cual lo busca a su modo: unos mediante la acomodación del lenguaje, otros mediante el aumento de notas explicativas, otros eliminando lo que a su modo de ver dice poco a los hombres de nuestro tiempo.

El hecho de celebrarse el XVI centenario de la conversión de san Agustín debía de notarse necesariamente en este aspecto. Efectivamente, en los años inmediatamente anteriores y en el presente, el de la celebración, han aparecido varias traducciones nuevas, de las que vamos a ocuparnos particularmente en

estas páginas. Pero como en el mercado librero español se pueden adquirir aún o se han podido adquirir hasta hace muy poco tiempo, o en cualquier caso, siguen en las manos de muchos usuarios traducciones antiguas, vamos también a hacer un ligero análisis de éstas en primer lugar. De aquí los dos apartados en que se dividen estas páginas.

### I. *Traducciones antiguas*

Hasta hace muy poco tiempo, el lector de habla hispana, podía adquirir las *Confesiones* en las siguientes editoriales:

Apostolado de la Prensa. La traducción es del P. Francisco Mier, OSA, y, a partir de 1942, del P. Valentín Sánchez, S.J.

Biblioteca «El Buen Consejo» —El Escorial—. Traducción del P. Ángel Custodio Vega, OSA.

Espasa-Calpe (Colección Austral). Traducción del P. Eugenio Ceballos, OSA, con presentación de I. Quiles, S.J.

Ramón Sopena. Traducción de D. Lorenzo Riber.

Iberia (Colección «Grandes Maestros»). Traducción de Eugenio Ceballos, OSA, revisada y anotada por J.S.A.

Juventud (Colección «Libros de bolsillo Z»). Traducción de Agustín de Esclasans.

Bruguera («Libro clásico»). Traducción del P. Ángel Custodio Vega e introducción de José Luis Aranguren.

Sarpe (Colección «Los grandes pensadores»). Traducción del P. Eugenio Ceballos, OSA.

Biblioteca de Autores Cristianos. Traducción del P. Ángel Custodio Vega, OSA.

Aguilar. Traducción de D. Lorenzo Riber.

### A. *La traducción del P. Eugenio Ceballos, OSA*

En su primera edición es muy antigua. Apareció ya en 1793 y es, por tanto, la más antigua de las que aquí consideramos <sup>1</sup>, aunque en las ediciones posteriores haya sido remozada.

1. Las otras tres traducciones castellanas: la del P. Ribadeneira, S.J., la del P. Sebastián Toscano, OSA, y la del P. Gante, OSA, no las consideramos aquí porque debido a su antigüedad y no haber sido reeditadas posteriormente no suelen hallarse a disposición de los lectores.

Como texto latino utilizó el de la edición francesa de J. Martín.

De su traducción se puede decir que es clara y elegante, pero que nuestros gustos modernos ya se resienten un poco. Parte de su vocabulario ha perdido actualidad y lo mismo ha de decirse de muchos de sus giros, y hasta de la grafía de las palabras. Ediciones posteriores han introducido modificaciones, pero siempre son secundarias, y mantienen el mismo tenor.

La traducción es notablemente parafrástica y libre. Y dentro del recurso a la paráfrasis cabe destacar el uso sistemático a lo largo de toda la obra de lo que llamaremos «dobletes» o «tripletes», es decir, el servirse de dos o tres términos castellanos para traducir un único latino. Veamos un ejemplo de cada caso.

De «doblete». En un solo número (Conf. II 2, 3) encontramos todos estos casos:

|                              |                                    |
|------------------------------|------------------------------------|
| <i>novissimarum (rerum):</i> | (cosas) bajas y transitorias       |
| <i>litus:</i>                | la orilla y playa                  |
| <i>spinarum:</i>             | espinas y abrojos                  |
| <i>formas:</i>               | la forma y regla                   |
| <i>secluserum:</i>           | que no habían de padecer ni sentir |
| <i>non longe:</i>            | benigna y favorable                |
| <i>non longe:</i>            | no nos desampara ni se aleja       |

De «triplete»:

II 5, 10: *convenientiam:* correspondencia, conexión y enlace.

A veces introduce abundante texto de su cosecha, y en otras ocasiones intercala explicaciones que cuadraban mejor en nota. Por ejemplo: III 8, 15: grebas, *que es la armadura que corresponde a las piernas.*

Dejando de lado el aspecto de la paráfrasis, la traducción en general es fiel al pensamiento del Santo, aunque no sean raros los textos en que a nuestro parecer no lo ha entendido (por ej. en I 4, 4; I 5, 5). A veces, llevado por preocupaciones de carácter moralizante, destruye o elimina la imagen con que trabaja el autor, imagen que otras veces da la impresión de no captar, así como el significado de ciertos términos que Agustín utiliza de una manera fija y constante.

Mantiene la división tradicional en libros, capítulos y números. Cada libro va precedido de una brevísima síntesis de su contenido. Igualmente cada capítulo posee un epígrafe orientador para el lector. En la edición de SARPE y de ESPASA-CALPE contiene únicamente los diez primeros libros; en la edición de IBERIA, en cambio, aparece completa.

En la edición de ESPASA-CALPE, el texto va precedido de una *presentación* de I. Quiles, S.J., en la que pondera el valor de la obra, error incluido

(atribuir a S. Ambrosio las palabras: «No puede perecer un hijo de tantas lágrimas»), haciendo hincapié en los aspectos filosóficos. Le precede igualmente el «Prólogo del Traductor» en el que resalta cómo la historia espiritual de Agustín es en última instancia la historia de todo hombre, y cómo las *Confesiones* pueden ayudar al hombre a conocerse. Es el aspecto moral el que más le interesa. Luego nos informa sobre su propia traducción. Las notas son relativamente abundantes y algunas bastante amplias. En su mayoría están tomadas de la edición francesa antes mencionada. Aunque abundan las de tono paréntico, no faltan las que ilustran el texto, particularmente desde otros escritos del Santo. Juzgando desde hoy, las imprecisiones son numerosas. Carece de toda referencia bíblica, aunque las citas explícitas van en cursiva.

La edición de IBERIA tiene una breve presentación en que acentúa el valor y perennidad de la obra. La mejor presentación interna y el hecho de haber establecido frecuentemente otra puntuación, que abrevia la frase, hace su lectura más ágil. Acomoda igualmente la grafía y corrige algunas expresiones arcaicas. En esta edición desaparecen la gran mayoría de las notas, quedando algunas explicativas y reducidas a lo esencial; en cambio, aparecen en nota las citas bíblicas explícitas y todas las referencias literarias. De las tres presentadas, que recogen la traducción del P. Ceballos, ésta es, sin duda, la de más fácil lectura.

La edición de SARPE tiene una buena presentación exterior, pero al ser el tipo de letra tan diminuto su lectura no resulta cómoda. Tiene una breve introducción dividida en cuatro secciones. La primera consiste en una presentación cronológica de los acontecimientos más importantes de la vida del Santo, en la que no faltan imprecisiones. La segunda se centra en la obra *Las Confesiones*, de la que resalta sobre todo su modernidad, pues «están conectadas con ciertas formas de sensibilidad contemporáneas». Concede particular importancia a los cuatro últimos libros de cuyo contenido hace una síntesis. La tercera sección coloca a san Agustín en su época, en el contexto de las relaciones del cristianismo con el mundo clásico, y en los tiempos posteriores a él, mostrando su influjo. Tampoco aquí faltan las imprecisiones e incluso errores. La cuarta sección es una bibliografía agustiniana en lengua castellana, referida a libros solamente. No es completa, ni tampoco lo pretende. Las notas aquí se reducen todavía más en número y en extensión, desapareciendo todas las de contenido moral-espiritual. Desaparecen de forma absoluta todas las referencias bíblicas.

#### B) *La traducción del P. Francisco Mier, OSA*

La traducción del P. Francisco Mier no se encuentra ya en el mercado librero, al ser sustituida en la edición de «El Apostolado de la Prensa» por la

del P. Valentín Sánchez, S.J. Pero como aún se halla en las manos de no pocos lectores, haremos también una breve reseña de la misma, que apareció con motivo de celebrarse el XV centenario de la muerte del Santo.

Por su formato (nos referimos a la edición de 1941) es bastante manejable y el tipo de letra hace que su uso sea fácil y cómodo.

La introducción es suficientemente amplia. Después de un primer apartado en el que con un tono encomiástico —estimulado por el acontecimiento que se celebraba— canta las grandezas del Santo, considera los aspectos habituales en las introducciones de carácter científico a obras de este tipo: Las *Confesiones* en el conjunto de la obra de su autor, la fecha de composición y antecedentes; el porqué de la misma y su división; la doctrina filosófico-teológica y, por último, un repaso a las restantes traducciones. Introducción válida sin duda alguna para aquel entonces, pero que hoy ya queda corta por la evolución de los estudios agustinianos.

La obra aparece íntegra en sus trece libros. Sigue la división tradicional por lo que a los libros y capítulos se refiere. En cambio, por lo que se refiere a la otra división, en números, él establece una numeración continua para toda la obra, mientras que en la división tradicional, ésta se acaba en cada libro, para comenzar de nuevo en el siguiente. Esta novedad obedece, sin duda, a una intención precisa: favorecer la elaboración del índice de materias, evitando así el multiplicarse de las cifras, puesto que la única referencia será la de esa numeración continua.

Cada libro va precedido de un título general (alguno un tanto extraño, como el del libro X: *El asceta de Tagaste*), de la indicación de la edad a que se refiere cada uno, y de una introducción, relativamente larga, en la que expone no sólo el contenido material del mismo, sino también la relación lógica entre las ideas expuestas, así como las circunstancias en que escribió el autor. Es el momento que el traductor aprovecha para inocular al lector sus juicios y puntos de vista, preferentemente de carácter moral. No olvidemos que él presenta las *Confesiones* no como un libro de «cultura», sino de lectura espiritual. Esta misma introducción va incluida en la numeración continua de que antes hablamos. Cada capítulo lleva también un epígrafe corto.

Caso único entre las ediciones en lengua castellana de esta obra agustiniana hasta el presente, posee un índice suficientemente amplio de materias.

Las notas a pie de página son pocas, y desaparecen prácticamente a partir del libro XI. Se trata por lo general de notas eruditas y breves, con particular hincapié en las referencias literarias. En su mayor parte sigue las de la edición de P. De Labriolle, aparecida en «Les Belles Lettres». No faltan tampoco algunos errores.

Para su traducción el P. Mier disponía ya de mejores textos latinos: el

del CSEL (1896), la edición de P. De Labriolle (Paris 1925) y la de Ramonio (Bibliotheca sanctorum Patrum, Roma 1909).

Él presenta la suya como «una revisión de la traducción del P. Ceballos, con objeto de acomodarla a los gustos de los lectores del s. XX, entre los que estos relatos de convertidos gozan de gran popularidad». Obviamente seguimos en el s. XX, pero ya casi 60 años después de que el P. Mier escribiese esas palabras. Los gustos de entonces son distintos de los de hoy y por eso la lectura de su traducción resulta ya dura para nosotros.

Si algo descuella en la traducción del P. Mier es el abuso de la paráfrasis, que supera con mucho a la del P. Ceballos. Con su traducción en las manos se obtiene frecuentemente la impresión de estar leyendo no la obra agustiniana, sino un comentario a la misma con carácter marcadamente moralizante. Un ejemplo de esa paráfrasis lo tenemos en la traducción de dos adjetivos que Agustín aplica a Dios: *pulcherrime et fortissime*. Su versión es esta: «No menos amable por vuestra perfecta y soberana belleza que temible por vuestra fuerza invencible» (*Conf.* I 4, 4). Todo ello da a la lectura un aire de pesantez y lentitud, que favorece poco a la obra.

### C. *La traducción del P. Ángel Custodio Vega, OSA*

Más que de una traducción hay que hablar de dos traducciones. La primera apareció en 1932 en la «Biblioteca El Buen Consejo» de El Escorial. La segunda es la anterior totalmente refundida, hasta el punto de que en algunos libros se puede hablar de una nueva traducción, y fue preparada para la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos. En esta nueva forma siguió apareciendo en la «Biblioteca El Buen Consejo».

Lo que caracteriza a esta traducción, es, primero, que está hecha sobre un buen texto latino, la edición crítica del propio autor, que en su tiempo fue muy válida, aunque hoy haya sido superada ya por otras. Y, segundo, particularmente en la forma revisada, que es a la que nos referimos, el literalismo, quizá excesivo. Excesivo en cuanto que no se limita a ser fiel al pensamiento, sino también a la frase y hasta, a veces, al estilo latino de la obra. Por la ley del péndulo, la excesivamente parafrástica del P. Mier, dio la entrada a esta otra, apegada a «la letra». A pesar de que en la revisión ha dividido el texto en párrafos más cortos, aún no lo ha hecho lo suficiente, al menos para nuestros gustos. En consecuencia la lectura castellana sigue siendo dura, pesada y, a veces, de difícil intelección. La traducción del P. Vega es útil para quien, no pudiendo acercarse directamente al original latino, quiera situarse lo más cerca posible del texto del Santo, pero no para quien ajeno a escrúpulos de excesiva literalidad, busque una lectura cómoda y ágil. En efecto, la frase latina está debajo de la española, muy perceptible.

Que sepamos, la traducción ha aparecido en tres editoriales: las dos ya mencionadas, Biblioteca El Buen Consejo y Biblioteca de Autores Cristianos, y Bruguera. Acerquémonos a cada una de ellas.

La de la Biblioteca El Buen Consejo es una edición popular. En un breve prólogo presenta la obra agustiniana. Es una edición completa con la división tradicional en libros, capítulos y números, con numeración nueva en cada libro. Éstos llevan una brevísima síntesis de su contenido e indican igualmente la edad del autor y los años a los que se refieren. Los capítulos llevan también un epígrafe orientativo para el lector. Carece de referencias bíblicas, aunque las citas explícitas van en cursiva. Las notas son relativamente abundantes y amplias para este tipo de ediciones.

La de la Biblioteca de Autores Cristianos está pensada primordialmente más para estudiosos y eruditos que para el pueblo sencillo. De ahí que sea bilingüe, la única española. El texto latino es el de la edición crítica del mismo P. Vega, aunque ligeramente modificada con respecto a su primera aparición. De ahí también la amplia introducción, de más de 70 páginas, que es lo mejor y más completo de cuanto se ha escrito en castellano sobre la obra. Contiene los siguientes apartados: el libro de las *Confesiones*. Precursores e imitadores de san Agustín. Motivo formal de las *Confesiones*. Valor histórico de las *Confesiones*. Los *Diálogos* de Casiciaco y las *Confesiones*. ¿A quiénes van dirigidas las *Confesiones*? Nombre, época y redacción de las *Confesiones*. Principales ediciones de las *Confesiones* (latinas y castellanas). Bibliografía de las *Confesiones*.

A este público estudioso van dirigidas también las numerosas notas de carácter erudito, unas y explicativas del texto, otras. La pena es que no se hallen a pie de página, sino al final de cada libro, lo que hace dificultosa su consulta. En esta edición, ni los libros ni los capítulos llevan epígrafe alguno. Concluye el libro con los textos en que el mismo Agustín habla de las *Confesiones* (*Retractaciones* II 6; *El don de la perseverancia* 20 y *Carta* 231, 6) y un cuadro cronológico de las obras del Santo.

Lamentablemente, en alguna edición (estamos pensando en la quinta que tenemos entre manos) son numerosos los errores tipográficos y faltan abundantes textos tanto del original latino como de la versión castellana.

Dejando de lado esos errores presentes en algunas ediciones, en conjunto es, sin duda la mejor edición de todas, aunque para el lector ordinario no es aconsejable porque su lectura le resultará pesada y, con frecuencia, difícil de seguir. La misma carencia de epígrafes indicada hace que el lector se encuentre sin esa mínima ayuda que le oriente en la lectura.

La de Bruguera es la misma de la BAC, en la edición más defectuosa, es decir, con errores incluidos, a excepción del texto latino y las referencias bibli-

cas. Las notas las recoge en su totalidad, ocupando una parte considerable del espacio. Lo único que aporta de nuevo es la introducción de José Luis Aranguren. Relativamente amplia para este tipo de ediciones (14 páginas) no carece de interés. Primero presenta a Agustín como el primer hombre moderno según la frase de A. von Harnack, y muestra aspectos en que se avera la afirmación. Luego se centra en el significado doble de la «confesión» y en el carácter de autobiografía y de memoria, a la vez, del escrito. Finalmente se detiene en las tres partes de la obra: libros I-IX (hombre interior y hombre exterior); X-XI (la memoria y el tiempo) y XII-XIII, resaltando particularmente lo moderno (o medieval) que se descubre en ella.

#### D) *La traducción de Lorenzo Riber*

La traducción de Lorenzo Riber, de la Real Academia Española, apareció en 1942. El éxito logrado por la misma ha sido notable, sobre todo en la hermosa edición presentada por la editorial Aguilar. Pero no ha sido sólo la presentación exterior la causa de ese éxito. Se fundamenta en méritos internos propios. Es una traducción que combina la fidelidad al pensamiento agustiniano con la exquisitez literaria, en la que no admite comparación con ninguna otra. Hablamos de fidelidad al pensamiento agustiniano, pero no es absoluta. Ante todo hay que decir que no es esclavo de la letra. Al contrario, a veces, dejándose llevar de la inspiración, se toma sus libertades, particularmente en el uso y en ocasiones abuso de los adjetivos. Sacrifica con frecuencia el detalle agustiniano a la elegancia de la frase. Una vez percibida la imagen del Santo, él la amplía con elementos de su propia invención.

La lectura se convierte en un placer para todo el que guste del arte literario. Es más, subyace el peligro de que el lector se olvide hasta cierto punto del contenido, absorto por la elegancia del estilo. Por otra parte, más de un lector deberá tener a mano un diccionario, si quiere seguir plenamente el texto, pues el léxico es selecto y muy fuera del usado en el lenguaje habitual.

La edición es completa en sus 13 libros. Solamente mantiene la división en libros y capítulos. Éstos con sus epígrafes muy poéticos y sugestivos, aquellos con un título que recoge su contenido global y el dato cronológico. Las notas son escogidas y desaparecen en los tres últimos libros. Falta toda referencia bíblica.

El texto agustiniano va precedido de una larga introducción, en la que, en un estilo subido, lleno de resonancias literarias, particularmente clásicas, presenta la obra y, al hilo de la misma, la vida de Agustín, hasta donde le guían las *Confesiones* mismas.

La edición de la Editorial Ramón Sopena es idéntica en su contenido a la de Aguilar. Sólo varía la presentación.

E) *Traducción del P. Valentín Sánchez, S.J.*

También ha gozado de amplia divulgación. La primera edición apareció en 1942 y luego se han sucedido otras hasta cuatro.

Aunque la primera edición apareció sin los tres primeros libros las siguientes los contenían todos. Mantiene la división clásica en libros, capítulos y números. Tanto capítulos como libros llevan un epígrafe. Las notas son breves y relativamente numerosas, con un marcado carácter moral-espiritual.

Como texto latino, ha escogido el de la edición crítica del P. A. Custodio Vega, con ligerísimas variantes.

Programáticamente se ha propuesto «ser fiel al pensamiento y juntamente al estilo agustiniano, reproduciendo en lo posible la concisión del original, en lo cual consiste... buena parte de su belleza». Y en verdad que respeta ese programa. Junto con la del P. Vega es la traducción más ceñida al texto agustiniano, participando de sus defectos y virtudes. Como virtudes destacamos precisamente esa cercanía al texto agustiniano, la fidelidad de la traducción, aunque no falten momentos en que, a nuestro parecer, no ha acertado a expresar el pensamiento del Santo. Como defecto anotamos la falta de fluidez en el texto castellano, sus puntos con frecuencia demasiado largos. A nuestros oídos resulta ya muy extraño el uso del plural mayestático, para dirigirse a Dios, característica de todas las traducciones que hemos considerado, a excepción de la del P. Vega; el uso y abuso del pronombre enclítico (recibieronme, dañaría, parecíome, etc.), la introducción frecuente del sujeto entre el auxiliar y el participio (había yo claramente averiguado), etc. Por su parte, el vocabulario es sencillo, nada rebuscado, y por eso mismo muy comprensible.

F) *Traducción de Agustín de Esclasans*

La edición, de la editorial Juventud, es de 1968, aunque el prólogo lleva la fecha de 1945. Este prólogo, de mediana amplitud, se mantiene en un tono y lenguaje propio de sermón de iglesia. Presenta la figura de san Agustín, la obra de las *Confesiones* y, brevemente, algunos puntos centrales de la filosofía y teología del Santo. Es una mezcla de lugares comunes, generalidades, y de verdades a medias o, al menos, de ideas no bien expresadas. El autor se adentra en un terreno que no da muestras de conocer con la suficiente precisión.

La edición es completa en sus trece libros. La división es la tradicional, en libros, capítulos y números. Ni los libros ni los capítulos llevan epígrafe alguno. No contiene referencia bíblica alguna.

El texto latino seguido es el de la edición de P. De Labriolle en la colección «Les Belles Lettres» (Paris 1925).

La traducción es bastante deficiente. Tal es, al menos, nuestro parecer. Si no es puro descuido, lo cual no deja de ser grave por la frecuencia, muchas veces no entiende el texto, traduce mal y altera el contenido, poniendo en boca del Santo algo que en verdad no dice. De vez en cuando se perciben también lagunas en el texto.

Desde el punto de vista literario tiene el valor de que se desliga de la frase latina. Pero su lectura es poco estimulante. Desaparece la viveza del original y el tono de frescura, en lo que influye entre otras cosas, lo que introduce de su propia cosecha. Extraña que en una edición de 1968 se mantenga todavía el plural mayestático para dirigirse a Dios. Modifica la grafía tradicional de algunos nombres geográficos. Así: Madauro, Tagasto.

Carece en absoluto de notas explicativas, por lo que el lector se encontrará con dificultad para entender no pocos textos.

\* \* \*

N.B. Ocasionalmente se puede hallar también en alguna librería española otra traducción de las *Confesiones* por obra de Francisco Montes de Oca. Ha sido editada en Méjico por la editorial Porrúa, S.A., en la colección «Sepan cuantos...», n.º 142. La primera edición vio la luz en 1970, y siete años después iba ya por la cuarta que es la que hemos podido consultar.

Dispone de una buena traducción que toca todos los problemas pertinentes. Elencamos los epígrafes: Ocasión y finalidad de las *Confesiones*; sentido de las *Confesiones*; las *Confesiones* como autobiografía; plan y unidad de las *Confesiones*; fecha de composición; el problema de la historicidad; el estilo de las *Confesiones*; bibliografía; cronología agustiniana. En dicha introducción, obra del traductor, usa la bibliografía moderna, aunque no siempre la cite. Las notas son abundantes en número y en extensión, con referencias frecuentes sobre todo a otras obras del Santo e igualmente a otros autores. Predomina la orientación filosófico-cultural sobre la teológico-espiritual. La traducción se caracteriza por su seguimiento pedisecu del texto latino, por su fidelidad; su lectura, sin embargo, no resulta pesada, pues prevalece la claridad sobre otras consideraciones. Una edición muy útil. El texto va en doble columna.

## II. *Nuevas traducciones*

En los últimos años han aparecido en España cuatro nuevas ediciones, en otras tantas editoriales, a saber, Editorial PALABRA (traducción de Pedro Antonio Urbina). 1.ª edición en 1974; en 1984 va ya en su quinta edición.

Ediciones PAULINAS (traducción de Antonio Brambila Z.). En realidad

esta edición es latino-americana; pero como se está vendiendo en las librerías españolas también la traemos aquí.

Ediciones AKAL (traducción de Olegario García de la Fuente). Recientemente aparecida.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS —BAC minor— (traducción de José Cosgaya, OSA). La de más reciente aparición.

Ediciones CRISTIANDAD (traducción de Lope Cilleruelo, OSA). Esta traducción que debía haber salido ya a la luz pública, pues hace ya dos años que se entregó el texto a la editorial, espera aún el momento dichoso de su alumbramiento.

Detengámonos en cada una de ellas por separado.

#### A) *La traducción de Pedro Antonio Urbina (Ed. PALABRA)*

El formato 17 x 11 hace al libro muy manejable. La edición aparece en rústica.

Comienza con una EXCUSA del traductor con el fin de evitar malas interpretaciones e injustas acusaciones. En ella presenta lo que quiere hacer. Parte de una premisa: en la obra agustiniana hay algo que no envejece y algo —mucho— que sí envejece. No envejece la idea, pero sí el arte de las *Confesiones*. Para un lector de hoy las *Confesiones* son literariamente viejas. Su estilo —dice— es terriblemente cargado, *barroco*, complicado, asfixiante, mientras que hoy la verdad llega sin oratoria, sin discursos ni grandilocuentes gritos; hoy la verdad se presenta casi desnuda... Y de ahí llega a una conclusión: la necesidad de hacer una «traducción libre en versión actualizada», para que el hombre de hoy reviva la aventura humana e interior de Agustín que es un hombre actual, actualísimo.

A continuación viene el texto de las «Confesiones» en una especie de 22 capítulos breves, sin numeración, que corresponden cada uno a una etapa geográfica y/o cronológica de la vida de Agustín. En cada uno de ellos incluye los textos narrativos de las *Confesiones* que corresponden a ese lugar y época, en diferentes unidades internas más o menos largas, olvidando por completo la división clásica de la obra, y alterando en algunos casos la sucesión de los textos. Cuando, al llegar al libro IX, la biografía de Agustín se agota por un período de su vida, el «traductor» se convierte en «autor», rellenando él personalmente las lagunas e informando de manera sumaria sobre los distintos lances de la vida del Santo, con acento particular sobre las obras que escribió. Cuando el orden cronológico le sitúa en el 399 y en Hipona, vuelve al texto de las *Confesiones*, sirviéndose de la parte «autobiográfica» del libro X. Como conclusión introduce otro «capítulo», en el que reconoce que los tres últimos libros no admiten esa «actualización» gramatical y que es preciso leerlos en el

original. Luego incluye una lista no completa de las obras agustinianas, posteriores al año 400, por orden cronológico, pero una cronología no actualizada conforme a los estudios recientes.

La traducción es programáticamente libre. Libertad que no se orienta a la alta, a la paráfrasis, sino a la baja, a la brevedad y concisión. Desaparece por completo el tono orante para convertirse el texto en pura narración. No hay diálogo con Dios, sino exposición a los hombres. Apenas hay preguntas, que son sustituidas por afirmaciones. Y si hay algunas, no se dirigen ya a Dios, sino a los hombres. No contiene ni una referencia bíblica, aunque las citas explícitas van en cursiva. Las notas que contiene son poquísimas, quizá menos de las necesarias, pero oportunas. En conjunto la lectura resulta ágil, agradable y en ningún modo pesada.

Las cinco ediciones que esta obra ha tenido en sólo diez años prueban muchas cosas: que san Agustín sigue siendo atrayente y en particular en su obra más conocida: *Las Confesiones*; que el público estaba ansioso de un texto que fuese legible, lejano tanto de la paráfrasis moralizante como de una excesiva esclavitud al texto latino; prueban también que el público ha aprobado el intento de P.A. Urbina.

Pero dicho esto, creemos deber añadir algo más. Estamos de acuerdo en que las *Confesiones* tienen algo de perecedero y algo de impercedero; que la idea sigue vigente y que cada época tiene sus gustos artísticos que, salvo excepciones, el tiempo se encarga de devorar. Aunque con matizaciones, estamos conformes en general con lo escrito en la EXCUSA. Pero cuando entramos en el cuerpo del libro aparece nuestra extrañeza. Si el traductor quiere actualizar sólo aquello sobre lo que el tiempo ha triunfado, su arte literario, no su aportación intelectual y sinceridad vital, nos preguntamos qué entiende él por arte literario y qué por aportación intelectual. ¿Es que los cinco primeros capítulos de la obra, por ejemplo, son pura literatura, pura retórica, sin contenido de ideas? Leyendo el texto con frecuencia se obtiene la impresión de que el autor considera como literatura lo que es de contenido mayoritariamente doctrinal, porque es ahí donde más fácilmente introduce la tijera, y de que la aportación intelectual se halla preferentemente en las partes narrativas del escrito. Ante la obra tal como la presenta la editorial PALABRA uno se resiste a que se la titule *Confesiones* de san Agustín sin más, y hasta se diría que se da poco menos que un engaño. Si ha querido conservar lo que de «verdad» hay en la obra agustiniana, nos resistimos a creer que el «traductor» haya captado esa verdad. La impresión que se obtiene es que las *Confesiones* quedan reducidas a una biografía —tipo crónica— o poco menos. Admitiendo, por supuesto, la otra posibilidad: que nuestra lectura sea equivocada.

Sin duda, el libro ha llevado a muchos a acercarse a Agustín y a conocerlo

más de cerca. Y seguimos manteniendo su validez, pero con otro título que no lo identifique sin más con las *Confesiones*.

B) *La traducción de Antonio Brambila Z.*

La edición de que disponemos, publicada en Bogotá en 1985, es de bolsillo, con un formato de 13 x 9, en papel semi-biblia, y cubierta de plástico, que la hace muy manejable.

El libro comienza con una «Nota del traductor» en la que, en base a una anécdota de G.K. Chesterton, expresa el sueño de todo buen traductor: «Así me hubiera gustado escribir mi libro si lo hubiera escrito en francés», y el sesgo que va a tomar su traducción. Partiendo de una premisa: el estilo de Agustín «es denso, conciso, incisivo» —recuérdese la opinión contraria de P.A. Urbina—, llega a la conclusión de que a san Agustín hay que prestarle palabras, pues el castellano no posee la densidad y la concisa fuerza expresiva del latín. Con todo, lo suyo no será una adaptación al castellano, sino una traducción propiamente dicha.

El texto latino de que se sirvió para la versión es el preparado por el P. Wangnereck, S.J., publicado por Marietti de Turín en 1938, ya como octava edición. No conocemos este texto, pero no deja de extrañar que no se haya servido de otro más reciente y más correcto <sup>2</sup>.

La edición presenta la obra en la totalidad de sus trece libros. Mantiene la división tradicional por lo que a libros y capítulos se refiere, aunque no siempre con exactitud, pues a veces divide arbitrariamente; la abandona sin embargo en lo que se refiere a los números, pues en lugar de poner la numeración continua dentro de cada libro, ha optado por dividir cada capítulo, según su criterio personal, aunque casi siempre las divisiones coincidan con las señaladas por los números de las otras ediciones. Sin duda es un inconveniente en esta edición por cuanto dificulta notablemente la consulta de citas.

Cada libro lleva una pequeña síntesis de su contenido e igualmente cada capítulo.

El mismo traductor indicaba —ya lo recordamos— que el castellano ha de prestar palabras a Agustín. Lo cual significa que no es una traducción estrictamente literal, o sometida servilmente a la letra latina. Pero no abusa de la paráfrasis. Con frases cortas generalmente, su lectura es fluida y resulta clara. Algunos capítulos son particularmente bellos por una parte y, por otra, a

---

2. Ediciones modernas de valor son las del P. A. Custodio Vega (Madrid 1932); la de F. Skutella en la Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1934) y la del P. Luc Verheijen, en el Corpus Christianorum (Turnholt 1981). Cada una de ellas ha mejorado la anterior.

veces, ha logrado expresar el pensamiento agustiniano con una nitidez que es rara. Por este aspecto, supera, a nuestro parecer, a muchas de las anteriores. Pero también hay que anotar sus puntos negativos.

a) *Errores de traducción o interpretación*

Son numerosísimos, aunque no todos de la misma entidad. Aquí traeremos solamente algunos de los muchos que hemos captado en una simple lectura, sin hacer una confrontación sistemática con el texto latino <sup>3</sup>.

1,2,2: *Quo enim recedam extra coelum*

Traduce: ¿Cómo podría yo salirme del cielo?

Debe ser: ¿Adónde...?

I,4,4: *Et quid diximus?*

Traduce: ¿Qué diremos, pues, de ti?

Debe ser: ¿Qué hemos dicho...?

I,11,18: *Et terram potius unde postea formaretur, quam ipsam iam effigiem committere volebat.*

Traduce: Y no quiso exponer a ellas («tales batallas» = *fluctus temptationum*) la imagen suya que se nos da en el bautismo.

Debe ser: Y quería exponerles más bien el barro de que iba a ser formado, que no la misma imagen.

I,13,21: *Euge, euge, dicitur ut pudeat, si non homo ita sit.*

Traduce: También es cierto que decimos: Bien, muy bien, cuando el elogio es evidentemente inmerecido y queremos con él humillar a la gente.

Debe ser: Se grita a alguien: Bien, muy bien, para que él se avergüence de no ser así.

—: *Et flebam Didonem ... sequens ipse extrema condita tua... et terra iens in terram*

Traduce: Lloraba por la muerte violenta de Dido, tierra que vuelve a la tierra.

Debe ser: Lloraba por la muerte violenta de Dido, yo... tierra que vuelve a la tierra.

II,2,2: *O tardum gaudium meum.*

Traduce: Oh, mis pasos tardíos.

Debe ser: Oh, mi gozo tardío.

—: *Novissimarum rerum.*

Traduce: de las cosas nuevas.

Debe ser: de las cosas últimas (inferiores).

3. Al dar nuestra traducción prescindimos totalmente de la formulación literaria, limitándonos a presentar el contenido.

II,2,3: *Abscissus propter regnum coelorum.*

Traduce: Hubiera yo *castigado* mi carne por el reino de los cielos.

Debe ser: *castrado* por el reino de los cielos.

II,5,1,1: *Quaere id quoque: cur ita.*

Traduce: No deja de ser una explicación. Pero no lo es todo.

Debe ser: Pregunta también por qué es así.

II,6,12: *Et nunc domine Deus meus, quaero quid me in furto delectaverit, et ecce species nulla est. Non dico sicut in aequitate atque prudentia, sed neque sicut in mente hominis atque memoria, et sensibus et vegetante vita.*

Traduce: Ahora me pregunto Dios mío, por qué motivo pude deleitarme en aquel hurto. Las peras en sí no eran muy atractivas. No había en ellas el brillo de la equidad y de la prudencia, pero ni siquiera algo que pudiera *ser pasto de* la memoria, de los sentidos, de la vida vegetativa.

Debe ser: Y ahora pregunto yo, Señor Dios mío, qué era lo que me deleitaba en aquel hurto, porque él (*el hurto*, no las peras) no tiene atractivo alguno. No digo ya como el de la equidad y la prudencia; ni siquiera como el que se halla *en la mente del hombre* (falta), en la memoria, en los sentidos o en la vida vegetativa...

II,6,13: *Quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt?*

Traduce: ni más inocente que tú, cuyas obras son siempre enemigas del mal.

Debe ser: ¿más inocente que tú, puesto que son sus obras las que son enemigas de los malos?

III,1,1: *Amare amabam.*

Traduce: quería *ser amado*.

Debe ser: Quería *amar*

—: *Fames mihi erat intus.*

Traduce: Tenía hambre *intensa*.

Debe ser: ... hambre *interior*.

—: *Sed quo inanior, fastidiosior.*

Traduce: cuanto más *miserable* era...

Debe ser: cuanto más *vacío*...

III,2,3: *Aestus inmanes tetraarum libidinum.*

Traduce: Los terribles calores de las pasiones *de la tierra*.

Debe ser: Los terribles calores de las *negras* pasiones.

III,6,10: *De quibus etiam vera dicentes philosophos trasgredi debui prae amore tuo.*

Traduce: Debí dejar de lado a los filósofos que no todo lo equivocaron y *lo hice por amor tuyo*.

Debe ser: Por amor tuyo debí remontar a los filósofos, aun diciendo verdad. (No dice que lo hiciera).

—: Neque tu eras illa *figmenta* inania.

Traduce: Tú no estabas en aquellos vanos *fragmentos*.

Debe ser: Tú no eras tampoco aquellas vanas *creaciones de la imaginación*.

—: Nec ea quae non videmus ibi, quia tu ista condidisti, nec in summis tuis conditionibus habes.

Traduce: Ni tampoco las que no vemos allí porque tú *las* creaste, pero en situaciones eximias de tu creación.

Debe ser: ... Ni tampoco las que no vemos allí (en el cielo), porque *éstas* (las que vemos en el cielo: sol y luna) tú las creaste, sin que las cuentes entre las obras superiores de tu creación.

III,8,15: Ut hoc se uterentur modo.

Traduce: para que de tal modo se comportasen.

Debe ser: Para que usasen los unos de los otros de tal modo.

III,8,16: Sed quae flagitia in te.

Traduce: ¿Qué malicia puede haber en ti...?

Debe ser: ¿Qué torpezas pueden darse en ti,...

III,11,19: Eam consolatus es ut vivere mecum cederet et habere mecum eamdem mensam in domo?

Traduce: Aquel sueño consolador en que me vio vivir con ella, comer con ella a la misma mesa.

Debe ser: La consolaste hasta el punto que accedió a vivir conmigo y compartir la misma mesa en la misma casa.

IV,2,2: Et eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra caput innocentis agerent, sed aliquando pro capite nocentis.

Traduce: Los dolos del arte, no para que los utilizasen en detrimento de los inocentes, sino para castigo de los culpables.

Debe ser: ... no para que los utilizasen en detrimento de los inocentes, sino para defender alguna vez a los culpables.

IV,2,3: Nonne fornicatur abs te, et *fidit in falsis et pascit ventos*.

Traduce: ... sino fornicar lejos de ti y *apacentarse de los vientos*.

Debe ser: ... sino fornicar lejos de ti, *confiar en falsedades y apacentar vientos*.

IV,3,4: Ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo.

Traduce: Con esto pretenden que el hombre no es culpable de ser carne y sangre y ensoberbecida putrefacción.

Debe ser: A fin de que el hombre, que es carne y sangre y ensoberbecida putrefacción, no aparezca como culpable.

IV,4,7: Et ecce tu inminens dorso fugitivorum tuorum...

Traduce: Pero tú... era como si cabalgaras sobre los lomos de dos siervos tuyos que huían de tu lado.

Debe ser: Y he aquí que tú, alcanzando casi ya por la espalda a tus dos siervos fugitivos...

IV,4,9: Solus fletus... successerat amico meo in deliciis animi mei.

Traduce: Las lágrimas tomaron el lugar de mi amigo, delicia de mi alma.

Debe ser: Las lágrimas tomaron el lugar de mi amigo como delicia de mi alma.

IV,8,13: Alias spes.

Traduce: Otras imágenes.

Debe ser: Otras esperanzas.

V,2,2: Et tu vides eos et distinguis umbras.

Traduce: Pero tú los ves y los distingues muy bien entre las sombras.

Debe ser: Pero tú los ves y adviertes que son sombras.

V,5,8: Sed tamen quis quaerebat *Manichaeum* nescio quem etiam ista scribere.

Traduce: Alguno pidió a no sé qué *maniqueo* que escribiera.

Debe ser: Pero ¿quién pedía a no sé qué *Manes* que escribiera sobre estas cosas?

V,6,10: Per annos *ferme* ipsos novem.

Traduce: Durante esos nueve años *bien corridos*.

Debe ser: Durante esos mismos *casi* nueve años.

V,14,25: Quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere...

Traduce: Pero aún a tales filósofos me negaba yo a confiarles la salud de mi alma, *pues andaba aún lejos de la doctrina saludable de Cristo*.

Debe ser: ... porque no se hallaba en ellos el nombre saludable de Cristo.

VI,3,3: Nec iam ingemescebam orando ut subvenires mihi.

Traduce: Yo no había aprendido aún a orar rogándote con gemidos que me ayudases.

Debe ser: Ya no te pedía con gemidos que me ayudases.

VI,4,5: Pulsans proponerem, quomodo credendum esset, non insultans opponerem.

Traduce: Había yo pulsado a la puerta *de Ambrosio* para preguntarle

por sus motivos de creer lo que creía, sin ofenderlo con arrogante reproche por haber creído.

Debe ser: (Debí) proponer llamando (ante Dios) el modo cómo había que creer, no oponerme con insultos, como si creyesen (los católicos) lo que yo pensaba (que creían).

VI,7,11: Me minor natu.

Traduce: era un poco mayor que yo.

Debe ser: De menos edad que yo.

VI,9,15: Et tam parvus erat, ut nihil exinde *domino suo* metuens, facile posset totum indicare.

Traduce: estaba un chiquillo muy pequeño que ningún daño podía temer *de su amo* si lo decía todo.

Debe ser: Era el chiquillo tan pequeño que al no temer que de allí se derivase algún mal *para su amo*, fácilmente podía cantar todo.

VI,11,18: Figam pedes in eo gradu in quo puer a parentibus positus eram.

Traduce: Asentaré entonces mis pies en el *paso* en que de niño me pusieron mis padres.

Debe ser: ... en el peldaño, en el nivel, en que de niño...

VII,7,7: Aut hoc malum est quia timemus.

Traduce: o lo hacemos malo nosotros porque lo tememos.

Debe ser: ... o el mal está en el hecho de que tememos.

VII,9,14: Qui autem in *cothurno* tamquam doctrinae sublimioris.

Traduce: En cambio, aquellos que se levantan sobre el *contorno* de una más sublime doctrina.

Debe ser: ... sobre el *coturno*...

VIII,1,1: Sacrificium laudis.

Traduce: Sacrificio *vespertino*.

Debe ser: Sacrificio *de alabanza*.

VIII,2,3: Qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi eximium putant, statuam romano foro meruerat.

Traduce: Que le habían concedido el alto honor, aceptado por él, de erigirle una estatua en el foro romano.

Debe ser: Quien, en atención a su preclaro magisterio, había merecido una estatua en el foro romano, cosa que los ciudadanos de este mundo consideran como el sumo (apetecible).

VIII,2,3: Quae iste senex Victorinus tot annos ore terricrepo *defensitaverat*.

Traduce: Durante muchos años había el anciano rétor *combatido* con voz tonante a esos dioses extranjeros...

Debe ser: ... que había *defendido con empeño*...

VIII,2,5: Oblatum esse dicebat (Simplicianus) Victorino a discipulis.

Traduce: Corrió el rumor de que los sacerdotes habían propuesto a Victorino.

Debe ser: Contaba (Simpliciano) que los discípulos habían propuesto a Victorino.

VIII,3,7: Et institutum est ut iam pactae sponsae non tradantur statim ne vile habeat maritus datam quam non suspiraverit dilatam.

Traduce: Y ¿quién no ignora la costumbre corriente de que las esposas no se entreguen inmediatamente después del matrimonio? Pues *no convendría que el hombre sintiera poco interés en recibir de inmediato como marido a la mujer* por la cual no hubiera largamente suspirado como desposado que aguarda.

Debe ser: ... para que como marido no considere despreciable a aquella por la que no suspiró al diferírsele la entrega.

VIII,4,9: Absit enim ut in tabernaculo tuo prae pauperibus accipiantur personae divitum aut prae ignobilibus nobiles.

Traduce: ¡Ojalá nunca sean en tu casa recibidos los pobres con menor atención que los ricos, o los nobles mejor recibidos que los plebeyos!

Debe ser: ¡Lejos (de mí pensar) que en tu casa los ricos tengan preferencia sobre los pobres o los nobles sobre los plebeyos!

VIII,6,15: Et ambo iam tui aedificabant turre, sumpti idoneo relinquenti omnia et sequenti te.

Traduce: Y así tuyos ya los dos, dejaron todo por seguirte y comenzaron a edificar contando con expensas adecuadas.

Debe ser: ... levantaban la torre al precio justo de dejar todo y seguirte a ti.

VIII,8,20: Tam multa ego feci ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox ut vellem possem, quia mox ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas mea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam.

Traduce: En cambio no me era posible algo que inmensamente quería: pues en un momento podía decir «quiero», pero en otro no me alcanzaban las fuerzas para tanto, y sólo quería querer. Porque el acto propio de la voluntad interior es el acto de querer, y querer es lo que ella hace. Y en mí, sin embargo, no podía hacerse lo que yo tan grandemente quería. Fácilmente obedecía mi cuerpo a los más leves mandatos de mi alma moviéndose según su placer; pero mi alma no

se podía obedecer a sí misma queriendo con voluntad eficaz lo que era su delicia.

Debe ser: Hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder, y en cambio, no hacía lo que me agradaba con un afecto incomparablemente mayor, y que lo hubiera podido con sólo quererlo, puesto que al instante de quererlo lo quería en efecto. Pues allí, el poderlo era lo mismo que quererlo y el quererlo, era ya realizarlo. Y con todo no lo hacía, y más fácilmente obedecía mi cuerpo al más leve deseo de mi alma, de modo que los miembros se movían a su capricho, que la misma alma a sí misma, para realizar su gran deseo en su sola voluntad.

IX,1,1: Et hoc erat totum, nolle quod *volebam* et velle quod volebas.

Traduce: Y esta miseria no estaba en otra cosa que en no querer lo que *tú querías* y en querer en cambio lo que tú querías.

Debe ser: Y todo consistía en no querer lo que *yo quería* y en querer lo que tú querías.

—: Omni voluptati dulcior, sed non carni et sanguini.

Traduce: Tú eres más dulce que todos los placeres a la carne y a la sangre.

Debe ser: Tú eres más dulce que todo placer, pero no para la carne y la sangre.

—: Et omni honore sublimior, sed non sublimibus in se.

Traduce: Y más sublime que todo honor, pero no de ese honor con que muchos se sienten en sí mismos encumbrados.

Debe ser: Y más sublime que todo honor, pero no para los que colocan en sí su excelencia.

IX,2,2: Insanias mendaces.

Traduce: en las mendicidades.

Debe ser: en las locuras engañosas.

IX,4,4: Tanquam in pausatione anhelantibus, testantur *libri disputati* cum praesentibus.

Traduce: como les pasa a los gladiadores en los momentos de descanso, lo atestiguan *los libros polémicos* que surgieron entonces de mis conversaciones con los amigos presentes.

Debe ser: ... los libros *dialogados*...

—: Ad alia *maiora* properanti?

Traduce: ¿..., cuando tanta prisa tengo por contar todavía otras *menores*?

Debe ser: ... *mayores*.

X,3,4: Quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc quis ego sim, *non quis fuerim*?

Traduce: Dime, pues, ¿qué utilidad *van a sacar* de mis confesiones los que lean este libro cuando vean que digo *no sólo lo que fui*, sino también lo que soy ahora que escribo?

Debe ser: ¿Con qué fruto, pregunto, confieso también ante ti a los hombres por medio de este escrito lo que soy yo ahora, *no lo que he sido*?

X,4,6: Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim.

Traduce: Éste será el fruto de mis confesiones: mostrar no ya lo que fui, sino lo que ya soy.

Debe ser: Éste es el fruto de confesar no lo que fui sino lo que soy.

X,6,10: Cur non omnibus eadem loquitur?

Traduce: ¿Por qué entonces no todos hablan de la misma manera?

Debe ser: ¿Por qué no habla lo mismo a todos?

X,26,37: Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt.

Traduce: Te consultan sobre lo que quieren oír, pero no siempre quieren oír lo que tú les respondes.

Debe ser: Todos te consultan sobre lo que quieren, pero no siempre escuchan lo que quieren.

—: Sed potius hoc velle quod a te audierint.

Traduce: sino que está sinceramente dispuesto a oír lo que tú le digas.

Debe ser: sino más bien a querer lo que de ti oiga.

X,37,60: Laude vero ut careamus atque in eo experiamur quid possumus, numquid male vivendum est et tam perditum...

Traduce: Mas para que nadie nos alabé y sepamos a qué atenarnos sobre nuestra situación no es en modo alguno indispensable que vivamos mal.

Debe ser: ¿Acaso hemos de vivir mal y tan perdidamente... para vernos privados de la alabanza y conocer a dónde llegan nuestras fuerzas?

XI,2,2: Tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis meae et reliquias tenebrarum mearum.

Traduce: Confesarte mi ciencia y mi experiencia que han sido preámbulos de tu iluminación y reliquias de antiguas tinieblas mías.

Debe ser: Confesarte mi ciencia y mi ignorancia, los inicios de tu iluminación y lo que queda de mis antiguas tinieblas.

XI,8,10: Quia et loquitur nobis.

Traduce: Que habla *de nosotros*, y también, *con nosotros*.

Debe ser: Que habla *a nosotros*, que nos habla.

- XIII,2,2: Nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam.  
 Traduce: Si esta palabra no la hubieras revocado a tu unidad.  
 Debe ser: Si no las hubieras vuelto a llamar a tu unidad mediante la misma Palabra.
- XIII,2,3: Aversi a te, nostro lumine.  
 Traduce: mientras nuestra luz vivió apartada de ti.  
 Debe ser: al apartarnos nosotros de ti, luz nuestra.
- XIII,7,8: Neque enim loca sunt quibus mergimur et emergimus. Quid similium et quid dissimilium?  
 Traduce: Porque no hay lugar en que nos hundamos y luego salgamos a flote, cosas ambas del todo diferentes.  
 Debe ser: Nuestro hundirnos y nuestro emerger no es de carácter local; pero ¿hay cosa más parecida y menos parecida a la vez?
- XIII,14,15: Semper confitebor illi.  
 Traduce: Y siempre me confesaré a ti.  
 Debe ser: Y siempre le confesaré.
- XIII,15,17: ... coelos, opera digitorum tuorum, disserena oculis nostris nubium quo subtexisti eos.  
 Traduce: ... cielos, obra de tu mano serena, la nube que ha velado nuestros ojos.  
 Debe ser: ... los cielos, obra de tu mano; purifica nuestros ojos de la nube, con que tú los has cubierto.
- : Quia subterpositis solidasti ea.  
 Traduce: que tú consolidas mediante la sumisión de tus siervos.  
 Debe ser: puesto que los afirmaste para los que le están sometidos.
- XIII,15,18: Qui non opus habent suscipere firmamentum hoc et legendo cognoscere verbum tuum.  
 Traduce: que no necesitan recibir su firmeza de las Escrituras para conocer mediante su lectura a tu Verbo.  
 Debe ser: que no tienen necesidad de mirar este firmamento (la Escritura) y por su lectura conocer tu palabra.
- XIII,19,24: Fiant et tibi luminaria in firmamento coeli.  
 Traduce: Y así habrá luminarias en tu cielo.  
 Debe ser: Conviértanse para ti en luminarias en el firmamento del cielo.

b) *Se salta numerosos textos.* Por ejemplo, no aparece traducido lo indicado en cursiva:

I,4,4: *Portans et implens et protegens*

I,5,5: *Ecce aures cordis mei ante te, Domine*

- I,7,11: Unius diei vita *super terram*  
 I,13,21: *Amicitia mundi huius fornicatio est abs te*  
 II,3,7: Contemnebaris a me, *filio eius, filio ancillae tuae*  
 II,3,7: Quae iam *de medio* Babilonis fugerat  
 II,8,16: FALTA TODO EL CAPÍTULO  
 III,6,10: Et Paracleti *consolatoris nostri*  
 IV,3,6: *Ab illo* et per illum  
 IV,15,26: Dicebam parvulis fidelibus tuis, *civibus meis*  
 VII,9,13: Testimonium perhibeat de lumine, *non est tamen ipsa lumen*  
 VII,9,13: *Quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum dedit eis filiis dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi*  
 VII,21,27: Faltan once líneas del CC al final del capítulo  
 X,7,10: Faltan cuatro líneas del CC al final del capítulo  
 X,35,54: *Non solum: vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt... vide quid oleat*  
 X,40,65: *Et attendi vitam corporis mei de me sensusque ipsos meos*  
 XIII,16,19: *Et scit*

En cambio, en XIII,15,16 aparecen repetidas dos líneas.

c) *Errores tipográficos*. Veamos algunos ejemplos:

- I,13,21: una muerte *por la* (falta) que moría yo lejos de ti  
 I,17,27: los desperdiciaba (el ingenio)  
 —: enfrentado = afrentado  
 V,5,9: con pertinencia = con pertinacia  
 —: cómo no juzgar semejante audacia con detestable demencia y *de* no condenarla con firme reprobación.  
 V,11,21: Helvidio = Elpidio  
 VI,4,6: Mi escepticismo no llegaba *a* (falta) la insania de  
 VI,10,16: conciliario = consiliario  
 VII,9,15: en imágenes *en* (= de) hombres corruptibles  
 VIII,2,3: padre... del obispo *Anselmo* (= Ambrosio)  
 VIII,3,6: Porque de la salvación de alguno... nos alegra(*mos*) mucho más...  
 IX,2,2: *su color* (= *so color*)  
 IX,8,17: Mis *hacinamientos* (= hacimientos = acciones) de gracias  
 X,31,43: que ojalá y (sobra) le bastara  
 X,31,44: y *se* (falta) alegra de no saber.  
 X,33,49: no me moverían así *si* (falta) de otra manera los cantasen.

Con frecuencia: puntuaciones equivocadas.

d) *Notas no acertadas*

Nota a I,16,25: la alusión no es al diluvio, sino al madero de la cruz

Nota a VII,10,16: poner una iluminación de orden místico en esta etapa de la vida de Agustín es por lo menos sorprendente.

En conjunto, las notas, no muy numerosas y breves, están bien colocadas y ayudan notablemente a la comprensión del texto.

e) *Términos y giros que nos resultan extraños*

No hay que perder de vista que la traducción ha sido realizada en Hispanoamérica. Ello significa que aparecen con frecuencia términos que son poco o nada usados en España. Por ejemplo: *laudanza*, (I,1,1), mociones de los ojos (I,8,13), *finzar* (IV,11,16; VIII,1,1), *dubitación* (VIII,1,1); *llamado* (por llamada, invitación: X,8,13; XIII,10,11), etc. Asimismo un hipérbaton que molesta a nuestros oídos: «lo habré siempre de buscar» (I,18,28); «eran en ese libro censurados» (III,4,8); un uso quizá excesivo de la voz pasiva: «cuando fue llegado el tiempo» (IX,6,14); «fue vuelto a encontrar» (X,31,45); una influencia sajona en el uso de los adjetivos antes del sustantivo: «de pasados tiempos» (XI,13,15); «en secreto lugar» (IX,7,16); el pronombre enclítico: recibíéronme (I,6,7); gozábame (I,10,16); ruégote (XI,8,10); no falta tampoco el loísmo: «lo (=le) hacen sufrir» (II,3,5); etc.

N.B. La misma traducción de A. Brambila aparece publicada en Argentina, como ya antes, en 1980, en México, también en Ediciones Paulinas y en edición de bolsillo. La introducción es de Gustavo Vietti. En ella, de forma breve y esquemática, presenta las razones de la actualidad perenne de la obra agustiniana. Recogemos los títulos: su estilo literario; su transparencia humana; su encarnación; su conocimiento de sí mismo; su experiencia de Dios; su apasionamiento en todo. En el texto de Brambila introduce algunas correcciones de léxico o formas expresivas con el fin de adaptar dicha traducción al lector rioplatense y en otras ocasiones para hacer más comprensible el pensamiento agustiniano. No hemos podido examinar esas variantes. Además, cada libro se inicia con una breve síntesis de su contenido, más que un mero epígrafe.

C) *La traducción de Olegario García de la Fuente*

Olegario García de la Fuente es catedrático de filología latina de la Universidad de Málaga. Este dato, junto con la editorial que publica la obra, AKAL/Clásica condiciona la introducción. Ésta, que va precedida de un cuadro cronológico de la vida de san Agustín, consta de dos partes. La primera es

una brevísima biografía del Santo, pequeños errores incluidos (a los 28 años comienzan sus primeras dudas sobre la doctrina maniquea; que Simpliciano le habla de la vida de los monjes). La segunda se centra ya en la obra misma. Comienza examinando los problemas literarios que presenta (fecha de composición, plan y unidad, motivo y finalidad) para pasar luego al problema de la historicidad, recogiendo de una manera sintética los datos de la investigación moderna; finalmente se detiene en la lengua y estilo de la obra, mostrando cómo en ella se combinan el latín clásico, el latín bíblico y el latín cristiano, deteniéndose en presentar ejemplos de estos dos últimos aspectos. Como conclusión pasa revista a las distintas ediciones, indicando que tomará como base de su traducción la del CC de M. Verheijen; luego a las distintas traducciones en castellano, informándonos sobre los principios que van a regir la suya: intentará ser fiel al pensamiento de Agustín, totalmente fiel, pero sin caer en una literalidad excesiva.

En verdad su traducción, precisamente por su condición de filólogo, queda muy lejos de las libertades, ciertamente no excesivas, que se tomaba el traductor de la última edición presentada. Por otra parte tampoco es tan literal como la del P. Valentín Sánchez o la del P. Custodio Vega, pero les sigue de cerca. Se separa sobre todo en la frase. Fiel en general a las palabras, rompe con la estructura de la frase latina, defecto de las dos últimas mencionadas, para acomodarse al lenguaje de nuestros tiempos y para hacer menos fatigosa y hasta agradable, a veces, la lectura de esta obra siempre difícil. El período latino, en ocasiones excesivamente largo, hasta requerir respirar hondo, para leerlo todo de un tirón, es desmembrado en frases cortas, que además hacen más inteligible el texto. No obstante, no faltan momentos en que se olvida de ello y nos ofrece párrafos un tanto largos (por ejemplo en I,9,15; I,18,29; VI,3,4; IX,10,25).

La edición en rústica y con un formato de 17 x 10,5, es completa, es decir, contiene los 13 libros. La división es la tradicional en libros, capítulos y números, salvo al final del libro XIII en que, evidentemente por error, la cambia: en lugar de XIII,28,43, él mantiene el XIII,27,43, y a partir de ahí en adelante la numeración de los capítulos va retrasada en un número (donde debía ser, por ej. XIII,29,44 en su edición es XIII,28,44) y en consecuencia el libro XIII numera un capítulo menos. Ni los libros ni los capítulos llevan epígrafe alguno; únicamente la referencia numérica.

El texto elimina toda referencia bíblica, y va todo en letra redonda, incluidas las citas bíblicas explícitas, salvo en los casos en que se comenta explícitamente de un texto (libro IX: salmo 4.º; libros XI-XIII: Gen 1,1ss.).

Las notas son más bien abundantes y breves; dado el carácter de la edición uno habría esperado más notas eruditas. Pero sin duda sirven las que tiene.

El libro perfecto no existe, y menos cuando se trata de traducir una obra de arte, cima del pensamiento y de la literatura, como son las *Confesiones*. Pero aun admitida la imposibilidad de la perfección absoluta y la dificultad de traducir las *Confesiones*, teniendo en cuenta que las traducciones son muchas en las distintas lenguas, esperábamos de esta edición mucho más.

Los defectos que le encontramos son los siguientes:

a) *Numerosos errores de traducción*

También aquí nuestra lectura ha sido únicamente de esta edición castellana, sin confrontarla sistemáticamente con el original latino. Sólo después de acabada la lectura hemos recurrido al texto del CC para confirmar si había error donde nosotros lo habíamos sospechado. El resultado es el siguiente, sin detenernos en otros numerosos datos de menor relieve <sup>4</sup>.

I,2,2: *Quo te invoco, cum in te sim?*

Traduce: ¿*En dónde* te invoco estando yo en ti?

Debe ser: *Adónde* te invoco...

I,13,21: *Dolerem, quia non legerem quod dolerem.*

Traduce: me habría dolido con tal de no leer lo que me dolía.

Debe ser: Hubiera sentido dolor si no hubiera podido leer lo que me causaba dolor.

I,14,23: *Temptationes martyrum.*

Traduce: tentaciones de los mártires.

Debe ser: las pruebas (los tormentos) de los mártires.

II,2,3: *A paradiso tuo secluserum.*

Traduce: que *habían de estar excluidas* de tu paraíso.

Debe ser: que *estaban excluidas* de tu paraíso.

II,6,13: *Quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt?*

Traduce: Y ¿qué hay más inocente que tú, cuando hasta los malos reciben el castigo de sus obras?

Debe ser: ¿... puesto que son sus obras las que son enemigas de los malos?

II,7,15: *Non me derideat ab eo medicum aegrum sanari a quo sibi praestitum est ut non aegrotaret.*

Traduce: no se ría de mí por haber sido curado, *estando él enfermo*, por el mismo médico que le concedió no caer enfermo.

Debe ser: No se ría de mí por haber sido curado *estando (yo) enfermo*, por el médico...

4. También aquí hemos de repetir lo dicho en nota 3.

- II,8,16: Et discernit umbras *eius*.  
 Traduce: disipa *mis* sombras.  
 Debe ser: discierne *sus* (del corazón) sombras.
- II,8,16: Facinus.  
 Traduce: pecado (en general).  
 Debe ser: «crimen» (un pecado específico que consiste en causar daño a otro).
- III,1,1: *Secretiore* indigentia.  
 Traduce: con una infelicidad *muy oculta*.  
 Debe ser: con una carencia *más secreta* (aún).
- : Rui etiam in amorem quo cupiebam capi.  
 Traduce: caí además en los lazos del amor, cosa que no quería que me sucediera.  
 Debe ser: ... amor, en que deseaba quedar atrapado.
- III,2,3: Cum autem sese amitebant.  
 Traduce: cuando no lo conseguían (el fin de sus depravados amores).  
 Debe ser: cuando se perdían el uno para el otro.
- III,6,10: *Ceterum* cor inane veri.  
 Traduce: *en lo demás*, su corazón no poseía la verdad.  
 Debe ser: *por lo demás*, su corazón...
- : De quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo.  
 Traduce: Y aunque dijeran sobre estos elementos algunas cosas verdaderas, yo *tuve que* remontarme por encima de los filósofos...  
 Debe ser: ... filósofos, debí remontarme... (No dice que lo hiciera, sino lo contrario: debía haberlo hecho, pero no lo hizo).
- : Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es.  
 Traduce: En comparación con ellos son más reales las fantasías de los cuerpos que existen y cuerpos más reales que ellos, pero tú no eres ellos.  
 Debe ser: En comparación con ellos son más reales las imágenes creadas por la imaginación a partir de los cuerpos que existen, y los cuerpos más reales que ellas, pero tú no eres estas cosas.
- III,7,12: Nesciebam enim aliud quod vere est.  
 Traduce: Yo no conocía otra cosa que lo que realmente es.  
 Debe ser: Yo no conocía otra cosa, lo que realmente es.
- : Et quid in nobis esset, secundum quod essemus et recte in Scriptura dicere ad imaginem Dei, prorsus ignorabam.  
 Traduce: Ignoraba también completamente qué es lo que hay en no-

sotros para que existamos, y que la Escritura nos dice con verdad que estamos hechos a imagen de Dios.

Debe ser: Ignoraba completamente qué es lo que hay en nosotros por lo que somos y con razón se dice en la Escritura que somos hijos de Dios.

III,8,16: Aut in aliquo prosperatus ei quem sibi aequalis timet aut aequalem dolet.

Traduce: o el que ha conseguido la prosperidad en relación con el que teme que le iguale o se duele de que ya le ha igualado.

Debe ser: o el que ha conseguido la prosperidad respecto a aquel del que teme que le iguale o se duele de que le haya igualado ya.

—: In eum usum qui est contra naturam.

Traduce: para emplearlas en algo que es contra natura.

Debe ser: ... en aquel uso que es contra natura (ya específico).

III,9,17: Multa itaque facta que hominibus *improbanda* viderentur.

Traduce: muchas cosas que parecerían *reprochadas* a los hombres.

Debe ser: muchas cosas que parecerían *dignas de reproche* a los hombres.

III,12,21: *Istarum* lacrimarum.

Traduce: de *tantas* lágrimas.

Debe ser: de *esas* lágrimas.

IV,2,2: Quid est enim *ventos pascere* quam ipsos pascere?

Traduce: Pero ¿qué es *apacentarse de viento* más que apacentarlos a ellos, es decir...?

Debe ser: Pero ¿qué es *apacentar vientos*, sino apacentarlos a ellos...?

IV,7,12: O stultum hominem inmoderate humana patientem!

Traduce: Qué necedad humana que tiene que sufrir desmesuradamente cosas humanas.

Debe ser: ¡Necio el hombre que sufre desmesuradamente por las cosas humanas!

—: Impatientem *portari a me*.

Traduce: incapaz de *llevarla por mí mismo*.

Debe ser: que no toleraba que *la llevase yo*.

IV,8,13: *Dissentire* interdum sine odio.

Traduce: *discutir* a veces sin enfadarnos.

Debe ser: *dissentir* a veces sin enfadarnos... (más adelante, el mismo error).

IV,10,15: Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul.

Traduce: Sólo les concediste el ser, pues son partes de las cosas que no existen todas a la vez.

Debe ser: Sólo eso les diste...

IV,16,31: Nec erubesco... confiteri tibi in me misericordias tuas.

Traduce: Y no me avergüenzo... de hacerte esta confesión por tu misericordia para conmigo.

Debe ser: Y no me avergüenzo de proclamar tus misericordias para conmigo. (Es útil, en bien del lector, distinguir los dos significados de *confiteor*).

V,2,2: Et distinguis umbras.

Traduce: Y los descubres hasta en las sombras.

Debe ser: Y adviertes que son sombras.

V,9,16: Et melior eram puer.

Traduce: siendo yo entonces mejor que soy ahora.

Debe ser: era mejor siendo aún niño. (En la traducción de O. G. se entiende que era mejor cuando se hallaba en Roma, que en el momento en que escribe).

V,12,23: Saluberrime docebat salutem.

Traduce: enseñaba con absoluta ortodoxia la salvación.

Debe ser: enseñaba de la forma más sana la salvación. (*Saluberrime* no indica nada referido a la ortodoxia).

VI,1,1: Respondit mihi credere se in Christo quod priusquam...

Traduce: diciéndome que ella creía en Cristo y, por tanto, que antes de...

Debe ser: diciéndome que ella tenía la certeza, fundamentada en Cristo, de que antes de...

VI,5,8: Multo tamen plures quam si nec tanto apice auctoritatis emineret, nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret.

Traduce: Y serían muchos más, si la autoridad no fuera tan excelsa o no eliminara a las turbas del seno de su santa humildad.

Debe ser: Muchos más, sin embargo, que si no fuese tan excelso el prestigio de su autoridad y no absorbiese a las turbas en el seno de su santa humildad.

VI,6,9: Et mentienti faveretur ab scientibus.

Traduce: y a pesar de decirles mentiras recibiría el aplauso de los entendidos.

Debe ser: ... el aplauso de los que sabían (que mentía).

VI,11,19: Ac non potius huius negligentiae supplicia luenda?

Traduce: ¿No tendré otra felicidad que soportar el suplicio de esta negligencia?

Debe ser: ¿Es que no tendremos que expiar el castigo de esta negligencia?

VI,13,23: Quo me iam coniugatum baptismus salutaris oblueret, quo me in dies gaudebat aptari.

Traduce: para que así, una vez casado, recibiera el bautismo salvador. Mi madre me encontraba cada día más apto para el matrimonio.

Debe ser: para que una vez casado me lavara el bautismo salvador, para el que (el bautismo) ella (su madre) con gozo me veía cada día más preparado.

VII,3,4: Ne ipse fierem quod quaerebam.

Traduce: Ni yo llegara a ser lo que buscaba.

Debe ser: No fuera que me convirtiese en lo que buscaba.

VII,5,7: *Fides Christi tui...* in multis quidem adhuc informis.

Traduce: *Mi espíritu* mal formado todavía en muchas cosas...

Debe ser: *La fe en tu Cristo* todavía...

VII,6,9: Inter suos esse primarios.

Traduce: eran los principales entre sus parientes.

Pensamos:... entre sus conciudadanos.

VIII,2,3: Qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod cives huius mundi, eximium putant, statuam foro romano meruerat.

Traduce: que en premio de su preclaro magisterio, cosa que los ciudadanos de este mundo tienen en la máxima estima, había merecido... una estatua en el foro... (Lo que los hombres estiman no es —creemos— ese magisterio, sino la estatua en el foro. El texto de la traducción indica lo contrario).

VIII,6,13: Sicut ego vendebam dicendi facultatem, si qua docendo praestari potest.

Traduce: Como yo vendía la elocuencia, si es que puede venderse la elocuencia con la enseñanza.

Debe ser: Si es que algo (de la elocuencia) se puede transmitir con la enseñanza.

VIII,6,15: Et ambo iam tui aedificabant turrem sumptu idoneo relinquendi omnia et sequendi te.

Traduce: Y comenzaron a edificar la torre de que habla el evangelio con la condición indispensable de abandonar todas las cosas y seguirte.

Debe ser: ... al precio justo de...

VIII,11,25: Et cum verbum ibam iam in placitum.

Traduce: Con mis palabras iban ya mis deseos.

Debe ser: Y con las palabras caminaba ya a la realización (a dar la orden).

- IX,2,2: Et redemptus a te iam non redirem venalis.  
 Traduce: Y no volver ya más a vender mi enseñanza.  
 Debe ser: Y rescatado por ti, no venderme ya nunca más.
- IX,4,11: O in id ipsum.  
 Traduce: O dormir en el mismo instante.  
 Debe ser: Oh, en el mismo (ser).
- IX,8,17: Hac ratione praecipendi et auctoritate imperandi.  
 Traduce: Con este modo de mandar y con la costumbre que tenía para imponerse.  
 Debe ser: Con este modo de ordenar y con la autoridad para mandar...
- IX,13,37: Civium meorum in aeterna Jerusalem.  
 Traduce: Fueron mis conciudadanos en la Jerusalén eterna. (Sobra el «fueron»; es simple aposición).
- X,2,2: Quo fructu tibi confitear.  
 Traduce: el provecho que saco de confesarme a ti.  
 Debe ser: ... de confesarte a ti. (Es habitual en el traducción esta forma de hacerlo: *confiteri tibi* lo vierte en *confesarme a ti* sin tener en cuenta los dos significados de «confiteri»).
- X,4,5: Bona mea instituta tua sunt et dona tua; mala mea delicta mea sunt et iudicia tua.  
 Traduce: Mis obras buenas son obras tuyas y dones tuyos. Mis malas obras son mis pecados y tus juicios.  
 Pensamos: Mis bienes son... mis males...
- X,4,6: Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim.  
 Traduce: La utilidad de mis confesiones está no en lo que he sido, sino en lo que soy, y en lo que confiese.  
 Debe ser: Éste es el fruto de confesar no lo que he sido, sino lo que soy.
- X,6,9: Et responsio eorum, species eorum.  
 Traduce: Y su respuesta era la apariencia de sus cualidades.  
 Debe ser: Y su respuesta, su belleza. (Aunque quizá quiera decir lo mismo, no está claro).
- X,6,10: Nec respondent ista interrogantibus nisi iudicantibus.  
 Traduce: Y la razón es que las cosas no responden a los que las investigan, sino a los que saben juzgarlas.  
 Debe ser: Pero las cosas no responden a los que sólo interrogan, sino a los que aplican también el juicio.
- X,30,41: Et de ipso coniugio melius aliquid quam concessisti monuisti.

- Traduce: Y con respecto al matrimonio me aconsejaste algo mejor de lo que *en él* has concedido. (Sobra el «en él» que cambia el sentido).
- X,31,46: Non inmunditiam obsonii, sed inmunditiam cupiditatis.  
Traduce: No la suciedad de los platos, sino la suciedad de la concupiscencia.  
Sería mejor (para evitar falsas interpretaciones): no la impureza de los alimentos, sino la de la concupiscencia.
- X,35,56: Et te facientem quod vis das mihi et dabis libenter sequi.  
Traduce: Pues tú haciendo lo que quieres, me concedes y me concederás lo que acepto de buen grado.  
Debe ser: Y tú que haces lo que quieres te das a mí y me concederás el seguirte con agrado.
- X,42,67: Sed quia stipendium peccati est mors, hoc habet commune cum hominibus, unde simul damnetur in mortem.  
Traduce: Pero como el precio del pecado es la muerte, lo que tiene de común con los hombres es que será condenado con ellos a la muerte.  
Debe ser: Mas como el estipendio del pecado es la muerte, es éste, el pecado, lo que tiene en común con los hombres, origen de la común condena a muerte.
- XI,2,2: Primordia illuminationis meae.  
Traduce: la luz que me diste al principio.  
Debe ser: el comienzo de mi iluminación (lo primero que has iluminado).
- XI,7,9: Et ideo verbo tibi coaeterno simul et sempiternae *dicis* omnia quae *dicis* et fit quidquid *dicis* ut fiat; nec aliter quam dicendo facis.  
Traduce: Por eso, con tu palabra, eterna como tú, *haces* a la vez y eternamente todas las cosas que *haces*, y se hace lo que mandas que se haga.  
Debe ser: ... eterna como tú, *dices* todo lo que *dices*, y se hace cuanto *dices* que se haga, ni lo haces de otra manera que diciéndolo.
- XI,8,10: Quia et per creaturam mutabilem cum *admonemur*.  
Traduce: Porque hasta las creaturas mudables cuando nos *reprenden*.  
Debe ser: ... cuando nos avisan (amonestan).
- : Cum autem redimus ab errore *cognoscendo* utique redimus.  
Traduce: cuando nos convertimos de nuestro error, nos convertimos *sabiéndolo*.  
Debe ser: ... nos convertimos *mediante el conocimiento*
- XI,9,11: In quantum dissimilis ei sum.  
Traduce: porque me veo incompatible con ella.  
Debe ser: en cuanto le soy desemejante.

XI,10,12: Nonne ecce pleni sunt *vetustatis suae*.

Traduce: ¿No están movidos por *una vieja objeción...*?

Debe ser: ¿No están llenos de *su propia vetustez...*?

XI,30,40: Et stabor et solidabor in te, in forma mea, veritate tua.

Traduce: Yo estaré en ti en la forma que tengo firme como una roca.  
Estaré firme en tu verdad.

Debe ser: Me mantendré firme y sólido en ti, en mi forma, tu verdad.

XII, (passim): Invisibilis et incomposita.

Traduce: caos y desorden, cuando en realidad son dos conceptos distintos (*invisibilis* indica el momento anterior a la iluminación).

XIII,1,1: Ex desiderio quod spiras ei.

Traduce: con el deseo de que la inspires.

Debe ser: con el deseo que le inspires.

—: Et praevenisti omnia bona merita mea.

Traduce: Y has apreciado todas mis buenas acciones.

Debe ser: Y te has anticipado a todos mis buenos merecimientos.

—: Neque ut sic te colam quasi terram, ut sis incultus si non te colam; sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit.

Traduce: Te ruego que no cultive tu amistad como se cultiva la tierra, de modo que si no cultivara tu amistad, te vieras privado de mi cuidado. Que te sirva y cultive tu amistad para que me encuentre bien contigo...

Debe ser: Ni te cultive como a la tierra, de modo que quedes inculto si no te doy culto; antes bien, para que te sirva y te dé culto, para que mi bien me venga de ti.

XIII,2,3: Similis abyssu, tui *dissimilis*.

Traduce: semejante al abismo, *diferente* de ti.

Debe ser: semejante al abismo, *desemejante* a ti.

—: Nam et nos qui secundum animam creatura spiritalis sumus, aversi a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando...

Traduce: hasta nosotros que por el alma somos criaturas espirituales separadas de ti, nuestra luz, fuimos alguna vez tinieblas en esta vida...

Debe ser: hasta nosotros que por el alma somos criaturas espirituales, separadas de ti, nuestra luz, fuimos alguna vez tinieblas.... (la diferente puntuación cambia el sentido).

XIII,3,4: Neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret, non existendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa ... ad id...

Traduce: Porque ni siquiera su carencia de forma te agradaría si no se convirtiese en luz, no siendo ellos la luz que ilumina, sino sólo intuyéndola, y uniéndose a ella. De tal modo que no sólo deban a tu gracia el simple hecho de vivir y el hecho de vivir una vida feliz. Convertida ... en lo que no puede cambiarse...

Debe ser: Pero ni siquiera su carencia de forma te agradaría si no se hiciese luz, no por el simple hecho de existir, sin o contemplando la luz que ilumina y adhiriéndose a ella, de forma que el simple vivir y el vivir felizmente no lo debiera sino a tu gracia, convertida hacia lo que no puede cambiar ni a mejor ni a peor.

XIII,15,16: Coelum *plicabitur* ut liber.

Traduce: El cielo *se pliega* como un libro.

Debe ser: ... *se plegará*...

XIII,17,21: Habens in se semen secundum similitudinem.

Traduce: teniendo dentro su semilla por ser semejante a nosotros.

Debe ser: ... su semilla según la semejanza.

XIII,20,26: Producant aquae reptilia animarum vivarum.

Traduce: Que produzcan las aguas un hervidero de animales vivientes.

Debe ser: ... las aguas reptiles de almas vivas. (3 veces traduce *reptilia* por hervidero; no sabemos la relación; además, destruye la imagen de Agustín).

—: Repserunt enim sacramenta tua, Deus, per opera sanctorum tuorum.

Traduce: Tus misterios, Señor, fueron un hervidero por las obras de tus santos. (Cf. lo dicho antes).

b) *No parece comprender el pensamiento del Santo*

II,2,2: Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminum limes amicitiae.

Traduce: no guardaba la moderación que debe haber en el amor mutuo, de persona a persona, ya que el límite de la amistad es algo luminoso.

Debe ser: pero no guardaba yo la justa medida: de alma a alma, hasta donde es luminosa la frontera de la amistad (Agustín contrapone la amistad que se fundamenta en el alma, a la que se fundamenta en el amor del cuerpo. Sólo en el primer caso es luminosa, serena; en el segundo es tenebrosa).

II,3,6: Et inclinatae in *ima* voluntatis suae.

Traduce: ... de su voluntad inclinada *a las cosas de aquí abajo*. (No es tanto —creemos— «las cosas de aquí abajo» cuanto las cosas ínfimas, de inferior categoría en la jerarquía del ser).

- II,5,10: *Ceterisque sensibus est sua cuique accomodata modificatio corporum.*  
 Traduce: en los demás sentidos hay una cierta modalidad propia de las cosas.  
 Debe ser: para los demás sentidos los cuerpos tienen una cierta modalidad que se les ajusta.
- : *Cum his omnibus infimis pulchris.*  
 Traduce: con todas las cosas hermosas *que hay aquí abajo*. (Véase antes a II,3,5).
- III,3,5: *Fugitivam libertatem.*  
 Traduce: una libertad fugitiva.  
 Debe ser: la libertad (de que goza) un fugitivo (es decir, mínima).
- V,3,4: *Sicut volatilia.*  
 Traduce: como a *las* aves del cielo.  
*Sicut pisces maris.*  
 Traduce: como a *los* peces del mar.  
*Sicut pecora campi.*  
 Traduce: como a *los* animales del campo.  
 En los tres casos sobra el artículo, pues no se trata propiamente de un complemento del verbo («ni dan muerte a sus altanerías como a las aves del cielo») sino de una especie de aposición del sustantivo: a sus altanerías, cual aves del cielo. Así en los tres casos.
- : *Et sapientiae tuae non est numerus.*  
 Traduce: Tu sabiduría no tiene límite. (En el contexto es necesario mantener la idea de «número» porque luego hablará «de ser contado», marcando el contraste entre quien «no tiene número» y es numerado).
- V,5,8: *Quis esset eius sensus in ceteris, quae abditiora sunt, manifeste cognosceretur.*  
 Traduce: Se pusiera claramente de manifiesto cuál era su opinión en los demás asuntos más oscuros. (Lo que quiere decir: cuál era el valor de su opinión en otros asuntos más oscuros; no cuál era su opinión).
- V,8,14: *Hinc insana facientes, inde vana pollicentes.*  
 Traduce: haciendo *unas veces* locuras y *otras* prometiendo cosas vanas. (No se trata propiamente de momentos temporales, sino de dos fuentes de acción: por una parte... por otra; de un lado... de otro).
- V,12,22: *Oderam etiam istos cor meum, quamvis non perfecto odio.*  
 Traduce: Mi corazón los odiaba también, pero no con odio total. (No se trata de un odio total, sino de un odio legítimo, es decir, odiando en ellos el mal, pero amando a las personas, según pensamiento continuo del Santo).

- VI,4,6: Tantam illis auctoritatem tribuisti.  
Traduce: dándole tanta eficacia. (La «auctoritas» es cosa distinta de la «eficacia»: es prestigio, es fuerza moral de atracción, etc.).
- XIII,2,3: Ut simus iustitia tua... sicut montes Dei... sicut abyssus multa.  
Traduce: ... como *los* montes de Dios... como *el* abismo tenebroso. (De nuevo sobra el artículo, porque se trata de una especie de aposición: como montes de Dios, ... como abismo tenebroso).
- c) *Es frecuente que no capte o, al menos, no mantenga las imágenes de que se sirve Agustín*
- II,1,1: Silvescere.  
Traduce: embrutecerme (falta la imagen de la selva tupida y tenebrosa).
- II,2,3: Et abscissus propter regnum coelorum.  
Traduce: separado de todo por el reino de los cielos (falta la referencia al celibato).
- III,5,9: Sed incesso humilem, successu excelsam et velatam mysteriis.  
Traduce: humilde en el estilo, sublime en la doctrina y llena de misterios (falta la imagen de una casa con una entrada pequeña y humilde, pero grandiosa por dentro. Así en todo este capítulo).
- IV,8,13: Cuius adulterina confricatione.  
Traduce: con cuyo contacto engañoso (falta la imagen de la infidelidad matrimonial).
- V,6,10: Quibus eos animo vagabundus audivi.  
Traduce: sin poder fijar mi atención en ninguna.  
Debe ser: durante los cuales, vagando con el alma (no con el cuerpo), los escuché (falta la imagen del vagabundo espiritual que no corporal).
- V,6,10: Vultus congruus.  
Traduce: porque su rostro fuera agraciado. (No ha entendido la referencia a las normas retóricas de acomodar el gesto al tema que se trata. No es el rostro agraciado, sino el gesto adecuado).
- V,12,22: Certe turpes sunt tales et fornicantur abs te.  
Traduce: naturalmente son infames los que obran así y se apartan de ti. (No mantiene la imagen del hombre lascivo e infiel a su cónyuge).
- VI,5,7: Pertractans et componens cor meum.  
Traduce: Hiciste poco a poco el tratamiento y la cura de mi corazón. (No mantiene la imagen del alfarero que con la mano da forma al cacharro).
- VII,16,22: Et tumescentis foras.

Traduce: y se muestra orgullosa por el exterior. (No mantiene la imagen de un miembro hinchado).

VIII,6,15: *Et relicta militia saeculari servire tibi.*

Traduce: y dedicarse a tu servicio, abandonando las preocupaciones del mundo. (No mantiene la imagen militar).

—: *Et turbidus parturitione novae vitae.*

Traduce: y turbado por la decisión que había tomado de una nueva vida. (No mantiene la imagen del sufrimiento de la mujer que da a luz).

VIII,6,15: *Et aedificabant turrem sumptu idoneo...*

Traduce: comenzaron a edificar la torre... con la condición indispensable. (No mantiene la idea de que toda construcción requiere unos gastos, un precio).

VIII,11,27: *Dignitas continentiae.*

Traduce: la dignidad de la virtud de la continencia. (No mantiene la prosopopeya).

VIII,12,30: *Triumphat.*

Traduce: se alegraba muchísimo. (No percibe la imagen militar de celebración de una victoria).

IX,5,13: *Venditorem verborum.*

Traduce: otro profesor de retórica. (Desaparece la imagen del profesor como mercader).

#### d) *Supresión o adición de texto*

##### 1) Falta texto (lo señalado en cursiva)

IV,2,3: *Theatrici carminis certamen.*

IV,7,12: *Quo non me sequerer?*

IV,15,24: *Tante rei cardinem in arte tua.*

V,1,1: *Per os considerantium ea.*

VI,4,5: *Puerili errore.*

VIII,3,8: *Et quaedam de te circa te...*

XI,2,3: *Lux caecorum et virtus infirmorum statimque lux videntium et virtus fortium.*

##### 2) Introduce texto:

II,5,11: Investiga también, *si quieres*, por qué es así.

VIII,2,3: Me recordó después al *obispo* Victorino.

#### e) *Contenido de las notas.* No faltan imprecisiones ni, incluso, errores

a I,2,2 (nota 2): Doble sentido de *invocare*: llamar a voces e invocar. Esta ex-

- plicación no responde a la traducción hecha, ni plenamente a la realidad. Invocar: llamar a un lugar (*vocare in*) y «suplicar».
- a I,4,4 (nota 4): Charlatanes mudos parecen ser los maniqueos porque no *le* hablaban de Dios. (Quizá sea más exacto pensar que Agustín les atribuye esa mudez porque no hablaban de Dios, sino de sus *phantasmata* [III,6,10]).
- a I,5,5 (nota 5). Falta otra traducción posible, que creemos la más fiel al pensamiento de Agustín: muera yo (al pecado) para no morir (muerte total de cuerpo y alma) y así poder verla.
- a I,6,7 (nota 7): No distingue el problema *del origen del alma* del de *su preexistencia*. Fue sobre el primero de ellos, más que sobre el segundo, sobre el que Agustín no llegó a encontrar una solución satisfactoria.
- a III,11,19 (nota 11): Indica que no sabemos en qué casa vivió cuando le expulsó su madre. Pero no es cierto, pues, él mismo nos indica que le acogió Romaniano (*Contra Academicos* II,2,3).
- a IV,1,1 (nota 1): Indica a los elegidos como el último grado de la jerarquía maniquea, cuando en realidad no había más que dos: el de los oyentes y el de los elegidos, siendo este último el grado a que pertenecía toda la jerarquía. Es decir, no es un grado más entre la jerarquía, sino el grado común al que pertenece toda la jerarquía.
- a VII,19,25 (nota 12): Hace a Fotino obispo de Limnio, cuando en realidad lo fue de Sirmio. Error al que probablemente le condujo la misma nota de la edición del P. Custodio Vega.

#### f) Errores tipográficos

- I,7,11: ¿En qué (= que) deseaba con ansia el pecho...?  
—: para mí (= mí) obedecer...
- I,13,22 (nota 6): columnas = cortinas.
- II,9,17: engañábámos.
- III,3,6: *como* (= con) una especie de vergüenza por no ser uno de *tanto* (= tantos).
- V,5,9: detestado (= a) y arrojado (= a) lejos.
- V,7,12: prolijas historia(s).
- V,7,13: separa = repara.
- VI,10,16: sino también *con* (falta) el aguijón del temor.
- VI,16,26: sobre *el* (falta) grado máximo de los bienes y los males.
- VIII,10,22: Mirad lo que *decía* (= decís).
- IX,2,2 (nota 1): cavaciones = vacaciones.
- IX,4,7: efectivamente = afectivamente.
- IX,4,10: contra sí mismos *para* (falta) el día de la ira.
- IX,7,15: *su* (= tu) sierva.

IX,8,18: llamándole (= la) borrachuela.

IX,12,31: acompañado de los que *no* (falta) creían conveniente dejarme solo.

X,6,9: puede = pude.

X,8,14: en el depósito inmenso *de* (falta) mi alma.

X,9,16: cuya *realización* (= realidad).

X,23,34: pero se encontrará con que *no* (falta) podrá ocultarse ante la verdad.

XI,2,2: y la oscuridad que aún *que* (= me) queda ahora.

XI,7,9: Por eso *es* (falta) con tu palabra eterna.

XI,8,10: En la *vida* (= verdad) eterna.

XIII,6,7: Falta el 7.

XIII,19,25: Hay (= Haya) lumbreras en el firmamento.

XIII,21,29: Aunque *como* (= coma) el pez.

XIII,28,43: A partir de aquí ya no se corresponden los capítulos y párrafos.

#### g) *Lenguaje castellano*

A nivel de lengua castellana, a nuestro parecer, debería haber hecho más uso de los pronombres, para evitar repeticiones frecuentes y cercanas del mismo sustantivo (por ej.: I,10,16: espectáculos... espectáculos; I,13,22: caminos... caminos; VI,9,15: foro... foro; IX,13,34: deudas... deudas). Si en ese sentido podemos hablar de escasez en el uso del pronombre, se puede hablar igualmente de abuso del artículo que en circunstancias cambia el sentido del texto (por ej.: II,4,9: la abundancia de *la* maldad; III,6,11: por falta de *la* verdad; VI,5,7: que dice *la* verdad, etc.). Encontramos también expresiones poco correctas (por ej.: VI,2,2: ceder... de seguir practicando; I,14,23: cuando se les obligue a aprenderlo, como yo a Homero = como a mí a Homero); correspondencias inadecuadas entre los verbos (por ej.: XII,26,36: ¿qué *es* el hombre, si no te *acordaras* de él?...; XII,26,36: los que ya las *entendieran*, *encontrarán* que en cualquier afirmación...; VII,2,3: ... qué *podía* hacerte... si no *querías* luchar con ella).

En conjunto se obtiene la impresión de que el traductor no está familiarizado con el pensamiento y el lenguaje del autor al que traduce y por eso no siempre acierta a transmitir con fidelidad el pensamiento del Santo. Las observaciones que le hemos hecho, muchas ciertamente, aunque no todas las que recogimos en nuestra lectura, no son todas de la misma entidad. Si bien es cierto que en muchos casos se trata de opciones nuestras, a las que se pueden oponer otras opciones desde el respeto a la gramática, en otros muchos se trata de errores objetivos, fruto quizá muchas veces del descuido. El libro gana respecto a muchas otras ediciones anteriores en facilidad de lectura, pero no en transmitir fielmente el pensamiento de Agustín, a pesar de que ésa haya sido la intención explícita del traductor.

D) *La traducción de José Cosgaya, OSA*

Su publicación, en la BAC minor, es recentísima. El formato, como es lógico, es el habitual de la colección (17,5 x 10). Su presentación, exterior e interior, es impecable. Encuadernada como está resulta de muy fácil manejo.

La obra la introduce una **PRESENTACIÓN** de Pedro Rubio, OSA. En poco más de tres páginas presenta a la vez a Agustín como hombre con un mensaje, *un estilo*, para nuestro tiempo; a las *Confesiones*, «no sólo historia de Agustín en la búsqueda de Dios, sino, y sobre todo, como historia de Dios en la vida de Agustín»; y a la presente traducción, cuyo intento señala: «facilitar la comprensión a los lectores de habla hispana, siendo fiel al propio san Agustín, sin recortar ni diluir su pensamiento; y siendo fiel a las exigencias cambiantes de los tiempos, sin ceder por ello al convencionalismo u optar por la ruptura».

La edición ofrece la obra agustiniana en la totalidad de sus trece libros, divididos éstos en los capítulos y números tradicionales. Cada capítulo lleva su propio epígrafe, no así los libros. Incluye dos series de notas. La primera en números arábigos que recogen las referencias a otras fuentes del escrito agustiniano. Obviamente las citas escriturísticas ocupan un porcentaje elevadísimo de las mismas, pues incluye no sólo las citas explícitas, sino también las simples alusiones, fenómeno que se da tan frecuentemente en la obra. Es precisamente mirando a este índice como se percibe uno de los rasgos característicos de la obra agustiniana: su lenguaje e imágenes bíblicas. En cuanto a otras referencias, las profanas, recoge sólo las explícitas que, en el conjunto, significan una mínima parte. Una segunda serie, en letras, contiene notas explicativas del texto. De extensión desigual, están tomadas en su mayor parte de la edición del P. A. Custodio Vega, la hermana mayor, en cuanto aparecida en la BAC normal (vol. II de las Obras de San Agustín. Véase antes IC). Ha excluido las eruditas y se ha limitado a las que ayudan directamente a la comprensión del texto. No son excesivamente numerosas y en algún caso el lector echará de menos la oportuna explicación (por ej. en 111,6,11 a propósito de los cinco elementos y los cinco antros del reino de las tinieblas).

Todo el texto va en el mismo tipo de letra, redonda. Ni las citas bíblicas ni cualesquiera otras citas explícitas aparecen en cursiva. El hecho que puede parecer sin importancia contribuirá en esta obra a una lectura más completa y a saborear mejor el texto agustiniano.

Consideremos ahora la traducción en sí misma. A nuestro juicio es la mejor de todas las recensionadas hasta el momento, considerada en su globalidad, es decir, combinando la fidelidad al pensamiento agustiniano, la fluidez en el castellano y la inteligibilidad del texto.

La traducción sigue muy de cerca al texto original, en cuanto a su conte-

nido. No es esclava de la letra, pero tampoco se toma libertades innecesarias. Salvo algunos errores o imprecisiones puntuales, a que luego haremos referencia y que es raro que estén totalmente ausentes de este tipo de obras, es mucho más de fiar que las últimas recensionadas. Más allá del puro calco fonético, vicio tan frecuente en las traducciones del latín a las lenguas románicas, atiende a la correspondencia semántica de los términos. A veces, sin embargo, debido al estilo castellano, pierde matices indicados por las partículas latinas, que no siempre son vertidas. El estilo de la frase corta, con puntos frecuentes, elimina en ocasiones matices de causalidad, consecuencia o concesión, que siempre son de valor y permitirían comprender mejor el pensamiento del autor.

El P. Cosgaya es una persona ya avezada en el arte de la traducción y buen conocedor del idioma castellano, realidad que se percibe desde la primera página. La lectura de la obra se hace fácil, resulta cómoda y agradable. La frase, como ya indicamos, es corta y lineal, sin recovecos. Ha sabido desprenderse de la latina subyacente para plasmar el pensamiento de Agustín en frase puramente castellana. Del latín original no se percibe ni el eco lejano. El léxico no es rebuscado, pero tampoco vulgar, y siempre ajustado al lenguaje actual. Al mismo tiempo, suele mantener fielmente las imágenes literarias del Santo.

Una y otra realidad, la fidelidad al pensamiento original y el dominio del idioma castellano da como resultado la inteligibilidad del texto. Las *Confesiones* no son una obra que resulte fácil de entender, sobre todo en algunas de sus partes o libros. No vamos a decir que la presente traducción resuelve todos los problemas de intelección, que siempre serán muchos para todo lector y más para el no especialista o no habituado al trato con libros de este estilo y época, pero sí que la facilita. Aun el difícil libro XIII, por ejemplo, se sigue con relativa facilidad.

Tampoco es una obra perfecta. La simple lectura ha permitido detectar fallos sea de traducción errónea, sea de lagunas en el texto, sea incluso errores de imprenta, pero de mucha menor entidad y número que en las ediciones que hemos visto anteriormente. En un juicio comparativo, esta edición saca notable ventaja a las anteriores.

#### a) *Defectos de traducción o interpretación*

II,2,2: Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae.

Traduce: Pero me faltaba el justo equilibrio en el amor que va de alma a alma, dado que las fronteras de la amistad son algo luminoso.

Debe ser: Pero me faltaba la justa medida: el amor que va de alma a alma, límite dentro del cual la amistad es luminosa.

- II,6,14: Et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te.  
 Traduce: aquellas realidades que no se dan auténticamente puras, mas que cuando el alma vuelve a ti.  
 Debe ser: que el alma no halla en su pureza, más que cuando vuelve a ti (no es que no se den, que no existan, sino que el alma no las alcanza).
- III,3,6: Et inter quos vivebam pudore impudenti, quia talis non eram.  
 Traduce: entre ellos mantenía una actitud medio cínica, medio decente, porque en el fondo no era ni me consideraba como uno de ellos.  
 Debe ser: sentía una vergüenza falta de pudor al no ser como ellos (implica el sentimiento de vergüenza porque él no era como los demás).
- III,7,12: Et quid in nobis esset, secundum quod essemus, et recte in Scriptura diceremur ad imaginem Dei, prorsus ignorabam.  
 Traduce un tanto enrevesado: Desconocía qué es lo que hay en nosotros que motive aquello por lo que somos hechos a imagen de Dios...  
 Debe ser traducido de forma más sencilla: Desconocía lo que hay en nosotros por lo que somos y en verdad se nos indica en la Escritura como hechos «a imagen de Dios».
- III,11,19: Qui cum causas... quaeisset... docendi ut adsolet, non discendi gratia...  
 Traduce: No con ánimo de enterarse, como ocurre de ordinario, sino, con intención de aconsejarla.  
 Debe ser: No con ánimo de enterarse él, sino como ocurre de ordinario, con intención de aconsejarla.
- IV,3,4: Quam totam illi salubritatem interficere conantur.  
 Traduce: ... dar al traste con nuestra salvación.  
 Debe ser: cuya eficacia salvadora (de las palabras antes citadas) intentan destruir.
- V,5,9: ... nondum... compereram, utrum... posset exponi, ut, si forte posset, incertum quidem mihi fieret, utrum ita se res haberet.  
 Traduce: caso de que la explicación fuera posible yo me sentiría perplejo y no sabría a qué atenerme.  
 Debe ser: en el caso de que hubiera existido esa explicación, yo me hubiera sentido perplejo, y no hubiera sabido a qué atenerme (indicando irrealidad).
- V,7,12: Quorum quidem ignarus posset veritatem tenere pietatis, sed si manichaeus non esset.

Traduce: Ciertamente que, aunque eran muchos sus conocimientos en tales materias, esto no quiere decir que careciera de la posesión de la verdad religiosa...

Debe ser: Ciertamente que, aunque hubieran sido nulos sus conocimientos en tales materias, habría podido poseer la verdad religiosa...

V,10,20: Hinc enim et mali substantiam quamdam credebam esse talem et habere suam molem...

Traduce: De esta actitud errónea arranca mi creencia de que la sustancia del mal era, asimismo, corpórea.

Debe ser: ... arrancaba ... (para no dar a entender que tal creencia la mantiene cuando escribe).

VIII,9,21: Quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus.

Traduce: No se levanta todo él empujado por la verdad, sino avasallado por la costumbre.

Debe ser: ..., al estar avasallado por la costumbre.

X,40,65: ... et nihil eorum te esse inveni. Nec ego ipse inventor, qui peragravi...

Traduce: ... Y descubrí que ninguna de esas cosas eras tú. Y no fui yo mismo el descubridor...

Debe ser: ... tampoco lo era (= Dios) yo, el descubridor, yo que...

#### b) *Lagunas en el texto*

II,8,16: Falta: *et nihil aliud*.

IV,3,4: Falta: *aut Mars*.

VIII,3,7: Falta por expresar un *non*.

Traduce: por quienes sorbían los vientos siendo novios.

Debe ser: por quienes *no* habían suspirado siendo todavía novios.

#### c) *Errores tipográficos*

III,3,6: Sus ultrajes obedecían *a* (falta) otros móviles que los de servir.

V,2,2: Leemos: Colisionaron contigo, injustos para su justa afrenta (falta la «coma» después de injustos).

VIII,5,10: Leemos: tu *palabra*. Debe ser: tu *Palabra*.

X,2,2: Leemos: pueden. Debe ser: puedes.

XIII,9,10: Leemos: de su Espíritu. Debe ser: de tu Espíritu.

En nota 206, p. 268: Leemos: Cfr. 50,15. Debe ser: Cfr. Sal 50,15.

En nota 25, p. 64, se indica el nombre del autor, pero no el título de la obra a que se hace referencia. Lo mismo en pp. 114, 115 y 272.

E) *La traducción del P. Lope Cilleruelo, OSA*

Todavía no disponemos de ella. Aparecerá, como ya indicamos, en Ediciones Cristiandad. Desconocemos la colección y el formato.

Nos consta que llevará una introducción del Prof. Rof Carballo, pero carecemos de más datos al respecto.

De la traducción podemos afirmar, por haberla leído antes de ser enviada a la imprenta hace ya más de dos años, que se mantiene en la misma línea de la anterior: seguimiento cercano del texto latino en cuanto a su contenido, atento a los matices incluso, pero libertad literaria frente a él. El P. Lope Cilleruelo a quien la muerte vetó tener en sus manos esta obra que él había soñado realizar desde hacía mucho tiempo y que emprendió cuando ya sabía que tenía los días contados, era uno de los españoles que mejor conocían a san Agustín. Eso es una garantía para el lector de que tendrá en sus manos el auténtico pensamiento del Santo. Por otra parte, era un hombre de una inteligencia privilegiada para captar la idea y de una pluma ágil para saber expresarla con nitidez. Así muchos textos, sin duda intrincados, se resuelven en claridad. Enamorado de lo clásico, se deja llevar a veces del gusto por ciertos arcaísmos, quizá en un intento vano de recuperarlos para el idioma. Consciente de ser un tanto descuidado y poco fino para ciertos detalles, supo suplir esa deficiencia buscando quien repasase el original de su traducción.

La obra aparecerá completa. La división será la tradicional en libros, capítulos y números. Los capítulos llevarán un epígrafe que, a nuestro juicio, será uno de los aspectos que harán más valiosa esta traducción, pues serán de gran ayuda para el lector, en cuanto que sobrepasan la praxis habitual de recoger el contenido material del mismo. Más que ese aspecto, busca ofrecer al lector lo que el Santo pretende decir con ese material. De esa manera, el epígrafe de cada capítulo es, con mucha frecuencia, la primera clave de interpretación de que dispone el lector.

Las notas se acomodan al destinatario primero del libro, que es el gran público, no el erudito y científico. Son breves y no demasiadas.

No dudamos de que será una edición hermosa, bien cuidada, habida cuenta del esmero que pone en sus publicaciones la Editorial Cristiandad, y que servirá para que muchos saboreen la obra de arte agustiniana.

\* \* \*

Las obras maestras del arte sólo irradian toda su belleza y perfección a quien las contempla en su originalidad, no en sus copias o reproducciones. Éstas, por perfectas que sean, nunca logran transmitir todo el encanto estético que proyecta el original. No obstante, tienen su función y son útiles a la causa

del arte. Con frecuencia son ellas las que mantienen encendido ese fuego sagrado. A quien no tiene la posibilidad de la contemplación directa, ellas le permiten un primer acercamiento y avivan el deseo de aquélla. No transmiten todos los valores, pero, según la calidad de las mismas, sí una parte de ellos.

Pues bien, toda traducción de una obra de arte literaria es una copia del original. Por lo tanto, el tomarla en las propias manos ha de ser sólo el último recurso, cuando no exista la posibilidad del encuentro directo con el original. Pero no porque el acceso a la obra sólo sea posible a través de la copia se ha de desechar; aunque rebajada en quilates siempre nos permite un contacto con la obra maestra. Lo que se impone es, pues, prestar atención a qué reproducciones pedimos el servicio de ponernos en contacto con la obra de arte. Aplicado a nuestro caso concreto, se impone elegir con acierto la traducción que se piensa utilizar. En gran parte depende de este hecho el que la lectura se convierta en realidad y no se quede en simple deseo, convertido en irrealizable por no haber encontrado el instrumento adecuado. A facilitar esta elección hemos querido contribuir con estas páginas.

Pío DE LUIS VIZCAÍNO



# Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana

-XV-

## ORDO AMORIS

*Mi amor es mi peso; por él soy arrastrado  
por donde quiera que voy (Confess. XIII, 9, 10).*

*La virtud es orden en el amor (De civit. Dei XV, 22).*

*Ama y haz lo que quieras (In Epist. Ioan. tract. 7, 8).*

*Ama y di lo que quieras (In Epist. ad Gal. 57, 6, 1).*

## INTRODUCCIÓN

Hay un hecho fundamental en la *Ciudad de Dios*: la redención. Pero no tan sólo como el centro de una partida y una secuencia histórica, no; hay algo más. La redención aúna y hermana a los miembros dispersos por el mundo, para construir con ellos la *civitas Dei*, que es la verdadera comunidad humana. Y lo que nos entrega como mensaje esta redención, además de la anulación del rescripto de culpabilidad original y sus consecuencias, es el amor: amor de Dios al hombre, amor del hombre a Dios y amor del hombre al hombre. La redención todo lo iguala, fraternizándolo todo, puesto que *no hay cosa de cuantas hizo el Señor que más aproxime a Dios*<sup>1</sup>, que la imagen y semejanza de Dios, que el hombre en sí refleja. Solamente porque en el hombre brilla este reflejo de Dios, y porque él vio su imagen reducida y desenfocada, Dios se hizo hombre, para que el hombre volviera a ser Dios. Este resplandor de la divinidad es también lo que acerca y hermana a los hombres entre sí; y así esta imagen y semejanza es también el motivo principal de la sociabilidad

---

1. *De civit. Dei*, XII, 26.

humana. De esta manera, Dios se constituye en el centro de las relaciones de los humanos; y el motor de las mismas es el amor.

El cristiano —ciudadano de la *civitas Dei*— es el hombre auténticamente tal por su origen y por su destino; y únicamente la persona humana adquiere comprensión desde el plano de su salvación, como destino último. Esta salvación tiene que conquistarse en la tierra, dentro de la sociedad humana. Así concibe san Agustín la sociedad, como

*un conjunto de muchas personas, unidas entre sí con la comunión y conformidad de los objetos que ama; sin duda para averiguar qué sea cada pueblo será menester considerar las cosas que ama y necesita* <sup>2</sup>.

Esta sociedad no surge de un pacto o contrato bilateral, sino en torno a un acervo de cosas que se buscan y aman.

*Dios creó al hombre uno y singular, no para dejarlo solo, sin la humana compañía, sino para encomendarle con esto más estrechamente la unión con la misma compañía y el vínculo de la concordia, viniéndose a juntar los hombres entre sí, no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también por el afecto de parentesco, que aun la misma mujer se había de unir con el varón no la quiso crear como a él, a fin de que todo el género humano se propagase y extendiese de un solo hombre* <sup>3</sup>.

Hay otros aglutinantes de la sociedad humana, además de este fundamental del amor de Dios y la semejanza de Dios en el hombre. Uno de los principales es el lenguaje, como medio de expresión y comunicación de ideas y sentimientos <sup>4</sup>. El lenguaje, además, es el instrumento de comprensión entre varios grupos del mismo idioma; y quienes piensan en común en una misma lengua, se sienten también en la comunidad de los mismos valores espirituales. Babel indica no sólo separación entre hombres, sino distanciamiento de sentimientos y de pueblos.

Las antítesis antisociales del hombre quedan bien señaladas en estas palabras de san Agustín: *No hay animal alguno tan discordioso por vicio y tan so-*

2. *Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communione sociatus: profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda quae diligit. Quaecumque tamen diligit, si coetus est multitudinis, non pecorum, sed rationalium creaturarum, et eorum quae diligit concordii communione sociatus est, non absurde populus nuncupatur; tanto utique melior, quanto in melioribus; tanto deterior, quanto est in deterioribus concors* (*De civit. Dei*, XIX, 24).

3. *Unum ac singulum creavit non utique sine humana societate deserendum, sed ut de eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necerentur; quando nec ipsam quidem feminam copulandam viro, sicut ipsum creare illi placuit, sed ex ipso, ut omne ex homine uno diffunderetur genus humanum* (*De civit. Dei*, XII, 21).

4. *De civit. Dei*, XIX, 7.

*cial por naturaleza como el hombre* <sup>5</sup>. La insociabilidad es un vicio; luego, la comunidad es de derecho natural al hombre con todas sus consecuencias. Y no se diga que el vicio de un hombre particular no daña a la sociedad, porque hay una estrecha relación entre hombre-individuo y la comunidad social y política, en donde el individuo desarrolla su actividad, porque *la sociedad no es otra cosa que muchos hombres unidos en comunidad para defender mutuamente sus derechos* <sup>6</sup>.

La comunidad entre los hombres, esa propiedad que llamamos sociabilidad, está inserta en el corazón del hombre, de cada hombre, como una necesidad apremiante de subsistencia. No sólo conviven los hombres para satisfacer sus necesidades materiales, sino que, y más principalmente, sienten la urgencia de la compañía para llenar las exigencias del corazón en la convivencia con los demás.

*Dios quiso que todos los hombres formasen una familia, y que sus relaciones mutuas estuvieran señaladas con el amor de hermanos. Dios creó a todos los hombres a su imagen y semejanza; y de un solo hombre hizo poblar la tierra, dando a cada uno el mismo fin en el mundo que es él mismo* <sup>7</sup>.

Si todos tienen la misma finalidad en el motivo único de pervivencia en el mundo —ir hacia Dios— y los mismos medios de conseguir este fin —amor a Dios y al prójimo—, no se concibe cómo un hombre puede vivir disgregado de la comunidad humana, a la que por su naturaleza pertenece. Sólo hay dos caminos a la perfección del hombre, para hacerse y constituirse más en sí mismo: amar a Dios y amar al prójimo; o uno solo, si se quiere: el amor. Y

*si hay algún otro medio de perfeccionamiento humano en esto se resuelve todo: amarás a tu prójimo como a ti mismo... Porque el amor es la plenitud de la ley* <sup>8</sup>.

El mismo Cristo, cuando oraba al Padre, no pedía más que esto: que la convivencia humana fuera perfecta; que hubiera entre los hombres unidad de pensamiento y sentimiento: *que todos sean uno como tú y yo somos uno* <sup>9</sup>. La unidad en la convivencia humana está santificada por Cristo, el hermano mayor, que uniendo lo humano y lo divino en su persona, ejemplifica y fortifica las relaciones entre los hombres y entre los hombres y Dios. Un misántropo es un tipo anormal, que no sólo está sobrando en la sociedad, sino que, además, destruye una célula de la sociedad, que es su propia persona. Y, trasladando

5. Nihil enim est quam hoc genus tam discordiosum vitio, tam sociale natura (*De civ. Dei*, XII, 27).

6. *De civit. Dei*, XIX, 21; *Epist.* 155, 3, 9; *De civit. Dei*, XV, 8, 2; *Epist.* 138, 2, 10.

7. Concilio Vat. II: Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo actual, parte I, cap. 2, n. 24.

8. *Rm* 13, 9-10; *I Jn* 4, 20.

9. *In* 17, 21-22.

esto a la vida espiritual, todos formamos una unidad social en el Reino de Cristo, que nos preside como Cabeza de su Cuerpo Místico, y con esto nos entronca con el Padre. Tratar de separarse de este Reino, es impedir la vida de la gracia en cada uno de nosotros y en los demás, hacia quienes nosotros debemos encauzar esa savia vital que corre por todo el organismo. La comunión de los santos es la forma estereotipada más clara y eficiente de la comunidad y convivencia fraternal entre los hombres.

En todo lo creado se muestra una razón: razón de ser y razón de destino. La razón de destino está ampliamente desarrollada en esa universal concepción genial de san Agustín, que él tituló *ordo amoris*, que es como la expresión de una razón interna, que todo lo mueve, porque todo lo ha creado con una intencionalidad definida. Todo tiene un orden, que manifiesta una finalidad universal y una finalidad individual de destino. Todo camina en la congruencia, porque todo entre sí es congruente; y las partes todas del conjunto forman una totalidad armónica <sup>10</sup>. Y aunque en algún momento se rompiera la unidad congruente del ritmo universal, aún entonces las discordancias, *atendiendo al conjunto, por ningún lado se advierten* <sup>11</sup>, y hacen resaltar más todavía la intención del Creador <sup>12</sup>. Todo está dirigido por una *universalis via salutis* a la universal intencionalidad de destino en la mente de Dios <sup>13</sup>. La misma defini-

---

10. *De ordine*, I, 1, 2; I, 2, 14; I, 5, 14.

11. *De quant. animae*, 36, 80.

12. Qui ordo atque dispositio quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala necesse sint. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, id est ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur (*De ordine*, I, 7, 18). Ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret. Antitheta enim quae appellatur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita, vel quod expresius dicitur, contrapposita... Sicut ergo ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt; ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrarium oppositione saeculi pulchritudo componitur (*De ordine*, I, 19, 13).

13. Haec est religio quae universalem continet viam animae liberandae; quoniam nulla nisi haec liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum... Quaenam ista est universalis via, nisi quae non sua cuique genti propria, sed universis gentibus quae communis esset divinitus impertita est?... Providentiam quippe divinam sine ista universali via liberandae animae genus humanum relinquere potuisse non credit. Neque enim ait non esse, sed hoc tantum bonum tantumque adiutorium nondum receptum, nondum in sua notitia perlatum: nec mirum. Tunc enim Porphyrius erat in rebus humanis, quando ista liberandae animae universalis via, quae non est alia quam religio christiana, oppugnari permittebatur ab idolorum daemonumque cultoribus regibusque terrenis... Haec est igitur animae liberandae universalis via, id est universis gentibus divina miseratione concessa (*De civit. Dei*, X, 32, 1-2). Todo este capítulo es interesante, y en el que afirma san Agustín contra Porfirio que sólo la religión cristiana es dada a todos para la salvación universal.

ción de orden comprendería la oposición de contrarios: *parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* <sup>14</sup>.

Esta *vía universal del salvación* —destino global del mundo— enclava a cada hombre en su propia misión de cada día, en la historia que va dejando cada hora. Por eso, a partir de la creación, no sólo se llega al origen del universo y al principio fontal de cada ser, sino que se abre una historia para cada hombre, y en ella se aprecia un índice que señala a todos una meta y un destino. Únicamente dentro de este universalismo se comprenden las disonancias, que hacen resaltar más intensamente toda la melodía del conjunto armónico. La totalidad de lo existente, partiendo de la creación, unificada desde su origen, concurre a la unanimidad del todo en la dirección y en la intención <sup>15</sup>; y todo es conducido a puerto seguro <sup>16</sup>, aunque otra cosa aparezca; porque todo está concorde en el tiempo con la Sabiduría eterna <sup>17</sup>.

Todo orden, dentro de la diversidad de seres, se reúne y unifica en una única norma divina, en Dios mismo; pero no en un Dios identificado con el mundo, como hipóstasis del mismo, sino en el Dios personal, en el Dios del Génesis, Dios único y creador. Aunque todo ha salido de Dios, en Dios tiene su centro, y a Dios se orienta como fin intencional de destino <sup>18</sup>; nada se confunde con Dios, que todo lo trasciende y de todo se diferencia. Luego cuanto existe se origina, perfecciona y acaba en Dios. Así puede decir san Agustín en aquella sublime oración de los Soliloquios:

*Dios, creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, después hazme digno de ser escuchado y, por último, líbrame, Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada fueran, tienden al ser. Dios, que no permites se aniquilen los seres, que de suyo buscan la destrucción. Dios, que creaste de la nada este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no eres autor de ningún mal y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que en el verdadero ser buscan refugio les muestras que el mal sólo es privación de ser. Dios, por quien la universalidad de las cosas es perfecta, aun con los defectos que tiene. Dios, de quien no procede disonancia alguna cuando se armonizan lo peor con lo mejor. Dios, a quien ama quien es capaz de amar, sea consciente o inconscientemente. Dios, en quien están todas las cosas, pero sin afearte con su fealdad ni dañarte con su malicia o extraviarte con su error. Dios, que sólo los puros has querido que posean la verdad. Dios, Padre de la verdad, Padre de la sabiduría y de la vida verdadera y suma; Padre de la bienaventuranza, Padre de todo lo bueno y hermoso, Pa-*

14. *De civit. Dei*, XIX, 13.

15. Ordo est quo agit Deus omnia quae sunt (*Confess.* III, 8, 16). Cfr. *De ordine*, I, 5, 4; I, 10, 28; II, 4, 11.

16. *De div. quaest.* 83, q. 53.

17. *De Trinit.* II, 5, 8; *Epist.* 138, 1, 2-5.

18. *Enarrat. in psal.* 57, 16.

*dre de la luz inteligible, Padre de nuestras inspiraciones, con que disipas nuestro sopor y nos iluminas; Padre de la prenda que nos amonesta volver a ti.*

*A ti te invoco. Dios verdad, principio, origen y fuente de la verdad de todas las cosas verdaderas. Dios, sabiduría, autor y fuente de la sabiduría de todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios, bienaventuranza, en quien y por quien son bienaventurados cuantos son bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, principio, causa y fuente de todas las cosas buenas y hermosas. Dios, luz espiritual, que bañas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia. Dios, cuyo reino es todo el mundo, que no alcanzan los sentidos. Dios, que gobiernas los imperios con leyes que se derivan a los reinos de la tierra. Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti es revivir, morar en ti es vivir. Dios, a quien nada pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado. Dios, dejarte a ti es ir a la muerte; seguirte a ti es amar; verte es poseerte. Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te invoco a ti, Dios, por quien vencemos al enemigo. Dios, por cuyo favor no hemos perecido nosotros totalmente. Dios, que nos avisas que vigilemos. Dios, con cuya luz discernimos los bienes de los males. Dios, con tu gracia evitamos el mal y hacemos el bien. Dios, tú nos fortificas para que no sucumbamos a las adversidades; Dios, a quien se debe nuestra obediencia y buen gobierno. Dios, por quien aprendemos que es ajeno lo que alguna vez creíamos nuestro y que es nuestro lo que alguna vez creímos ajeno. Dios, por quien superamos los estímulos y halagos de los malos; Dios, por quien las cosas pequeñas no nos envilecen y nuestra porción no está sujeta a la inferior. Dios, por quien la muerte será absorbida con la victoria. Dios, que nos conviertes y nos desnudas de lo que no es, y nos vistes de lo que es. Dios, que nos haces dignos de ser oídos. Dios, que nos defiendes. Dios, que nos guías a la verdad. Dios, que nos muestras todo bien, dándonos la cordura y librándonos de la estulticia ajena. Dios, que nos vuelves al camino. Dios, que nos traes a la puerta. Dios, que haces que sea abierta a los que llaman. Dios, que nos das el Pan de la vida. Dios, que nos das la sed de beber lo que tomado nos sacia. Dios, que arguyes al mundo de pecado, de justicia y de juicio. Dios, por quien no nos arrastran los que no creen y reprobamos el error de los que piensan que las almas no tienen ningún mérito delante de ti. Dios, por quien no somos esclavos de los serviles y flacos elementos. Dios, que nos purificas y preparas para el divino premio, acude propicio a mi ayuda.*

*Todo cuanto he dicho eres tú, mi Dios único; ven en mi socorro, una, eterna y verdadera Sustancia, donde no hay ninguna discordancia, ni confusión, ni mudanza, ni indigencia, ni muerte, sino suma concordia, suma evidencia, soberano reposo, soberana plenitud y suma vida; donde nada falta ni sobra; donde el progenitor y el unigénito son una misma sustancia. Dios, a quien sirven todas las criaturas capaces de sumisión, a quien obedecen todas las almas buenas. Según tus leyes giran los cielos y los astros realizan sus movimientos, el sol produce el día, la luna templá la noche, y todo el mundo, según lo permite su condición material, conserva una gran constancia con las regularidades y revoluciones de los tiempos; durante los días, con el cambio de la luz y*

*las tinieblas; durante los meses, con las crecientes y menguantes lunares; durante los años, con la sucesión de la primavera, verano, otoño e invierno; durante los lustros, con la perfección del curso solar; durante los grandes ciclos, por el retorno de los astros a sus puntos de partida. Dios, por cuyas leyes eternas no se perturba el movimiento vario de las cosas mudables y con el freno de los siglos que corren se reduce siempre a cierta semejanza de estabilidad; por cuyas leyes es libre el albedrío humano y se distribuyen premios a los buenos y castigos a los malos, siguiendo en todo un orden fijo. Dios, de ti proceden hasta nosotros todos los bienes. Tú apartas todos los males. Dios, nada existe fuera de ti, nada sobre ti, nada sin ti. Dios, todo se halla bajo tu imperio, todo está en ti, todo está contigo. Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce el que se conoce a sí...<sup>19</sup>.*

Lo mismo en la Ciudad de Dios<sup>20</sup>, en donde se expresa más profundamente el origen, el camino y meta de todo lo creado<sup>21</sup>.

En este orden-finalidad todo se ajusta, y en donde se sirve al Señor; no porque Dios necesite el servicio, sino porque, ajustándose todo el hombre a él, encuentra remedio a su indigencia.

*Lo que Dios manda no lo hace para su provecho, sino en el del que es mandado; por eso, es verdadero Señor. No necesita de su siervo; en cambio, éste no puede remediar su miseria sin él<sup>22</sup>.*

Todo este orden universal concurre teleológicamente a la final y suprema socialización en la plenitud de los tiempos: Cristo en todo, como todo centrado en Cristo, glorificando a Dios y gozando de Dios.

Lo irracional se ajusta al orden sometido a la ley de la quietud en la necesidad del reposo para los inanimados —minerales—, a la del crecimiento-vida —vegetales— y a la ley ciega del instinto-sentimiento —animales irracionales—. Para el hombre todo es disntinto. El contenido del hombre, de este hombre concreto, no del hombre-idea o concepto, se manifiesta en el obrar de

19. *Solil.* I, 1, 2-4.

20. *De civit. Dei*, V, 11.

21. ... a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est; a quo sunt semina formarum, formae seminum, motus seminum atque formarum: qui dedit et carni originem, pulchritudinem, valetudinem, propagationis fecunditatem, membrorum dispositionem, salutem concordiae: qui et animae irrationali dedit memoriam, sensum appetitum; rationali autem insuper mentem, intelligentiam, voluntatem: qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem; sed neque exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbae flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia, et quadam veluti pace dereliquit: nullo modo est credendus regna hominum eorumque dominationes et servitutes a suae providentiae legibus alienas esse voluisse (*De civit. Dei*, V, 11). Sicut creator, ita et remunerator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatores excurrat (*Epist.* 138, 1, 5).

22. *Confess.* III, 8, 15.

cada día; todo lo que entraña el vivir: despertarse, hacer; caminar, alegrarse; reposar, dolerse; proyectar, alejarse; gozar, sufrir. Todo esto y más verbos con los que el hombre aparece como sujeto agente. Siempre en acción, se proyecta *hacia*; nunca está el hombre en la pura estática del estancamiento; siempre en camino, nunca en el reposo del no-obrar, aun cuando no actúe externamente. Dentro de él vibra constante la acción del determinarse hacia algo: inmensa *intencionalidad intensiva*. Y como sujeto de la oración siempre presente, exige el complemento verbal: término de esa acción. La verdad como bien y el bien como verdad son ese complemento directo que el hombre realiza en cada instante; bien y verdad reales o ficticios, pero siempre bajo la denominación de tales y reales; aun cuando sean desviaciones, él siempre las toma como algo real y verdadero.

#### A. *El amor, nexa intencional*

Siempre actuando de sujeto, el hombre está siempre en la acción del verbo. Tanto, que muchas veces confundimos el nexa del predicado-sujeto con alguno de estos dos últimos elementos gramaticales en su contenido psíquico-axiológico. Es entonces cuando el hombre no actúa como hombre: cuando su *oración gramatical* —de contenido psíquico— no encierra las condiciones de nexa entre los dos elementos constitutivos de la oración —contenido axiológico—. Si falta esta intencionalidad axiológica, la oración pierde su significado; y el hombre, sujeto de la misma, queda flotando en el vacío de la acción por falta de conexión entre sus generadores. Esta intencionalidad humana en la acción es siempre un movimiento interior o externo, que planta al hombre en la vida del hacer.

Pero el hombre no vive nunca a expensas de estas intencionalidades, que pudiéramos traducir como un simple medio de estímulos. Si así fuera, dejaríamos reducido al hombre a la condición de los brutos. Es también verdad que el hombre desarrolla toda su actividad en medio de esta zona de estímulos biológicos; pero entonces tomamos a esta zona como algo trascendente o rebasante; y con ella se centra el hombre en el mundo de las realidades. Radicado en la realidad, el hombre escoge su situación en ella; y gracias al principio inmaterial, espiritual, que lo anima, escapa a la condición de mero movimiento inmanente de un organismo, o del mismo movimiento. Es algo el hombre que, al hacerse su situación en la realidad, se afina en ella como dueño de sí mismo y hasta dueño de la misma realidad circundante, cuando ésta es inferior o de su misma condición; y cuando le es superior, es la Realidad —con mayúscula— la que lo toma y lo asciende hasta Dios. Únicamente en este sentido es el hombre sujeto de la oración: como dueño de la realidad por un principio

formal-espiritual, que le hace constituirse en poseedor de sí frente a la cambiante intencionalidad, que el predicado tiene para él, que es el sujeto.

Por esto, nos damos cuenta de una frase muy manida en estos tiempos: *el hombre es siempre el mismo y nunca lo mismo*. Pero, con la condición de mantenerse siempre alerta, luchando, para seguir siendo siempre él mismo, en idéntica forma en las diversas fases del hacer racional, como sujeto invariable de la oración.

Como todo sujeto gramatical, el hombre está incluido en los tres tiempos del verbo: pasado, presente y futuro. La oración, que realiza con el verbo, ahí queda, frente a él, en un tiempo pasado; pero en los efectos, que de ella se desprenden, puede influir en el ahora y en el después humanos. Inserto el hombre en el ahora, en el ahora de su obrar, de su pensar y de su querer, es dueño del tiempo, de su tiempo, por la conexión psíquica de su verbo actuar. En el ahora de *su siempre* debe mantener el equilibrio, que le dicta su condición racional, en el antes, porque éste influye en el ahora y puede conformar su después.

En la concordancia de los dos elementos gramaticales —sujeto y predicado— el hombre es el mensajero de una buena nueva. En concordancia consigo mismo y con su realidad circundante, se constituye el hombre en mesías, y tiene que comunicar al mundo esa buena nueva: la que Dios le confió en su misión humana; ése es su mensaje. Así, el hombre nunca se agota en el obrar. Y aquí nos viene de perillas la idea del hombre interior agustiniano, la del hombre que siempre está en nexo racional entre su ser —sujeto— y su obrar —predicado—. Con mucha frecuencia confundimos el contenido real del hombre interior agustiniano, reduciéndolo a una caricatura de tal. Y así decimos que es un hombre que vive *para-sí-en-sí* y *de-sí-para-sí*, un hombre que está nadando en las oscuridades del ser humano, encerrado en no sé qué mazmorra interna de nuestra espiritualidad. No; no es así el hombre interior agustiniano. San Agustín nos dice que el hombre interior es el ser humano viviendo en la conformidad de su pensar, de su querer, de su obrar. O como dice muy bien Mariano Yela: «Es la posesión del sentido personal de la vida afectiva psicofísicamente real»<sup>23</sup>. Lo contrario es el egoísta, el misántropo, o lo que se quiera, menos el hombre interior agustiniano. El hombre interior es toda la persona humana, sin mixtificaciones ni divisiones, toda ella, que vive su vida en la racionalidad<sup>24</sup>. Éste es el hombre, en donde habita la verdad<sup>25</sup>, en don-

23. Mariano Yela: *La forma en el hombre*, *Revista de Filosofía*, 68 (1959), 5-6, pág. 12, Madrid.

24. *De anima et eius origine*, IV, 11, 20; *De Trinit.* XI, 1, 1; *De magistro*, I, 2.

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

de Dios se deja ver como una luz que ilumina todas las verdades del hombre y al hombre todo <sup>26</sup>.

Aún hay más en este nexo del hombre-sujeto con su predicado. Entre los dos se da una relación mutua, de ambos a dos, recíprocamente. Pero esta relación es extensiva; no se queda en este compartimento, estancada, del sujeto al predicado y viceversa. Va más lejos: es una relación trascendente hacia el contenido que ambos significan, hacia las cosas; y, desde las cosas a Dios. En ambos elementos se da una intencionalidad, que es ascenso a lo Absoluto. Esta intencionalidad se manifiesta en ambos términos por la influencia que el sujeto ejerce sobre el predicado. Si el sujeto —el hombre en nuestro caso— está todo él ordenado hacia lo Absoluto por necesidad y aspiración libre, lo mismo el predicado, que siempre sigue la dirección marcada por el sujeto, por la energía del nexo —también intencionalidad— hacia el sujeto, del que depende en todo para subsistir y consistir. El hombre tiene como misión estar ordenado hacia Dios, el valor supremo, lo Absoluto; y si la tiene el hombre como sujeto, el predicado —la acción verbal del sujeto-hombre— sigue su misma dirección; el obrar del hombre tiene que ir hacia Dios. Y cuando el sujeto desvía la dirección de esta intencionalidad por su libertad torcida, eso mismo hace el predicado al actuar bajo el dominio del sujeto. Y cuando los dos, el hombre-sujeto y el predicado-obrar, se dirijan a Dios, como término intencional y término *intensional*, tendremos un hombre nuevo al estilo paulino, que descartó al hombre viejo por la afirmación de los valores eternos de la persona humana.

En el reino del ser el hombre ocupa el centro de la creación. A cada ser le corresponde un lugar en el cosmos. Este lugar nos interesa traducirlo ahora por la misión de cada ser en el mundo; y expresamos la frase anterior con este contenido óptico y axiológico: todo ser en el mundo tiene una misión que cumplir, y que es la razón de su existencia; por consiguiente, también el hombre tiene una misión en el mundo.

El ser inanimado tendrá su misión en la mera existencia inmóvil: en el *estar*, simplemente. El mineral *es*, nada más; no actúa. Su ley es la inercia. Tampoco se reproduce; no crece; aumenta su volumen por yuxtaposición, por coherencia o adherencia. No tiene vida en sí. Su movimiento no es inmanente; es sólo de un lugar a otro, transeúnte. No tiene aquel equilibrio vital e íntimo, característico de los seres que tienen vida. El equilibrio llena su ser por completo en la inercia.

Al ser viviente, si es vegetal, le corresponde el movimiento vital inmanente de nacer, crecer, reproducirse y morir: una misión de inmovilidad insensiti-

---

26. *De libre arbit.* II, 11, 28; *De div. quaest.* 83, q. 42, 2.

va, y por ella alcanzar su finalidad en el mundo. Su misión es estar ahí, señalando por movimiento insensitivo la ruta del Creador. Está siempre dentro de su ley, siempre en la estabilidad de su equilibrio.

Si el ser viviente es semoviente, es animal —un bruto, un irracional—, al ser estático del mineral y al estar en movimiento insensitivo del vegetal se le añade una nota específica y clasificante: es un ser que siente. El sentir es su distintivo específico entre los seres existentes. Su misión es ya más elevada: apunta al Creador con un alma sensible. El animal vegeta; pero también siente, y conoce. La sensibilidad regula todas sus acciones instintivas. No se mueve ni actúa, ni grita, ni ataca, porque piense, porque una urgencia del deber le mueva a ello; sino por algún estímulo interno o externo que le obliga: el hambre, el dolor, el goce, el miedo... Todo él es instinto; y, como instinto, innato y ciego, predeterminado por su naturaleza bruta. Por más que en muchos casos se nos hable de la inteligencia de algún animal, si se analizan las cosas con serenidad, encontramos que todo eso es origen de una sola causa: el instinto, impulso ciego, nada de conocimiento racional; sensibilidad multiforme, exquisita; pero, al fin de cuentas, sensibilidad y nada más. El animal conoce lo conveniente en cada caso; pero no la conveniencia como concepto.

Si el ser viviente es un racional, es un hombre; y su misión es levantarse por encima de los demás seres y unirse con Dios. Lo que caracteriza al hombre es su razón: la inteligencia, la voluntad, la libertad. El hombre es un complejo de sensaciones y operaciones conscientes, que reflejan toda una actividad espiritual, clamando por un principio unitario y simple. La consciencia del fin de la acción es lo más particular del hombre; y lo que hace que el hombre sea hombre, y que se distinga de los irracionales. El hombre no sólo obra por impulsos del instinto —esa fuerza ciega que obliga a la acción sin remedio, sin una posible reacción en contra—; es más, puede actuar contra su mismo instinto, si es que se puede hablar de instinto para el hombre. En su interior vibra una energía suprasensible, que le hace reaccionar contra todo lo que halaga su apetito, y que, por reflexión consciente, se mueve hacia la verdad y hacia el bien.

La ley del hombre es su razón. Con la razón puede escoger los medios que más rápidamente, y con mayor fruto, le llevan a un fin. Siempre puede escoger estos medios razonables. Pero, ¿siempre vive conforme al principio que le urge al bien y a la verdad? ¿Cuántos hombres hay por el mundo, que puedan decir que nunca se arrepintieron de algo? ¿Podríamos citar uno tan sólo que en su vida no haya dejado algo que desear? Para encontrar ese hombre tendríamos que encender «la linterna de Diógenes», y recorrer el mundo entero en busca del hombre íntegro, del que nunca mancilló lo más mínimo su conciencia, del que fue consecuente con su razón, del que en todo y en todos los instantes de su vida procedió con ecuanimidad y justeza, dominando su acción

y reacción con la reflexión consciente; y nos llevaríamos un gran desengaño al encontrarnos en el mismo punto de partida, contristados, porque no pudimos dar con un hombre que haya conservado el equilibrio entre la ley de su razón y su quehacer constante.

Es un hecho que no podemos negar. Cuando en todo el orden inferior al hombre —en el mineral, vegetal y animal— se observa el equilibrio, que Dios estableció en el principio, en el hombre esa ecuanimidad no se guarda; porque muchas veces el hombre trastrueca la razón de su vida y de su misión en el mundo. Somos seres desequilibrados, y lo somos voluntariamente. Inclinaos por naturaleza al bien, a lo noble, a lo grande, en lugar de ser resplandor de la bondad, del orden, de la nobleza, de la grandeza, somos arquetipo de la desintegración personal. Porque en nuestro vivir de cada instante rompemos la armonía y la paz, llevados de lo bajo, de lo feo, de lo pequeño, que halaga nuestro apetito. Obrar bien nos cuesta tanto trabajo, que muchas veces rompemos el nexo con nuestro predicado verbal del obrar; y sucumbimos en la lucha por la integridad de nuestra persona. Y lo que debiera sernos natural y fácil, nos es trágicamente doloroso y arduo.

¿Cuál es la causa de este desequilibrio humano? Admitamos o no la caída de que nos habla el relato bíblico, sabemos que algo se ha escapado del hombre, algo que, con su ausencia, empequeñece la personalidad del hombre. Sentimos ansia de libertad; y nos vemos fuertemente traillados con la maroma de la impotencia del esclavo. Y en esta ansia consumimos nuestro obrar, porque hemos perdido el verdadero sentido de intencionalidad al caminar nuestro obrar hacia una meta, que no nos es apropiada.

Si en cada cosa está el rastro de Dios <sup>27</sup>, en el hombre es Dios quien se hace presencia a la racionalidad humana. Así, cuanto más racional es el hombre, cuanto más quiera ser hombre, más unido está a Dios <sup>28</sup>. Cuanto más desarrolle su personalidad, cuanto más entienda, cuanto más sepa de las cosas, más estrechamente se une a Dios. Y esto por la razón de su ser esencial humano, en donde resplandece la imagen de Dios; y por la razón de verdad, que el hombre encuentra en lo demás que no es sí-mismo, por venir toda verdad de la fuente inmutable e inagotable, que en Dios subsiste <sup>29</sup>. Entonces el saber humano podemos traducirlo como un conocer más profundo de Dios y como un amar más íntimo a Dios.

El hombre no sube a Dios, porque anda embobado en el escuchar el ruido del mundo. Es que entonces da importancia real a lo que sólo la tiene en signi-

27. *Confess.* III, 7, 21.

28. *De libre arbit.* III, 7, 21.

29. *De div. quaest.* 83, q. 46, 2.

ficación. Usando de los nombres como realidades, se estanca su pensamiento —y muchas veces, casi siempre, su sentimiento— en lo pasajero de los sonidos, y no se adentra en el contenido real y consistente de los seres. En cierta ocasión me presentaron una caricatura: un joven escuchando un aparato de radio-transistor. Estaba embelesado escuchando una melodía desorganizada —una de ésas que llamamos hoy *música concreta*—, y llevaba el dedo a los labios, tratando de imponer silencio a un ruiñeñor que lanzaba endechas al Creador de la naturaleza. Esto mismo pasa a los hombres, cuando, desprendidos de su significado racional de nuestra misión humana de ir hacia Dios, ponemos el dedo en los labios, imponiendo silencio a nuestra inteligencia; y dejamos que el corazón se nutra y sature de lo mezquino, arrítmico e invalorable de lo caduco de un placer o de un rastro de sentir.

### B. *Justicia o injusticia*

Sabida es la preocupación de Agustín por el mal, en el problema de su origen y esencia; no del mal físico, sino de la problemática ético-religiosa que lleva consigo el problema. El mal físico, en lugar de perturbar el orden, lo subraya y avala. ¿El mal moral? Éste entra en escena con el hombre, con el libre albedrío de la voluntad. El hombre, encauzado en el orden universal, tiene la facultad de rebelarse contra la armonía, contra Dios, que la puso en el mundo <sup>30</sup>.

Todo se entiende muy bien en este orden a Dios, cuando todo el hombre camina en rectitud del bien-justicia; pero cuando se coloca desde el lado del mal, todo cambia, y el problema se acentúa al crecer la dificultad. Esto lo vio claramente san Agustín. Es que el pecado incide en el mundo como un derrumbamiento del orden, y es como si se introdujera una escisión esencial dentro de la creación, y todo se quebrara en dos. En el pecado original se da un hecho histórico, y por él nacen los hombres *empeccados*; el tiempo-historia se hace así tiempo-pecado, que todo él mira y conspira por un tiempo-redención-salvación. Pues, a pesar de esta fisura en la creación, aún en el hombre, con su pecado y todo, si malo por su voluntad y bueno por naturaleza, hay un fondo de bondad por el que se puede reintegrar al orden y colocarse en la tranquilidad de lo armónico. Lo ético no constituye un mundo aparte, porque la maldad no entraña algo sustancialmente separado del todo, sino un *status*, que

---

30. Remitimos al lector al trabajo del P. Saturnino Álvarez Turienzo: *Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín - La Ciudad de Dios*, 167 (1954), págs. 99 y ss. También a Joseph Mausbach: *Die Ethik des heiligen Augustinus*; Freiburg im Breisgau, 1909.

supone la misma naturaleza, que, aunque averiada, todavía buena y con capacidad de salvación. Y cuando el hombre se convierte en malo, no es por su naturaleza, sino por su perversa voluntad.

El hombre, cuando se separa de la vía del bien, se aparta también de Dios. Y cuando esto sucede, es que no quiere recordar que cuanto hay de verdad, hermoso y bello, que cuanto es y en la medida que es, viene de Dios; y en lugar de Dios se coloca o trata de colocarse él en el centro, origen y fin de lo bueno, hermoso y verdadero <sup>31</sup>. Esto no queda sólo en el hombre, sino que en el mundo de lo creado ha habido, con esta postura humana de *aversión a Dios*, una inversión de valores en la jerarquía natural de las cosas. Las cosas creadas *están para usarlas* como medios a un fin, que se encuadra en el orden universal.

Cuando el hombre abusa de ellas, es que las *goza* en lugar de *usarlas*. Entonces sucede el trastrueque en la jerarquía: el *uti* se convierte en *frui*, y las cosas en fin en lugar de medios <sup>32</sup>. El lugar que debe ocupar Dios en el hombre está tomado por algo fuera de su centro; es decir, Dios queda suplantado por la criatura; y es como si ésta exigiera para sí atributos que sólo a Dios son debidos; se ama como bien supremo lo que sólo tiene una esencia creada <sup>33</sup>.

La conducta humana está transida por la dimensión moral. Nada hay indiferente en el actuar del hombre: es bueno, o es malo; no hay término medio; todo está afectado por el mundo de lo ético. Esto lo sabe perfectamente san Agustín. Toda su controversia con Pelagio es una prueba evidente de ello. Todo lo humano —lo interno y lo exterior— está atravesado por la exigencia de lo moral, individual y socialmente <sup>34</sup>.

Lo moral, que está presente en todo el hombre agustiniano, es la consecuencia de un compromiso con un orden objetivo; compromiso de sumisión, no de rebelión, y en el que únicamente se constituye, se hace y se perfecciona. No es este compromiso un capricho de Dios, es exigencia del natural humano racional en abertura hacia el bien. Y si el hombre es abertura al bien, cuando a él se llega, se hace bueno, se perfecciona racionalmente, y se hace beneficiario de la bondad <sup>35</sup>. Así, el bien es la cima de este orden realizado y realizable. Luego, la perfección humana será escalar la cima de los valores, centrar en ella todo lo humano; y, desde ella, actuar, pensar y amar. No hay bienes separados e independientes en la escala de valores; todos se enlazan y concurren a

31. *De libre arbit.* II, 19, 53.

32. *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est (De doct. christ. I, 4, 4).*

33. *De doct. christ.* I, 3-5; *De div. quaest.* 83, q. 10.

34. *De vera rei.* 55, 110; *Epist.* 155, 3, 9.

35. *Nihil Deus iubet quod sibi prosit, sed illi cui iubet (Epist. 138, I, 6).*

la perfección del que está en la cima; por eso, se exige el camino del hombre por la escala hasta llegar al Bien supremo; y en la medida que lo consiga, el hombre se acabará, se perfeccionará. La ética agustiniana no es ética de virtudes, de deberes, que es lo mismo que la puesta en marcha de todo lo humano hacia la meta de destino; y el hombre camina, no actualizando virtudes, sino ingresando todo él en el orden universal de los seres y de los bienes por su comportamiento de dignidad. La perfección humana es perfección comunitaria —socialización santificante y santificadora—, y no una participación de multiplicandos singulares y separados. Y esto se consigue poniendo la vista y el corazón en la moral de los deberes.

El orden en san Agustín es *la manera que Dios tiene de realizar cuanto existe* <sup>36</sup>. El modo de orden humano dentro del universo consiste en no salirse del orden establecido, en dejarse ordenar. Y siendo el hombre un ser *en vocación, con vocación y para la vocación*, la respuesta afirmativa a ella en esas tres *situaciones-límite* consiste su puesta en orden y su caminar en el orden. Cuando no contesta, o responde negativamente, es que camina en desorden. El modo de participar en el orden es comulgando, actuando en comunión; y esto se hace cuando la entrega radica en la voluntariedad a través del amor. La *conversio agustiniana*, con la que actualiza el hombre la puesta en orden de todo lo suyo, se realiza sólo con y por el amor. El amor lleva y trae al hombre, como un peso a su centro, y le da la dirección al fin <sup>37</sup>. Todo lo polariza el amor: el orden y el desorden <sup>38</sup>. Lo ético, como una ordenada dirección a un fin, recorre todo lo largo de la existencia de cada hombre y de toda la humanidad, de principio a fin. La conducta humana se calificará dentro de este orden como un ajuste o un desajuste. Luego, además de la presencia humana, se da la otra presencia de Dios, no sólo como creador, sino como ordenador-concertador de los principios, medios y fines. Sin esta presencia de Dios, el mundo sería un caos y pronto se desintegraría <sup>39</sup>.

36. Ordo est quo Deus agit omnia quae sunt (*Confess.* III, 8, 16). Cfr. *De ordine*, I, 5, 14; I, 10, 28; II, 4, 11.

37. *Confess.* XIII, 9, 10.

38. Quanquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere, prudentia est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris, temperantia est; nulla superbia, iustitia est. Quid autem eligamus, nisi quod nihil melius invenimus? Hoc est Deus, cui si diligendo aliquid praeponimus, vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Tanto enim nobis melius est, quanto magis in illum sumus, quo nihil melius est. Imus autem non ambulando, sed amando. Quem tanto habebimus praesentiosem, quanto eundem amorem quo in eum tendimus, potuerimus habere puriosem: nec enim locis corporalibus vel extenditur, vel includitur. Ad eum ergo qui ubique praesens est et ubique totus, non pedibus ire licet, sed moribus. Mores autem nostri, non ex eo quo quisque novit, sed ex eo quod diligit, diiudicari solent: nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores. Pravitate ergo nostra, a rectitudine Dei longe sumus: unde rectum amando corrigimur, ut recto recti adhaerere possimus (*Epist.* 155, 4, 13).

39. Si in te non essent non essent (*Confess.* X, 27, 38). Cfr. *Confess.* I, 2, 2.

Todo ser creado toma su fundamento ontológico en el ser eterno <sup>40</sup>. Si esto pasa en el modo del ser, eso mismo acontece en el del actuar para el hombre. La ley eterna es también principio que mantiene todo en orden; y del que todo orden participa; tanto, que en cualquier forma de suficiencia en un orden dado dice estrecha relación a ella con exigencia ético-axiológica. Cualquier ruptura de esta relación es un desquiciamiento interno, que rebasa y sale al exterior. Este rompimiento o desajuste moral es siempre una separación religiosa de la unidad, que mantenía compacto y organizado a todo el conjunto <sup>41</sup>.

Caminando dentro de este orden ético-religioso anda el hombre en rectitud de justicia. La justicia en san Agustín va unida al orden, como una virtud ético-metafísica, que coloca a todo en su lugar apropiado <sup>42</sup>, y que es la perfección de las demás virtudes. Porque si lo virtuoso consiste en amar lo que debe ser amado, o un *ordo amoris* <sup>43</sup>, la justicia será, no un *ordo iuris*, sino un *amor ordinis* <sup>44</sup>. A medida que san Agustín se va adentrando en lo profundo del cristianismo, también su justicia va adquiriendo valor más hondo, y la virtud filosófica va adquiriendo valor de virtud cardinal; y estudia a la justicia como justificación-santificación, que viene de Dios y se regala al hombre por la gracia sobrenatural <sup>45</sup>. La justicia más acabada implica una decisión de la voluntad, que introduce a todo el hombre en el orden, en donde lo axiológico hace que todo cobre valor dentro de la jerarquía real de las cosas <sup>46</sup>. Luego, también para san Agustín la justicia adquiere una nueva significación, y se la definiría como virtud, que, perfeccionando lo propio de cada uno, hace que el hombre se abra a los demás. El justo es el que, siendo dueño de sí, se entrega a los otros; es el liberal, el que se da a sí mismo. En este concepto agustiniano la justicia no es *el derecho de lo suyo*, de lo de cada uno, o de lo propio-singular, porque nos pertenece; sino más bien la virtud del todo, de la comunidad, que

40. *De gen. ad litt.* VI, 16, 21; IV, 5, 11; IV, 3, 7; *De libre arbit.* III, 7, 21.

41. Est enim vera religio, qua sic uni Deo anima..., reconciliatione religat (*De quant. animae*, 36, 80). Ei uni (Deo) religantes animas nostras, unde religio dicta creditur (*De vera rel.* 55, 111). Cfr. *De civit. Dei*, X, 3.

42. ... unde fit ... iustus ordo naturae (*De civit. Dei*, XIX, 4, 4).

43. *De gen. contra manich.* II, 10, 14.

44. *De gen. contra manich.* II, 10, 14. Iustitia ... unde fit... iustus ordo naturae (*De civit. Dei*, XIX, 4, 4) Iustitia, amor soli amato serviens (*De mor. Eccl. Cath.* I, 15, 25) Iustitiae vitae regulam ... ut Deo quem diligit, id est summo bono ... serviat; ceteraque omnia partim subdita sibi regat, partim subiicienda praesumat (*De mor. Eccl. Cath.* I, 24, 44). Iustitia enim ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, qua sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia, temperantia; et in ista tota copulatione atque ordinatione iustitia (*De gen. contra manich.* II, 10, 14). Cfr. *De div. quaest.* 83, q. 61, 4.

45. ... ei adhaerendo iuste vivimus (*De gen. ad litt.* VII, 12, 25-26).

46. Haec est perfecta iustitia, quo potius potiora, et minus minora deligimus (*De vera rel.* 48, 93).

se define lógicamente por la caridad. La conclusión salta a la vista. Si la justicia *re-une* en comunidad, nadie presume de lo suyo,

*nada se reclame como propio* <sup>47</sup>; y cuanto uséis las cosas comunes mejor que las propias, tanto conoceréis que habéis adelantado en la virtud <sup>48</sup>.

No ceder al orgullo, que es puesta de singularidad, eso es lo justo. Abandonar a cada uno a sí mismo, desconectarlo de la comunidad, es dejarlo vacío, hundido en la inanidad. Y cuando el hombre se abre al todo, y se vive y se piensa en común, eso es lo noble, es lo natural-sustantivo, y hasta sobrenatural-divino.

La justicia, manifestándose como el esplendor del orden, se hace naturalmente en lo humano; y no es la afirmación de individualidades, sino confortación de lo de todos. Por el orden-justicia se crea concordia, en la concordia nace y progresa la paz <sup>49</sup>. Pero siendo la justicia una virtud principalmente ética, en san Agustín tiene más bien un contenido óptico, y pasa a ser el denominador común de todas las virtudes; más que una virtud particular es el fondo de todas ellas. Es un *estado* de virtud, más que un hábito de virtud <sup>50</sup>. Es un estado-permanencia en el bien, como la abundancia-presente de todo lo bueno <sup>51</sup>. Es el amor que todo lo da, para que todo quede en el equilibrio de la paz. Una justicia como simple dar lo suyo a cada uno, si bien se mira, no es más que una pura ilusión, y nada puede hacer en el mundo agustiniano, que es pura contingencia; ni en el hombre, que es un completo mendigo de Dios <sup>52</sup>.

Con una justificación-justicia, entendida así, puede llegarse a una perfectibilidad de la persona en consonancia con la definición del hombre como un

47. *De quant. animae*, 34, 78; 36, 80; *Confess.* V, 3, 5.

48. *Regula ad servos Dei*, 8, 3.

49. *De civit. Dei*, XIX, 13; *Enarrat. in psal.* 85, 12; *in psal.* 71, 5.

50. Repetimos el texto arriba citado por parecernos sobremanera interesante: «Iustitia ad omnes partes animae pertinet, quia ipsa ordo et aequitas animae est, quia sibi ista tria concorditer copulantur; prima, prudentia; secunda, fortitudo; tertia, temperantia; et in ista tota copulatione et ordinatione iustitia (*De gen. contra Manich.* II, 10, 14).

51. ... quatuor animae virtutes, quibus in hac vita spiritaliter vivitur, prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam. Quarum prima est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum; secunda, refrenatio cupiditatis ab iis quae temporaliter delectant; tertia, firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt; quarta, quae per ceteras diffunditur, delectatio Dei et proximi (*De div. quaest.* 83, q. 61).

52. Definisti —le dice a Julián de Eclana— esse iustitiam virtutem omnia continentem, et restituentem suum unicuique, sine fraude, sine gratia. Proinde videmus eam sine fraude restituise denarium eis, qui per totum diem in opere vineae labaraverint: hoc enim placuerat, hoc convenerat, ad hanc mercedem se fuisse conductos negare non potuerunt. Sed dic mihi, quaeso te, quomodo eis sine gratia tantumdem dedit, qui una hora in illo opere fuerint. An amisserat fortasse iustitiam? Cohibe itaque potius. Neminem quippe fraudat divina iustitia; sed multa donat non merentibus gratiam (*Opus imperf. contra Iulianum*, I, 38).

constituirse en sí mismo por la entrega y acción hacia todos. Así se entiende mejor que hombre y justificación estén en la línea ascendente de la salvación: en cada momento a más y mejor; y, sobre todo, cada vez más hacia Dios <sup>53</sup>. En el concepto de justicia-justificación hay siempre el paso de lo ético jurídico a lo metafísico, y de lo metafísico a lo teológico; en lo teológico alcanza su mayor desarrollo conceptual por la entrada de la caridad. Aquí ya justicia y caridad se funden en una sola palabra y en un solo contenido: amor. No se puede *dar a cada uno lo suyo* sin un fondo inmenso de comprensión humana; y cuando se llega a este valor humano de relación-amor, ya lo propio se mezcla en lo común, y lo común es ya lo propio de todos y cada uno: unidad-caridad, como expresión del deseo de Cristo *ut omnes unum sint* <sup>54</sup>. Cuando el hombre se siente implantado en el estado de justicia-justificación, viene la contrapartida divina, ayudando a la escasez humana: la gracia-justicia, que levanta al hombre, y le hace caminar en la presencia de sí, de los demás y de Dios, con lo que se consigue el orden y el cometido humano de cada persona para la socialización de todo en Cristo-Mediador-Redentor.

Cuando se ha conseguido todo esto, hay paz, descanso, gozo. La paz es la justa situación humana, *opus iustitiae*: cada uno en su puesto y un puesto para cada uno. Es la expresión del orden: *pax, tranquillitas ordinis* <sup>55</sup>. Una mirada hacia el orden y una puesta en orden es el *bonum delectabile*. Andar en paz es lo mismo que caminar en honestidad; y andar en honestidad es guiarlo todo a lo que el bien exige de todo, y conducirlo todo al Bien absoluto. Ahora bien, el bien de cada cosa es ocupar el puesto propio en relación a ese Bien absoluto. Cuando todo está en su sitio y hay un sitio para cada cosa, entonces se realiza el bien; hay paz, hay belleza, hay *delectatio* en el bien: hay descanso. La paz es el bien moral, en sentido agustiniano, que origina quietud y contento, felicidad, en una palabra; es el fin de nuestros bienes todos <sup>56</sup>. La paz exige el orden total en todo el conjunto <sup>57</sup>.

53. *Epist.* 153, 6, 23; *De libre arbit.* I, 15, 32.

54. *In* 17, 11; 21; 22.

55. *De civit. Dei*, XIX, 13, 1.

56. ... finis bonorum nostrorum esse pacem (*De Trinit.* VIII, 3, 4-5). Agnosce ordinem, quaere pacem; tu Deo, tibi caro; quid iustius? quid pulchrius? tu maiori, tibi minor. Servi tui ei qui fecit te ut tibi serviat, quod factum est propter te (*Ser.* 65, 4, 5).

57. Pax itaque corporis, est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensus. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis, imperandi atque obediendi concordia civium. Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. *Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique

El bien moral, exige justicia —como una ordenada paz— en todo. Paz y justicia no sólo se corresponden, sino que hasta se confunden en una misma idea en la que *sua cuique loca tribuens dispositio*: dar a cada uno lo suyo, lo propio, siendo la justicia el último eslabón de la cadena del orden; hasta la paz es justicia, cuando la paz es verdadera: la paz es el *sumo bien*, a cuya consecución se encamina la justicia<sup>58</sup>. Es tan cierto esto, que aun para que haya guerra, se necesita la existencia de una paz anterior, y un ansia de paz. Se pelea para buscar la paz, para poner en orden lo que está en peligro de la disolución, para restablecer la justicia dislocada. En las cosas, por desajustadas que estén, siempre hay en ellas un fondo de orden, porque el orden es bien, y el bien sostiene la paz<sup>59</sup>.

Por confundir los fines del *uti* y del *frui*, o por tergiversar la jerarquía de valores en el bien, salta la guerra y se descompone la paz. Los medios pasan a ser fines; la escala axiológica se pervierte, y un valor inferior pasa a la categoría de absoluto. Se goza del *uti* y se usa del *frui* en confusión axiológica terrible<sup>60</sup>. Las consecuencias son el desasosiego, al desgarramiento, la inquietud constante, el desorden, la náusea. Superponer el gozar a todo orden disloca la colocación ordenada de fines y bienes. En el *ordo amoris* se secciona el *ordo del amor*. El amor entonces camina en soledad y por su propia cuenta, provocando relaciones deshonestas e injustas, como consecuencia de la desvalorización del bien, del orden y ordenación. El egoísmo sale al paso, invadiéndolo todo; y todo lo tergiversa y vuelve de espaldas a la rectitud en el obrar.

---

loca tribuens dispositio. Proinde miseri, quia, in quantum miseri sunt, utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est: verumtamen quia merito iusteque miseri sunt, in ea quoque ipsa sua miseria praeter ordinem esse non possunt; non quidem coniuncti beatis, sed ab eis ordinis nonnulla tranquillitas: inest ergo nonnulla pax. Verum ideo meseri sunt, quia, in aliqua securitate non dolent, non tamen ibi sunt, ubi securi esse ac dolere non debeant: meseriores autem, si pax eis cum ipsa lege non est, qua naturalis ordo administratur. Cum autem dolent, ex qua parte dolent, pacis perturbatio facta est: in illa vero adhuc pax est, in qua nec dolor urit, nec compago ipsa dissolvitur. Sicut est quaedam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua vita esse non potest: sic et pax quaedam sine ullo bello, bellum vero esse sine aliqua pace non potest; non secundum id quod bellum est, sed secundum id quod ab eis geritur, quae aliquae naturae sunt: quod nullo modo essent, si non qualicumque pace subsisterent (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

58. *De civit. Dei*, XIX, 27. Ordo servandus est, quo purior est iustitia (*De Trinit.* XIII, 13, 17).

59. Etiam mali pro pace suorum belligerent (*De civit. Dei*, XIX, 12). Cfr. *De civit. Dei*, XIX, 13; XIX, 26.

60. Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est (*De doct. christ.* I, 4, 4).

### C. La concordia, orden social

Aplicado todo esto a la comunidad, concluye san Agustín, la concordia, la coordinación de corazones es el fundamento de la paz de los que se juntan para vivir en comunión: *pax hominum, ordinata concordia* <sup>61</sup>. Es que el fondo de todo, especialmente de la comunidad, es el amor, ya que *no es posible la vida sin amor a algún género de paz* <sup>62</sup>. Pero el amor, lo mismo que la concordia, lo mismo que la paz, tiene que tener un motivo que no sea el egoísmo. El amor, si es verdadero, tiene que relacionarse al Bien absoluto, como el honor <sup>63</sup>. La paz no construye la sociedad; es la consecuencia de una sociedad bien ordenada <sup>64</sup>. El amor no conoce lo individual; lanza al hombre a lo absoluto; y cuando el hombre *se queda*, es que ama sólo lo pequeño, lo que detiene el caminar, introduciendo el desequilibrio entre lo que se es y lo que se tiene que ser.

Lo mismo en la sociedad. En el paganismo había concordia; pero no era cierto el orden en que se desenvolvía. Los medios eran fines; y el total fue el desequilibrio y la catástrofe. Eran las sociedades paganas *agrupaciones humanas, unidas sólo por las cosas que amaban* <sup>65</sup>, no se entrelazaban con la caridad. No tenían lo que la caridad entraña, la trascendencia del amar hacia lo absoluto: no había un *ordo amoris* de radio universal. El mundo ha ido al compás de este orden, unas veces en triunfo, otras veces en claudicaciones; pero siempre a la vista de una ordenación divina intencional a lo largo de toda la historia. Cuando las agrupaciones humanas responden a esta dirección de Dios, el pueblo progresa; cuando se planta, lucha en guerras, y hay odios y sangre derramada. La comunidad humana cada vez más se irá instalando en el amor, para terminar por llegar a la socialización prevista por Dios en el Redentor-Cristo. Sólo en la línea de este orden fructifica la paz, y *es miserable todo pueblo apartado de Dios* <sup>66</sup>.

Cuando no hay paz, es que no hay comunión; y para que se logre la *común unión*, hay que injertar a los individuos dentro del *ordo boni*, en el *invi-cem in Deo* <sup>67</sup>, que es el reino de lo común, que se verifica siempre a la vista de

61. *De civit. Dei*, XIX, 13, 1.

62. *De civit. Dei*, XIX, 12.

63. Honor enim hominis est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimatur. Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium (*De Trinit.* XII, 11, 16). Cfr. *De Trinit.* XII, 9, 14; IV, 7, 11; *De civit. Dei*, XIV, 13.

64. Latrones ipsi ... pacem volunt habere sociorum (*De civit. Dei*, XIX, 12, 1).

65. Coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communione sociatus (*De civit. Dei*, XIX, 24).

66. *De civit. Dei*, XIX, 26.

67. *De civit. Dei*, XIX, 13.

Dios. Lo común no es una suma de lo particular, de bienes particulares; porque lo común no es de las cosas, o la resultante de bienes individuales, ni aun sustrayendo de ellos lo común; esto sería entender lo común como lo propio privado almacenado en el depósito: lo común es la verificación de la caridad —unión-concordia de corazones—. La apropiación de lo común destruye lo comunitario en su cualidad de común. Esto tiene que ser en función de la comunidad, relacionado a lo Absoluto, a Dios. Lo mismo que la verdad, que es común, no porque la tomemos por lo que en sí es, sino porque ella es relación a la otra Verdad inmutable, a Dios, Verdad-Bien. Lo común está en la misma línea de dirección, y lo será en relación al bien, porque éste lo es en relación al absoluto Bien-Dios. Lo mismo el bien que la verdad envuelven en luz a los hombres y al mundo de las cosas; y esa luz hace también relación a otra Luz, *trascendente a espacio y tiempo*, y que aparece en la verdad de las cosas <sup>68</sup> y en el bien de cada una. Esa luz del bien, que se expande por todo, no es particular de nadie; es de todos, es común a todo, porque hace referencia directa al Dios-Bondad. Si una cosa hiciera relación a sí misma en el bien o en la verdad, desaparecería, dejaría de existir, porque en sí es algo que emerge de la nada y a la nada se vuelve por reincidir sobre sí misma, en la nada <sup>69</sup>.

El hombre por sí está en bancarrota; todo su valor le viene, no de sí mismo, sino de la entrada y en la estancia en un orden, que le hace firme y le rescata de sí mismo. Entrar en orden es entrar en ordenación, desasiéndose, incluso de sí mismo, para buscar firmeza en el Ser, en Dios, de cuya naturaleza participa. Y si participa de Dios, como Dios, en y con Dios debe caminar. Ése es su orden; y la entrada a él le dará paz, y conseguirá dignidad en su puesto humano.

Cuando se ha llegado a la manifestación interna y externa de la justicia-justificación, a la paz, se llega también al hombre en un nuevo orden de cosas. Éste toma conciencia de que su ser ya no está en soledad, que está inmerso dentro de lo común: en el *corpus mysticum*. Porque el cristiano entra a la convivencia con los demás como a un organismo, en que, como miembro del mismo, tiene funciones propias, para que todo el cuerpo se mantenga en salud. Y esto no es nuevo discurso, sino una realidad concreta. Y en forma de realidad interesa a nuestra indigencia e incapacidad autocorredentora, que se plantifica en lo común, fuente de salvación. La comunidad le llena; y quien no sienta la necesidad y la comodidad de vida en común, es porque, no sintiendo la indigencia, camina por la senda del desvalor y de la dispersión. La comunidad nos

68. *De libre arbit.* II, 19, 52-53.

69. Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant (*De vera rel.* XXXIX, 73).

rodea y se sustantiva ella misma frente a cada hombre como unidad real, igual que la de un organismo vivo cualquiera, que subsiste a costa del buen funcionamiento de cada miembro, pero de una manera mística. De ahí el nombre de Cuerpo Místico. San Agustín vio claramente esta magna socialización dentro del concepto eclesial de comunidad, y lo aplicó a la Iglesia, como si fuera un cuerpo; lo implantó en sus monasterios; y lo hizo siguiendo a san Pablo. ¿Culó todo el significado del Cuerpo Místico de Cristo? Ciertamente que sí, aunque no haya llegado a sentir toda la trascendencia con que hoy penetramos en la comunión de los santos. Y si no lo hubiera entendido así, no se explicaría su lucha contra los donatistas, contra quienes usa como argumento principal y más fuerte la unidad-santidad de la comunidad cristiana como un cuerpo total, y de funciones unitarias y propias de un organismo vivo y misterioso. Por eso, sus expresiones son muy claras:

*Corpus Christi sancta Ecclesia*<sup>70</sup>; *corpus Christi quod est Ecclesia*<sup>71</sup>; *multi unum corpus sumus in Christo*<sup>72</sup>; *universo populo sanctorum tanquam uni corpori caput est mediator Dei et hominum Christus Iesus*<sup>73</sup>.

Y otras muchas más expresiones del mismo sentido.

Al concebir san Agustín una Iglesia en desarrollo, como base del reino de Dios, piensa en los fieles *incorporados* —*multi unum corpus sumus in Christo*—, formando un todo orgánico y organizado, con medios propios para una convivencia entre los individuos. Nunca pensó en una Iglesia-Estado, sino en una comunidad, humana sí, pero de valor espiritual y con función religioso-espiritual. Más todavía: la Iglesia no ha sido y no es una adición o multiplicación de miembros, sino una entidad, que, contando con ellos, está por encima de ellos. San Agustín percibió muy claro este concepto; y de él echa mano para proclamar su catolicidad y luchar por su unidad contra herejes y cismáticos, especialmente pelagianos y donatistas. Los fieles se congregan en comunidad eclesial bajo el símbolo único de la fe, que es la esencia, no sólo de la religión católica, sino de la forma manifiesta de unidad en caridad. El hombre en la Iglesia se mueve como en su propio centro, porque la comunión es el mayor bien del individuo, así como la excomunión-separación su mayor desastre. Esta comunión es la razón profunda del motivo existencial individual, y sin ella todo se vendría abajo en el plan divino de la salvación de la humanidad; porque, siendo también lo que da sentido a la persona, deshecha, se derrumba también todo el edificio humano. La Iglesia no es sólo comuni-

70. *Epist.* 34, 1, 14.

71. *De gen. ad litt.* XI, 24, 31.

72. *De civit. Dei*, X, 6.

73. *In Ioan. Evang. tract.* 27, 6; 14, 10.

dad eclesial, santificadora de elegidos o incorporados, sino que, por ser comunidad-Cuerpo-Místico, es, además, santa. Y el beneficio que reporta a cada cristiano, al sentirse miembro del Cuerpo-Místico-Iglesia, le viene de que aquí realiza su propia personalidad; de que aquí se hace, se constituye, porque convive en su centro y para su centro. Así, todos los demás bienes secundarios ganan al ser y estar unificados por el bien de la única fe y por el bien de la exclusiva caridad. Lo religioso apoya y levanta todo lo demás, clareándolo y dignificándolo.

Si ordinariamente definimos a cualquier agrupación humana como una *comunidad de sentimientos*, y la valoración de la misma por el grado en que se logre esa unión, al hablar de la Iglesia, exigimos para ella la cualidad comunitaria más profunda, como que dentro de ella se labra, o se está labrando lo más humano y lo más noble que el hombre tiene en sí, su propia persona. No podemos, por tanto, contentarnos con aquella definición; ni a san Agustín le gusta para la Iglesia. Y juntamente con él, e interpretando su pensamiento, decimos que la Iglesia es *comunidad de voluntades de los santos*, no porque ya los hombres-cristianos lo sean, sino más bien porque se proponen serlo, o porque tienden a la santidad. La Iglesia misma nunca piensa en la santidad de sus miembros, como una cualidad realizada, sino en la santificación de cada uno de ellos; porque ésa es su misión: *hacer santos*, no recibir santificados. Y porque sabe que cada uno de sus miembros no es una unidad cerrada, por eso, va hacia ellos, los toma y los devuelve en santidad al final. La santificación se logra en la tierra por el doble esfuerzo de la Iglesia y del cristiano, contando con la segura ayuda de la gracia de Dios. Así, todo es más humano y más seguro por ser comunitario.

San Agustín ve siempre al hombre bajo esta perspectiva de santificación, porque al hombre sólo se le presentan dos posturas: o insertarse en la *ciudad de Dios* —santificación por comunión— o encadenarse en la *ciudad terrena* —excomunión por la pérdida de convivencia en la unidad—.

#### D. *Los dos amores*

El orden resalta más en el todo <sup>74</sup>; para eso ha creado Dios todas las cosas, para que en todas ellas brille el orden <sup>75</sup>. Pero donde más resalta la maravilla ordenada es en los organismos vivos <sup>76</sup>, de cuya ecuanimidad y concordia

74. Ordo est quem si tenuerimus in vita, perducet ad Deum; et quem nisi non tenuerimus in vita, non pervenimus ad Deum (*De ordine*, I, 9, 27). Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit (*De ordine*, I, 10, 28).

75. *De musica*, VI, 29-30.

76. Oculus videt, et non audit; auris audit, et non videt; manus operatur, nec audit, nec vi-

les viene a las partes la serenidad conjunta <sup>77</sup>. Esta paz y concordia es un ejemplo a la paz humana <sup>78</sup>, para una puesta en orden de su interior alborotado <sup>79</sup>. No hay paz interior sin una obediencia a Dios: sumisión de la criatura al Creador.

Con la creación Dios introdujo en el corazón humano la serenidad total en su ser; lo que perturba la paz es el pecado, que pone discordia entre lo bajo con lo superior del hombre. Entre cuerpo y alma tiene que haber un equilibrio total. Este equilibrio fue roto por el pecado original; pero el pecado no hubiera entrado en el hombre, si él con su libre albedrío no le hubiera abierto la puerta. Cuando en el interior humano está todo en regla, la paz se extiende por todo el hombre, y sale al exterior un gozo inefable.

La paz de la sociedad resulta de la armonía y concordia de sus individuos <sup>80</sup>. La paz de la ciudad se asienta y se goza en la fe <sup>81</sup>. Aun en medio de las descomposiciones mundiales el habitante de la *ciudad de Dios* vive y goza en esta paz, que le es interior, y que nada ni nadie —fuera del pecado— le puede arrebatarse. La paz es unidad de corazones <sup>82</sup>; y si ésta falla, viene la discordia, y la paz se escapa. Para tener paz hay que permanecer en unidad <sup>83</sup>. La paz, que Dios ha puesto en el universo, es la concordia del mundo sujeto a una ley, que es vida. La paz es equilibrio de fuerzas contrarias, que aceptan la coexistencia; y el centro-peso de estas fuerzas es la caridad. Si la caridad se rompe, las fuerzas siguen caminos contrarios, y chocan; viene la guerra, el desastre y el desorden <sup>84</sup>.

En la *ciudad de Dios* se da una contraposición, que va a ser el sentido de punto y división, en donde, como de un principio, arranca todo el desarrollo y pervivencia de cada una de las dos ciudades: el sentido axiológico con su ex-

---

det; pes ambulat, nec audit, nec videt, nec facit quod manus. Sed in uno corpore si sit sanitas, et non adversum se litigent membra, auris videt in oculo, oculus audit in aure... oculi et aures et manus dicunt, pedes nobis ambulant: omnia in uno corpore operantur, si sit sanitas et concordent membra, gaudent et congaudent sibi (*Enarrat. in psal.* 130, 6).

77. Pax corporis, est ordinata temperatura partium (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

78. Pax animae rationalis, ordinata requies appetitionum (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

79. Temperantia est effectio coercens et cohibens appetitum ab his rebus quae turpiter appetuntur (*De musica*, VI, 27). ... per temperantiam, id est, per conversionis amorem in Deum, quae caritas dicitur et aversionem ab hoc saeculo (*De musica*, VI, 51). Cfr. *De civit. Dei*, XIX, 4, 3; XIX, 13, 1; *De libre arbit.* I, 27; III, 94; *De mor. Eccl. Cath.* I, 35.

80. Pax civitatis, ordinata imperandi atque obediendi concordia civium (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

81. Pax caelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

82. *In Epist. Ioan ad Parth. tract.* III, 7.

83. Amate pacem, diligite unitatem... Amate pacem, Christum amate. Quare? Quia de Christo ait Apostolus: Ipse est pax nostra, quae fecit utraque unum (*Enarrat. in psal.* 119, 9).

84. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1).

presión en el *ordo amoris*. Dos amores se contraponen, la caridad y el egoísmo, el bien y el mal, la *ciudad de Dios* y la *ciudad terrena* 85. El drama angustioso y angustiante, que el pecado introduce en la vida de cada hombre, es el origen de las dos ciudades —y de su historia en el mundo—, y como la diferenciación política de las mismas por la lucha del amar. El *ordo amoris*, siendo fidelidad a Dios, y la *aversio a Deo*, ingratitude de sentimiento y entendimiento, son las dos coordenadas históricas, que mueven el desarrollo en el tiempo y en el espacio a las dos ciudades agustinianas. Luego, tenemos también en juego un doble problema: el de la gracia y el del pecado, del bien y del mal. Tanto, que no faltan quienes afirman que san Agustín se sirve de su experiencia maniquea para esta dualidad fáustica en el hombre.

El bien y el mal diferencian a las dos ciudades al mismo tiempo que las definen ontológicamente, y hasta moralmente. Su valor axiológico y moral es hasta su dirección a la trascendencia; puesto que más que por el ser, es por el valor por lo que ellas se distinguen entre sí; porque siendo el bien y el mal la razón de su ser, ellos son los que las empujan a la acción y al deber a través de los tiempos. El bien es la razón de ser y de deber-ser de la *ciudad de Dios*; el mal, el de la *ciudad terrena*. Su extensión no sólo abarca a los hombres, comprende también a los ángeles, no como si formaran cuatro ciudades —dos para los ángeles y otras dos para los hombres—, no; sino una sola ciudad en la que impera el bien en ángeles y hombres, y otra en la que el mal es su motivo en hombres y ángeles: dos ciudades, fundadas una en los buenos —ángeles y hombres— y la otra en los malos —hombres y ángeles— 86

*El origen de estas dos ciudades está colocado en la división hecha entre los ángeles* 87. El bien y el mal, luchando entre sí —no como dos principios vitales maniqueos—, marcan el principio del *amor Dei* y de la *aversio a Deo*. Un drama inmenso e intenso se introduce en la creación por el pecado; y con el pecado atraviesa toda la historia de las dos ciudades. El bien reúne a los obradores de la bondad, así como el mal coaduna a los que siguen las sendas de la iniquidad, como si las dos agrupaciones humano-angélicas formaran dos ciudades distintas, contrarias, y en pugna constante entre sí a lo largo del mundo.

Este mundo agustiniano no es sólo el de los hombres; es algo más. En su

85. Nunc vero quid a me iam expectetur agnoscens, meique non immemor debiti, de duarum civitatum, terrena scilicet et caelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodammodo diximus invicem permixtas, exortu et excursu et debitis finibus, quantum valero, disputare, eius ipsius Domini et Regis nostri ubique opitulatione fretus, agrediar: primumque dicam quemadmodum exordia duarum istarum civitatum in Angelorum diversitate praeceresit (*De civit. Dei*, XI, 1).

86. *De civit. Dei*, XII, 1,1.

87. *De civit. Dei*, XII, 1,1.

significación humana entraría otro contenido ultra o suprahumano, que en los humanos se señala; no es ni una realidad física, en la que se planta la existencia humana, ni el mundo que está como a la mano del hombre, ni siquiera lo que pudiéramos llamar cultura o civilización. Es todo eso, pero con algo más, con una manera o modo de valorar lo humano —ser, cultura, universo— y carnal frente a aquello que nunca cambia: es una mirada a lo eterno para revalorizar lo humano: universo, cultura, ser. Mundo en este caso se acercaría al contenido ascético-cristiano de la concupiscencia en sus tres dimensiones joanneas. Mundo es lo que detiene el paso en el camino; es el obstáculo en la senda; es la sobreestimación de lo temporal en lo que tiene de negativo, si se puede hablar así.

Las dos ciudades, enraizadas en el tiempo y en el espacio, hacen el largo recorrido en su doble tendencia: la de Dios, hacia lo infinito e intemporal; la terrena, hacia lo mundanal y caduco. Y lo que las distingue, sobre todo, es el amor. Teniendo las dos esa misma energía humana, se diferencian en la intencionalidad del amor. El amor, como una valoración real, ordenador, se encarna en la *civitas Dei*; como desvaloración y desordenación configura a la *civitas terrena*. Esta contraposición del amor, configurando a las dos ciudades, agrupa en torno a ellas a dos clases humanas: a los buenos —*civitas Dei*— y a los malos —*civitas terrena*—; y por dos planos horizontales caminan a lo largo del tiempo hasta la consumación de los siglos. Los dos amores, como las dos ciudades, luchan entre sí por el dominio, no tanto del mundo, como, principalmente, por la ocupación del corazón de cada hombre. Y en este combate de cada instante van forjando la historia humana, conjunto de valores y desvalores. En el libro *De Genesi ad Litteram*, además de lo que nos dice en la *Ciudad de Dios*<sup>88</sup>, nos señala las funciones de los dos amores:

*Uno es santo, el otro impuro;  
 el uno social, el otro privado;  
 el uno busca la compañía para conseguir la compañía celestial,  
 el otro encauza, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en provecho propio;  
 el uno está sometido a Dios, el otro pugna con él;  
 el uno tranquilo, el otro alborotado;  
 el uno pacífico, el otro sedicioso;  
 el uno prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro está ávido de cualquier clase de honores;  
 el uno caritativo, el otro envidioso;  
 el uno desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro desea someter al prójimo a sí;*

88. *De civit. Dei*, XIV, 28.

*el uno gobierna para utilidad del mismo prójimo, el otro lo mangonea para su propio provecho.*

*Tuvieron los dos amores su asiento primero en los ángeles: uno en los buenos y otro en los malos; y diferenciaron bajo la admirable e inefable providencia de Dios, que ordena y gobierna todas las cosas creadas, las dos ciudades que se mueven en el mundo en medio del género humano: la una de los justos, la otra de los pecadores, que, entremezcladas ahora transitoriamente en el tiempo, transcurren la vida en el mundo hasta que sean separadas y definidas en el último día del juicio. Así, la una, uniéndose a los ángeles buenos, gozará de la vida eterna; y la otra, juntándose a los ángeles malos, irá con su príncipe al fuego eterno*<sup>89</sup>.

Las dos ciudades, como dos dimensiones, siendo opuestas entre sí, cambian entre la misma polaridad de lugar y tiempo: se entrecruzan y entrelazan sus miembros como los granos de la cizaña y el trigo en la senara y en la parva; y no se las verá separadas hasta el día del juicio universal.

*En el curso de nuestro siglo caminan en cierto modo mezcladas ambas ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio, reuniéndose la una con los ángeles en torno a su Rey para la consecución de la vida eterna, y siendo castigada la otra al fuego eterno en unión con los ángeles perversos*<sup>90</sup>

El universo tiene su explicación entitativa en el amor. Aparece a la existencia únicamente por un acto liberal de la bondad de Dios, que quiere manifestarse a sí mismo en sus obras. Todo es obra de Dios; y su acto creador es siempre un acto de amor<sup>91</sup>. Así, los seres son todos rastros de su amor. Únicamente Dios, como Bien absoluto, puede tener una manifestación externa y grandiosa en los seres creados, que sacó de la nada. Luego, los seres son tales, ontológicamente, en relación a ese acto de amor: son participaciones de la bondad de Dios; y son al mismo tiempo bienes participados.

¿Entonces, el mal? ¿Qué lugar ocupa ontológicamente? El mal es siempre la privación del bien<sup>92</sup>; y no está en la misma esfera ontológica ni entitativa ni axiológicamente que el bien y el ser<sup>93</sup>. Siendo el vacío del bien, no puede tener su raíz en el Bien absoluto, de quien el mal se excluye metafísicamente<sup>94</sup>; ni puede afectar tampoco al sumo Bien. Luego, tiene que ser —de ser algo— un modo que pueda afectar a los seres creados. Al bien y al mal no se les puede considerar desde el mismo punto de vista, ni siquiera desde el mismo fondo de

89. *De gen. ad litt.* XI, 15, 20.

90. *De gen. ad litt.* XI, 15, 20.

91. *Confess.* XIII, 4, 5; 2, 2; *De div. quaest. ad Simplic.* I, 2, 8.

92. *Confess.* III, 7, 12; *Enchird.* II, 3; *De mor. Eccl. Cath.* II, 4; 4, 6.

93. *Confess.* IV, 15, 24; *Solil.* I, 1, 2; *Confess.* VII, 12, 18; *De civit. Dei*, XI, 22; *De mor. Eccl. Cath.* II, 8, 11.

94. *In Ioan. Evang. tract.* 98, 4; *De ordine*, I, 7, 18.

arranque; y sí generados desde distintos polos de promoción axiológica, que encarnan dos sendas diversas, acabando en modos de vivir distintos; y casi, diríamos también, en dos eternidades contrarias, al menos por las consecuencias que consigo arrastran.

El maniqueísmo le enseñó a Agustín a pensar de esta manera, ya que, afirmando los maniqueos que el bien y el mal pueden andar de braceté en el hombre, piensa Agustín que esto es la disolución de la personalidad humana, a la que Dios creó buena, y que únicamente quedó averiada con el pecado original. Luego, si Dios *completa* a la persona humana, tuvo que haber un algo que la disoció y vició. Ese algo, como es negación de un valor positivo, es nada, es vacío. Cuando el hombre obra nefastamente, se va al vacío de su naturaleza y de su persona. Luego, el mal es la carencia de un bien debido, que, al desaparecer éste, origina una cavidad, una vacuidad en todo lo humano.

El ser creado es algo frente a la nada de donde Dios lo sacó; y es también un algo creado por Dios en cuanto ser. Y por cuanto que es ser, es bueno. El ser es bondad <sup>95</sup>. Si el ser se hace malo, no es porque el mal se asiente en él, que es realidad irreductible, sino que algo del ser busca la fuga y escapa, originando el vacío, que es corrupción, o un venir a menos: el mal es una fuga, un escape, o un fallo del ser o en las operaciones del ser.

El ser tiene su explicación en el amor; porque la razón de su existencia es sólo el amor mismo; y no siendo la creación una necesidad, sino un puro desinterés en Dios, únicamente este acto de benevolencia divina explica la razón de la existencia de los seres. Más todavía: si el amor los creó, es también el amor quien los sostiene en existencia, convirtiéndose ellos en senda de amor. Luego, cuando los seres, y más concretamente el hombre, actúan dentro y conforme a su naturaleza, aseguran su existencia en el amor. Entonces son una consideración de amor, que caminan en el *ordo amoris*, que el Creador les impuso al crearlos y situarlos en la naturaleza conveniente a su especie.

#### E. *El mal es desorden*

El hombre, cuando se sale de este *ordo amoris*, introduce en sí mismo el desorden, el mal, y decae de su esencia; y tiende al no ser <sup>96</sup>. Todo ser, por serlo, ya tiene en sí bondad, es bueno; y porque es bueno, tiene una analogía de semejanza con el sumo Bien. Dios es el sumo Bien, de quien y por quien son hermosas las cosas que son. Y si todo bien encuentra su razón existencial y de continuación en la existencia, el ser —el hombre principalmente—, si claudica

95. *De vera rel.* 18, 35; *De libre arbit.* III, 7, 21; *Confess.* XIII, 31, 46; VII, 12, 19.

96. *De mor. Eccl. Cath.* II, 2, 2.

de esta unión y referencia a Dios, decae de su esencia, se desnaturaliza. Y si todos los seres están relacionados y correlacionados entre sí dentro de un orden y en una colocación connatural a cada uno de ellos, quien deshaga y desarticule esta unión, introduce el desorden. Sabemos, por otro lado, que para esta desarticulación existencial o axiológica se necesita una potencia contraria a este orden universal. El hombre con su libertad es el único capaz de romper esta tendencia a Dios, torciendo su destino, o arrancándose de su destino intencional. Y cuando lo hace, rompe la unidad, deshace la articulación universal en el *ordo amoris*, dejando un vacío en la escala de los seres y de los valores, que solamente con una nueva inserción se puede llenar.

El mal para Agustín es romper esta unidad, que lleva a Dios; o la carencia del *modus, species et ordo*, que son los términos de la axiología agustiniana. Como el *modus, species et ordo* pueden tener, y de hecho tienen una situación diversa en cada ser y en cada hombre en particular, el modo de aparecer también es de manera diferente y múltiple. Su contrario el mal —que es corrupción de estos tres términos a la vez, o de cada uno por separado— también tiene diversas formas de oponerse en el camino de los seres y de los valores. Así, hay una gran realidad en el mundo de claroscuros al paso de los seres; el mal se entrecruza y coexiste con el bien en múltiples situaciones. Donde nada tiene que hacer el mal es en la situación del eterno y sumo Bien, en Dios.

Si el mal es corrupción de algo, de una naturaleza, que en su género entitativo es un bien, lógico es concluir que antes de aparecer la corrupción, esa naturaleza era buena; y que, luego de saneada, vuelve a ser buena. Luego, no podemos situar el mal en el orden de los seres; porque éstos, por serlo, son permanentes mientras dura su naturaleza; y el mal, arrancado de la naturaleza de los seres, deja de existir, desaparece, porque en sí no tiene consistencia. Luego, es sólo vacío del bien, una corrupción de una naturaleza creada. Luego, el mal no existe en el orden del ser; y sólo habita en los seres en el orden de las situaciones.

En el problema del mal se dan también dos dimensiones humanas. El hombre actúa siempre y conforme a un fin —bien o finalidad—; pero siempre dentro de una categoría de bien o verdad. Un doble tirante espolea el actuar humano: un fin-bien y un fin-mal<sup>97</sup>. Para ver qué es el mal, hay que trasladarse al Génesis, al principio de la creación, y calcular todas las consecuencias funestas, que nos regaló el pecado. San Agustín siente muy hondo el problema del mal; y en lo más profundo de la secta maniquea leyó siempre la misma pre-

---

97. Fines itaque sunt et summum bonum et summum malum (*De civit. Dei*, XIX, 1, 1). Aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam, istamque vitandam, recte nobis esse videndum (*De civit. Dei*, XIX, 4, 1).

gunta: *Quaerebam aestuans, unde sit malum* <sup>98</sup>. ¿De dónde el mal, si la *bonidad de Dios creó necesariamente cosas buenas?* <sup>99</sup>. De la pregunta pasa a la imposición de una afirmación; ya no le interesa de dónde venga el mal, porque solucionada la esencia del mal —vacío, corrupción de una naturaleza buena—, el origen es obvio para él. Ya no le interesa el *unde malum*, sino el *quid malum*. Y aquí ya tiene una salida.

El mal solamente podrá entenderse en función del bien, porque todo lo que existe es bueno <sup>100</sup>. Y si sólo existe el bien, el mal no es; y si es, será porque es algo que a algo le falta: una privación del bien, que dificulta y obstaculiza el progreso en el orden particular y universal <sup>101</sup>. Así entendido el mal, sólo el pecado tiene esa cualidad para san Agustín. Para él el mal físico no cuenta, porque, aun siendo falta de salud, o del orden en la tranquilidad temporal, de él pueden sacarse muchos bienes, cosa que no sucede nunca con el pecado, que, al ser vacío, nada se puede conseguir con ese fondo sin fondo, que es el pecado. Puesto Agustín en dos situaciones morales-teológicas, entre maniqueos y pelagianos, o entre el transnaturalismo y el naturalismo, afirma que el hombre, siendo bueno, creado bueno y redimido para hacerse bueno, con todo, aún puede pecar y hacerse malo, no por su naturaleza, sino por su mala voluntad <sup>102</sup>. Con esto ni diviniza al hombre, ni lo convierte en naturaleza aplastada: el hombre ni es sustancia divina ni sólo raíz humana. Es algo, que, siendo natural, puede sublimarse y unirse a lo divino; y esto es lo que le posibi-

98. *Confess.* VII, 7, 11.

99. *De civit. Dei*, XXII, 1, 2.

100. *Quaecumque sunt, bona sunt...* Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia valde bona, quoniam fecit Deus noster omnia valde bona (*Confess.* VII, 12, 18). Deum bonum nullam malam naturam creasse (*Confess.* V, 10, 20). Neque enim vel illa materies, quam antiqui hylen dixerunt, malum dicendum est. Non eam dico, quam Manichaeus hylen appellat dementissima vanitate, nesciens, quod alterum deum inducat: nemo enim formare et creare corpora nisi Deus potest; neque enim creantur, nisi cum eis modus, species et ordo subsistit, quae bona esse, nec esse posse nisi a Deo, puto quod etiam ipsi confitentur. Sed hylen dico quondam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur, ut antiqui dixerunt. Hinc enim et silva graece ὕλη dicitur, quod operantibus apta sit, non ut aliquid ipsa faciat, sed unde aliquid fiat. Nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest. Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi, procul dubio bonum aliquod est etiam capacitatis formae. Sicut quia bonum est sapientia, nemo dubitat quod bonum sit capacem sapientiae. Et quia omne bonum a Deo: neminem oportet dubitare, etiam istam, si qua est, materiam non esse nisi a Deo (*De nat. boni*, 18).

101. *De ordine*, II, 19, 51; *Solil.* I, 1, 2; *De ordine*, I, 7, 18; *Enchirid.* 11.

102. Peccatum nihil aliud esse quam malam voluntatem (*Op. imperf. contra Iulianum*, II, 17).

lita cometer el pecado. El hombre tiene un destino eterno; y cuando comete el pecado —acción de su voluntad libre—, lo hace descender y hundirse en la no-naturaleza; y esta caída lo desnaturaliza, despersonaliza y deshumaniza <sup>103</sup>.

La frase agustiniana *peccatum nihil aliud esse quam malam voluntatem* <sup>104</sup> expresa, no la esencia del mal, sino el origen del pecado. A esto viene a parar san Agustín, después de desentrañar la esencia del mal como un vacío, una ausencia de un bien debido, o una fuga culpable, que se da siempre que el hombre claudica con su voluntad. Luego, en el hombre reside el origen del mal-pecado, en su misma voluntad, que abusa de su libre albedrío.

Si el mal es corrupción y vacío, el bien es plenitud y perfección. Los seres son resplandores, semejanza del Ser, que les dio vida y consistencia; son sus participaciones en unidad, belleza y orden del Ser, que tiene en sí el orden, la belleza y la unidad. Por eso, son buenos los seres, porque vienen de Dios, Bien absoluto <sup>105</sup>, porque tienen *modus, species et ordo*; porque son, y en la medida del ser son buenos y perfectos. Precisamente el *ordo amoris* se funda en la realidad del ser; puesto que el ser, en cuanto tal, ya es una perfección; y por esta perfección tiene su bondad ontológica ratificada y aun identificada con su mismo ser, de la misma manera que tiene también su unidad y su verdad. La bondad, verdad y unidad de los seres no sólo se correlacionan, sino que, fundamentando la realidad de las cosas, les dan el ser como participación del otro Ser —Unidad, Verdad y Bondad— absoluto. Una trinidad de cualidades ónticas, que apuntan siempre a la fuente, a la Trinidad divina de personas en Dios <sup>106</sup>.

Cada ser reclama la unidad de su consistencia, la claridad de su verdad y la intuición de su verdad misma; porque, abriéndose en sus cualidades ontológicas, refleja a ritmo existencial la intencionalidad trascendente a la suprema realidad de Dios. No obstante estas tres cualidades, que hacen consistente al ser creado, no son firmes en sí ni en el ser: son mudables, que necesitan apoyo para no ir al no-ser. No son absolutamente simples en su unidad; y son limitadas en su verdad y deficientes en su bondad. Aun con todo, ya son algo en el

103. Vitium autem ita contra naturam est, ut non possit nisi nocere naturae. Non itaque esset vitium recedere a Deo, nisi naturae, cuius id vitium est, potius competeret esse cum Deo. Quapropter etiam voluntas mala grande testimonium est naturae bonae (*De civit. Dei*, XI, 17). Cfr. *De lib. arbit.* III, 13, 36; *De civit. Dei*, XIV, 11; XIX, 12; *De spiritu et litt.* 27. El problema del mal lo trata ampliamente san Agustín en su obra *Opus imperfectum contra Iulianum*, y más especialmente en el *De natura et gratia*, 19 y 20.

104. *Opus imperfect. contra Iulianum*, II, 17.

105. *De gen. ad litt.* V, 13, 29; 15, 33; IV, 5, 11.

106. Todo el tratado *Sobre la Santísima Trinidad*, especialmente los libros IX y XI, es un aval de nuestra afirmación.

género del ser <sup>107</sup>. El mal, por faltarle uno de estos términos existenciales —*modus, species et ordo*—, no tiene categoría de ser, sino tan sólo una expresión de corrupción, vacío o carencia; es algo que señala disminución en el todo; pero que no anula al ser, ni a su cualidad esencial de unidad, bondad y verdad. Si el mal no es algo sustancial, no contribuye, por eso, al desarrollo y persistencia del ser, sino sólo a un rebajamiento de las cualidades de los seres. El mal le adviene al ser, no como una unión ontológica, sino como algo cualitativo en calidad de defecto; y el ser, al que le adviene el mal, decae de su posición axiológica <sup>108</sup>.

Si todo lo que tiene el ser se encamina al orden <sup>109</sup>, cuando entra en desorden, decae de su *sistencia*. El mal es el que introduce este desorden en el ser. Todo esto aplicado al hombre —ser entre seres; pero ser racional y libre—, nos induce a pensar que su camino de realización humana es también el amor; tanto, que el amor especifica lo que es el hombre y lo que debe ser su vida y la dirección de su existencia <sup>110</sup>. El hombre es un constituirse cada día; esta constitución-formación-perfección sólo se logra por y a través del amor: el amor siempre es operante <sup>111</sup>, porque el bien le reclama con insistencia hacia un centro, y lo empuja a un fin. Ahora bien, ¿cuál es el centro a donde el hombre es llamado y el fin a donde se siente empujado? Si en el epicentro de su ser hay un *pondus*, que carga, y una fuerza, que dirige, justo es que tanto el peso como la dirección estén condicionados a la llegada y al encuentro con lo que perfecciona y completa la movilidad constante del hombre. Dios es su meta y reposo, conforme a las palabras claras de san Agustín:

*nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón anda en constante zozobra hasta que descanse en ti* <sup>112</sup>.

107. *Malus ergo modus, vel mala species, vel malus ordo, aut ideo dicitur, quia minora sunt quam esse debuerunt, aut quia non his rebus accomodantur quibus accomodanda sunt; aut ideo dicitur mala, quia sunt aliena et incongrua: tanquam si dicatur aliquis non bono modo egisse, quia minus egit quam debuit, aut quia ita egit sicut in re tali non debuit, vel amplius quam oportebat, vel non convenienter: ut hoc ipsum quod reprehenditur, malo modo actum, non ab alio iuste reprehendatur, nisi quia non est ibi servatus modus. Item species mala vel in comparatione dicitur formosioris atque pulchrioris, quod ista sit minor species, illa maior, non mole sed decore; aut quia non congruit huic rei cui adhibita est, ut aliena et inconveniens videatur: tanquam si nudus homo in foro deambulet, quod non offendit si in balneo videatur. Similiter et ordo tunc malus dicitur, cum minus ipse ordo servatur: unde non ibi ordo, sed potius inordinatio mala est, cum aut minus ordinatum est quam debuit, aut non sicut debuit. Tamen ubi aliquis modus, aliqua species, aliquis ordo est, aliquid bonum et aliqua natura est: ubi autem nullus modus, nulla species, nullus ordo est, nullum bonum, nulla natura est (*De nat. boni*, 23).*

108. *De mor. Eccl. Cath.* II, 6, 8; *Contra Secundin. manich.* 15.

109. *De mor. Eccl. Cath.* II, 6, 8.

110. Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror (*Confess.* XIII, 9, 12).

111. Toda la narración sobre el salmo 31 se podría resumir en esta frase, compendio de todo el sermón al pueblo: muéstrame un corazón ocioso y no operante; es imposible encontrarlo. El amor no puede estar en la inacción.

112. *Confess.* I, 1, 1.

Implícita o explícitamente el hombre tiende al bien, y al bien verdadero, no al aparente; aun con sus tergiversaciones, en las que la intencionalidad del amor se desvía, reclama el bien verdadero, y reclama a Dios como su fin y su encuentro.

La moral humana no es más que esto: un *ordo amoris* racionalmente humano. Así se puede caminar bajo el lema de *ama et fac quod vis* <sup>112bis</sup>. El amor recto conduce al hombre por el camino verdadero, iluminado por la verdad, y allanado por la caridad y unidad. Esto también, siendo su finalidad, es el comienzo de su intencionalidad, un *ordo amoris*, que se inserta en el corazón humano. El destino a la *ciudad de Dios*, al *Reino de Dios*, es caminar en este amor para llegar a la meta en la *posesio Dei*. También el peso del amor carga sobre la *ciudad de Dios* y a su lado avanza en la historia, dejando en pos de sí huellas de luz en cada acontecer de cada hombre.

Se introdujo el desorden en el corazón humano con el pecado original <sup>113</sup>, que perturbó la subordinación de principio a fin, de criatura a Creador, y desquició la intimidad humana con deseos nefandos de la voluntad y con el error en el entendimiento. La concupiscencia alborotó el corazón, y puso en rebelión las demás potencias <sup>114</sup>. Así, aquel *ordo amoris* puede ser trastocado, y, por una desviación en el camino, conducir al hombre a actos de irracionalidad.

Bien sabido es que las *Confesiones* de san Agustín completan el libro de *La Ciudad de Dios*, explicándola. San Agustín en las *Confesiones* se muestra como el psicólogo de la intimidad humana, estudiando al yo en abertura a los demás. Allí nos descubre que el hombre es una capacidad de amor <sup>115</sup>; porque sabe que el amor es una cualidad esencial en el hombre, un apetito <sup>116</sup> y una energía que empuja, que no le deja inactivo <sup>117</sup>; y, como energía, siempre es un lanzar *hacia*, obligando a emigrar al corazón a su centro. Amar es salir; y cuando sale el hombre, en esta intencionalidad, algo deja escapar de sí; pero en la salida de sí a sí mismo él mismo se encuentra. Luego, en el hombre hay una dualidad íntima, o puede haberla, porque dos caminos se le presentan en la acción y en la intención de la acción. Un drama completo: ir hacia el bien e ir descarriado por donde no hay bondad real. Ya podemos pensar en un tema único para las dos obras agustinianas, para las *Confesiones* y para *La Ciudad*

112bis. *In Epist. Ioan. tract.* 7, 8.

113. *De civit. Dei*, XII, 6.

114. *De civit. Dei*, XIV, 15-16; 19; 21.

115. Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? *Confess.* II, 1, 1. Quarebam quid amarem, amans amare... Amare et amari dulce mihi erat (*Confess.* III, 1, 1).

116. *De div. quaest.* 83, q. 53, 2.

117. *Enarrat. in psal.* 121, 1.

*de Dios*. El hombre es el tema: el hombre como individuo-persona lo será para las *Confessiones*, y el hombre-miembro de un grupo social, para *La Ciudad de Dios*.

#### F. Doble dimensión humana

En el estudio sobre sí mismo, llevado a cabo con brillantez en las *Confessiones*, encuentra que dos tirantes se miden dentro de su yo hacia dos dimensiones distintas: una hacia arriba, hacia Dios, y la otra hacia las criaturas, hacia lo bajo del ser. Caridad y concupiscencia son los dos tirantes, que halan del hombre a lo largo de su vida y en la anchura de su quehacer <sup>118</sup>. De esta forma, en el ágora de su yo, se traba constantemente una pugna despiadada <sup>119</sup>. Por esto, concluyó que lo que le pasaba a él, eso mismo sentía, o podía sentir, cada hombre dentro de sí. Y eso mismo ocurre en la sociedad. De ahí que concluya también que el cristianismo, su cristianismo y el cristianismo de cada hombre, es una lucha constante <sup>120</sup>. Y esto fue también lo que le dio el tema para su *Ciudad de Dios*; y no como se ha querido ver en su doble tensión —*civitas Dei* y *civitas diaboli*—, como si fuera un resto del doble principio maniqueo. La *Ciudad de Dios* no es eso; es una realidad aplastante de cada hombre en sociedad, que lucha con todos y contra todos, aun contra sí mismo, para poner en orden su intimidad, y ser él quien mande en sí mismo, ayudado por la gracia de Dios, que se manifiesta siempre en amor. Eso es la *Ciudad de Dios*: argumento y certeza constante del hombre para permanecer fiel a su misión de hijo de Dios y una lucha con el mundo entre la doble dimensión del bien y del mal; pero tomados, no como principio dual de un hacer privado y social, sino como una doble tendencia hacia lo que el hombre se inclina por una puesta en acción de su libertad <sup>121</sup>.

Las *Confessiones* son la historia personal de Agustín, y la de cada hombre, que, como Agustín, ama y lucha: la historia de combates y victorias personales, individuales, de los sudores y de las alegrías, de los fracasos y de los alivios, del amor humano, que quiere buscarse a sí mismo y encuentra un es-

---

118. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam (*Confess.* VIII, 5, 10).

119. *Confess.* VIII, 11, 27.

120. Tiene, precisamente, un libro con este mismo título: *De agone christiano*.

121. Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui... (*De civit. Dei*, XIV, 28).

collo en la pobre luz de su inteligencia y una debilidad en su voluntad. La *Ciudad de Dios* es asimismo la historia de la humanidad pecadora y de la humanidad redimida, de la sociedad de los santos y de la compañía de los pecadores: gracia-salvación y negación-pecado es el tema dual que corre por la primera interpretación cristiana de la historia. En las dos obras agustinianas aparecen siempre los dos amores: caridad y egoísmo en constante contraposición vital y existencial en todo lo humano. Todas las acciones humanas, individuales y sociales, son producto del amor, del *amor-caridad* y del *amor-cupididad*. Y en la historia, más casi que en otra manifestación humana, es donde más se clarea el hombre en este aspecto de su inclinación al amor, dando origen a cada hecho histórico. Cristo es amor, y por amor baja del cielo, se hace hombre —suda, llora, se alegra al modo humano, sangra y muere— y por amor se entrega a la muerte, y por amor redime al hombre. Por egoísmo —amor concupiscente de gloria vana— Rómulo mata a Remo <sup>122</sup>; Catón se da a la muerte, porque no puede soportar la victoria de César; M. Régulo se entrega a sus enemigos, después de arengar a los del Senado <sup>123</sup>; Lucrecia se suicida por no poder soportar la ignominia de su violación <sup>124</sup>. Sólo por el fuego de un amor santo puede llegarse a la cumbre del heroísmo, sin esperar otra cosa que el amor de Dios a base del deber cumplido. Desde Adán hasta Cristo está la historia llena de buenos ejemplos <sup>125</sup>.

El Agustín de las *Confessiones* se completa con el otro de la *Ciudad de Dios*. Si en las *Confessiones* hay un hombre que llora y sangra, que sufre y goza, que ríe y va muriéndose a sí mismo para resucitar en Dios, en la *Ciudad de Dios* ya no es el hombre-individuo el que hace todo eso; es el hombre social, el hombre que se agrupa en sociedad; es toda la sociedad que va dejando trozos de su existir en el pasado, la humanidad que en cada instante va haciendo historia, teniendo por base los actos de cada hombre particular. Las dos obras tienen un mismo tema: el hombre, pero bajo distintos aspectos. Lo individual resalta en las *Confessiones*, y lo social se acentúa en la *Ciudad de Dios*. Así, el estudio sobre el hombre se completa y acaba con los dos escritos geniales del Agustín humano. En las dos obras hay un careo del hombre con Dios, de Dios con el hombre y del hombre consigo mismo.

El hombre es un mendigo de Dios, que peregrina por el mundo hacia la eternidad. Ahincado en el tiempo, la eternidad es su suelo; pero en el tiempo se hace, se constituye; y en ese hacerse y constituirse forja el hombre la histo-

---

122. *De civit. Dei*, III, 6.

123. *De civit. Dei*, I, 15, 2.

124. *De civit. Dei*, I, 19, 1-3.

125. Cfr. los libros XV y XVII de *La Ciudad de Dios*.

ria de sí mismo y la historia de toda la humanidad. En ese caminar dos fuerzas, o dos motivos de acción le salen al paso: la caridad y el egoísmo, en forma de dos campos-dimensión, dos ciudades de acción. Conforme se sitúa él en el amor, así será toda su vida: victoria o fracaso, paz o desorden, descanso o fatiga, en esa dimensión humana del deber-ser y del deber-hacer. Teniendo en cuenta al hombre, Agustín trata de hacer historia de la humanidad <sup>126</sup>.

### G. *La historia como vocación*

El hombre no es que esté, que sea *ser-en-el-mundo*; camina por el mundo, pasa por él en el viaje a lo eterno. Así, comprendiendo que su vida en la tierra es sólo de paso, no se estancará en él, pretendiendo hacer una morada fija aquí. Si lo hiciera, o si sólo lo pensara, perdería el contacto de sí con lo eterno, que es lo que conforma su ser y da significado a su amor y sentido a su camino. Siendo el hombre un cruce de dos amores, tiene que abrazar uno y rechazar el otro: si ama el bien y el orden, será un ciudadano de la eternidad, de la *civitas Dei*; si va en pos de su comodidad y de su egoísmo, morará en el tiempo, y será un habitante de la *civitas terrena*, de esa que no tiene meta alguna trascendente, y en la que el amor no es amor, sino *cupidadad* y soberbia de la vida.

Si el amor tiene importancia en la vida y obra de san Agustín, el tema central de la *Ciudad de Dios* lo constituye también el amor. Sabemos muy bien que en san Agustín —en su vida y en su obra— hay una doble corriente en el amor: como *eros* y como *ágape*. ¿Cuál de estos amores campea en la *Ciudad de Dios*? Se han hecho muchas elucubraciones, se ha escrito y discutido mucho sobre el particular; y aún se sigue escribiendo y discutiendo sobre el tema <sup>127</sup>. Pero todos sabemos muy bien que en la *Ciudad de Dios*, fuera de dis-

126. El mundo es como el hombre: nace, crece y muere (*Serm.* 81, 9). El mundo son los humanos (*In Epist. Ioan. ad Parth. tract.* 2, 12: «mundo se llama no solamente a esta fábrica que Dios hizo: cielo, tierra, mar, las cosas visibles e invisibles; sino también a los habitantes del mundo se les llama mundo, como se dice casa a las paredes y a los que la habitan». Cfr. *In Ioan. Epist. ad Parth. tract.* 2, 11; tract. 4, 4. Y en muchos lugares más, porque la figura del mundo, como agrupación humana, le es muy familiar; y la toma del Evangelio.

127. Son muchos los autores, que han estudiado el tema del amor en san Agustín. He aquí algunos: E. Gilson: *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»*; J. Vrin; París 1952. Hay edición de esta obra en español. J.I. Alcorta Echevarría: *El «ordo amoris» y la «aversio a Deo» en la dialéctica de las dos ciudades - La Ciudad de Dios*, 167 (1956), 125-150; El Escorial. Antonio Pinilla: *El «ordo amoris» en San Agustín*; publicación de la Pontificia Universidad Católica del Perú. P. Muñoz Vega: *Introducción a la síntesis de San Agustín*; Roma 1945; M.F. Sciacca: *Il concetto*

cusión, se habla del amor bajo tres formas bien definidas: *amor-ágape-caridad*, *amor-eros-concupiscencia* y *amor-orden*. *Amor-ágape* es la caridad que reside en Dios, y que se manifiesta hacia el mundo, hacia la humanidad, creándola, redimiéndola y glorificándola. Tiene una doble función: creación y salvación. Este amor también se convierte en caridad en el hombre, cuando en él reside y le hace subir hasta Dios en el homenaje de culto que la criatura tributa a su Creador. Y no nos referimos solamente al culto-liturgia; por culto entendemos todo acto —pensamiento-acción— que el hombre realiza viviendo el cristianismo de la gracia, y que se convierte en el *amor-orden* en su manifestación externa, por el uso recto de su libertad. Este *amor-orden* motiva y realiza en el hombre la aceptación de la armonía universal, que Dios puso en el mundo con su ley eterna, y que significa en el hombre un *sensus-ordoiustitiae*<sup>128</sup>. El *amor-eros* sólo puede nacer y desarrollarse en el hombre, y le es algo primario, o natural. Por ser el hombre un ser en mendicidad<sup>129</sup> y mendicidad radical, como el *eros* de Platón, se abre a quien puede llenar su indigencia, y enriquecer y completar su pobreza con la abundancia. El *eros*, como erróneamente creyó Orígenes, no puede encontrarse en Dios, que es Bien-Verdad-Bondad absolutos; pero sí en el hombre, que se asienta en la base misma de su ser contingente, e impulsa a la humanidad a responder a la llamada soteriológica de Dios. El *amor-eros* puede degenerar y hacer que el hombre se escape, o que responda a Dios con negaciones; y bajo este *amor-eros*, autosuficiente, en desviación, se constituye la *ciudad terrena* en oposición a la de Dios. Si en la vivencia de la *civitas Dei* intervienen las tres fórmulas fundamentales del amor, en la terrena el fondo de todo su obrar es el *amor sui* en degradación concupiscente, en oposición a la caridad y el recto orden en el amar.

En todo actuar humano, en el consciente y libre, hay dos momentos que se conjugan en armonía perfecta dentro del ámbito de la *Ciudad de Dios* en sus tres etapas históricas —origen, desarrollo y finalidad-término—, y con las tres una llamada de Dios —*vocación*— y una respuesta del hombre a la *vocación* divina; y todo dentro de la economía sobrenatural de la salvación de la humanidad. San Agustín en su obra penetra en los términos del cosmos, y más

---

*di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della Città di Dio - La Ciudad de Dios*, 167 (1956), 187-202. J.I. Alcorta Echevarría: *El mensaje agustiniano del amor - Augustinus Magister III*, 357-364. S. Cuesta: *La concepción agustiniana del mundo a través del amor - Augustinus Magister I*, 347-356.

128. Lex vero aeterna est, ratio divina seu voluntas ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans (*Contra Faustum*, XXII, 27). Aeternae legis notio, quae impressa nobis est... et est, qua iustum ut omnia sint ordinatissima... neque enim ulla vis est, ullus casus, ulla rerum labes umquam effecerit, ut iustum non sint omnia esse ordinatissima (*De lib. arbit.* I, 6, 15).

129. Omnes cum oramus mendici Dei facti sumus (*Serm.* 83, 2; *Serm.* 67, 7; 122, 4).

profundamente en el de la vida humana. Dios actúa en el mundo —Providencia de Dios como historia de salvación— de la misma manera que cualquier artista humano en su obra; por algo es su creador y su conservador, y que, llevado de su bondad, creó todas las cosas y las conserva <sup>130</sup>. En su bondad, Dios hace una llamada a los hombres de buena voluntad, para formar parte de la *ciudad-reino de Dios*, que en la Trinidad tiene su fuente y energía vital.

*De ella —de la bondad de Dios— toma la ciudad santa, que tiene su morada arriba, en los ángeles santos, su origen, su forma y su felicidad. Si se nos pregunta de dónde procede, responderemos que la fundó Dios; si por qué es sabia, contestaremos que porque la ilumina Dios, y si por qué es feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo, se modifica; contemplando, se ilumina; uniéndose, se goza. Existe, ve, ama. Vive en la eternidad de Dios, y brilla en la verdad de Dios y goza en su bondad* <sup>131</sup>.

Si toda la creación ha sido la demostración de la bondad de Dios <sup>132</sup>, Dios al crear y al dar origen a la ciudad santa, lo hizo porque se sintió impulsado por su amor, como una epopeya de amor al hombre <sup>133</sup>.

Hay una segunda llamada de Dios —vocación a la santidad-salvación— y que es donde más se manifiesta el *amor-caritatis, amor-ágape*, que quiere salvar. Porque el hombre pecó, y se redujo a la impotencia de salvación, Dios, como si sintiera en sí mismo la indignidad humana, tiene para con el *arruinado* una misericordiosa y amorosa condescendencia en la redención: se abajará y achicará, llegándose hasta las profundidades de la miseria humana; se hará hombre y redimirá al hombre.

*Dios probó su amor por nosotros que, siendo pecadores, Cristo murió por nosotros, convirtiéndose en la única meta y en la única vía de salvación* <sup>134</sup>.

Este *amor-gratiae* fue el que salvó a la humanidad. La gracia de Dios, Dios convertido en amor, tuvo un precio de rescate: Cristo-Mediador-Redentor, punto medio de expiación entre el hombre y el Padre. San Agustín hace mucho hincapié en esta mediación salvífica de Cristo en comparación

130. Ab hoc bono creata sunt omnia bona (*De civit. Dei*, XI, 10). Cfr. *Confessiones*, todo el libro XIII: ... et tamen ecce sum ex bonitate tua praeveniente totum hoc, quod me fecisti et unde me fecisti.

131. *De civit. Dei*, XI, 24.

132. *De civit. Dei*, XI, 23; al argumentar a Orígenes.

133. Tanquam pulcherrimum carmen... (*De civit. Dei*, XI, 18). Cfr. *Epist.* 138, 15; *Epist.* 166, 5, 13.

134. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo; per hoc et vita. Quoniam si inter eum qui tendit el illud quo tendit, via media est, spes et perveniendi: si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit. Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo: quo itur, Deus; qua itur, homo (*De civit. Dei*, XI, 2).

con los supuestos mediadores de las otras religiones paganas. Si las otras filosofías o religiones pensaron en una mediación divina para el hombre, sólo fue una necesidad humana; y a todas les faltó la dimensión infinita del *amor-gratiae* de Dios hacia la humanidad. En los libros IX y X de *La Ciudad de Dios* trata abundantemente de la mediación salvífica de Cristo en contraposición a la religión y filosofía del paganismo. No sirven esos *daimones* —demiurgos, o seres intermediarios del gentilismo—, que muchas sectas gnósticas y neoplatónicas suponen en existencia; porque es inútil otro mediador que Cristo. Ni Platón con su *Eros* —ese dioscecillo trasto de la abundancia y de la pobreza, sabio e ignorante, torturante e inquieto<sup>135</sup>— sirve como de puente entre Dios y los hombres. Porque buscar un mediador, fuera de Cristo, es perderse entre lo humano, confundiendo el sentido de dirección y de salvación; porque Cristo se revela al hombre como plenitud de amor y de gracia eficazmente redentora. Si la *civitas Dei* tiene su origen en este *amor-gratiae*, en su desarrollo, este mismo amor es el que se manifiesta sobreabundantemente, y que lleva a los hombres a la etapa final del *Reino de Dios* en el cielo. Aquí termina el peregrinaje por el largo camino del tiempo, para entrar en la luz y felicidad dentro de la eternidad. San Agustín, al hablar del término de la *ciudad de Dios* en el *Reino de Dios*, subraya el contenido de plenitud y de término que el *Reino de Dios* tiene para la humanidad caminante a lo largo del tiempo-historia<sup>136</sup>.

La *civitas Dei*, los habitantes de ella en esperanza del *Reino de Dios*, deben caminar en la virtud, que es orden en el amor<sup>137</sup>. Es tan importante el orden en san Agustín que también define la paz por el orden, además de darnos esa definición tan humana de la virtud como *ordo amoris. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis*<sup>138</sup>. Porque el orden debe llenarlo todo para que todo tenga su lugar ordenadamente propio<sup>139</sup>. Virtud, paz y orden dan plenitud a

135. «Eros es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas de este mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es rica ni sabia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio. En cuanto a la idea que tú te formabas no es extraño que te haya ocurrido, porque creías, por lo que pude conjeturar en vista de tus palabras, que el amor es lo que es amado y no lo que ama. He aquí mi parecer, por qué Eros te parecía muy bello, porque lo amable es la belleza real, la gracia, la perfección y el soberano bien. Pero lo que ama es de otra naturaleza distinta, como acabo de explicar». (Platón: *El banquete*. Cfr. *Obras completas de Platón*; trad. de Patricio Azcárate; pág. 620 del tomo II; Ed. Anaconda, Buenos Aires 1946. Remitimos también al lector a nuestra obra *La inquietud, esa postura humana*; Ediciones Studium, Madrid 1969.

136. *De civit. Dei*, XIX al XXII.

137. *Definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris (De civit. Dei, XV, 22)*.

138. *De civit. Dei*, XIX, 13.

139. *Ordo est per quem aguntur omnia quae Deus constituit (De ordine, I, 10, 28)*. Ordo est

la felicidad terrena y eterna, y que, completados estos tres conceptos con el amor, que los rige, dan el cuadro de conducta humana social e individual. Así, podemos construirlo de este modo: primero, *amor-pondus*, peso que carga sobre todo y sobre todos; segundo, *virtud-or-do-amoris*, como una cualidad humana, que facilita el camino señalando la meta; tercero, *ordo-dispositio-rerum*, como dirección en la senda; y cuarto, *pax-tranquilitas-ordinis*, todo en orden para una puesta en razón de todo. Todo lo cual queda resumido en dos visiones agustinianas estupendas: de parte de Dios es la *ley eterna*, como expresión de una voluntad ordenante y ordenadora universal; de parte del hombre se exige una disposición de acogimiento y buen acoplamiento a ese orden, por el que únicamente puede alcanzar su meta de destino. El amor tiene que ser lo que une al hombre con Dios. Todo será obra del Amor: un Amor que desciende hasta la tierra y un amor que es subido desde la tierra hasta Dios. El amor, por ser un peso <sup>140</sup>, marca, más que una dirección, una tensión energética, por la que dos extremos se atraen con fuerzas iguales o dispares: dispares siempre entre Dios y el hombre. El *amor-gratiae* de Dios baja y asume al hombre, que sube hasta Dios por el *amor-congruentiae*. Este *amor-congruentiae* es asimismo una inclinación humana, que tensa el arco del corazón en dirección a la meta, porque el amor es como un cierto peso de la voluntad <sup>141</sup>, que carga en una dirección preseñalada a Dios. Esta inclinación humana hacia Dios indica disposición de la voluntad para caminar en verdad y en bien; todo ello obra graciosa de Dios, que ilumina no sólo la inteligencia en orden a las creencias, sino que completa también la voluntad con el movimiento eficiente y efectivo al amar; orden a Dios y ordenación en la persona en lo que más tiene de racional, en su libertad.

Dios es esencialmente amor <sup>142</sup>; y, por serlo, baja hasta el hombre y se hace hombre entre los hombres para salvarlos a todos. Cuando el hombre responde a la llamada de amor de Dios, hay un comprender lo humano por la valoración de lo divino; pero cuando se ignora, o se pretende ignorar lo divino, no sólo hay incompreensión de lo humano, sino un desdén y una repulsa hacia lo divino: un desacato a Dios por la supervaloración del *amor-sui —cupi-didad—* y por la posposición del *amor-Dei*.

*Ubi caritas et amor, Deus ibi est.* Todo es y se desarrolla en torno y por la

---

parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio (*De civit. Dei*, XIX, 13, 1). En este capítulo nos habla san Agustín de la paz individual y social como la concordia de todo con todo.

140. *Confess.* XIII, 10, 11; *De civit. Dei*, XI, 18.

141. *De civit. Dei*, XI, 16.

142. *In Evang. Ioan. tract.* 9, 8; 13, 5; *Confess.* X, 6,8; *I In* 4, 16: Deus caritas est: et qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

caridad, por el amor. También la *ciudad de Dios* debe su existencia al amor; pero al amor de Dios; y, lo que es más grande para nosotros, debe su valoración a Cristo-Mediador-Redentor. El amor lo es todo para la *ciudad de Dios*, en su calidad de Iglesia peregrina <sup>143</sup>, porque con amor nace al mundo, con amor se desarrolla y avanza en la historia-tiempo, y con y por amor entra en el *Reino definitivo* de salvación. Cristo es su fundador, y es, además su rey <sup>144</sup>, que es rey, principalmente, de amor.

Ciudad peregrina, la *ciudad de Dios*, simbolizada en el arca de Noé, va caminando sobre las aguas del tiempo en las tormentas de la vida, o en los días augustos de bonanza, y salvando siempre a la familia *patriarcal-ecclesial* <sup>145</sup>. Como peregrina, igual que el huésped, siempre está en marcha, siempre en camino; reza y grita al Señor con la oración de siempre, con la misma que él le enseñó: *perdónanos nuestras deudas* <sup>146</sup>. En esta ciudad tienen cabida sólo los mendigos, los caminantes de una sola ruta derecha, los hambrientos de felicidad y justicia, los espíritus atormentados y torturados por la santa inquietud de Dios; todos los que, como Agustín, lanzan el grito de zozobra:

*Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está siempre hambriento hasta que descanse en ti* <sup>147</sup>.

El afán de felicidad reúne a todos los hombres en la unidad comunitaria de la caridad. San Agustín comprendió muy bien esta *unidad por la caridad*; tanto, que la dejó por norma de vida a sus monjes <sup>148</sup>. Si el motor fundamental del hombre en su vida es buscar la felicidad, y a ella dirige sus pasos <sup>149</sup>, este mismo afán universal humano exige la unidad de esfuerzo; y esta unidad no se logrará nunca sin la caridad <sup>150</sup>. Así concibe Agustín —peregrino al infinito— su *Ciudad de Dios*: como cerrada unidad en la caridad; y, como él, también su *Ciudad de Dios* está siempre en camino, cara a la meta querida y buscada con constante anhelo profundo.

Dos grandes grupos dividen a la humanidad:

*uno, el de aquellos que viven según el hombre; el otro, el de los que viven según Dios. Místicamente damos a estos grupos el nombre de dos ciudades, que*

---

143. Notemos que el concilio Vaticano II, en la constitución sobre la Iglesia recoge este apelativo agustiniano; y la condición de peregrinaje por el mundo hasta llegar a la clarificación y glorificación definitiva en el Reino de Dios.

144. ... peregrina civitas regis Christi (*De civit. Dei*, I, 35).

145. *De civit. Dei*, XV, 26.

146. *De civit. Dei*, XIX, 27.

147. *Confess.* I, 1, 1.

148. Cor unum et anima una in Deum (*Regula ad servos Dei*, 1, 2).

149. Nulla est hominis causa philosophandi, nisi ut beatus sit... (*De civit. Dei*, XIX, 1, 3).

150. Non intrabit in veritatem, nisi per caritatem (*Contra Faustum Manic.* XXII, 18, 18).

*es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo. Tal es el fin de ellas* <sup>151</sup>.

Los ciudadanos de la *civitas sancta* —peregrinos de este siglo— sienten un doble empuje, que los lanza al camino: tienen una firme esperanza y un enraizamiento en la humildad, que preparan la unidad de concordia por la caridad, y la hacen efectiva en el doble aspecto de fraternidad entre los hombres y de amor para con Dios. Como Abel, todos ponen sus ojos en la eternidad, no teniendo situación definida en una ciudad terrena <sup>152</sup>; o como Isaac,

*nacido en virtud de la promesa que ejemplariza a los hijos de la gracia, habitantes de la ciudad libre, socios de la paz eterna. En ella no reina el amor a la voluntad propia y privada, sino un gozo del bien común e inmutable y la obediencia de la caridad, que hace de muchos un solo corazón, una concordia perfecta* <sup>153</sup>.

Eso mismo quiere para sus monasterios, lugares que ejemplarizan a los ciudadanos de la *civitas Dei*: un solo corazón y un alma sola, como expresión de la única alma eclesial del Cuerpo Místico de Cristo <sup>154</sup>.

La *ciudad de Dios* y la *ciudad terrena* se abren al mundo al comienzo de la existencia humana; y aun antes, con la creación y caída de los ángeles. Y mística caravana, buenos y malos se entremezclan en la humanidad bajo un mismo afán de felicidad, pero en dos decisiones opuestas: los buenos, en tensión firme hacia la verdad y hacia el bien; los malos en *intensión* torcida hacia un bien y una verdad, que no son más que la expresión del *amor-sui*, *amor-concupiscentiae* (*cupidad*), que, si tiene de bueno el sentimiento de verdad y de bien, la mala voluntad dirige al hombre por sendas torcidas, que lo llevan al desvío en el camino y a la perdición final en la meta. *Dos amores fundaron dos ciudades...*

Si en la razón del amor parten de un mismo principio, ya en el comienzo se separan las dos, porque las motivaciones del amor-impulso son muy distintas. En la *civitas Dei* es el amor de Dios —la caridad— el que reina en el querer humano; y en la *civitas terrena* es el amor humano el que apaga el amor de Dios, y toda ella camina en oscuridad y en error; mientras que en la *civitas Dei*

151. *De civit. Dei*, XV, 1, 1.

152. *De civit. Dei*, XV, 1, 2.

153. *De civit. Dei*, XV, 8.

154. Está hoy muy en boga la *apertura al diálogo*, y la *obediencia racional*; pero una obediencia racional y perfectamente dialogada no se dará nunca, si no es en una forma de obediencia en la caridad, que es comprensión de superior a súbdito, y de súbdito a superior. Mientras no se comprendan y se inserten en la caridad cristiana —súbdito y superior, y superior y súbdito—, toda obediencia será, por parte del superior, un abuso de autoridad, y por parte del súbdito, una rebeldía, más o menos paliada.

todo es luz, porque la caridad todo lo enciende e ilumina. Así como Abel es el *gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinans deorsum, gratia civis sursum*<sup>155</sup>, que no morirá de sed en el desierto de la vida, porque la gracia de Dios descendió sobre él, y porque él cooperó con la gracia a la elección salvífica de Dios por Cristo, del mismo modo todo ciudadano de Dios tiene en la caridad la fuente de salvación y el remedio al cansancio en el camino. Cuando en el hombre ha entrado la gracia de Dios, y se la vive con profundidad, si se *peregrina por este valle de lágrimas y si se suspira por la paz de la patria soberana*<sup>156</sup>, todo eso no es más que la señal de que no se ha salido uno de la vía, y que se camina en la rectitud del obrar. Por el páramo de la vida vamos todos dejando lágrimas, sudor y sangre; pero ese sudor y esa sangre y esas lágrimas —expresión de la libre cooperación humana a la vocación divina— se convierten en gozo y signo de redención y abertura de salvación, que nos ganó el Redentor-Mediador universal, Cristo-Jesús.

El amor es el peso con que el hombre es impulsado a la acción. San Agustín concibe el mundo desenvolviéndose en torno a este principio vital del amor. Ya lo anunció bien claro en las *Confessiones: amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*<sup>157</sup>; y lo implanta como lema en la *Ciudad de Dios* por medio de la práctica de la virtud, que es un *ordo amoris*<sup>158</sup>. Así, los dos amores —el *amor Dei* y el *amor sui*— constituyen sendas ciudades de caminos diferentes<sup>159</sup>.

---

155. *De civit. Dei*, XV, 1, 2.

156. *De civit. Dei*, XV, 6.

157. *Confess.* XIII, 9, 10.

158. *De civit. Dei*, XV, 22.

159. *De civit. Dei*, XIV, 28; *De gen ad litt.* XI, 15, 20; *Enarrat. in psal.* 61, 7: *Duas istas civitates faciunt duos amores; Ierusalem facit amor Dei, Babiloniam facit amor saeculi.* Cfr. *Enarrat. in psal.* 64, 2: *Interroget ergo quisque quid amet, et inveniet unde sit cives.*

## Bibliografía

### *Obras de san Agustín citadas en este estudio*

| <i>Título</i>  | <i>Año de composición</i> |
|--|---------------------------|
| Contra academicos .....                              | 386                       |
| Contra adversarium legis et prophetarum .....        | 420                       |
| De agone christiano .....                            | 396-97                    |
| De anima et eius origine .....                       | 420                       |
| De civitate Dei .....                                | 413-26                    |
| Confessiones .....                                   | 398-401                   |
| De consensu evangelistarum .....                     | 397-400                   |
| De diversis quaestionibus triginta tribus .....      | 389-96                    |
| De doctrina christiana .....                         | 396-97                    |
| De duabus animabus contra manichaeos .....           | 391-92                    |
| Enarrationes in psalmos .....                        | 391-415                   |
| Enchiridion .....                                    | 421                       |
| Epistolae .....                                      | 386-430                   |
| In epistolam Ioannis ad Parthos .....                | 416                       |
| Contra Faustum manichaeum .....                      | 400                       |
| De genesi contra manichaeos .....                    | 388-90                    |
| De genesi ad litteram .....                          | 401-15                    |
| De genesi ad litteram liber imperfectus .....        | 393-94                    |
| De immortalitate animae .....                        | 387                       |
| In Ioannis Evangelium tractatus .....                | 416-17                    |
| De magistro .....                                    | 389                       |
| De libero arbitrio .....                             | 388-95                    |
| De moribus Ecclesiae Catholicae et manicheorum ..... | 388                       |
| De musica .....                                      | 387-95                    |
| De natura boni contra manichaeos .....               | 405                       |
| De natura et gratia .....                            | 415                       |
| Opus imperfectum contra Iulianum .....               | 430                       |
| De ordine .....                                      | 387                       |
| De peccatorum meritis et remissione .....            | 412                       |
| De quantitate animae .....                           | 387-88                    |
| Retractationes .....                                 | 426-27                    |
| Contra Secundinum manichaeum .....                   | 405-06                    |
| Sermones .....                                       | 391-430                   |
| Soliloquiorum libri II .....                         | 387                       |
| De sermone Domini in monte .....                     | 393-96                    |
| De Trinitate .....                                   | 400-416                   |
| De utilitate credendi .....                          | 391-92                    |
| De vera religione .....                              | 389-91                    |

### Autores citados en este estudio

- Alcorta Echevarría, José Ignacio: *El ser. Pensar trascendental*, Ed. Fax, Madrid 1961
- , *El «Ordo amoris» y la «aversio a Deo» en la dialéctica de las dos ciudades - La Ciudad de Dios*, 167 (1956), 125-150; El Escorial.
- , *El mensaje agustiniano del amor - Augustinus Magister I*, 347-356.
- Baumgartner: *Grandes pensadores: San Agustín*; trad. de *Revista de Occidente*, Madrid 1925.
- Belaúnde, V.A.: *Inquietud. Serenidad. Plenitud*; Lima 1951.
- Boyer, Ch.: *L'idée de vérité dans Saint Augustin*; París, G. Beauchesne 1921.
- Campelo, M.M.<sup>a</sup>: *Conocer y pensar, introducción a la noética agustiniana*; Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid 1981.
- , *Agustín de Tagaste. Un hombre en camino*; Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid 1983.
- , *La inquietud, esa postura humana*; Ed. *Studium*, Madrid 1969.
- Capánaga, V.: *Introducción a las obras de San Agustín*; Ed. BAC, tomo I, Madrid 1950.
- Cayré: *Les sources de l'amour divin*; París 1933.
- Cilleruelo, Lope: *El monacato de San Agustín y su Regla*; Valladolid 1947.
- Cuesta, S.: *La concepción agustiniana del mundo a través del amor - Augustinus Magister I*, 347-356.
- Custodio Vega, A.: *Introducción al tomo II —Las Confesiones— de las obras de San Agustín* de la BAC, Madrid 1946.
- Dilthey: *Teoría de la concepción del mundo*; trad. de Eugenio Imaz; F.C.E., México 1945.
- Eucken, R.: *Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*; Madrid 1914.
- Ferraz: *De la psychologie de Saint Augustin*; 3.<sup>a</sup> edición, París, Torino 1968.
- García Baca: Artículo del diario *El Comercio* de Lima-Perú del 14 de noviembre de 1954.
- Gilson, E.: *Les métamorphoses de la «Cité de Dieu»*; T. Vrin, París 1952.
- Grabmann: *Die Grugedanken des heil Augustinus über Seele und Got*, Köln 1916.
- Guardini, R.: *La realidad del Señor*; Ed. Guadarrama, Madrid 1958.
- Jansen, B.: *Augustinus ein modern Denker*; Friburgo de Brisgovia 1924.
- , *Wege der Weltweisheit*; Friburg im Breisgau 1924.
- Jolivet, R.: *Dieu soleil des sprits ou la doctrine agustinienne de l'illumination*; París 1934.
- , *Las doctrinas existencialistas*; Ed. Gredos, Madrid 1950.
- López Quintás, A.: *Diagnosis del hombre actual*; Ediciones Cristiandad, Madrid 1966.
- Lulio, R.: *Libre de la 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> intenció*; s/a.
- , *Libre de la contemplació en Deu*; s/a.
- , *Proverbis de Ramón*, s/a.
- Martínez, M.: *Introducción al libro «De magistro»*; obras de san Agustín, tomo III, de la BAC, Madrid 1951.
- Mondolfo, R.: *El pensamiento antiguo*; 2 vols., Buenos Aires 1945.

- Muñoz Vega, P.: *Introducción a la síntesis de San Agustín*; Roma 1945.
- Pinilla, A.: *El «Ordo amoris» en San Agustín*; publicación de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- Platón: *Banquete*; Ed. Aguilar: *Obras completas de Platón*; Madrid 1974.
- Purpat, P.: *Le spiritualisme chrétien*; París 1921.
- Plotino: *Enéadas*; ed. de Émile Brehier, París 1924.
- Tomás de Aquino: *Summa theologiae*; Ed. BAC, Madrid.
- Turienzo Álvarez, T.S.: *Entre maniqueos y pelagianos. Iniciación al problema del mal en San Agustín - La Ciudad de Dios*, 167 (1954), El Escorial.
- Thonard, F.J.A.: *Précis d'histoire de la philosophie*; París 1941.
- Sciaccia, M.F.: *Historia de la filosofía*; Ed. Luis Miracle, Barcelona 1954.
- , *Il concetto di storia in S. Agostino. I suo culmine nei due amori della Città di Dio - La Ciudad de Dios*, 167 (1956), 187-202, El Escorial.
- Vaticano II, Concilio: *Documentos del Concilio Vaticano II*; ediciones de bolsillo de la BAC 1, Madrid 1968.
- Windelband: *Historia de la filosofía*; tomo III: *La filosofía de la Edad Media*; trad. de Francisco Larroyo, México 1942.
- Yela, Mariano: *La forma en el hombre - Revista de Filosofía*, 68 (1959), Madrid.

MOISÉS M.<sup>a</sup> CAMPELO

# Mística y parapsicología

## PRESENTACIÓN

Desde hace varios siglos la teología espiritual se ha dividido en dos partes: ascética y mística. La mística era entendida según la doctrina propuesta por san Juan de la Cruz, tomando como base la experiencia de santa Teresa. La ascética era la preparación para la misma. Sobre estos dos polos ha girado toda la espiritualidad cristiana.

El P. Lope Cilleruelo (q.e.p.d.) tuvo el indiscutible mérito de descubrir otro modo de entender la mística basándose en san Agustín: era la *mística de la Memoria Dei*, que en vez de dirigirse por el camino de la experiencia teresiana miraba hacia lo eterno en el hombre. En esta concepción puramente cristiana y agustiniana los fenómenos místicos no tenían ningún papel, por lo que fueron considerados por el P. Lope como fenómenos naturales provenientes del inconsciente. Así pudo escribir en *Estudio Agustiniano*, 3 (1979), p. 439, un artículo titulado: «La mística de la Memoria Dei en San Agustín», en el que decía:

«La experiencia de los místicos obligó a los escolásticos a explicar la esencia del fenómeno místico como «contemplación infusa». Del mismo modo se impone hoy la identificación de esa contemplación infusa con la visión intelectual de san Agustín... nos referimos (en la contemplación infusa) a un fenómeno del inconsciente y hablamos de «pasividad», como en el caso de los impulsos, escrúpulos, ensueños, etc.»

Falta por realizar una espiritualidad cristiana que sea realmente evangélica y objetiva. Ésta es la siguiente:

- 1.º El camino filosófico de la verdad. Consiste en buscar lo eterno en el hombre, tal como propone san Agustín en las Confesiones.
- 2.º El camino teológico de la verdad. Es identificar lo eterno en el hombre con Dios, que es la Verdad Suprema. Equivale a la mística de la Memoria Dei.
- 3.º El camino cristiano de la verdad. Es identificar la verdad con Cristo,

que es camino, verdad y vida. Se identifica con la mística específicamente cristiana.

La *meta* de la mística cristiana no es la unión con Dios, como propone san Juan de la Cruz, sino la transformación en Cristo. Lo primero es común a todas las místicas, lo segundo es sólo propio del cristianismo.

El *camino* de la mística cristiana no es la purificación, iluminación y la unión mística, sino la participación en el misterio pascual de Cristo. Lo primero es común al yoga, al neoplatonismo griego y a la mística clásica; sólo lo segundo es propio del cristianismo.

La *fuerza* para seguir el camino y alcanzar la meta no se basa en el esfuerzo humano, aunque sea con la ayuda de la gracia de Dios, sino en la acción dinámica del Espíritu Santo puesta de manifiesto a través de la fe. El esfuerzo humano aunque sea con la ayuda de la gracia de Dios es el cristianismo judaizante condenado por san Pablo en la carta a los Gálatas. Por el contrario, la salvación cristiana se basa sólo en la fe, aunque se trata de una fe viva que, con la fuerza dinámica del Espíritu Santo impulsa al hombre a la acción apostólica y a la vida de oración.

La importancia del presente trabajo estriba en que la espiritualidad cristiana ha dejado la oración profunda para la mística, y ha seguido una ascética de carácter oriental y judaizante demasiado centrada en el esfuerzo humano; la consecuencia es el fracaso actual de la vida religiosa. El verdadero camino es darle mucha importancia a la vida de oración, entendida como san Agustín y no como santa Teresa y san Juan de la Cruz, y vivir a fondo la fe para recibir la fuerza dinámica del Espíritu Santo y poder actuar después.

Si se considera conveniente publicar el presente artículo, en el que trato de desmitificar los fenómenos místicos, más adelante ofrecería otro desarrollando las ideas que aquí he sintetizado, pues las tengo ya muy elaboradas.

## MÍSTICA Y PARAPSIKOLOGÍA I

### LA EXPERIENCIA MÍSTICA

La experiencia mística se refiere al conjunto de fenómenos atribuidos unánimemente a la acción sobre el alma de los dones del Espíritu Santo. Para conocerla hay que recurrir necesariamente a santa Teresa, maestra indiscutible en la descripción de la misma. Hay que estudiarla en función de su vida de oración, ya que fue apareciendo a medida que ésta se fue haciendo más intensa y profunda. Ahora bien, es preciso distinguir entre la oración ordinaria o ascética y la oración extraordinaria o mística, pues sólo en esta última apare-

cen los fenómenos atribuidos a la acción divina sobre el alma. Entre ambas se encuentra la llamada «oración de recogimiento», que señala exactamente el paso de la una a la otra.

## I. LA ORACIÓN ORDINARIA

La oración ordinaria corresponde a la etapa ascética de la vida espiritual. Está simbolizada por el primer modo de regar el huerto <sup>1</sup>, y corresponde a las tres primeras moradas del Castillo interior. Aparecen aquí dos formas de oración: la oración vocal y la meditación discursiva.

### 1. *La oración vocal*

La oración vocal es la que se realiza con fórmulas fijas, utilizando el lenguaje ordinario o haciéndolo mentalmente. Dentro de esta forma de estar con Dios hay muchas y muy buenas fórmulas, tales como el padrenuestro, el avemaría, la salve, etc. Con ellas se realiza la oración pública o litúrgica, que tanta importancia tiene para la vida de la Iglesia. Es absolutamente necesaria para orar en común.

La gran ventaja de la oración vocal es que resulta muy fácil de hacer, ya que consiste en la repetición de una misma fórmula aprendida de memoria, o la lectura de bellas expresiones como las de los salmos. Tiene el grave inconveniente de que, si no se pone especial cuidado, puede hacerse de manera rutinaria, con lo que deja de ser verdadera oración. Santa Teresa dice de ella que ya es oración mental, pero que es necesario rezar con advertencia, y entender y saber lo que se dice <sup>2</sup>.

Los directores espirituales consideran que quienes preferentemente han de servirse de la oración vocal son los principiantes, ya que no estando familiarizados con las altas actividades intelectuales necesitan de fórmulas para alimentar su pensamiento. Sin embargo, por muy elevados que estén los contemplativos en su oración silenciosa con Dios, nunca deben menospreciar esta forma de plegaria. Recurrir a ella es un ejercicio de humildad y sencillez muy provechoso para el alma.

La oración vocal, que para los autores espirituales constituye el primer grado de oración, tiene un alto valor si se sabe poner en ella el corazón. Santa Teresa lo dice de esta manera:

«Y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfec-

---

1. *Vida*, 11,7.9.

2. *Camino de perfección*, 24,2.

ción, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternóster os ponga el Señor en contemplación perfecta, o rezando otra oración vocal»<sup>3</sup>.

«Sé que muchas personas, rezando vocalmente, como ya queda dicho, las levanta Dios, sin entender ellas cómo, a subida contemplación. Conozco una persona que nunca pudo tener sino oración vocal, y asida a ésta lo tenía todo»<sup>4</sup>.

Rezando vocalmente es posible que el Señor eleve el alma hasta los estados pasivos, quietud y éxtasis, que se producen en la mística. Ahora bien, tanto si se entra en éxtasis como si se permanece en el estado ordinario, toda oración auténtica en la que se pone el corazón en Dios es de gran provecho para la vida espiritual.

## 2. La meditación

La meditación recibe generalmente el nombre de oración mental u oración discursiva. Consiste en la aplicación de la mente a las verdades sobrenaturales a través del razonamiento. Una forma muy corriente de hacer meditación consiste en tomar un libro apropiado, leerlo y reflexionar sobre él: es la «lectura reflexionada». Pero no debe ser una simple lectura espiritual, sino que hay que procurar participar activamente pensando reflexivamente en lo que dice, con objeto de convertirla en un ejercicio mental. Poco a poco se debe ir prescindiendo del libro para que la participación sea mayor.

De esta forma de orar dice santa Teresa que es la puerta del Castillo<sup>5</sup>. Tiene dos variedades: la meditación discursiva y la meditación simplificada:

*Meditación discursiva.* La forma más elemental de orar mentalmente se realiza reflexionando en lo que dice un libro. Santa Teresa tuvo que comenzar así ya que al principio no era capaz de orar de otro modo:

«Yo estuve más de catorce (años) que nunca podía tener aun meditación sino junto con lección»<sup>6</sup>.

«En todos éstos, si no era acabando de comulgar, jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro; que, tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear. Con este remedio, que era como una compañía o escudo en que había de recibir los golpes de los muchos pensamientos, andaba consolada»<sup>7</sup>.

La meditación propiamente dicha puede realizarse siguiendo diversos mé-

3. *Camino de perfección*, 25,1.

4. *Camino de perfección*, 30,7.

5. *Moradas primeras*, 1,7.

6. *Camino de perfección*, 17,3.

7. *Vida*, 4,9.

todos, los cuales suponen siempre una preparación, que consiste en permanecer unos instantes en la presencia de Dios, pidiendo su ayuda; después viene el cuerpo de la meditación, un período en el que el alma se entrega a la reflexión discursiva; finalmente hay una conclusión, en la que se toman diversas resoluciones. Hay buenos libros que ofrecen sistemáticamente materia para meditar:

«Para entendimientos concertados y almas que están ejercitadas y pueden estar consigo mismas hay tantos libros escritos y tan buenos y de personas tales, que sería yerro hicieseis caso de mi dicho en cosa de oración»<sup>8</sup>.

La Santa recomienda el *Libro de la oración y la meditación* de Fr. Luis de Granada, y el *Tratado de la oración y meditación* de san Pedro de Alcántara, que hacían referencia a los misterios de la vida del Señor y de su pasión, así como a otros temas, siguiendo los días de la semana. Según ella quien tuviere costumbre de llevar este modo de oración el Señor le llevará a puerto de luz con descanso y seguridad.

*Meditación simplificada.* Santa Teresa tenía el temor de que la meditación discursiva detuviera a las almas en la simple actividad intelectual en cuanto tal, y no las orientara debidamente hacia Dios. Por eso no consideraba «agua viva» al discurrir (= meditación), diciendo que es preferible amar a pensar y que aunque es bueno discurrir es mejor simplificar el razonamiento tratando de poner el corazón en Dios, que es lo verdaderamente propio de la oración:

«No llamo yo esta oración, que, como digo, va discurriendo con el entendimiento, agua viva, conforme a mi entender, digo»<sup>9</sup>.

«Sólo quiero que estéis advertidos que, para aprovechar mucho en este camino y subir a las moradas que deseamos, no está la cosa en pensar mucho, sino en amar mucho»<sup>10</sup>.

«Pues, tornando a lo que decía, de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo, y por qué las tuvo, y quién es el que las tuvo, y el amor con que las pasó; mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con él, acallando el entendimiento»<sup>11</sup>.

Según santa Teresa los grados propios de la vida ascética son realmente dos: oración vocal y meditación, caracterizándose esta última por la actividad discursiva del entendimiento, aunque esta actividad esté muy simplificada. Por el contrario, las oraciones en las que no hay actividad discursiva del entendimiento pertenecen al patrimonio exclusivo de la mística.

8. *Camino de perfección*, 19,1.

9. *Camino de perfección*, 19,6.

10. *Moradas cuartas*, 1,7.

11. *Vida*, 13,22.

## II. EL RECOGIMIENTO INTERIOR

Los autores espirituales al hablar acerca de los grados de oración se refieren unánimemente a la «oración de recogimiento» de santa Teresa, a la que consideran un grado de oración superior y distinto al propio de la meditación. Sin embargo, se trata solamente de un estado en el que el alma se recoge interiormente para poder rezar o meditar mejor. El conocimiento del origen de este estado y el análisis del mismo demuestran la validez de nuestra afirmación.

Hasta mediados del siglo XVI estuvo muy extendida en España la llamada *vía del recogimiento* o de la espiritualidad afectiva, predicada en todas partes por la Orden franciscana, constanding esta forma de entender la espiritualidad de dos elementos fundamentales: el estado de recogimiento y la oración de recogimiento. El estado de recogimiento no era otra cosa sino aislarse del exterior para poder estar más atento a la oración. Francisco de Osuna, principal intérprete de esta vía, se refiere a ello diciendo que el recogimiento puede ser de dos maneras: general y especial. El primero consiste en estar continuamente sobre aviso, trayendo apaciguado el corazón y teniéndolo cerrado, sin andar continuamente en cosas mundanas; el segundo es apartarse de todas las cosas para hacer oración <sup>12</sup>. En cuanto a la oración de recogimiento radica en buscar amorosamente y con frecuencia la presencia de Dios, tratando de silenciar las potencias del alma, es decir, suprimiendo el pensamiento y la imaginación, por lo que se trata de verdadera oración contemplativa.

La vía del recogimiento en su doble vertiente fue muy conocida por santa Teresa, ya que aprendió a orar a través del *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna <sup>13</sup>. También leyó el *Arte de servir a Dios* de Alonso de Madrid y la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Toledo, que estaban en la misma línea. Sin embargo, aceptando la doctrina acerca del estado de recogimiento, rechazó con todas sus fuerzas la oración contemplativa que puede realizarse en ese estado. Dice que nunca había que dejar de pensar para mantener el «sólo» amor mientras Dios no elevara el alma; hasta entonces era preciso seguir meditando, aunque fuera brevemente, y utilizar la imaginación. Suspender el pensamiento sin estar elevada el alma por Dios considera que es un desatino y muestra de poca humildad <sup>14</sup>. Afirma que la doctrina de los letrados y espirituales (franciscanos) que enseñaba a prescindir de formas y figuras «es un engaño» <sup>15</sup>. En su obra cumbre, el *Castillo interior*, se expresa del

---

12. *Tercer abecedario espiritual*, 15,2.

13. *Vida*, 4,6.

14. *Vida*, 12,5.

15. *Vida*, 22,2.

mismo modo: suprimir la meditación para ejercitarse sólo en el amor «a mí no me harán confesar que es buen camino»<sup>16</sup>.

El pensamiento teresiano acerca del recogimiento adquirido queda perfectamente expresado en el *Camino de perfección*. Tras nombrar a san Agustín diciendo que «buscaba a Dios por todas partes y le vino a hallar dentro de sí mismo», añade:

«Este modo de rezar, aunque sea vocalmente, con mucha más brevedad se recoge el entendimiento, y es oración que trae consigo muchos bienes. Llámase recogimiento, porque recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios, y viene con más brevedad a enseñarla su divino Maestro y a darla oración de quietud, que de ninguna otra manera. Porque allí metida consigo misma, puede pensar en la Pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre y no cansar el entendimiento andándole buscando en el monte Calvario y al Huerto y a la Columna»<sup>17</sup>.

Se deduce de este texto que se trata de un modo de rezar en el que el alma se recoge para poder pensar mejor en Dios, que es lo propio de la meditación. De hecho, aunque el alma recoja sus potencias encerrándose dentro de sí, no debe llegar a silenciarlas del todo, es decir, no debe suprimir completamente el discurso y la imaginación, que a su vez es lo propio de la contemplación:

«Entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer, y que podemos nosotros hacerlo con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada, ni podemos nosotros tener un buen pensamiento. Porque esto no es silencio de las potencias: es encerramiento en sí misma el alma»<sup>18</sup>.

Para alcanzar este estado basta aislarse del exterior, procurando cerrar los ojos para estar más recogido:

«Un retirarse los sentidos de estas cosas exteriores y darles de tal manera mano que, sin entenderse, se le cierran los ojos por no las ver, y porque más se despierte la vista a los del alma. Así quien va por este camino, casi siempre que reza tiene cerrados los ojos, y es admirable costumbre para muchas cosas, porque es un hacerse fuerza a no mirar las de acá»<sup>19</sup>.

Aislándose del exterior y cerrando los ojos se adquiere un estado de recogimiento adquirido en el que es más fácil rezar y meditar. Así se crean las disposiciones adecuadas para que aparezcan los estados místicos, en los que se realiza la oración extraordinaria.

16. *Moradas sextas*, 7,5.

17. *Camino de perfección*, 28,4.

18. *Camino de perfección*, 29,4.

19. *Camino de perfección*, 28,6.

### III. LA ORACIÓN EXTRAORDINARIA

Para comprender bien los grados de oración ordinaria hay que saber distinguir entre el estado de recogimiento adquirido y la oración correspondiente. Lo mismo sucede en la oración extraordinaria, pues una cosa son los estados pasivos y otra la oración que se puede realizar en ellos.

La oración ordinaria, que consiste en rezar y meditar discursivamente, aunque sea en forma simplificada, se realiza en los estados de vigilia y de recogimiento adquirido. Por el contrario, la oración extraordinaria es la que tiene lugar en los estados pasivos de quietud y de unión.

#### 1. *El estado pasivo de quietud*

La primera manifestación mística es el estado pasivo de quietud, que puede ser más o menos intenso. Cuando es poco profundo se presta a la práctica de la meditación discursiva, mientras que cuando es más profundo ayuda a estar en contemplación. Por eso en este estado pasivo se puede tener la oración de recogimiento sobrenatural y la oración de quietud.

*La oración de recogimiento sobrenatural.* Para un alma deseosa de llegar a la plena unión mística con Dios es muy importante conocer cuáles son las primeras manifestaciones experimentales de los fenómenos místicos. Para ello es preciso leer detenidamente las maravillosas descripciones de santa Teresa, que permiten conocerlas con todo rigor y precisión:

«La primera oración que sentí, a mi parecer, sobrenatural, que llamo yo lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso, es un recogimiento interior que se siente en el alma, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores; y así, algunas veces los lleva tras sí, que le da gana de cerrar los ojos y no oír, ni ver, ni entender sino aquello en que el alma entonces se ocupa, que es poder tratar con Dios a solas. Aquí no se pierde ningún sentido ni potencia, que todo está entero, mas estálo para emplearse en Dios»<sup>20</sup>.

«Un recogimiento que también me parece sobrenatural, porque no es estar en oscuro ni cerrar los ojos ni consiste en cosa exterior, puesto que sin quererlo se hace esto de cerrar los ojos y desear soledad y sin artificio parece que se va labrando el edificio para la oración que queda dicha»<sup>21</sup>.

«Y no penséis que es por el entendimiento adquirido, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por imaginación, imaginándole en sí. Bueno es esto y

20. *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n. 3.

21. *Moradas cuartas*, 3,1.

excelente manera de meditación porque se funda sobre la verdad, que lo es: estar Dios dentro de nosotros mismos; mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer, con el favor del Señor se entiende todo. Mas lo que digo es en diferente manera, y que algunas veces antes que se comience a pensar en Dios ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor; que no fue por los oídos, que no se oye nada, mas siéntese notablemente un encogimiento suave a lo interior, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor. Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren; acá no está en nuestro querer, sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced»<sup>22</sup>.

La característica esencial de este fenómeno es que aparece de manera *espontánea*, de tal forma que no se puede conseguir voluntariamente, por lo que es sobrenatural. Esta espontaneidad es lo que permite distinguir con toda claridad los fenómenos naturales de los sobrenaturales: los primeros se logran con el propio esfuerzo, mientras que los segundos, como dice santa Teresa, «no se pueden adquirir aunque mucho se procure». En este sentido el estado de recogimiento sobrenatural es esencialmente diferente del estado de recogimiento adquirido, que se puede lograr siempre que se quiera y lo permitan las condiciones ambientales.

Otras características de este estado son las siguientes: se siente un suave recogimiento interior, que se traduce en un verdadero bienestar. Además hay una fuerza interior que tiende a paralizar la voluntad, impulsando a cerrar los ojos, a desear la soledad y a evitar todo movimiento; es una especie de hipnosis interna que tiende a introducir a la persona en su interior, pero en la que, a diferencia de la hipnosis heterosugestiva, se tiene una perfecta claridad mental. Al mismo tiempo, la actividad sensorial sigue funcionando con normalidad.

Los teólogos afirman que la causa del éxtasis, que es un estado más profundo que el de quietud, es la contemplación infusa en un grado muy intenso, ya que cuando es débil, como sucede en el estado de quietud, no causa suspensión de las potencias ni de los sentidos corporales, por lo que es necesaria cierta intensidad de la luz contemplativa para que se produzca el fenómeno<sup>23</sup>. Sin embargo, sucede todo lo contrario: son los estados pasivos de quietud y de éxtasis los que tienden a producir la contemplación infusa. De hecho santa Teresa dice que en esta morada hay que simplificar el pensamiento, pero no suprimirlo tal como se hace en la contemplación:

«Lo que entiendo que más conviene que ha de hacer el alma que ha querido el

---

22. *Moradas cuartas*, 3,3.

23. ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1962, p. 676.

Señor meter a esta morada es lo dicho, y que sin ninguna fuerza ni ruido procure atajar el discurrir del entendimiento, mas no el suspenderle, ni el pensamiento... que en la del recogimiento no se ha de dejar la meditación»<sup>24</sup>.

Por tanto, la mística no comienza con la contemplación, sino con el estado pasivo de quietud, en el que al principio, según santa Teresa, no se ha de dejar la meditación.

*La oración de quietud.* En algunas ocasiones santa Teresa parece distinguir entre el estado de recogimiento sobrenatural y el de quietud, tal como aquí lo expresa:

«De este recogimiento viene algunas veces una quietud y paz interior muy regalada, que está el alma que no le parece le falta nada, que aun el hablar le cansa, digo el rezar y el meditar; no quería sino amar. Dura rato y aun ratos»<sup>25</sup>.

Sin embargo, analizando los caracteres psicofísicos de ambos estados se puede ver que son los mismos:

«Es ya cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos; porque es un ponerse el alma en paz, o ponerla el Señor en su presencia por mejor decir... Siéntese grandísimo deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma. Está tan contenta de sólo verse cabe la fuente, que aun sin beber está ya harta; no le parece hay más que desear: las potencias sosegadas, que no querrían bullirse; todo parece le estorba a amar, aunque no tan perdidas, porque pueden pensar en cabe quién están, que las dos están libres. La voluntad es aquí la cautiva, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener libertad. El entendimiento no querrían entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más; aquí ven que ésta sola es necesaria y todas las demás la turban. El cuerpo no querrían se menease, porque les parece han de perder aquella paz y así no se osan bullir; dales pena el hablar; en decir «Padre nuestro» una vez, se les pasará una hora»<sup>26</sup>.

En ambos casos el fenómeno aparece espontáneamente, se experimenta una gran quietud en el interior, hay una fuerza que tiende a absorber a la persona hacia dentro, no disminuye la actividad sensorial, y se tiene gran claridad mental. Se trata de un mismo estado de quietud, aunque puede tener diversos grados de intensidad.

La oración de quietud, que se produce cuando el estado de quietud es relativamente profundo, se caracteriza porque el entendimiento y la memoria

24. *Moradas cuartas*, 3,7.8.

25. *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n. 4.

26. *Camino de perfección*, 31,2.3.

quedan libres de tal modo que se puede pensar, pero cuesta meditar, por lo que comienza a producirse el silencio mental propio de la contemplación.

Santa Teresa, en el libro de su *Vida*, se refiere a la oración llamada *sueño de las potencias*, que constituye la «tercera agua» con que se riega la huerta <sup>27</sup>, considerándola como un grado de oración superior y distinto a la oración de quietud; en las *Fundaciones* escribe textualmente: «Acaece muchas veces comenzar una oración de quietud a manera de sueño espiritual...» <sup>28</sup>, y en la primera relación al P. Rodrigo Álvarez dice: «De esta oración suele proceder un sueño que llaman de las potencias...» <sup>29</sup>. Pero en sus obras posteriores cambió de modo de pensar considerándola como un simple efecto de la quietud en su grado máximo de intensidad <sup>30</sup>. Por tratarse de sueño de las potencias, al menos del entendimiento, ya es verdadera contemplación:

«Ahora, pues, acaece muchas veces esta manera de unión, que quiero decir, en especial a mí, que me hace Dios esta merced de esta suerte muy muchas, que coge Dios la voluntad, y aun el entendimiento, a mi parecer; porque no discurre, sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar; uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa» <sup>31</sup>.

Por coger Dios la voluntad se trata del estado de quietud, y por coger el entendimiento el alma se encuentra en contemplación, pero las distracciones son innumerables:

«La memoria queda libre, y junto con la imaginación debe ser; y ella, como se ve sola, es para alabar a Dios la guerra que da y cómo procura desasosegarlo todo. A mí cansada me tiene, y aborrecida la tengo, y muchas veces suplico al Señor, si tanto me ha de estorbar, me la quite en estos tiempos. Algunas veces le digo: ¿Cuándo mi Dios ha de estar ya toda junta mi alma en vuestra alabanza, y no hecha pedazos, sin poder valerse a sí? Aquí veo el mal que nos causa el pecado, pues así nos sujetó a no hacer lo que queremos de estar siempre ocupados en Dios.

Digo que me acaece a veces, y hoy ha sido la una, y así lo tengo bien en la memoria, que veo deshacerse mi alma, por verse junta donde está la mayor parte, y ser imposible, sino que le da tal guerra la memoria e imaginación que no la dejan valer; y como faltan las otras potencias, no valen, aun para hacer mal, nada. Harto hacen en desasosegar. Digo para hacer mal, porque no tienen fuerza ni paran en un ser. Como el entendimiento no la ayuda poco ni mucho a lo que le representa, no para en nada, sino de uno en otro, que no

---

27. *Vida*, 16,1.

28. *Fundaciones*, 6,1.

29. *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n. 5.

30. ROYO MARÍN, A., o.c., p. 663.

31. *Vida*, 17,5.

parece sino de estas maripositas de las noches, importunas y desasosegadas; así anda de un cabo a otro.

En extremo me parece le viene al propio esta comparación, porque aunque no tiene fuerza para hacer ningún mal, importuna a los que la ven. Para esto no sé qué remedio haya, que hasta ahora no me le ha dado Dios a entender; que de buena gana le tomaría para mí, que me atormenta, como digo, muchas veces»<sup>32</sup>.

En la mística oriental se utilizan ciertas técnicas para combatir las distracciones involuntarias, como son la concentración mental en una frase sagrada, en una imagen religiosa o en un punto. Por el contrario, santa Teresa pasa directamente de la meditación (oración de recogimiento sobrenatural) a la pura contemplación de la presencia de Dios (oración de quietud o sueño de las potencias), de ahí las muchas perturbaciones de la memoria y de la imaginación.

A la vista de todo lo anterior podemos concluir diciendo que el primer fenómeno místico que espontáneamente aparece es el estado de quietud. Cuando es poco profundo se puede seguir meditando, produciéndose la oración de recogimiento sobrenatural, y cuando es más profundo se origina la oración de quietud, en la que el alma se entrega a la contemplación.

## 2. *El estado pasivo de unión simple*

Santa Teresa habla de la unión en el libro de su *Vida*, diciendo que es la cuarta agua para regar el huerto<sup>33</sup>, y también se refiere a ella en las quintas y sextas moradas del *Castillo interior*. Tiene dos variedades: la unión simple y la unión extática, tratándose de una sola cosa, aunque los efectos son muy diferentes<sup>34</sup>.

El estado psicofísico del cuerpo en la unión simple es mucho más profundo que en el de quietud, como lo prueban sus caracteres:

«Estando así el alma buscando a Dios, siente con un deleite grandísimo y suave casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos. Los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee, acierta a decir letra, ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letra, mas como el entendimiento no ayuda, no la sabe leer aunque quiera. Oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada si no es para no la acabar de dejar a su placer, y así antes la dañan. Hablar, es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza

32. *Vida*, 17,5.6.

33. *Vida*, 18,1.

34. *Moradas quintas*, 2,7.

exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido.

Esta oración no hace daño por larga que sea; al menos a mí nunca me le hizo, ni me acuerdo hacerme el Señor ninguna vez esta merced, por mala que estuviere, que sintiese mal, antes quedaba con gran mejoría»<sup>35</sup>.

Los caracteres de este estado, junto con la espontaneidad propia de todos los fenómenos pasivos, son los siguientes: el bienestar interior es mucho mayor que en el estado de quietud, y la fuerza que tiende a paralizar el cuerpo es tan grande que resulta muy difícil realizar cualquier movimiento. Además de lo anterior, que en forma menos intensa también aparecía en el estado de quietud, los sentidos comienzan a dejar de funcionar.

Desde el punto de vista intelectual en este estado no sólo el cuerpo, sino que también la mente se paraliza de tal modo que desaparecen las distracciones y el alma queda adormecida: «Así parece está el alma como adormecida, que ni bien parece está dormida, ni se siente despierta»<sup>36</sup>.

En lo que se refiere a la oración, la unión simple ha sido considerada por todos los autores espirituales como un grado de oración superior al de quietud; sin embargo, aunque el bienestar corporal es mucho mayor el alma está medio adormecida. Más tarde se alcanza el éxtasis propiamente dicho en el que el alma está completamente despierta para la práctica de la oración.

### 3. *El estado pasivo de unión extática*

El estado psicofísico del cuerpo en el éxtasis o arrobamiento es tan profundo que desaparece la actividad sensorial, es imposible moverse y el cuerpo se enfría. Al mismo tiempo se experimenta un gran bienestar:

«Veréis lo que hace su Majestad para concluir este desposorio, que entiendo yo debe ser cuando da arrobamientos, que la saca de sus sentidos; porque si, estando en ellos, se viese tan cerca de esta gran Majestad, no era posible por ventura quedar con vida»<sup>37</sup>.

«En estos arrobamientos parece no anima el alma al cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural; vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite. Aquí no hay ningún remedio de resistir; que en la unión, como estamos en nuestra tierra, remedio hay; aunque con pena y fuerza, resistir se puede casi siempre. Acá, las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas, sin prevenir el pensamiento ni ayuda ninguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o esta águila caudalosa y cogeros con sus alas»<sup>38</sup>.

35. *Vida*, 18,10.11.

36. *Moradas quintas*, 1,3.

37. *Moradas cuartas*, 4,2.

38. *Vida*, 20,3.

Aunque generalmente el éxtasis es muy agradable, hay variedades del mismo en las que se padece un gran sufrimiento corporal:

«Lo más ordinario, en viéndose desocupada, es puesta en estas ansias de muerte, y teme cuando ve que comienzan, porque no se ha de morir, mas llegada a estar en ello, lo que hubiese de vivir querría en este padecer; aunque es tan excesivo que el sujeto le puede mal llevar, y así algunas veces se me quitan todos los pulsos casi, según dicen las que algunas veces se llegan a mí de las hermanas que ya más lo entienden, y las canillas muy abiertas, y las manos tan yertas que yo no las puedo algunas veces juntar, y así me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado»<sup>39</sup>.

El nombre de ex-tasis (= fuera de sí mismo) le viene a este fenómeno porque se pierde la conciencia de sí mismo, y no se puede decir si se experimenta dentro o fuera del propio cuerpo:

«Si esto pasa, estando en el cuerpo, o no, yo no lo sabré decir; al menos, ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin el alma»<sup>40</sup>.

*La oración en el estado de éxtasis.* Desde el punto de vista intelectual el éxtasis se caracteriza porque se paraliza la mente, por lo que desaparecen las distracciones y cuesta mucho pensar, pero, contrariamente a lo que sucede en el estado pasivo de unión simple, se tiene una gran claridad mental en lo que se refiere a la contemplación de la presencia de Dios:

«Lo que yo entiendo en este caso es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de su Majestad. Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas y los sentidos lo mismo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto?; yo no lo sé, ni quizá ninguna criatura, sino el mismo Criador»<sup>41</sup>.

Así, pues, el éxtasis es un estado psicofísico en el que se experimenta un gran bienestar interior, desaparecen las distracciones, cesa el contacto sensorial con el exterior y lleva consigo una gran claridad mental en lo que se refiere a la contemplación, por lo que supone una gran ayuda para la práctica de la oración. Dentro de este fenómeno psicofísico comienza a producirse otro fenómeno puramente intelectual de singular importancia: la contemplación perfecta de Dios, que facilita aún más la vida de oración.

*La contemplación perfecta.* En las sextas moradas del *Castillo interior* comienza santa Teresa a referirse a la contemplación perfecta, que es aquella

---

39. *Vida*, 20,12.

40. *Moradas sextas*, 5,8.

41. *Moradas sextas*, 4,4.

en la que espontáneamente aparece la presencia de Dios, bien sea en la mente o en el sentimiento, y a la que más tarde se le habría de dar el nombre de contemplación infusa. Dice que las almas que llegan a conocerla quisieran mantenerla siempre, pero no pueden conseguirlo:

«Hay muchas almas, y son hartas las que lo han tratado conmigo, que, como nuestro Señor las llega a dar contemplación perfecta, querriánse siempre estar allí, y no puede ser; mas quedan con esta merced del Señor de manera que después no pueden discurrir en los misterios de la Pasión y de la vida de Cristo como antes, y no sé qué es la causa; mas es esto muy ordinario: que queda el entendimiento más inhabilitado para la meditación»<sup>42</sup>.

Indica también que como no puede alcanzarse por mucho que se intente, mientras no vuelva a aparecer «nos ayudemos en todo lo que podamos», y que hasta que muramos, por subida oración que haya, es menester esto<sup>43</sup>. Por eso, la pasividad propia de la contemplación infusa es siempre un tanto relativa, siendo necesario tomar parte activa de algún modo para continuar estando en oración.

Nuevamente insiste en tomar parte activa en la oración diciendo que en las séptimas moradas aparece constantemente la contemplación perfecta, pero, mientras tanto, cuando no se percibe la presencia de Dios es preciso buscarla:

«Verdad es que a quien mete ya el Señor en la séptima morada, es muy pocas veces, o casi nunca, las que ha menester hacer esta diligencia, por la razón que en ella diré, si me acordare; mas es muy continuo no se apartar de andar con Cristo nuestro Señor por una manera admirable, adonde divino y humano junto es siempre su compañía. Así que, cuando no hay encendido el fuego que queda dicho en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos»<sup>44</sup>.

La contemplación infusa comienza por aparecer en el estado de éxtasis de manera esporádica, pero más tarde surge también en el estado ordinario y se hace permanente.

#### 4. *El estado de unión transformativa*

El estado psicofísico del cuerpo en la unión transformativa es el mismo que en la oración ordinaria, ya que al llegar a estas alturas los fenómenos extáticos tienden a desaparecer:

«Yo lo estoy (espantada) de ver que, en llegando aquí el alma, todos los arrebata-  
mientos se le quitan, si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebata-

42. *Moradas sextas*, 7,7.

43. *Moradas sextas*, 7,8.

44. *Moradas sextas*, 7,9.

mientos y vuelo del espíritu, y son muy raras veces, y esas casi siempre no en público como antes, que era muy ordinario»<sup>45</sup>.

Sin embargo, al mismo tiempo que van desapareciendo los fenómenos extáticos, se intensifica la aparición de la contemplación perfecta, de tal modo que llega a permanecer de un modo continuo. Después de decir santa Teresa que tuvo una visión intelectual de la Santísima Trinidad en la que comprendió el misterio con grandísima claridad, añade que su alma quedó espantada por percibir siempre su presencia en su interior:

«Y cada día se espanta más esta alma, porque nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve, de la manera que queda dicho, que están en lo interior de su alma, en lo muy interior, en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras; siente en sí esta divina compañía»<sup>46</sup>.

Más adelante precisa cómo se realiza este fenómeno diciendo: «Aparece-se el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas»<sup>47</sup>. Primeramente escribió *ni intelectual ni cosa que se parezca a*, y más tarde tachó esta cláusula escribiendo entre líneas: *sino intelectual aunque más delicada que*. Lo que ocurre es que tanto la visión intelectual de la Santísima Trinidad como la contemplación perfecta de la presencia de Dios son visiones intelectuales hablando en sentido genérico, pero se trata de fenómenos distintos. La primera, que es muy breve e intensa, es un fenómeno intuitivo de comprensión intelectual; mientras que la segunda, suave y persistente, sólo ayuda a mantener la atención de la mente. Precisamente por ser suave es compatible con todas las actividades propias de la vida ordinaria:

«El traer esta presencia entiéndese que no es tan enteramente, digo tan claramente, como se le manifiesta la primera vez y otras algunas que quiere Dios hacerle este regalo; porque, si esto fuese, era imposible entender en otra cosa ni aun vivir entre la gente; mas, aunque no es con esta clara luz, siempre que advierte se halla en esta compañía»<sup>48</sup>.

El último grado de oración, tal como lo propone la mística clásica, recibe el nombre de matrimonio espiritual. Se diferencia del anterior, la unión extática o desposorio espiritual, en que el alma tiene siempre la contemplación perfecta, en la que experimenta sensiblemente la presencia de Dios:

«Porque entendido que hay grandísima diferencia de todas las pasadas a las

45. *Moradas séptimas*, 3,12.

46. *Moradas séptimas*, 1,7.

47. *Moradas séptimas*, 2,3.

48. *Moradas séptimas*, 1,9.

de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como le hay entre dos desposados a los que ya no se puede apartar. El desposorio espiritual es diferente, que muchas veces se apartan, y la unión también lo es; porque, aunque unión es juntarse dos cosas en una, en fin, se pueden apartar y quedar cada cosa por sí, como vemos ordinariamente, que pasa de presto esta merced del Señor, y después se queda el alma sin aquella compañía, digo de manera que lo entienda. En estotra merced del Señor, no; porque siempre queda el alma con su Dios en aquel centro»<sup>49</sup>.

La experiencia sensible de la presencia de Dios permanece incluso mientras se realiza cualquier actividad o se está durmiendo:

«En queriéndome divertir, nunca salía de oración; aun durmiendo me parecía estaba en ella»<sup>50</sup>.

Aunque el fenómeno de experimentar sensiblemente la presencia de Dios permanece de un modo continuo, sin embargo, no siempre se está en oración. Lo primero es algo que espontáneamente surge en la persona aunque no le preste atención, mientras que para que haya oración hace falta unirse deliberadamente a Dios por medio de la fe y el amor. Lo que ocurre es que ese fenómeno experimental ayuda mucho a hacer oración.

Como se experimenta en todo momento la presencia de Dios, aunque no se ponga atención en ello, el alma está siempre unida sensiblemente a Dios. Por eso este estado, además de matrimonio espiritual, recibe también los nombres de unión transformativa, unión consumada y deificación del alma, metáforas con las que se expresa esa realidad sensible.

*La unión mística con Dios.* Para conocer la verdadera naturaleza de la mística y su valor en la vida espiritual, es preciso determinar el sentido de la unión con Dios que en ella se produce. Para ello hay que distinguir tres clases de unión: teológica, experimental y sensible.

a) Unión teológica. Esta unión se produce tan pronto como el alma queda incorporada a Cristo por medio de la gracia, con lo que el hombre se hace hijo adoptivo de Dios y templo del Espíritu Santo. Permanece siempre con tal de que el hombre no mantenga deliberada y libremente una actitud existencial en contra del amor, y es independiente de la unión sensible con Dios: se puede tener la plena unión teológica con Dios sin experimentarla sensiblemente.

b) Unión experimental. Se trata de una unión de carácter puramente psicológico, que se produce siempre que el alma se encuentra en una oración auténtica y verdadera. Efectivamente, al margen de las muchas distracciones que aparecen en la oración, el que está en ella es consciente de que se encuen-

---

49. *Moradas séptimas*, 2,2.4.

50. *Vida*, 29,7.

tra con Dios, aunque no experimente sensiblemente su presencia. Esta unión experimental, pero no sensible, se tiene tanto en la oración ordinaria como en los estados místicos.

En el estado ordinario, siempre que se reza con devoción el padrenuestro, el alma está en íntima relación filial con el Padre y es consciente de ello. Lo mismo sucede cuando, dejando a un lado los pensamientos, busca amorosamente la presencia de Dios aunque no la sienta: sabe que está con él y de algún modo experimenta y capta esta unión.

En los estados místicos no siempre se experimenta la contemplación infusa: al principio sucede habitualmente en el estado de quietud, y con cierta frecuencia en el éxtasis. Pero entonces, análogamente a lo que sucede en la contemplación ordinaria, el alma sabe que está con Dios y de algún modo experimenta esta unión.

c) Unión sensible. Se trata de una forma psicológica de unión experimental en la que se es consciente de que se está con Dios, y al mismo tiempo se percibe su presencia, sea en la mente o en el sentimiento. Se produce solamente en la contemplación perfecta que surge en la unión extática y en la unión transformativa.

Con esta triple distinción podemos determinar el sentido de la unión mística con Dios. Todo el que quiera alcanzar la perfección ha de llevar una intensa vida de oración. En ésta los místicos experimentales tienen la experiencia sensible de la presencia de Dios, lo que les ayuda mucho a hacer oración, mientras que los místicos no experimentales están al margen de esa experiencia sensible. Ahora bien, la verdadera unión mística con Dios se realiza en toda oración a través de la fe y del amor, tanto si aparece la experiencia sensible como si está ausente. Por eso ha habido muchas almas que sin experimentar los fenómenos místicos han alcanzado la cumbre de la perfección.

Existe, entre otras, una diferencia fundamental entre la espiritualidad oriental y la cristiana. En la primera la unión mística con Dios es de carácter psicológico, experimental y sensible, mientras que en la segunda se realiza a través de la fe y del amor. Por eso en la espiritualidad cristiana todos los fenómenos místicos, tanto el éxtasis como la contemplación perfecta, son accidentales.

#### IV. LAS VISIONES

Los fenómenos místicos que tienen relación directa con los grados de oración propuestos por la mística experimental cristiana son los estados de quietud y de éxtasis, junto con la contemplación perfecta o infusa. Al lado de ellos pueden aparecer otros fenómenos extraordinarios tales como las visiones, la

levitación y otros de análoga naturaleza, que no juegan ningún papel esencial en los grados de oración. Entre estos fenómenos, completamente accidentales desde cualquier punto de vista que se les considere, uno de los más interesantes es el que se refiere a las visiones.

Una visión en sentido propio es la percepción de un objeto a través de los ojos corporales. Ahora bien, en sentido amplio también se consideran como visiones a la percepción de objetos a través del sentimiento, de la imaginación y de la inteligencia. Por eso, en la teología espiritual las visiones se clasifican en tres grupos: corporales, espirituales (sensitivas e imaginarias) e intelectuales. Puesto que los místicos afirman que sus visiones nunca fueron corporales, sólo interesan las espirituales y las intelectuales.

### 1. *Visiones espirituales*

Según san Agustín todo lo que no es cuerpo, pero es algo, se llama rectamente espíritu; y ciertamente que no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo por cuanto es la imagen del cuerpo ausente<sup>51</sup>. Y como lo que no es cuerpo, pero es algo, se llama espíritu, las visiones espirituales pueden producirse tanto en la imaginación como en el sentimiento.

*Visiones espirituales de carácter imaginario.* La visión imaginaria es una representación visible en la que se percibe el objeto interiormente a través de la imaginación, con la misma vivacidad y claridad con que se perciben las realidades físicas externas a través del sentido de la vista. Santa Teresa tuvo muchas visiones de esta clase, como ella misma relata:

«Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. Esta visión quiso el Señor la viese así. No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser lo que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros, y de otros a otros, que no lo sabría decir). Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas; al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no

---

51. *De gen. ad litt.* XII,7,16.

deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento»<sup>52</sup>.

Es de destacar que el corazón de santa Teresa se conserva incorrupto en el convento de la Anunciación (Alba de Tormes), y en él se puede observar una herida horizontal en el parte superior, lo que indica que sus visiones tuvieron repercusiones somáticas.

*Visiones espirituales de carácter sensitivo.* La visión sensitiva es aquella en la que, sin forma ni figura, se percibe el objeto a través del sentimiento:

«Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, o sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecíame estaba junto cabe mí Cristo y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, diome gran temor al principio y no hacía sino llorar, aunque en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco, o no estuviese muy divertida, podía ignorar que estaba cabe mí»<sup>53</sup>.

Los teólogos incluyen este tipo de visiones entre las de carácter intelectual; sin embargo, no se producen en el entendimiento sino en el sentimiento. Pueden considerarse como una variedad de contemplación perfecta en la que se percibe la presencia de Dios a través del sentimiento. Por ser una experiencia suave y que dura mucho tiempo ayuda mucho a mantener la atención en la presencia de Dios.

## 2. *Las visiones intelectuales*

Hay dos clases de éxtasis: el arrobamiento y el arrebatamiento o vuelo del espíritu. El primero aparece de manera suave y tranquila, mientras que el segundo surge bruscamente:

«La diferencia que hay de arrobamiento y arrebatamiento es que el arrobamiento va poco a poco muriéndose a estas cosas exteriores y perdiendo los sentidos y viviendo a Dios. El arrebatamiento viene con una sola noticia que su Majestad da en lo muy íntimo del alma, con una velocidad que la parece que la arrebatara a lo superior de ella, que a su parecer se le va del cuerpo; y

---

52. *Vida*, 29,13.

53. *Vida*, 27,2.

así es menester ánimo a los principios para entregarse en los brazos del Señor»<sup>54</sup>.

Sin embargo, la diferencia es muy relativa ya que sólo se trata de variedades de un mismo estado:

«Querría saber declarar, con el favor de Dios, la diferencia que hay de unión a arrobamiento, o elevamiento, o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento que todo es uno»<sup>55</sup>.

Lo que caracteriza al arrobamiento es que en él se produce la contemplación infusa, un fenómeno intelectual tranquilo, suave y permanente que facilita mucho la práctica de la contemplación. Mientras que lo propio del arrebatamiento son las noticias o visiones intelectuales, otro fenómeno intelectual muy distinto del anterior, en el que la capacidad de comprensión intuitiva de la mente se acrecienta en un grado inconmensurable. Las visiones intelectuales pueden aparecer solas o estar acompañadas de visiones imaginarias:

«Pues tornando a este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y, por otra parte, claro está que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo o si no, por algunos instantes. Parécela que toda junta ha estado en otra región muy diferente de en esta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá que, si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas. Y acaece que, en un instante, le enseñan tantas cosas juntas que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento no pudiera de mil partes la una. Esto no es visión intelectual sino imaginaria que se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo, y, sin palabras, se le da a entender algunas cosas; digo como, si ve algunos santos, los conoce como si los hubiera tratado.

Otras veces, junto con las cosas que ve con los ojos del alma, por visión intelectual, se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos; y, sin ver nada con los ojos del cuerpo ni del alma, por un conocimiento admirable que yo no sabré decir, se le representa lo que digo, y otras muchas cosas que no son para decir»<sup>56</sup>.

Una de las más importantes visiones intelectuales que tuvo santa Teresa se refirió a la Santísima Trinidad:

«Aquí es de otra manera: quiere nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos, y que vea, y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña y metida en aquella morada por visión intelectual, por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Tri-

---

54. *Cuentas de conciencia*, 54,8.

55. *Vida*, 20,1.

56. *Moradas sextas*, 5,7.8.

nidad, todas tres Personas, con una inflamación que primero viene a su espíritu a manera de una nube de grandísima claridad, y estas Personas distintas, y por una noticia admirable que se le da al alma, entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios; de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista, aunque no es vista con los ojos del cuerpo ni del alma, porque no es visión imaginaria»<sup>57</sup>.

Se trata de algo tan sublime que, según san Juan de la Cruz, constituyen un contacto expreso con lo divino que penetra la sustancia misma del alma:

«Y estas altas noticias no las puede tener sino el alma que llega a la unión con Dios, porque ellas mismas son la misma unión; porque consiste el tenerlas cierto toque que se hace del alma con la Divinidad, y así el mismo Dios es el que allí es sentido y gustado. Y, aunque no tan manifiesta y claramente como en la gloria, pero es tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma, que el demonio no se puede entrometer ni hacer otro semejante, porque no le hay, ni cosa que se compare, ni infundir sabor ni deleite semejante; porque aquellas noticias saben a esencia divina y vida eterna, y el demonio no puede fingir cosa tan alta»<sup>58</sup>.

Santa Teresa no es menos explícita ya que también interpreta este fenómeno como una auténtica visión celestial: «Parece que le ha querido el Señor mostrar algo de la tierra adonde ha de ir», de tal modo que aunque es muy breve son tan grandes los bienes que produce que no puede ser obra del demonio ni de la imaginación<sup>59</sup>.

## V. LA INTERPRETACIÓN DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Hasta ahora nos hemos referido a una serie de fenómenos que tienen como característica común la *espontaneidad*. Ésta se manifiesta en que nadie puede producirlos cuando quiera, de tal modo que el alma puede disponerse a ellos, pero unas veces aparecen de improviso, sin ninguna preparación previa, y otras no aparecen por mucho que el alma se prepare a ello. Cuando surgen no se pueden intensificar a pesar de todos los esfuerzos del alma: nadie puede determinar con su esfuerzo un fenómeno místico concreto y determinado, sino que puede aparecer cualquiera de ellos. En ocasiones el fenómeno comienza, se intensifica y va disminuyendo poco a poco hasta desaparecer del todo, mientras que otras veces aparece y desaparece bruscamente sin que el alma haya hecho nada por provocarlo o alejarlo. Finalmente, ante el fenómeno el al-

57. *Moradas séptimas*, 1,6.

58. *Subida*, II,26,5.

59. *Moradas sextas*, 5,9.10.

ma se siente completamente pasiva, como impulsada por una realidad extraña que se apodera de ella. Otra característica común es su *particularidad*: son muchas las almas que han alcanzado la cumbre de la perfección espiritual sin haber experimentado estos fenómenos. De lo que ahora se trata es de interpretar su verdadero origen.

Tomando como base el éxtasis, que es el más representativo de todos los fenómenos místicos, todos los autores están de acuerdo con santo Tomás que puede tener una triple causa: natural, como sucede con los que padecen enajenación por alguna enfermedad; diabólica, como aparece claro en los energúmenos; y por la acción divina, en cuanto que alguno es elevado por el espíritu divino a las cosas sobrenaturales con abstracción de los sentidos <sup>60</sup>. La experiencia mística, que incluye el éxtasis y el resto de los fenómenos extraordinarios, es la que tiene por causa la acción divina.

Sobre la base del origen sobrenatural de los fenómenos místicos, la espiritualidad cristiana se ha dividido en dos partes: ascética y mística. La ascética es la parte de la espiritualidad cristiana que se centra en el esfuerzo ascético con el concurso de la gracia divina. La mística, como hecho psicológico, ha sido considerada unánimemente como una experiencia pasiva de lo divino, de tal modo que sólo el Espíritu Santo puede producirla en nosotros mediante el influjo y la actuación de sus dones <sup>61</sup>. En torno a estos dos polos gira toda la vida espiritual de los creyentes cristianos.

El problema que se plantea ahora es que la moderna parapsicología ha puesto de manifiesto una serie de fenómenos que, como los místicos, también se producen de manera espontánea, y sólo aparecen en algunas personas concretas y particulares: los mediums o dotados. Por tanto, es absolutamente necesario comparar dichos fenómenos para saber si la mística experimental cristiana es un edificio con sólidos cimientos o, por el contrario, es una gran construcción teológica que carece de base.

---

60. II-II, 175,1.

61. ROYO MARÍN, A., o.c., p. 239.

## MÍSTICA Y PARAPSICOLOGÍA II

### LA EXPERIENCIA PARANORMAL

Fenómenos paranormales son los que se encuentran al margen de lo normal, manifestándose solamente en determinados sujetos conocidos con el nombre de paragnomos, dotados, mediums o sensitivos. Estos fenómenos tienen, entre otras, las siguientes características:

1.º Se trata de experiencias espontáneas. Son susceptibles de producirse en cualquier circunstancia, aunque no se piense deliberadamente en ello, de tal modo que ordinariamente no dependen de la voluntad de la persona en la que aparecen.

2.º No tienen explicación racional. Son experiencias extraordinarias que no están de acuerdo con los postulados de la psicología y de la física tradicional, por lo que son capaces de alterar las leyes del espacio, del tiempo y de la masa.

3.º Son fenómenos que provienen de los estratos inconscientes de la personalidad, aunque se trata de unos niveles mucho más profundos que los alcanzados por la psiquiatría, de tal modo que no se puede hacer aflorar a la superficie a través de los conocidos métodos psicoanalíticos <sup>1</sup>. Para alcanzar el estado consciente deben transformarse, por ese motivo muchas veces no se reconocen como propios, dando la falsa impresión de provenir de una fuente extraña a uno mismo.

4.º Se deben a facultades paranormales que son patrimonio de todo el género humano y en este sentido son facultades normales, pero su manifestación es privativa de personas especiales o de circunstancias extraordinarias. Por tanto, el fenómeno, la manifestación de la facultad, es paranormal, extraordinaria, al margen de lo normal <sup>2</sup>. Ahora bien, no tienen nada que ver con lo anormal y lo patológico, pudiéndose manifestar en personas perfectamente equilibradas y maduras.

Antes de analizar la experiencia paranormal hay que hacer referencia a los estados alterados de conciencia, que constituyen la base de la misma.

---

1. RHINE, J.B., *El nuevo mundo de la mente*, Barcelona 1982, p. 241.

2. GONZÁLEZ QUEVEDO, O., *El rostro oculto de la mente*, Santander 1976, p. 31.

## I. LOS ESTADOS ALTERADOS DE CONCIENCIA

La conciencia psicológica puede tener diversos estados: excitación, vigilia, somnolencia, sueño ligero, sueño profundo y coma; sin embargo, también pueden producirse los llamados estados alterados de conciencia o de trance. Éste puede ser considerado como un estado hipnoide de disociación psicológica que libera, en mayor o menor grado el inconsciente del control total de la conciencia dando lugar a los fenómenos paranormales.

Los diversos estados mentales, tanto normales como alterados, pueden relacionarse con las ondas emitidas por la actividad eléctrica del cerebro. El descubrimiento lo llevó a cabo el psiquiatra alemán Hans Berger en 1924. Vio que el cerebro emitía débiles impulsos eléctricos susceptibles de medición. Pudo comprobar que en determinadas circunstancias aparecían unas ondas que, por ser las primeras en descubrirse, se denominaron ondas alfa. Más tarde se conocieron también las ondas beta, theta y delta.

Las ondas beta predominan en el estado de vigilia. El cerebro las produce cuando una persona está dedicada a las actividades propias de la vida diaria. Su amplitud es muy débil, de 15 a 20 microvoltios, y su frecuencia es de catorce a treinta ciclos por segundo; se trata, por tanto, de ondas cortas y rápidas, signo de la actividad psíquica. Las ondas alfa indican reposo sensorial y mental, produciéndose ordinariamente en el sueño ligero; su amplitud puede llegar hasta los 100 microvoltios y su frecuencia está comprendida entre los siete y los catorce ciclos por segundo; así pues, son más amplias y lentas que las anteriores. Las ondas theta aparecen en ciertas fases del sueño medio, su potencial puede ser de 200 microvoltios y su frecuencia está situada entre los cuatro y los siete ciclos por segundo. Finalmente, las ondas delta pertenecen al estado de coma y al sueño profundo, su amplitud es de 200 microvoltios a 1 milivoltio, y su frecuencia es menor de cuatro ciclos por segundo.

Las ondas alfa y theta, que acompañan siempre al descanso físico y psíquico, aparecen en el sueño de forma inmediata, pero también se pueden conseguir recurriendo a diversas técnicas de relajación psicofísica. Tienen mucho interés para la teología espiritual porque los teólogos afirman que con ciertas técnicas en la mística oriental se alcanzan estados espirituales desconocidos del común de la gente, pero que no son esos encuentros experimentales con Dios en que él nos transforma a su semejanza<sup>3</sup>. Sólo conociendo de cerca estas técnicas y sus efectos se podrá ver la validez de esta afirmación.

---

3. BERNARDO, P.M., *Santa Teresa: la oración y la contemplación*, Madrid 1977, pp. 86-87.

### 1. *Técnicas de relajación psicofísica*

Las siguientes técnicas de inspiración oriental producen inmediatamente el trance ligero a toda clase de personas, y con ellas los dotados también pueden alcanzar el trance profundo, logrando resultados realmente espectaculares. Se centran en permanecer inmóvil y concentrado hasta que el cuerpo y la mente queden completamente relajados. Para realizarlas basta sentarse cómodamente o tumbarse sobre la cama, repitiéndolas mentalmente a la vez que se concentra la atención en ellas. También pueden decirse en voz alta para que las escuchen los demás.

#### *Concentración mental en la respiración*

Cierra los ojos.

Haz una inspiración profunda y al expirar afloja todos los músculos de tu cuerpo, sintiéndote mejor, mejor y mejor.

Haz otra inspiración profunda y al expirar vuelve a aflojar todos los músculos de tu cuerpo, sintiéndote mejor, mejor y mejor.

Haz otra inspiración profunda y al expirar vuelve a aflojar todos los músculos de tu cuerpo, sintiéndose mejor, mejor y mejor.

#### *Concentración mental en un pozo profundo*

Concéntrate en un pozo muy profundo. Imagina que vas a descender por él. Voy a contar de diez a uno. A medida que vaya contando de diez a uno sentirás que descienes profundamente. Experimenta la agradable sensación de descender:

10 - 9 - 8    más y más profundo  
 7 - 6 - 5    más y más profundo  
 4 - 3        más y más profundo todavía  
 2 - 1

#### *Concentración mental en la sensación de pesadez*

Te encuentras ahora en un estado muy relajado y profundo. Para que puedas entrar en un estado más relajado y profundo todavía, vas a sentir cómo pesa tu propio cuerpo:

Concentra tu atención en la pierna derecha... tu pierna derecha se vuelve muy pesada... más pesada... cada vez más pesada... se ha convertido en plomo pesado... es tan pesada que no puedes levantarla... más y más pesada todavía.

Concentra tu atención en la pierna izquierda...

Concentra tu atención en el brazo derecho...

Concentra tu atención en el brazo izquierdo...

Concentra tu atención en la espalda...

### *Concentración mental en la sensación de calor*

Te encuentras ahora más relajado y a gusto que antes. Para que puedas entrar en un estado más relajado y profundo, vas a concentrarte en la sensación de calor de tu propio cuerpo:

Concentra tu atención en el vientre... siente los músculos del vientre... relaja los músculos del vientre... siente calor en el vientre...

Concentra tu atención en la cintura...

Concentra tu atención en la espalda, hombros, mandíbulas, ojos...

### *Salida*

Voy a contar del uno al diez. Al llegar a diez te encontrarás completamente descansado, tranquilo y mucho mejor que antes:

1 - 2 - 3      más y más despejado

4 - 5 - 6      más y más despejado

7 - 8          más despejado todavía

Al principio tarda en producirse el efecto de relajación, siendo necesario utilizar varias de estas técnicas, pero con el tiempo basta cerrar los ojos y contar de diez a uno para conseguir inmediatamente lo que se pretende. Una vez que se ha alcanzado el estado de relajación se puede aprovechar para la práctica de la oración contemplativa.

## *2. El trance autoprovocado*

Los fenómenos paranormales pueden clasificarse en razón de su forma de aparición en espontáneos y de laboratorio. En principio todos los fenómenos son espontáneos, pero muchos de ellos pueden producirse en el laboratorio bajo un cierto control y dominio de la voluntad. Bajo este punto de vista trataremos ahora del trance voluntariamente provocado por uno mismo, utilizando las anteriores técnicas de relajación. Lo analizaremos en función del grado de profundidad alcanzado, los sentimientos internos que se experimentan, la claridad mental que se consigue y el tiempo que dura.

*Grado de profundidad.* Voluntariamente los dotados pueden alcanzar los estados correspondientes a las ondas alfa y theta, por el contrario, el correspondiente a las ondas delta no es fácil conseguirlo de este modo.

El estado alfa está al alcance de todo el mundo, por lo menos en un nivel no muy profundo, pero sus manifestaciones son poco intensas. En él se nota

entumecimiento en los miembros y una cierta pesadez en el cuerpo, como lo expresan estos testimonios:

«He logrado un cierto entumecimiento, pero no he conseguido bajar a un grado muy profundo por mucho que lo he intentado».

«Siento entumecimiento por todo el cuerpo».

Aparentemente hay un trance ligero, otro intermedio y otro profundo; sin embargo, las ondas mentales indican que sólo aparecen los estados alfa y theta. Las siguientes descripciones corresponden a las primeras manifestaciones del estado theta, tratándose de unos niveles en los que hay una gran paralización en los miembros y se comienza a no sentir el cuerpo:

«Siento una gran paralización en los brazos y en las piernas, pues quiero moverlas y no puedo. Con grandes esfuerzos algunas veces lo consigo hacer, aunque no siempre».

«Siento paralización y en algunas ocasiones no siento los pies. Me produce una enorme pesadez».

En un nivel aún más profundo deja de sentirse el cuerpo, pero permanece todavía el sentido del oído:

«Yo estaba en un nivel en el que no sentía el cuerpo, pero oía. Algo me hacía daño, pero no lo sentía. En cambio, cuando salí empezó a dolerme».

«Cuando hago esto sí oigo, pero lo único que siento es la cabeza. Es como si la tuviera suspendida en el aire».

Finalmente, en los niveles más profundos del estado theta, se llega a perder totalmente el sentido del oído, cesando totalmente la actividad sensorial:

«Iba oyendo de una manera cada vez más débil. Su voz se oía como un eco que se pierde en el espacio».

«Yo no siento el cuerpo y algunas veces oigo algo, pero otras me quedo completamente sordo y no percibo nada de lo que ocurre en el exterior».

Después de numerosas experiencias realizadas con grupos de jóvenes, en los que se producen con relativa facilidad estos fenómenos, se ha podido comprobar que el trance autoprovocado se alcanza en una proporción parecida a la de la hipnosis heterosugestiva. El estado alfa lo consiguen todos los participantes sin ninguna dificultad. A los primeros niveles del estado theta llegan aproximadamente el cuarenta por ciento, y los niveles profundos del estado theta lo alcanzan solamente un diez o un veinte por ciento de los participantes. Existe una gran relación entre los fenómenos paranormales y el trance profundo, de tal modo que los que frecuentemente experimentan fenómenos de percepción extrasensorial puede decirse de antemano que fácilmente lograrán llegar al estado theta.

*Sentimientos internos.* La mayoría de las personas sólo experimentan una

agradable sensación de bienestar, análoga a la que se produce después de un sueño tranquilo y reparador. Por el contrario, el grupo de los dotados puede tener sentimientos internos realmente extraordinarios. La descripción de sus experiencias habla de paz, alegría, tranquilidad, armonía y felicidad en grado muy intenso:

«Siento más bien un estado de *paz* y descanso mental tan grande que no se puede expresar».

«Sentí un gran *placer*, como si estuviera en otra dimensión».

«Siento *alegría* y una paz enorme. Me encuentro muy a gusto».

«Mucha *tranquilidad*, paz, *armonía* y *miedo*. No puedo entenderlo».

«Simplemente maravilloso. *Quietud*, tranquilidad, esperanza, *bienestar*, gratitud, mejoramiento, infinito».

«Me siento *relajada* y en un estado maravilloso que me es imposible describir».

«Es algo *fantástico e inimaginable*».

«Mientras descendía me sentía muy bien ya que me encontraba completamente *descansado* y a gusto. Es una de las sensaciones más maravillosas que he tenido».

«Siento un grado de *felicidad* enorme dentro de mi cuerpo y por eso no quiero salir, y aun después de salir me dura un buen rato una gran felicidad interior. Es fabuloso».

Estas experiencias también producen miedo. Es como introducirse en un mundo misterioso en el que se tiene la sensación de que no se va a poder salir:

«Todavía no logro vencer el miedo y siempre pienso que no podré salir y por eso no entro. Cuando logre vencer el miedo seguro que conseguiré un nivel muy profundo, ya que hay momentos en que siento que lo alcanzo».

«Siento miedo. No sé con exactitud el porqué, quizá sea porque creo que me voy a quedar abajo y no podré salir, y por eso me asusto un poco».

Ordinariamente los que llegan a niveles profundos experimentan una fuerte sensación de descenso, como si cayeran por un pozo profundo, pero también se puede tener la impresión de entrar en un túnel o de estar flotando:

«He ido cayendo por un *pozo* de forma vertical. Es muy difícil de explicar pues a medida que voy cayendo se cierran las paredes de los lados, y siento miedo al pensar que no podré salir de allí. Voy acercándome cada vez más a una luz maravillosa que me da un grado de satisfacción y felicidad total. Siempre que lo hago me pasa lo mismo, unas veces más y otras menos, pero siempre lo mismo».

«Veo un *túnel* e incluso me siento a mí misma corriendo a través de él, pero es interminable, oscuro, con algunas luces de vez en cuando. Al fondo suele aparecer una imagen blanca a la que identifico con Dios, pero me es imposible alcanzarla pues está siempre al fondo y el túnel es interminable».

«A veces no siento el cuerpo y me parece que estoy *flotando* en el aire, mientras mi cuerpo permanece en tierra».

Con frecuencia en estos estados se tienen sensaciones espirituales realmente intensas y gratificantes:

«No siento el cuerpo, noto en cambio como si una energía divina y sobrenatural me devorase con gran intensidad. Me encuentro muy a gusto porque me ayuda a entrar en el mundo de nuestro Padre».

«En este estado me encuentro completamente unido a todos, y siento el amor que hay en todos. Puedo sentir el amor de una forma increíble».

También se producen sensaciones desagradables como las de calor, mareo y dolor de cabeza:

«Paso un mal rato ya que el calor es como si me quemara. Cada vez que entro es como meterme en medio del fuego, y cada vez es más fuerte el calor».

«No me gusta entrar en trance porque luego al salir me duele mucho la cabeza».

«Siento vértigo, como si hubiera estado caminando por un sendero muy estrecho y debajo hubiera un gran abismo en el que no se ve el fondo».

La variedad de estos sentimientos subjetivos es inmensa, y depende totalmente de las características psicofísicas y paranormales de la persona que los experimenta.

*Estado mental.* En el estado alfa se tiene más claridad mental que en el estado de vigilia, ya que la mente se encuentra relajada, tranquila y retirada del exterior, por lo que es muy adecuado para reflexionar. También es un estado muy adecuado para concentrar la mente en la oración contemplativa, aunque aparecen innumerables distracciones. Por el contrario, en el estado theta auto-provocado se paraliza la mente, con lo que desaparecen las distracciones:

«Al principio me distraigo, pero cuando estoy en lo profundo la mente se me pone en blanco y no pienso absolutamente nada».

«Mis distracciones son pocas, mi mente se paraliza y no pienso en nada. No siento a los que me rodean y hacen ruido. No sé explicarlo».

Comparando el estado alfa con el theta cuando se ha producido voluntariamente, se puede constatar que en este último los sentimientos de paz y bienestar son mucho más intensos, y además desaparecen las distracciones; sin embargo, se tiene menos claridad mental:

«Este estado lo consigo según la disposición en la que me encuentro. Si estoy cansada no puedo llegar, y me siento mejor en el estado alfa; pero si estoy descansada y sin problemas me encuentro mejor en el theta. En cuanto a la oración es mejor el alfa, ya que en el theta me parализo mentalmente y no tengo dominio; mis ideas y mis intenciones se mezclan y no puedo lograr mis objetivos».

«Es un estado donde te encuentras a gusto, relajado y tranquilo, pero las ideas están confusas y algunas veces no se entienden. Es como si la mente estuviera adormecida».

Todas estas experiencias llevan a la conclusión de que, cuando sea posible, es conveniente relajarse físicamente para alcanzar el estado alfa ya que en él se hace mejor la oración.

*Duración.* Aunque en estos estados se tiene un gran bienestar interior tienen el inconveniente de que duran poco tiempo, de tal modo que al cabo de algunos minutos se sale forzosamente de ellos sin que sea posible hacer nada para continuar del mismo modo. Pero hay algunos dotados que alcanzan estados especiales cuya duración es indefinida:

«Lo he hecho muchas veces, tantas que no podría decir el número exacto; podrían ser dos o tres veces a la semana desde hace año y medio. Al principio me duraba poco, alrededor de veinte a treinta minutos, pero después de varios meses he llegado a estar hora y media, y he salido porque he querido, no porque no pudiera estar más».

«Me resulta difícilísimo concentrarme el día en que ceno mucho, pero cuando me acuesto con el estómago vacío consigo estar tres horas concentrada, en un profundo estado de relajación».

El fenómeno aquí descrito es un éxtasis en el que se tiene mucha claridad mental, se está muy a gusto y dura mucho tiempo, pero son muy pocos los que pueden conseguirlo.

### 3. *El trance espontáneo*

Los grandes dotados que habitualmente se entregan a la práctica de la relajación y de la concentración mental, con frecuencia entran espontáneamente en trance. Aquí tenemos una descripción de lo que posiblemente es el estado alfa paranormal:

«Una noche estaba concentrada en Dios cuando de pronto me sucedió una cosa muy extraña. Era algo así como si de repente hubiera bajado algunos escalones y me encontrara en medio de una oscuridad muy intensa; una especie de oscuridad en medio de la oscuridad, pues me encontraba con los ojos cerrados. Sentí miedo ya que me dio la impresión de haberme quedado ciega, por lo que abrí los ojos, con lo que terminó esta maravillosa experiencia. No la olvidaré nunca pues me encontraba llena de paz y de bienestar. No he vuelto a sentir una cosa igual».

También puede producirse un trance intermedio, equivalente a los primeros niveles del estado theta, en los que hay una fuerte paralización corporal y mental:

«Muchas veces en clase, quizá porque tengo que estar escuchando al profesor, me encuentro totalmente alejada de lo que se habla o de lo que se dice.

Es decir, oigo lo que dicen, pero no entiendo lo que hablan. No puedo explicarlo, porque no se trata de que no entienda lo que están diciendo, sino que mi mente se cierra y no puede entrar nada en ella. Me encuentro sin ganas de moverme y sin poder hablar, con los ojos abiertos y abobada. Esto me sucede espontáneamente, sin yo quererlo, y no puedo provocarlo».

Una variedad de este fenómeno permite realizar mecánicamente cualquier actividad al mismo tiempo que la mente se encuentra en un mundo aparte:

«A veces, cuando voy por la calle, sin querer siquiera, noto en mí una especie de arrobamiento que me hace caminar como transportada en una nube, sin oír, casi sin ver, tan sólo guiada por una especie de instinto extraño a mí misma que me conduce. Cuando voy llegando al lugar de destino hay algo que me hace salir de este estado sin yo desearlo».

En el budismo zen este fenómeno recibe el nombre de *zanmai*, palabra que designa un profundo recogimiento que puede tener diversos grados, pudiendo ser tan profundo que uno quede totalmente absorto, con la atención desconectada de toda otra realidad. Puede producirse también fuera de la meditación, incluso cuando uno está ocupado en otras cosas. Pero no equivale exactamente al éxtasis, en el que queda completamente en suspenso la actividad sensorial <sup>4</sup>.

El éxtasis propiamente dicho, aquel en el que desaparece completamente la actividad sensorial, también puede surgir de manera espontánea:

«Generalmente por las noches acostumbro a concentrarme. Por experiencia personal prefiero el trance ligero, que es cuando mejor capto la presencia de Dios, ya que a medida que voy bajando la mente se me queda en blanco y no logro captar nada. En estados profundos no hay claridad de ideas y la visualización de imágenes es muy difícil, aunque desaparecen las distracciones. A veces me ocurre que estoy divagando y no me centro en ningún punto fijo, pero de repente, en un instante, comienzo a ascender y todo gira a mi alrededor. Más tarde mi cuerpo se estabiliza y tengo una felicidad inenarrable. No veo nada, pero tengo la presencia de Dios, lo noto claramente a mi lado, pero no veo nada. No me distraigo nunca en este estado y el tiempo de permanencia en él es el que yo quiera. Al salir me encuentro muy a gusto y descansada. Tardé en tener esta experiencia unas tres semanas, al intentar concentrarme por las noches un rato. Ahora hay veces en que estoy varios días sin lograr nada, pero hay otras en que el resultado es matemático. El esfuerzo que hay que realizar es muy pequeño y la recompensa es inmensa».

Ahora estamos en condiciones de determinar el verdadero origen de los fenómenos extáticos que se producen en la mística, pues ha quedado perfectamente demostrado que los estados pasivos de quietud y de unión no son sino

---

4. ENOMIYA-LASSALLE, H., *El Zen*, Bilbao 1977, p. 63.

estados alterados de conciencia aparecidos espontáneamente. Los fenómenos extáticos constituyen una experiencia puramente natural y psicológica, pero la fe y el amor pueden hacer que en ella se tenga verdadera oración sobrenatural.

## II. LA CONTEMPLACIÓN PARANORMAL

En el éxtasis comienza a producirse la contemplación paranormal, que consiste en la percepción experimental y sensible de la presencia de Dios. Tres experiencias aparecen espontáneamente en este estado para dar lugar a la contemplación paranormal: el vacío mental, el sentimiento sensible y la percepción intuitiva de la presencia de Dios.

Utilizando las técnicas de relajación psicofísica que hemos descrito, en muy poco tiempo una joven estudiante, Margarita P., experimentó la contemplación paranormal bajo las formas de vacío mental y sentimiento sensible de la presencia de Dios:

«Acostumbro a relajarme durante la noche; en este estado no tengo ningún contacto con el exterior, y es como si estuviese durmiendo, aunque me encuentro completamente despierta y consciente de lo que ocurre dentro de mí. Al principio me doy cuenta de lo que ocurre fuera, pero a medida que va pasando el tiempo parece como si estuviera bajando por un pozo muy profundo, y cuando llego el final me da la impresión de estar en otro sitio y no donde me encuentro realmente. No sé cómo explicarlo.

Una vez que ya estoy completamente relajada y en «el fondo del pozo», me concentro en la palabra «Dios», y es entonces cuando empiezo a notar su presencia a mi lado, aunque no veo nada. Es una sensación parecida a la que se siente cuando se va por una calle solitaria y oscura y se siente la sensación de que hay alguien detrás, aunque en realidad no hay nadie. Por eso muchas veces pienso que esto que me pasa no es tener verdaderamente la presencia de Dios, sino que es mi propia mente la que crea esta sensación de que él está conmigo. Sea lo que fuere, lo cierto es que se trata de una sensación muy intensa, siempre se me presenta de la misma forma y no me distraigo cuando la tengo.

Otras veces me concentro, y aunque digo repetidamente la palabra «Dios» no logro captar absolutamente nada y mi mente está completamente en blanco. Estas dos sensaciones diferentes son las que me ocurren. Hay veces en que le capto y otras en las que no, sucediéndose ambas por temporadas.

El bienestar que se siente en la relajación profunda es muy grande, es como estar flotando teniendo el cuerpo completamente descansado. Empecé a hacerlo el año pasado y muy pronto conseguí experimentar lo que he contado. Todo esto me ha ayudado mucho a desarrollar mi mente y a acercarme más a Dios».

La contemplación paranormal sólo se produce en los grandes dotados capaces de alcanzar voluntariamente el estado theta. Al principio únicamente

aparece en el trance profundo, pero más tarde surge también en el estado de vigilia. Asimismo, comienza surgiendo de manera esporádica, pero si se practica mucho la concentración mental puede llegar a ser permanente:

«Si tienes el conocimiento del Ser o *Brahman* todo el tiempo sin interrupción, estarás establecido todo el tiempo en el Ser. Éste es un estado que tiene que ser experimentado interiormente, que no se puede expresar con palabras. Es el estado final de la paz, la meta de la vida. Esa experiencia te dará la liberación de todas las formas de esclavitud»<sup>5</sup>.

Los que alcanzan esta situación en la que se tiene continuamente la presencia de Dios pueden mantenerla mientras están durmiendo: «Aun en sueños estarás en comunión con el Señor»<sup>6</sup>. Efectivamente, se llega a soñar con Dios.

Junto al vacío mental y al sentimiento sensible de la presencia de Dios, también puede aparecer la contemplación intuitiva. Se trata de una experiencia en la que se le capta a través de la mente y no del sentimiento, como se expresa en este relato:

«Durante algún tiempo siempre que entraba en trance captaba la presencia de Dios, tanto en el sentimiento como en la mente, sobre todo en esta última. No era nada extraordinario, sólo algo así como una pequeña luz en medio de la oscuridad, como si en ella hubiera una linterna que estuviera alumbrando. En ocasiones parecía que la linterna tenía las pilas bien cargadas, mientras que otras veces apenas se podía percibir su luz. Ciertamente no tenía nada que ver con la imaginación, pues cuando más tarde he querido volver a tenerla no me ha sido posible; se podría decir que se trataba de una luz psíquica que me ayudaba a mantener la atención. Me hacía sentirme a gusto, pues con ella me distraía menos y me acercaba más a Dios. Sin embargo, después se marchó del mismo modo que vino, sin que pudiera hacer nada por retenerla, y entonces tuve que volver a concentrarme en una palabra para no distraerme».

Una persona excepcionalmente dotada para los fenómenos paranormales, María E., entregada desde su infancia a una intensísima vida de oración, favorecida por la espontánea aparición del fenómeno de la contemplación paranormal, tuvo la siguiente experiencia:

«Hace algún tiempo que tengo el sentimiento de que mi padre está dentro de mí; me da la impresión de que si me abren por dentro encontrarían otra persona viviendo en mi interior. Hay veces en que *lo capto en mi mente*, igual que a Jesús, y hay veces en que *lo siento en mi interior*, y también hay ocasiones en que *le he visto*, igual que si estuviese viviendo. Se me aparece de diversas maneras, pero siempre tal como era cuando estaba conmigo. Lo veo contento, con la misma expresión que tenía; *me habla* y yo le contesto, y me siento muy contenta, pero cuando me doy cuenta de que ha muerto me pongo

5. SIVANANDA, S., *Concentración y meditación*, Madrid 1977, p. 304.

6. SIVANANDA, S., *o.c.*, p. 291.

muy triste. Sé muy bien que Jesús es quien vive en mí, y si mi padre está en el cielo, también se encuentra dentro de mí, ya ría, coma, lllore o camine. En todo momento siento y capto su presencia.

Aunque captarle así es maravilloso, la verdad es que, sin embargo, me quita mucho la presencia de Jesús. Tengo constantemente ambas presencias juntas, y ahora tengo que esforzarme mucho para concentrarme en Jesús, tratando de olvidar a mi padre para que no me distraiga en la oración».

En este relato, a pesar de su brevedad, aparecen cuatro formas experimentables y sensibles de percibir la presencia de la persona ausente: en la mente, en la imaginación (visión alucinatoria de su padre), en el oído y en el sentimiento; al mismo tiempo aparece continuamente la presencia de Dios. Al cabo de algún tiempo desapareció la cuádruple experiencia sensible de la presencia de su padre, producida por la fuerte impresión producida por su fallecimiento, permaneciendo sólo la de Dios. Ciertamente, la contemplación de Dios y la de su padre constituyen un fenómeno psicológico de la misma naturaleza, y no hace falta recurrir a intervenciones extramundanas para explicarlo.

En definitiva, la contemplación perfecta, en cuanto fenómeno psicológico, es una realidad puramente natural que se explica a través de las manifestaciones del psiquismo inconsciente. Sólo la fe y el amor la convierten en oración sobrenatural.

### III. LAS ALUCINACIONES

Una alucinación es la percepción de una visión o de una sensación sin un objeto que la produzca. Puede darse en cualquiera de los sentidos y a veces puede ser multisensorial, afectando a varios sentidos a la vez, de tal forma que se puede ver y tocar a una falsa aparición al mismo tiempo que se habla con ella.

Las alucinaciones pueden ser paranormales y no paranormales: las primeras son desencadenadas por la percepción extrasensorial, mientras que las segundas son producidas directamente por el inconsciente. En ambos casos se trata de fenómenos PK de influencia del psiquismo sobre la materia, de tal modo que el inconsciente produce las impresiones cerebrales que dan lugar al fenómeno, dándole un realismo tan vivo que puede llegar a ser verdaderamente sorprendente y extraordinario.

#### 1. *Visiones alucinatorias*

En el gran conjunto de fenómenos alucinatorios ocupa un lugar muy destacado el que se refiere a las visiones religiosas. Pueden llegar a verse con la misma claridad con la que se perciben los cuerpos físicos presentes. Por otra

parte, como siempre se producen en estado de trance, suelen estar acompañadas de un indescriptible gozo, paz y bienestar, lo que produce una falsa sensación de autenticidad. Son muy frecuentes entre los jóvenes adolescentes que, siendo dotados, practican habitualmente la relajación y la concentración. Se pueden exponer muchos relatos como éste:

«Al estar concentrada logro sentir en mi interior una paz difícil de explicar. Sé que estoy en el mundo, pero me siento como si estuviera en otra parte. Hay veces, aunque no siempre, que veo a Jesucristo muy claro, como si estuviera ante él, con su túnica blanca, muy blanca».

Aunque generalmente en el trance se tiene sensación de bienestar, también hay algunos estados alterados de conciencia en los que se siente sufrimiento, por eso la visión de ciertas imágenes puede ir acompañada de este sentimiento:

«Cuando me concentro en la presencia de Dios siempre me viene a la mente su misma imagen, la de Jesús crucificado. Le veo vivo, real, de tal modo que de alguna manera me transmite su dolor y sufrimiento, por lo que me pongo muy triste. No creo que tenga nada que ver con mi personalidad, pues no soy pesimista, pero me sucede así».

Un conocido fenómeno místico es el «don de lágrimas». No faltan ocasiones en que acompaña a la visión de imágenes religiosas:

«Una vez me ocurrió algo sorprendente. Me vino a la mente la imagen del Señor con la Virgen María, y al ver esto me asusté y salí enseguida de la concentración. Otras veces me vinieron las lágrimas y al terminar estaba la mesa húmeda. A mí este fenómeno me parece muy raro y no sé cómo explicarlo».

Al tratarse de fenómenos inconscientes la experiencia puede tener innumerables variedades. Puede ocurrir que se trate de una visión normal, pero que en ella haya algo extraordinario, como dice este relato:

«Muchas veces estando concentrada se me ha aparecido Jesús. Su aspecto es normal, pero tiene unos ojos tan maravillosos y profundos que al mirarme me conmueven profundamente y me traspasan el alma. Siempre se me presenta de la misma forma, con esa mirada tan intensa que no se puede describir».

Hay alucinaciones multisensoriales en las que se puede tocar a la imagen que se presenta y hablar con ella:

«Una vez se me apareció la Virgen de Lourdes. Nunca la había visto, pero supe que se trataba de ella porque después pude ver su imagen en una revista. Me cogió de la mano y estaba muy caliente, después soltó una lágrima y se desvaneció. Cuando lo conté me dijeron que a un niño también le había pasado lo mismo».

«Cuando estoy concentrada me viene a la mente la figura de Moisés con los diez mandamientos en la mano, y creo que me viene esa imagen porque la

tengo en la Biblia, y la verdad es que me impresiona bastante. Algunas veces me habla y me contesta cuando le pido consejos. Se trata de una voz familiar ya que la de mi abuelo, que ya murió, era igual».

No faltan las ocasiones en que una figura religiosa se le aparece a una persona para comunicarle algo que está sucediendo o que sucederá después. En este caso se trata de una alucinación paranormal, por ser los factores ESP los desencadenantes de la misma:

«Hace algún tiempo tuve un gran problema familiar. Le pedí intensamente al Señor, con toda devoción, que me lo resolviera, y entonces se me apareció Jesús crucificado con toda perfección y detalle, como si no hubiera estado contemplando en el Calvario. En aquel mismo momento el problema quedó completamente resuelto».

Junto a las percepciones alucinatorias también existen las semi-alucinatorias, en las que un objeto físico y real parece moverse:

«A veces, cuando estoy un poco distraída, en las nubes, miro un cuadro de la Virgen y tengo la sensación de que se mueve; en unas ocasiones sonríe y en otras llora. También me pasa con un cuadro de Jesús. Si he hecho algo que sé que está mal y miro al cuadro parece como si el Señor estuviera enfadado. Por eso siento algunas veces miedo al mirar un cuadro de la Virgen o del Señor».

Todos los fenómenos que hemos descrito son reales y verdaderos, de tal modo que los videntes perciben a Jesús y a la Virgen con la misma claridad con la que fueron vistos por los hombres de su tiempo. El error puede estar al interpretar el origen de la visión, creyendo que proviene del otro mundo cuando todo esto tiene perfecta explicación natural.

## 2. *Sensaciones alucinatorias*

Tan frecuentes como las alucinaciones visuales son las sensitivas. Las experiencias que se pueden mostrar en este campo son innumerables, siendo posible sentir al lado de uno mismo la presencia de cualquier ser concreto, dependiendo de los contenidos de la mente inconsciente:

«Cuando me relajo y me concentro me encuentro muy bien. He llegado a sentir e incluso he podido hablar con una perrita que tenía antes y a la que tenía mucho cariño. Hablo con ella como si se tratara de mi mejor amiga. Nos comunicamos perfectamente y le cuento mis problemas. No sé si yo hubiera podido solucionarlos, pero ella me ha dado la respuesta. También le he pedido consejos y me los ha dado. Luego, para despejarme y dejar de sentir su presencia he tenido que darme un baño, porque durante algún tiempo la sigo notando a mi lado. Como la perrita hace tiempo que murió hay algunas veces en que me da miedo su presencia».

Alucinaciones de esta clase son las utilizadas por los adeptos al control

mental con objeto de ponerse en contacto con la inteligencia de su mente inconsciente.

Lo mismo que ocurre con las alucinaciones visuales, estas experiencias frecuentemente tienen sentido religioso. Algunos sienten a Dios a su lado, otros en su interior, y también hay quienes tienen la impresión de que les está mirando:

«Hace poco, cuando me concentraba, sentí la presencia de Dios, y lo sentía tan cerca que en realidad *parecía que estaba a mi lado*, y me decía que todo me iba a salir bien si seguía concentrándome; parece muy extraño, pero así fue. Más tarde, después de haberme concentrado me sentía tan bien que no podía dormir. Era como si le necesitara mucho más que ocho horas de sueño».

«Yo he llegado a una concentración tan profunda que *he sentido a Dios dentro de mí*, y esas veces, que han sido pocas, he llegado incluso a no oír nada, estando rodeada de gente».

«Cuando me concentro me encuentro muy bien y a gusto, y con mucha frecuencia *siento como si Dios me estuviera mirando*, estando muy cerca de mí. Entonces hago mucho mejor la oración porque al sentir su presencia me distraigo mucho menos».

Del mismo modo que se puede sentir la presencia de Dios puede aparecer la sensación de que está cerca el demonio, aunque esto es mucho menos frecuente. Una aterradora experiencia de este tipo es la siguiente:

«Sentía desesperación angustiada, horrible, indescriptible. No tengo palabras para explicar el terror que me atenazaba, y me daba cuenta de que esta sensación me la producía la presencia del demonio, presencia que por supuesto no vi. En este estado de ánimo, que por nada del mundo quisiera volver a pasar, invocaba a Dios con todo el corazón, y nunca mejor dicha esta frase. Después sentí que me tranquilizaba porque el demonio se marchó. El cabello de la cabeza lo sentía como si fuese alambre, y el vello del brazo lo tenía completamente rígido».

Todas estas experiencias son fruto de la espontánea manifestación del inconsciente. Es natural que la conciencia psicológica no reconozca como propio lo que proviene del inconsciente, por lo que tiende a atribuirlo a otra mente, a otra voluntad, a otra persona. Estas segundas personalidades artificiales con las que el inconsciente se encubre han recibido muchos nombres en psiquiatría: doble o múltiple personalidad, personalidad segunda, desdoblamiento psíquico, personalidades alternantes, etc. En parapsicología, esto es, cuando van acompañadas de fenómenos parapsicológicos que así se dramatizan o personifican, son llamadas prosopopeyas. Éstas pueden ser de inspiración divina, demonológica o espiritista. También pueden atribuirse, no a una persona o a un ser, sino a una pretendida vida anterior del propio dotado, todo según la interpretación subjetiva que le quiera dar el que experimenta estos

fenómenos <sup>7</sup>. Así pues, todo lo que hemos descrito hasta ahora tiene explicación natural y procede de las profundidades del propio psiquismo inconsciente.

### 3. *Teología de las visiones religiosas*

Para conocer la verdadera naturaleza de las visiones místicas hay que tomar las apariciones apostólicas como punto de referencia, sólo entonces se puede determinar su verdadero sentido. En las apariciones apostólicas los evangelistas muestran que no se trata de una simple invención subjetiva de los interesados, debida a una fe exacerbada o a una imaginación desbocada. La iniciativa pertenece al Resucitado, lo que se expresa con el verbo *ophthe* «se hizo ver». De esta forma la fe es una consecuencia del encuentro, no su causa <sup>8</sup>. Por otra parte, Dios se presenta, se impone, y no se muestra como un objeto que se ve, sino que entraña una relación, una palabra que hay que comprender. El interés no se centra en el que ve, sino en el que se hace ver. Y se hacen verdaderos esfuerzos de lenguaje para no limitar esta experiencia a una simple percepción visual, y para expresar su carácter existencial y global: se utilizan muchas otras expresiones que tienen más alcance que el verbo ver: encontrarse, presentarse, aparecer <sup>9</sup>. Finalmente hay que decir que el encuentro fue de tal naturaleza que cambió para siempre la vida de los primeros discípulos.

Contrariamente a las experiencias apostólicas, todo lo que hemos descrito son visiones subjetivas, que caracterizan el fenómeno a partir del sujeto que ve o experimenta, obedeciendo totalmente a las leyes psicológico-paranormales, por lo que tienen explicación natural.

Al lado de las percepciones alucinatorias también puede haber verdaderas visiones provocadas, queridas o aceptadas por Dios, pero es preciso fijar un criterio de autenticidad para conocerlas. El criterio no es la intensidad del fenómeno, pues la mente puede producir experiencias realmente espectaculares, como esta en la que se vio una luz tan brillante como el sol:

«Me concentraba en una luz para buscar mejor la presencia de Dios, pero una vez esa luz «explotó» tremendamente, aunque sin sonido, de tal manera que si la hubiera visto materialmente, con los ojos abiertos, me hubiera quedado ciego. Por eso en adelante no me volví a concentrar en la luz».

---

7. GONZÁLEZ QUEVEDO, O., *Psicografía, Revista de Parapsicología del CLAP*, 11 (1976), p. 14.

8. LÉON-DUFOUR, X., *Apariciones de Cristo, Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1982, p. 94.

9. LÉON-DUFOUR, X., *Resurrección de Cristo y mensaje pascual*, Salamanca 1978, p. 90.

Tampoco es garantía que se trate de visiones tan bellas que estén más allá de todo lo que se pueda concebir. La siguiente visión celestial no es más que una manifestación del psiquismo inconsciente:

«Un día tuve una visión extraordinariamente bonita y maravillosa. Estaba en estado de concentración y me encontraba muy triste, y entonces vinieron unos personajes con cara de ángeles y me dijeron: «No te asustes, te vamos a llevar a un sitio muy bonito, verás qué feliz eres allí». Me elevaron hacia lo más alto llevándome a otro mundo distinto de éste donde había flores, animales, plantas y gentes como aquí, y las personas eran tan buenas y todo era tan bello y resplandeciente que no tenía ganas de marcharme, pues me sentía feliz como nunca. Me preguntaron si me gustaba estar allí y les dije que sí, que me dejaran, pues no tenía ganas de marchar. Entonces me dijeron: «Te vamos a llevar a tu casa, pero algún día volverás para siempre, pues todavía no ha llegado tu hora ni tu destino». Cuando volví a mi situación normal me sentía muy dichosa y llena, con una alegría que me duró varios días. Me sentía como si algo sobrenatural estuviera en mí, y recordaba aquellos momentos tan maravillosos de tal modo que estuve muchos días iluminada por dentro y por fuera».

La santidad de vida tampoco es criterio seguro, pues cuando un alma se entrega muy intensamente a la oración, con la concentración mental que supone, y está muy dotada en el campo paranormal, automáticamente tendrá un gran número de falsas experiencias místicas. Por todo esto el milagro es de necesidad para la comprobación de la autenticidad de las visiones. La visión siempre es imaginaria y sólo por medio de la prueba del milagro podremos saber si Dios, en una providencia especial, pretendió servirse de la «visión» en cuestión <sup>10</sup>.

#### IV. LA INTUICIÓN PARANORMAL

La intuición es la percepción clara, directa, íntima e instantánea de una realidad, tal como si estuviera inmediatamente presente. No necesita de intermediarios mentales, como sucede con el razonamiento discursivo, sino que permite contemplar directamente el objeto.

La mente puede actuar de dos maneras: de modo racional o consciente, y de manera inconsciente. En el conocimiento racional la inteligencia conscientemente forma los conceptos, los juicios y los raciocinios. Pensando, realiza operaciones tales como la comparación, deducción, inducción, análisis y síntesis con las que aumentamos nuestro conocimiento acerca de las cosas. Ahora bien, la mente también puede realizar muchas de estas operaciones de un

---

10. RAHNER, K., *Visiones y profecías*, San Sebastián 1956.

modo inconsciente; por sí misma toma los datos contenidos en su interior tales como los recuerdos de la memoria, las elaboraciones de la razón, las impresiones recibidas, lo que percibe a través de los sentidos físicos y de la percepción extrasensorial, el saber acumulado en el inconsciente colectivo, etc., y los elabora espontáneamente pudiendo llegar a tener manifestaciones intuitivas realmente geniales. Esta tarea se ve impulsada por la concentración mental, pues la detención del pensamiento racional conduce al desarrollo del conocimiento intuitivo.

El conocimiento intuitivo puede ser normal y paranormal. El primero se origina fácilmente en cualquier persona que con frecuencia concentre su mente. El segundo es sólo propio de los grandes dotados, y en él se manifiesta la capacidad de comprensión de la mente en un grado inconmensurable. Siempre se produce en el éxtasis, probablemente en el estado delta, y va acompañado de unos sentimientos de felicidad realmente inenarrables.

La escuela americana de parapsicología ha dividido los fenómenos paranormales en dos grandes grupos: los fenómenos paranormales de efectos psíquicos o de percepción extrasensorial (ESP), llamados también (PG): telepatía, clarividencia y precognición; y los fenómenos paranormales de efectos físicos, o de influencia del psiquismo sobre la materia (PK). Esta clasificación no hace referencia a los fenómenos paranormales de carácter intuitivo que, siendo psíquicos, no coinciden con los de percepción extrasensorial, pero podemos considerar que la intuición paranormal es un fenómeno PG de efectos psíquicos.

Muchos místicos han logrado la intuición paranormal después de una larga dedicación a la concentración mental. Es lo que le sucedió al yogui Pandit Gopi Krishna, quien después de afirmar que estaba concentrado mentalmente en una flor de loto, y que de repente sintió un torrente de luz que penetraba en él como una catarata, añade que la amplitud de su conciencia se hizo inconmensurablemente grande:

«Tenía yo la impresión como de un terremoto cuando, en esto, noté cómo yo mismo me evadía de mi propio cuerpo envuelto en una aureola de luz. Imposible describir al detalle experiencia semejante ... Ya no era yo mismo, o mejor dicho: ya no era yo tal como me conocía a mí mismo, un diminuto punto de percepción recludo dentro de un cuerpo. Se trataba más bien de un círculo de conciencia inconmensurablemente grande allí presente en el que el cuerpo no constituía más que un punto bañado de luz y en unas condiciones de arrobamiento y de felicidad que no son posibles de ser descritas»<sup>11</sup>.

Es relativamente frecuente que esta experiencia aparezca en los dotados

11. REITER, U., *Autorrealización*, Bilbao 1977, pp. 9-11.

que han llegado hasta la muerte clínica, por eso sustentamos la hipótesis de que se produce en el estado delta o de coma. El doctor Raymond A. Moody ha entrevistado a centenares de hombres y de mujeres que estuvieron en el umbral de la muerte y muchos de ellos, en esta situación, tuvieron «visiones de conocimiento» indescriptibles:

«Era como si de repente tuviera conocimiento de todas las cosas, de todo lo que había comenzado desde el principio de los tiempos, de todo lo que seguiría durante toda la eternidad; durante un segundo me pareció conocer todos los secretos de todas las edades, todo el significado del universo, de las estrellas, de la luna... de todo. Pero tras mi decisión de regresar, estos conocimientos se desvanecieron y no recuerdo nada de ellos»<sup>12</sup>.

Frecuentemente este fenómeno PG puede venir acompañado de otro fenómeno PK en el que el inconsciente actúa sobre el organismo, dando lugar a diversas visiones alucinatorias. Según Raymond A. Moody hay ocasiones en las que se ven extraordinarias «ciudades de luz» con características bíblicas. De este modo las describió una mujer:

«A lo lejos, en la distancia..., pude ver una ciudad. Había edificios, edificios separados unos de otros. Resplandecientes, brillantes. La gente era feliz allí. Había agua centelleante, fuentes...; supongo que habría que describirla como una ciudad de luz... Era maravillosa. Sonaba una música hermosísima. Todo era resplandeciente, maravilloso... Pero creo que si llego a entrar allí no hubiera vuelto nunca... Se me dijo que si iba allí no podría volver..., que la decisión era mía»<sup>13</sup>.

La experiencia es tan maravillosa que ha sido considerada como una prueba de la existencia de «vida después de la vida». En realidad no se trata sino de un fenómeno PG de intuición paranormal sin ninguna transcendencia, sólo sirve para conocer la inmensa capacidad que tiene la mente inconsciente. Puesto que se trata de una inteligencia inconsciente, fácilmente puede llevar al error a toda persona que se deje guiar ciegamente por ella.

La comparación entre la intuición paranormal y las visiones intelectuales que se producen en el arrebatamiento, dentro de la mística experimental cristiana, lleva a la conclusión de que se trata del mismo fenómeno intelectual.

Tanto en la mística oriental como en la cristiana los fenómenos paranormales no se producen en todas las personas. La experiencia enseña que hay algunos que a pesar de su gran diligencia y de las condiciones al parecer favorables en que practican el *zazen*, jamás pueden llegar a la iluminación (= intuición paranormal)<sup>14</sup>. Los orientales lo explican diciendo que se debe al *karma* desfavorable con que han nacido, consecuencia de las malas acciones de su vi-

12. MOODY, R., *Reflexiones sobre Vida después de la Vida*, Madrid 1981, pp. 32-33.

13. MOODY, R., *o.c.*, pp. 39-40.

14. ENOMIYA-LASSALLE, H., *o.c.*, pp. 93-94.

da anterior, por lo que tienen que reencarnarse hasta que lo consigan; una explicación menos espiritualista es que sólo los dotados experimentan la disociación psíquica causante de estos fenómenos. Por tanto, no es cierto que la experiencia mística oriental sea totalmente debida al uso de ciertas técnicas, como afirman los teólogos cristianos.

## V. LA LEVITACIÓN

Uno de los fenómenos más admirables de la mística experimental cristiana es la levitación. Como su nombre indica consiste en la elevación espontánea, mantenimiento o desplazamiento en el aire del cuerpo humano sin apoyo alguno y sin causa material visible. Cuando el fenómeno se realiza en los santos afirman los teólogos que tiene un origen claramente sobrenatural, ya que la simple naturaleza no puede alterar las leyes de la gravedad, siempre fijas y constantes<sup>15</sup>. Su importancia radica en que ayuda notablemente a conocer la verdadera naturaleza de la experiencia mística.

Entre los místicos que conocieron el fenómeno extraordinario de la levitación se encuentra santa Teresa. En los arrobamientos había ocasiones en que no sólo el alma, sino que también el cuerpo era llevado por una fuerza extraña hasta levantarle:

«Esto ha sido pocas; porque, como una vez fuese adonde estábamos juntas en el coro, y yendo a comulgar, estando de rodillas, dábame grandísima pena, porque me parecía cosa muy extraordinaria y que había de haber luego mucha nota. Y así mandé a las monjas —porque es ahora después que tengo oficio de priora— no lo dijesen; mas otras veces, como comenzaba a ver que iba a hacer el Señor lo mismo —y una, estando personas principales de señoras, que era la fiesta de la Vocación, en un sermón—, tendíame en el suelo, y allegábanse a tenerme el cuerpo, y todavía se echaba de ver»<sup>16</sup>.

Una de las levitaciones más célebres de santa Teresa fue la que le ocurrió estando con san Juan de la Cruz. Él había venido al convento de la Encarnación para hacer una visita. Mientras san Juan de la Cruz le hablaba de la Santísima Trinidad, fue levantado en el espacio, con la silla en la que estaba sentado. Después, santa Teresa, que estaba de rodillas, también fue levantada del suelo. La hermana Beatriz de Jesús, entrando por azar en la sala, presenció la escena. Asimismo otras hermanas religiosas tuvieron oportunidad de presenciar diversas levitaciones de santa Teresa como consta en el «Acta Authentica

---

15. ROYO MARÍN, A., *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1962, p. 875.

16. *Vida*, 20,5.

canonizationis». No cabe duda acerca de la veracidad de los hechos. Ahora bien, ante todo esto hay que aclarar que la levitación no puede presentarse como uno de los milagros exigidos para la beatificación o canonización. Después del proceso sobre el heroísmo de las virtudes, los milagros han de realizarse después de la muerte.

A pesar de lo extraordinario de la levitación no se trata de un milagro, sino de un fenómeno natural. Aunque todavía conocemos muy poco del nuevo mundo de la mente ya sabemos que altera las leyes de la psicología, pudiendo dar lugar a falsas visiones celestiales, y que también altera las leyes físicas hasta el punto de producir la levitación, como se ha podido comprobar en los mediums espiritistas. Se trata de un fenómeno verdaderamente excepcional, de tal modo que los grandes mediums de efectos físicos, D.D. Home, Staiton Moses y Eusapia Paladino raramente consiguieron levitarse. Uno de los más ciertos testimonios acerca de ello lo dio Willian Crookes, descubridor de los rayos catódicos y de elementos químicos como el talio, que llegó a ser presidente de la «Royal Society» inglesa, la sociedad científica más importante de Inglaterra, quien realizó muchas investigaciones entre 1871 y 1874 con D.D. Home. Dice así en su trabajo «Recherches sur le Spiritualisme»:

«Los mejores casos de levitación de Home tuvieron lugar en mi casa. Una vez, entre otras, se colocó en la parte más visible de la sala y, al cabo de un minuto, dijo que se sentía levantado. Vi cómo se elevaba lentamente, con un movimiento continuo y oblicuo, y quedarse durante algunos segundos a seis pulgadas aproximadamente del suelo; en seguida volvió a bajar lentamente. Ninguno de los asistentes se había movido del lugar. El poder de elevarse casi nunca es comunicado a los que están cerca del médium. Sin embargo, una vez, mi esposa fue elevada con el silla en que estaba sentada».

Aunque no se conoce bien el fenómeno de la levitación, parece que la explicación telérgica es una de las que tienen más aceptación. De hecho, si un médium en estado de trance es capaz de levantar una mesa, una silla, un objeto cualquiera, a través de la transformación y exteriorización invisible de su energía somática, que llamamos telergia, también cabe la posibilidad de que sea la telergia la que le levante a sí mismo<sup>17</sup>. Otra posible explicación es admitir que, por determinadas orientaciones de las partículas elementales, el efecto de la atracción de una partícula sobre otra queda anulado, con lo que la gravitación quedaría suprimida por una especie de polarización interna. En tales ocasiones la acción de la mente sobre la materia, alterando las leyes físicas, provocaría estas privilegiadas orientaciones<sup>18</sup>.

17. LORENZATTO, J., *Está demostrada la levitación*, Revista de Parapsicología del CLAP, 27 (1976), pp. 69-76.

18. TOCQUET, R., *La curación por el pensamiento*, Barcelona 1975, p. 332.

En el caso de santa Teresa podemos decir que alcanzó una elevada santidad y una completa madurez humana, pero que al mismo tiempo fue una persona excepcionalmente dotada en el campo paranormal, como lo prueban sus levitaciones. Esto explica el gran número de fenómenos extraordinarios que experimentó, los cuales nada tienen que ver con la verdadera mística.

Podemos concluir diciendo que la mística experimental cristiana no es más que una mítica interpretación de los fenómenos paranormales de la mente: del mismo modo que en la antigüedad se multiplicaron los fenómenos naturales externos, más tarde se mitificaron los fenómenos naturales internos. Las consecuencias de este hecho son incalculables, sobre todo porque esta forma particular de entender la espiritualidad ha estado adornada con los grandes valores bíblicos, y ha sido impulsada por una piedad auténtica y sincera. Por tanto, es preciso y urgente dirigir la espiritualidad cristiana por un camino más evangélico y objetivo, si se quiere que tenga sentido para el hombre moderno que vive en el mundo de hoy.

Antonio NARRO ROMERO



# TEXTOS Y GLOSAS

---

## Reflexiones agustinianas

El hombre agustiniano, inquieto por naturaleza y buscador insaciable de Verdad, es, por su misma definición, un DISCÍPULO que, más que 'aprender', necesita 'aprenderse'; un ALUMNO que, más que 'conocer muchas cosas', necesita 'saberse a sí mismo'.

SER HOMBRE, en clave agustiniana, es un don. Pero es, también, una oferta. Y, por tanto, un empeño, una tensión, 'un hacimiento'. Más que 'una forma formada de ser', es 'un-ser-siendo', 'un-ser-en-hechura'. 'Un ser en permanente formación', y, por tanto, 'en formación permanente' (Serm. 169, 15,18).

A. *ALUMNO 'de Dios en sí mismo' y 'de sí mismo en Dios'*, el hombre necesita 'conformarse a su verdad interior' para poder 'afirmarse' y 'confirmarse' en sus propias raíces. Necesita 'reencontrarse con su propia identidad' como 'trampolín' que le permita dar el salto hacia la trascendencia (De Civ. Dei, 11, 28; Retract. 1,8,3), y como 'centro ponderado de su ordenación amorosa' que le permita 'gravitar' debidamente en el contexto total de la realidad (Conf. 13,9).

Aquel «¡Conócete a ti mismo!» de los clásicos es, en los labios y en el estilo de Agustín, mucho más que 'un soliloquio' que genera una 'información (*scientia*)'. Es, sobre todo, una *confessio* que abre las puertas a la 'sabiduría' (*sapientia*): «SEÑOR, que te conozca a ti, que me conoces. Que te conozca a ti, como soy conocido de ti» (Conf. 10,1). Es decir, que te conozca, y me conozca, en la verdad. En esa verdad de la que participo 'por lo que tengo de ser', y a la que me refiero sin remedio 'por lo que aún me falta para ser del todo'. Que Te conozca, y me conozca, 'en la memoria de ti en mí —que es VOCACIÓN, es 'recuerdo', como punto de partida—, y 'en la memoria de mí mismo en ti,— que es RESPUESTA, y es proyecto, como punto de llegada—.

Antes, pues, de 'ser turista responsable de la realidad y de la vida', y para poder serlo en consecuencia, el hombre agustiniano necesita SER TURISTA DE SÍ MISMO, de su mundo interior (Conf. 10,8; De ver. rel. 39,72). Un mundo

que se explicita y toma consistencia a base de RE-COR-DAR ('re-dar-el-corazón'), de practicar 'la espeleología espiritual', de profundizar en la propia intimidad (Serm. 13,6,7; Serm. 52,19,22). No 'reaccionando visceralmente' ante estímulos externos, sino 'reflexionando serenamente' con la Verdad al fondo. No 'andando por fuera', por los dominios del TENER y del HACER, sino 'andando por dentro', por los dominios del SER (In Joan. 25,15). No 'siendo oveja del rebaño', sino 'siendo señor de sí mismo'. En agustiniano, 'más que UNO MISMO no se puede ser, pero con menos no basta'.

Los dos grandes peligros que, por su cercanía, insistencia y concreción, acechan 'al hombre en camino' y entorpecen su andadura hasta llegar a desviarla, son el TENER (la ambición) y el HACER (la eficacia). Por su causa, 'el aprendiz de hombre' 'se extraña de sí mismo', 'se exilia de su propio reino' y corre el riesgo de reducirlo todo, y reducirse a sí mismo, 'a número, peso y medida'. San Agustín lo dice gráficamente: «*Aunque el hombre nace REY, no siempre a su TRONO llega; extrañándose de sí, al EXILIO se condena*» (Serm. 46,12,27).

Efectivamente, cuando el hombre se dedica 'a andar por fuera', 'distrayéndose' y 'divirtiéndose' con los demás seres 'como objetos de goce' (Conf. 2,1-3; Serm. 96,2), acaba experimentando, para su propia desgracia, 'la angustia de la vaciedad (De ord. 1,2,3) y 'la división de sí mismo contra sí mismo' (In ps. 57,1). 'Se dispersa en la multiplicidad' y 'se multiplica en la dispersión' (De ver. rel. 35,65). 'Disipa su herencia' y 'se descentra de su centro de gravedad' hasta convertirse en 'un pródigo que apacienta los puercos de sus vanidades' (Serm. 96,2), 'en huésped de su propia casa' (In ps. 57,1). Cuanto más pretende abarcar, menos abarca. Y cuanto más 'se afana en muchas cosas', más 'se aleja de la única necesaria' (Conf. 2,1). Tiene, quizás, las manos llenas, pero 'el corazón vacío'. Los intereses a tope, pero 'el alma sin alma'. Va y viene en la vida, pero 'como un sonámbulo'. Se mueve mucho, y en todas las direcciones, pero 'como una veleta' (Conf. 4,4). Lleva un ritmo de vértigo, pero 'camina hacia ningún sitio'. Lo tiene 'todo', pero 'le falta todo lo demás': NO SE TIENE A SÍ MISMO.

Como hechura e imagen que es de la Palabra, el hombre lleva dentro de sí 'la resonancia inteligible y trascendente de la misma', a modo de reclamo interior que emite 'en onda corta'. Y necesita 'hacer silencio para oírla, prestar atención para escucharla y poner intención para entenderla'. Sin rebajas ni reticencias. Sin interferencias ni cortapisas. Afinando al máximo el oído del alma para no confundir la VERDAD con mayúsculas con 'las verdades a medias' ('que son mentiras enteras', Serm. 148,1), la VOZ del espíritu con 'las voces' de los transistores.

Antes, pues, de ser alumno de nadie, y como actitud radical, el hombre

necesita SER ALUMNO DEL MAESTRO INTERIOR (Serm. 134,1,1), el único que, en verdad, es MAESTRO, y del cual todos los demás son MINISTROS (Serm. 292,1,1).

B. El hombre interiorizado, y como consecuencia de su interiorización, al tiempo que constata sus múltiples VALORES como otras tantas 'potencialidades' que hay que poner a trabajar libre y responsablemente, descubre sus múltiples CARENCIAS como otras tantas 'necesidades' a las que hay que salir al paso. «*Todos somos RICOS por lo que tenemos, y POBRES por lo que nos falta*» (In ps. 125,13).

Surge de aquí una nueva forma de 'ser alumno', un nuevo estilo de aprendizaje: *NECESITAMOS DE LOS DEMÁS PARA SER NOSOTROS MISMOS* (In ps. 125,13).

En el intercambio de valores concurrentes y en la subvención recíproca de necesidades complementarias, todos los hombres se constituyen en CONDISCÍPULOS EN LA ESCUELA DEL ÚNICO MAESTRO (Serm. 242,1).

Aunque técnicamente 'nadie es maestro de nadie en este mundo', todos resultamos ser MINISTROS LOS UNOS 'DE' (Y 'PARA') LOS OTROS (Serm. 292,1,1). En un doble sentido, (de ida y vuelta): como 'radioescuchas de la Verdad' a través de la 'onda media de la FRATERNIDAD', y como 'altavoces' y 'transmisores' de la misma en el ámbito de nuestra PROXIMIDAD (próximo = prójimo). Este doble ministerio se asienta agustinianamente sobre un principio irrefutable, de humildad, a un tiempo, y de grandeza: *LA VERDAD NO ES MÍA NI TUYA, PARA QUE PUEDA SER TUYA Y MÍA* (In ps. 103,2). «*La Verdad es de todos nosotros, llamados por Dios a la comunión y amonestados por Él a no guardar la Verdad 'como bien privado' para 'no vernos privados de ella'. El que reivindica como privilegio personal lo que es patrimonio de todos, y quiere gozar a solas lo que hay que gozar con los demás, es expulsado del BIEN COMÚN y relegado al SUYO PROPIO, es decir, es expulsado de LA VERDAD y relegado a LA MENTIRA*» (Conf. 12, 25).

El DIÁLOGO, en su significación más esencial, 'como comunicación de PRESENCIA y de PALABRA', se erige en el gran protagonista del aprendizaje humano. Y la CONVIVENCIA, 'como compartimiento de AMISTAD y de VIDA', se hace ESCUELA abierta y AULA obligatoria de condiscipulado.

Todas las instancias sociales en que se desarrolla la vida de los hombres (la familia, el colegio, la Iglesia, el mundo) adquieren un marcado sentido de 'encuentro', de 'armonización', de 'consorcio' y de 'consenso'. Quien se inhibe de la comunicación como paso para la comunión, se condena 'a la propia mentira' como paso para 'la privación de la verdad'. Quien opta por el individualismo como estrategia de enriquecimiento, se condena al 'aislamiento' y

acaba en 'la mendicidad'. Quien se niega a 'dar lo que tiene', se incapacita para 'recibir lo que le falta'.

Los hombres —hermanados por naturaleza en un mismo origen, compañeros de aventura en el mismo camino, y enrumbados tensionalmente hacia un mismo puerto— deben vivir la vida EN DIMENSIÓN DE ORQUESTA (In ps. 150,8). Siendo 'cada uno él mismo', pero siéndolo 'desde, con y para los demás'. Respetando y potenciando las diferencias personales —por las que cada uno es original e irrepetible, y no fotocopia de nadie— pero viviéndolas EN CLAVE DE CONCIERTO y DE COMPLEMENTARIEDAD (In ps. 149,7). Como miembros corresponsables de un organismo viviente y dinámico, de un cuerpo armónico y en crecimiento, de un pueblo que, a través de la disciplina y el orden, 'hace posible la paz'.

Estos planteamientos adquieren caracteres más firmes y contornos más precisos para Agustín en una visión religiosa y, en concreto, cristiana. Baste apuntar que en la lógica de las bienaventuranzas —que es la lógica del AMOR hecho SERVICIO— los 'condiscípulos' se convierten en HERMANOS, las 'necesidades' en DERECHOS y los 'valores' en OBLIGACIONES. La justicia, por su parte, no es una simple operación matemática de repartos igualitarios y anónimos, sino una actitud afectiva y efectiva de proporcionalidad respetuosa: A CADA UNO SEGÚN SUS NECESIDADES (Regla).

C. Para quien tiene avizores los ojos del alma —verdaderos centinelas que custodian la casa interior desde la atalaya de los ojos del cuerpo—, las cosas y los acontecimientos no son 'datos fríos' o 'informaciones asépticas', sino 'referencias', 'reclamos', 'pistas' y 'mediaciones' del SER.

En visión bíblico-agustiniana, 'todas las cosas fueron hechas por la PALABRA, y 'la PALABRA sigue haciéndolas a todas'. Cada una de ellas no es, pues, un grito desgarrado y solitario, sino «nota de una partitura». No es un 'rumor inarticulado', sino 'como una voz', 'un eco', una 'sílabas' de la Palabra misma. Todas 'hablan' y 'se dicen' sin cesar. Por su presencia. Por su variedad. Por su ordenamiento. 'Hablan' y 'se dicen' a todos, pero no todas entienden su voz. Sólo los que les prestan SU ATENCIÓN, los que las escuchan y CONTEMPLAN, logran dialogar con ellas.

He aquí una nueva dimensión del aprendizaje, que acaba por confundirse con LA VIDA MISMA. En toda su extensión. Y en toda su intensidad.

RECONOCER 'el silabeo de las cosas' y 'el sentido referencial de los acontecimientos', significa situarse frente a ellos en una actitud no finalista, sino mediacional. No de goce, sino de uso. No de meta, sino de peldaño. No de 'ciencia' (conocimiento), sino de 'sabiduría' (saboreamiento). No de filosofía, sino de mística.

El 'UNI-VERSO' (tensión hacia el Uno, mutiplicidad en camino de Uni-

dad) es un libro abierto y bien escrito que requiere CAPACIDAD DE LECTURA o, más bien, de 're-lectura', y esfuerzo de comprensión. Y es esta condición de LECTOR ESFORZADO la que distingue y dignifica al hombre frente a los demás seres, la que le faculta para ejercer su señorío sobre ellos prestándoles 'su voz, su mensaje y su armonía'.

El mundo entero y sus aconteceres son como la 'onda larga' a través de la cual el centro emisor de la Verdad transmite ininterrumpidamente, y de mil modos distintos, esta apelación urgente: «SUBE MÁS ARRIBA. BUSCA POR ENCIMA DE NOSOTROS. SOMOS HECHURA DE DIOS» (Conf. 6,9; Serm. Maj. 126,6).

EL HOMBRE AGUSTINIANO va, pues, DE ALUMNO POR LA VIDA. Siempre 'de paso'. Siempre 'a la escucha'. Siempre EN ESCUELA. «BUSCAN-DO PARA ENCONTRAR, Y ENCONTRANDO PARA PROSEGUIR LA BÚS-QUEDA» (De Trin. 15,2,2). Con 'la radio de la atención' siempre encendida. Con 'la antena de la intención' bien orientada. Sintonizando activamente 'la emisora de la Verdad' en todas sus frecuencias: 'la onda corta' de la INTERIO-RIDAD, 'la onda media' de la FRATERNIDAD, y 'la onda larga' de la REALI-DAD. Dipuesto 'a la reformación', a 'la reconversión' y 'al cambio'. En acti-tud de CRÍTICA responsable y de RESPONSABILIDAD comprometida. Como 'un girasol', que da la cara y no se oculta entre las sombras. Corriendo el ries-go de SER MEJOR CADA DÍA para no verse atrapado 'en los lazos de la BON-DAD complaciente y formalista'. Aceptando con alegría que LA VIDA ES CA-MINO —que no 'posada'— y que EL CAMINO SE HACE AL ANDAR —que no dejándose vivir— (Serm. 169,15,18). Consciente y convencido de que POR MUY ALTO QUE HAYA LLEGADO, EL IDEAL ESTÁ SIEMPRE MÁS ALLÁ (In ps. 38,4).

Pedro RUBIO BARDÓN, OSA



## **Entre el XVI centenario de la conversión de S. Agustín (1986) y el de su de bautismo (1987)**

Todavía hay que escanciar vino, buen vino, desde el reciente Congreso Internacional Agustiniano de Roma, del 15 al 20 de septiembre. Todavía quedan esencias puras en ese frasco que allí se ha abierto y ofrecido para el mundo actual, particularmente para bien de la juventud de nuestro tiempo, de todo tiempo. Veamos algunas perspectivas, frutos y esperanzas de futuro.

### *Bienaventuranzas y conversión*

De las 155 comunicaciones y relaciones, el de las bienaventuranzas ha sido el que más tiempo ha ocupado entre los 300 profesores de todo el mundo, el que más interés ha despertado, sobre todo la bienaventuranza de la paz, no sólo la de *ser* pacífico («pacífic») sino también «peacemaker», hacedor de la paz. Por ahí comenzó precisamente san Agustín sus estudios y comentarios a los Evangelios.

Pero este tema tan sugestivo, entonces y ahora, ha estado enmarcado en el motivo específico que nos convocaba y reunía: el de la conversión y el bautismo: hoy podía enunciarse de esta otra manera: la conversión al bautismo recibido (de niños); «convertíos y bautizaos» (el de los adultos como san Agustín); tomar en serio la pastoral del bautismo (todos). Ésas fueron las tres conclusiones a las que llegaba la Relación que expuse sobre «el bautismo como fundamento de la espiritualidad matrimonial y familiar según S. Agustín».

Y en la actualidad, es el problema más agudo que tiene hoy la Iglesia: el de los bautizados no creyentes, la necesidad de la segunda evangelización (más difícil que la primera) y tomar en serio la iniciación cristiana.

Se hicieron análisis profundos y acertados sobre la conversión, y sus verbos constitutivos (dichos y explicados en todos los idiomas): amar, buscar, convertirse, ser convertido, sanar, salvar, aversión ¿a qué?, conversión ¿a

quién? Ha quedado claro, bien demostrado que las ciencias humanas —junto al Evangelio— son necesarias para el estudio de la conversión. La conversión humana no es llegar a un jardín y detenerse allí, se ha dicho, sino punto de partida y proceso: la meta ya se sabe y no es de este mundo. El tiempo es factor humano decisivo; la conversión no suele ser tan instantánea como parece ni en Pablo ni en Agustín, las dos mayores conversiones, dependiente ésta de la de aquél: a Pablo se refería la voz oída por Agustín en el momento cumbre de su vida: «tolle, lege»: toma y lee.

No tuvo que ir lejos de sí mismo para encontrar lo que buscaba Agustín: «me devolvías a mí sobre mi interioridad», «me ponías a mí delante de mí mismo» (Conf. 8,16). No basta la búsqueda del extrovertido, del que nunca está en casa, allí donde Dios lo visita, nos visita y no nos encuentra.

Y es ahí mismo, en su corazón, donde Agustín oía voces amigas (pero sinceras) de lo alto: «qué sucio estás, qué desviado, cuán manchado». La conversión efectiva y afectiva están unidas entre sí.

Que ¿qué resonancia pastoral tuvo esta autobiografía una vez hecho sacerdote y obispo? Toda una interpretación del hombre y del mundo: dice haber encontrado más inquietos que inicuos en su labor pastoral, modélica. De los inquietos dice haber encontrado «enorme cantidad de hombres y mujeres», no así de los malos, de los inicuos: ¡visión esperanzada de la vida y del mundo! Por eso, visión intelectual y realismo pastoral no se oponen en el pastor.

Para ello es necesaria la gracia de Dios, pero no basta; también la fuerza de voluntad se requiere, hay que «sufrir» una cierta violencia en la carne y luz de la mente, comenzando por ésta.

#### *Fidelidad a la fe y liberalidad del pastor: ¿ecumenismo?*

«Que nadie sea obligado, mucho menos contra su voluntad a la comunión católica» es frase textual suya y pensamiento definitivo ¡y obvio! ¿Liberal? También. Prefería actuar con el diálogo que con las penas canónicas, como lo demostró una y otra vez en las reuniones con otros obispos; y nadie negará la rotunda fidelidad de Agustín a la fe de la Iglesia. Pero tenía bien claro que nadie puede ser bueno forzosa y forzosamente (inventus). Así entendió, con libertad religiosa, las expresiones de Jesús en el Evangelio de Mateo: compelle intrare, es decir, «invita encarecidamente a entrar en el Reino (evangelización) y a sertarse en la mesa del banquete del Reino (eucaristía y comunidad cristiana)». «Si te pierdes, te buscaré, quieras o no»: así leía parábolas de Jesús sobre el buen pastor, pero el acento está puesto en el sustantivo «pastor» y en el adjetivo «bueno»; y no en la coacción a la voluntad humana.

Allá va una anécdota personal, mía, a este respecto. Gané yo un cartón de tabaco ante el reto de un sacerdote entusiasta de san Agustín que dijo a los demás sacerdotes reunidos: «doy este premio a quien sepa la definición de predestinación que da san Agustín»; para él la predestinación es la «presciencia y preparación de los bienes futuros con que certísimamente se liberan todos los que se liberan». Queda, pues, clara la libertad del hombre en comunión con la gracia actuando ésta como «delectatio victrix».

Pero siguiendo con el tema de la conversión, tema principal y específico del Congreso, saca él la conclusión de que si Dios acoge al que vuelve sobre sí y se convierte a Dios, así tiene que ser la Iglesia en sus comunidades y en sus pastores. Más aún: hay que ir a buscar la oveja perdida y atraerla (attrahere) que no es lo mismo que traerla (trahere). Aquello sí, esto no es misión de la Iglesia y de sus pastores. Por otra parte, traerla al rebaño no es convertirla: no es el pastor el que decide la conversión; «yo trato de que se despierten a la verdad, eso sí, ojalá que puesta por mí en claro y en alto para que ellos, los fieles, la busquen»; puesto que él amó tarde a Dios («sero te amavi») tuvo particular predilección por los que tarde se convertían a Dios (nunca es tarde). Se consideró a sí mismo como vocación tardía (serus advenio), pero para Dios un día es como mil años y viceversa; además Agustín siempre se atuvo a la expresión y consejo de David a su hijo Salomón: «hijo mío, si de verdad amas a Dios, lo hallarás».

### *Purificarse-convertirse*

No es lo mismo purificarse que convertirse: este verbo, convertirse, tiene como complemento de referencia ¡a Quién!, es decir, a Dios. El intento de purificación no siempre trae consigo la entrega incondicional a Dios que es constitutivo primordial de la conversión; la purificación es fruto y resultado, expresión humana, por cierto gradual, de la gracia de la conversión a Dios.

Que ¿qué hubiera sido de san Agustín sin la conversión? No se hicieron muchas cábalas al respecto: quizás un presidente de juzgado, un gobernador de provincia, o algo similar. Pero no hablemos de futuribles: estamos aquí, convocados y reunidos, para celebrar el XVI centenario del *hecho* de la conversión de san Agustín —y después de un año, el próximo— se celebrará el mismo centenario de su bautismo. También esto es significativo: un adulto que consolida su conversión durante un año para bautizarse después de ese tiempo. Convertirse *a Dios*, hacerse cristiano, no es sólo, pues, un esfuerzo de purificación, tarea por otra parte difícil, imposible, si no se ponen las cosas en su sitio, por su orden: la conversión a Dios en signo anterior a la aversión al pecado, como la gracia que precede el esfuerzo humano, también necesario, claro está.

### *Y enseñar a los demás*

Aunque parezca lo contrario, lo propio de san Agustín no es tanto, no es primero, hacer doctrina, cuanto exponer la experiencia, la suya, de conversión. La aversión del pecado era difícil para él, particularmente difícil, porque amaba el aplauso, el dinero y el placer; con todo y con eso, apenas supo qué era una vida feliz hasta encontrar a Dios. Las cosas cambiaron notablemente, no del todo, cuando se hizo cristiano: la tentación sigue, pero no tiene tales imperativos ni tan exigentes: la voz de las pasiones no se ha acallado del todo, pero se oye desde lejos: prevalece la de Cristo desde cerca, subyugante.

Cabe también otra pregunta para el año que viene, año centenario de su bautismo. Esta pregunta escuece, pero habrá que estudiarla sinceramente, lealmente en Congresos como éste: ¿qué hubiera sido de Agustín si hubiera sido bautizado de niño como quería su madre? Pero no prejuzguemos cuestiones este año, centenario de su conversión; quede esa tarea, ineludible, como puente entre el centenario de la conversión y el del bautismo. Pero estamos tocando fondo, el nudo de la cuestión. ¡Cuántas ponencias, de las 155, se han asomado tímidamente a esta cuestión!

La conversión suponía y supone un discernimiento: de las realidades de poco valor a las de mucho: una opción preferencial que toda persona adulta, responsable, se ve en la situación ineludible de hacer: no hacerla en el sentido positivo es ya hacerla en el negativo.

Así las cosas, ¿qué es primero y ante todo? El primer paso es, sin duda, acercarse a Dios, el cual creó el ser humano para *ser*, para ser *en Dios*, para subsistir en Cristo, para tener consistencia en él y hacia él. Lo demás viene por añadidura: así se va uno alejando del mal, poco a poco, día a día (a decir del Apóstol). Admitió san Agustín —cómo no— la ley de la gradualidad en la pedagogía de la conversión, como la suya: «de Juan a Pedro no va un dedo» le pareció cuando llegó a ser doctor y maestro de otras conversiones de almas —personas— a él encomendadas, si bien san Agustín nunca admitió la posibilidad de llegar a ser maestro de conversiones... ¡vana pretensión! Supuesto el acercamiento a Dios habla él a veces de conversión a sí mismo o de alejamiento del mal.

Que ¿cómo se hace una conversión de este género? No sabe explicarlo san Agustín, si bien sí sabe explicarse en sus Confesiones: ahí están y ahí está —la conversión— al alcance de todo el mundo, como una mano tendida de Dios a toda hora y a todas las horas, hasta la última inclusive. ¡Más no! Lo avisa el Evangelio.

### *Rupturas de la conversión*

Sabe que la conversión lleva a la ruina de todo aquello que amamos: sea el dinero, que el aplauso que los honores «vanos». Por vanidad entiende él no lo mismo que nosotros, sino la superficialidad que es el peor mal que le puede ocurrir a uno y ojalá que no por mucho tiempo: al ser superficial no lo salva ni Dios. Pero a cambio de esa ruina tendrá felicidad y vida: a raudales. En cambio separarse de Dios es la muerte del alma y esto le impresiona.

Conjuga san Agustín los verbos en activa y en pasiva: convertirse y ser convertido: primero esto por la gracia y luego aquello. Salvemos siempre la prioridad de la gracia, pero venga muy pronto la colaboración de la voluntad, de la buena voluntad, impregnada ésta por la gracia desde dentro, muy dentro (*intimis animae meae*).

¿Qué antropología? Un ser humano es un ser hecho por Dios, deteriorado por el pecado, que quiere volverse a Dios; él se siente avisado, varias veces avisado, invitado a convertirse: a veces se dice que a Dios; otras, que a sí mismo: pero ya se entiende uno y otro término. No son lo mismo, pero tampoco distinto y divergente.

### *Cuatro elementos de la conversión*

1. El primero es la *luz*, mejor dicho, en activa: la iluminación: «ver», ¡qué cosa tan importante!; si no, cada vez caerá más y más; si tu ojo es luminoso... dice el Señor, todo tu cuerpo (tu realidad) será luminoso; tus ojos necesitan la luz, la de Dios; dar la luz es un acto creador, salvador. El mundo era un caos sin formas, sin la luz. Dijo Dios (sigue diciendo): hágase la luz, y vamos viendo, sería mejor traducción que la de «la luz se hizo».

2. Palabra de Dios y autoridad de la Iglesia. La Palabra de Dios asiste al alma, la purifica, está plena y pletórica de salvación; pero es el carisma de Pedro y de la Iglesia el que me la acerca; la fuente es la Biblia, no lo olvidemos. Cristiano que no reconoce y no conoce la Biblia está perdido: ¡a qué otra palabra va a hacer caso!

3. Importancia, máxima, de la acción de la voluntad: es pasar a amar otra cosa, no es cosa, pasa de las cosas al Dios de todas ellas, aun sin éstas, puramente. Paso del bien mutable al inmutable utilizando el libre albedrío movido internamente por la gracia: a ver ¿quién invitó a quién? ¿Zaqueo a Cristo o viceversa? ¿Los novios de Caná a Cristo o viceversa? La respuesta de Agustín ya se sabe: la prioridad y precedencia de Cristo que empujó a Zaqueo a subir al árbol, que unió a los novios, luego esposos, esposos cristianos, de Caná o de donde sea.

4. La gracia divina (por aquí se empieza) que en este caso no es último

elemento, sino primero, ya lo hemos oído. Es cosa de la misericordia de Dios. La gracia que se muestra como un acto de llamada, de insistencia, cariñosa, no, pues, a modo de filosofía: es un acto de llamada al encuentro personal con Dios, de trato íntimo con él. El clima en que se mueve el alma en todo esto es de humildad y piedad: «*pietas conversionis*». Una piedad que se organiza, no, pues, una veleidad. Al convertido le promete Dios el perdón de los pecados.

Entonces ¿por qué la gracia? El pecador está muerto y un muerto no puede tomar la iniciativa de vida; ésta se le regala, se nos regala: es don.

### *Conversión y cristología*

Tienen estrecha relación entre sí la teología de la conversión con la conversión cristiana, al Dios hecho hombre; ahora bien: puesto ante Cristo, en su seguimiento, ya no hay, no puede haber rutina, sino primera conversión y segunda y continua. Como la creación continuada (¿a qué quedaríamos reducidos, a la nada, dejados de la mano de Dios?), así la conversión cristiana es continua y continuada, gradual y progresiva hasta la liberación final y definitiva, que será humana, plenamente humana y liberada: en alma y cuerpo: éste en forma distinta que la actual, frágil y pecadora. Entonces, radiante y gloriosa.

No una conversión instantánea: diez años de coloquios con Mónica, su madre; lectura de la Biblia con Ambrosio, maestro y amigo, además de obispo; tampoco aquí cabe preguntar, aunque nos sentimos tentados, qué hubiera sido sin Ambrosio y sin Mónica; y sin sus amigos, que los tuvo, y buenos: era sensible a sus amigos y a su pérdida. La sensibilidad y la amistad son lugares teológicos de conversión, sacramento de encuentro con Dios. Mucho debió san Agustín a sus amigos: quizás el prefijo y adjetivo de «san», que no fue sólo una gracia vertical, sino colateral, en su caso más que en otros, por ejemplo, que en san Pablo.

Vino a Milán Mónica, viuda, a buscar a su hijo; y lo encontró enfermo y poco menos que muerto (espiritualmente), pero iba a misa y de ahí le vino la conversión, es decir, la salvación. En cuanto a amigos, san Agustín pensaba en la vida común, compartiéndolo todo, con los bienes en común (bienes de toda índole). Le sirvieron de mucho los sermones, bien preparados, de san Ambrosio: siempre la Palabra de Dios tiene fuerza, no la suya sino la de Dios. Escuchándola y escuchándole, san Agustín se curaba de muchas enfermedades; ya sabemos cuáles: lo dice él, él las dice y confiesa abiertamente en sus libros.

### *El fruto de la conversión*

Antes amaba la filosofía por la filosofía; pero el nombre de Cristo no estaba allí, estaba ausente; por eso no le llenaba, no se llenaba, quedaba vacío; era ciencia, pero no sabiduría de lo bello, de lo pulcro, belleza del cuerpo (cuán distinto ahora) y del alma, la belleza espiritual: amando la paz con orden, así como no hay paz sin justicia; en cambio en la virtud hay coherencia y unidad; pero ¡ojó!, vicio y error están muy cerca del hombre, incluso virtuoso. Dios garantiza el éxito sólo al humilde y contrito, no al que se las sabe todas y se cree fuerte y sin pecado. ¡Allá él! Tendrá una vida de perversión, como la que tuvo él en Roma adonde llegó sin saberlo su madre.

Llegó incluso a autojustificarse diciendo para sí: no soy yo el que peca, sino algo (alguien) distinto de mí, dentro de mí; pero pronto se dio cuenta de que eso es echar la culpa a otro, también distinto de mí, es decir, alienación, no realismo. Creía en el amor, pero el suyo era corrompido, no puro; pero buscó a Dios intensa y metódicamente y he aquí que lo halló; y tuvo que sobrepasar infinitas contradicciones de su mente y de su carne: la verdad no era posible sin pureza y unidad interior (teniendo dentro de sí los cables sueltos, todos ellos: ideas y afectividades...). «A los 16 años me enredé con mujeres y los padres no me pedían más que resultados de notas; me lié con una mujer y vino el consejo materno de casarme; ¿con quién?, también ahí os pasasteis»: he aquí, entre comillas, el resumen de sus quejas sobre la iniciación de sus padres, si bien siempre cariñosas, sobre todo con su madre, doblemente madre: humana y espiritualmente. ¿Que buscó la verdad en el platonismo en un tiempo? Bueno: lo llevó hacia arriba, a buscarla fuera de su cuerpo (no por ser éste malo, dirá luego a los maniqueos).

### *Conclusiones*

1. Conversión y libro de las confesiones, el mejor libro después de la Biblia ha dicho alguien; en todo caso, lo más espléndido de la antigüedad cristiana. Es un frasco inagotable de perfume, de esencias de conversión volviendo al comienzo de este trabajo. Allá va nuestro autor hacia la conversión: el que quiera, que lo siga con el libro de las confesiones consigo.

2. Fue honesto con Dios y consigo mismo. Conversión ligada a libros y legada en libros como éste y otros, ¡tantos! La conversión la encontró en el hombre interior: allí le esperaba Dios. Honestidad intelectual y amor a los hombres fueron dos factores importantes en su conversión.

3. ¿Esencia de la conversión? La llamada de Dios, fuente de una nueva forma de vivir: «vivir en la forma en que vivió Cristo». No hizo testamento

san Agustín, porque no tenía de qué, pero dejó comunidades de cristianos y sacerdotes llenos de oración y pobreza.

4. Buscó el fondo común de la naturaleza humana, no el vicio que la desnaturaliza y aleja. De la conversión de san Agustín viene todo en cascada imparable hasta nuestros días, útil también, sobre todo, para jóvenes de hoy, para personas de toda edad y condición.

José Luis LARRABE

# El Estado: acercamiento a la sociedad actual

## I. INTRODUCCIÓN

Proyectos, métodos, orientaciones, «imaginación al poder», «dinamización» de la economía, de la sociedad, ... son algunos de los términos más utilizados por los medios de comunicación «social», por los políticos, por los teóricos del pensamiento. Es el lenguaje vigente en el medio en que nos movemos, reflejo y estímulo de una sociedad que nos va conformando. La dinámica social en nuestros días se define por el «proyectismo»: ¡programación o muerte!. O, lo que es lo mismo, actividad continua, desarrollo ilimitado, o muerte. Naturalmente nos referimos a la defunción del actual sistema socio-económico, basado en una elevación «ad infinitum» del nivel de vida, de las necesidades artificiales.

La institución axial de nuestra sociedad es la económica. La preocupación fundamental es apuntalarla, que no «se nos caiga», que no cree paro. Y desde el apuntalamiento, la expansión: el crecimiento «ad infinitum» se constituye en cuestión de supervivencia, en sentido social: a él nos ordenamos la «masa anónima» que posibilitamos la misma sociedad. La planificación económica cataliza los mayores esfuerzos, en torno a ella se organizan las actividades y se impele a la acción. Es necesario que la gente compre, que las necesidades aumenten, que el nivel de vida (nivel desde donde se vive) se artificialice aún más... La teleología consumista.

¡Invierte!, ¡consume!, ¡ayuda a tu sociedad!... El fenómeno económico ejemplifica este proceso de «independencia» de la sociedad respecto del individuo, de la persona. El Estado, que es una parte del cuerpo político especializada en los intereses del todo <sup>1</sup>, deja de estar al servicio del hombre: este haz de

---

1. MARITAIN, J., *El hombre y el estado*, Buenos Aires, Kraft 1952, pp. 25-26.

instituciones combinadas, ordenadas al bienestar público, acaba por situar como norte de su actividad su propio mantenimiento.

Programar hace referencia a una actividad metodológica: consiste en la formulación de líneas de actuación para conseguir un fin. ¿Cuál es el fin al que se encaminan los esfuerzos de nuestra sociedad? El sistema identifica, y hace que identifiquemos, el «caos» con su desmantelamiento: paro, miseria, inestabilidad. Pero, ... ¿y el hombre? Estamos ordenados al sistema... el sistema es nuestra vida. Sus necesidades son las nuestras. Surge el gran interrogante: ¿no será que, de ser la respuesta a nuestras necesidades, la sociedad/sistema ha pasado a dictarlas?

Asistimos a la independencia del Estado, de lo impersonal, del «sistema», de la realidad-base que le sustenta: la sociedad. Frente a la seguridad ficticia, a la felicidad pasiva del tener que otorga el Estado/sistema, frente a su proclama, un dato empírico que la refuta: el resquebrajamiento de la persona, elemento fundante de la sociedad; diversos intelectuales de nuestros días predicán la «muerte del hombre», más aún, a menudo se vive esta «muerte». El hombre de nuestro tiempo es el ser más alienado de la historia: satisface una serie de necesidades externas, impuestas por el Estado/sistema, ajenas a su propia realidad. Consecuencia lógica es la pérdida de sentido vital, la desorientación, el desaliento. El doblegamiento del ser humano, su sometimiento, se facilita, y la espiral sigue.

Es necesario, pues, plantearse en serio el problema clave de nuestro tiempo: las necesidades del hombre, su realización personal y social, la finalidad de la sociedad y del Estado. Tenemos que ubicarnos en una correcta perspectiva sociológica, a fin de situar en el lugar correspondiente al hombre, a la sociedad, al Estado. Hay que clarificar conceptos, y a partir de ahí analizar la sociedad actual, proponiendo caminos adecuados de superación de los defectos que observemos.

El tema es tan amplio como urgente. Por obvias limitaciones, intentaré en el presente trabajo ubicar la realidad Estado sociológicamente, y poner las bases para estudios posteriores.

## II. ACERCAMIENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO: EL ESTABLECIMIENTO DEL ESTADO

Como paso previo a la correcta comprensión sociológica de la realidad Estado, y de su razón de ser (satisfacer las necesidades del hombre), haremos un breve recorrido por las diversas nociones históricas del mismo:

### —*Antigüedad*

El problema del Estado es un caso particular del problema más general de

la justicia: Platón, Aristóteles, etc., hablan del Estado como la mejor organización de la sociedad, como aquella forma o articulación de los individuos y de las clases que permite realizar en la medida de lo posible la idea de la justicia, dando a cada uno lo que de derecho le pertenece.

—*Edad Media*

Se disputa acerca de la supremacía del Estado sobre la Iglesia, o viceversa. Entendían por Estado una comunidad temporal e histórica, y concluían la inferioridad de éste respecto de la Iglesia.

—*Renacimiento*

El Estado es desvinculado de su fundamento divino, (primado del Estado, separación de la Iglesia, origen y transmisión humana del poder —Maquiavelo—), y decididamente insertado en la temporalidad y en la historia. Las diversas teorías utópicas intentan encontrar una organización de tal índole que sea posible en ella la paz y la justicia.

—*Siglos XVII-XVIII*

Surgen dos corrientes principales:

I. *Teoría del Estado como pacto*: Se origina para evitar el aniquilamiento final en la guerra (Hobbes), como renuncia al egoísmo producido por el Estado natural incivilizado y consiguiente sometimiento a la voluntad general (Rousseau).

II. *Teoría del Estado como comunidad de hombres libres*: El Estado es aquella organización de la sociedad que garantiza la libertad, cuyo fin es la libertad. Los hombres son más libres porque viven en el Estado «según el decreto común» (Spinoza).

—*Ilustración: despotismo ilustrado*

Para ellos es la organización que puede conducir a los hombres por el camino de la Razón frente a las tinieblas del pasado.

—*Kant*

El Estado debe estar constituido de tal modo que la ley corresponda a una organización establecida por pacto y contrato. La libertad (respecto de la libertad moral de cada uno a la libertad moral del conjunto hecha posible por la ley) es el fin del Estado. Los componentes del Estado son hombres, fines en sí que deben someterse al fin en sí de su moralidad.

—*Filosofía romántica alemana*

Identifican Nación y Estado. Éste encarna todas las funciones del pueblo,

es el lugar donde el espíritu objetivo se realiza plenamente (Hegel). El que rige el Estado debe ser el representante del «espíritu nacional», el que cumple los fines objetivos planteados por este espíritu.

—*Siglo XIX*

El *individualismo* concibe al Estado como el equilibrio de la tensión entre las voluntades particulares.

El *colectivismo* lo concibe como el equilibrio resultante de la supresión de esas voluntades, cuya presencia y actuación se suponen nocivas para el Estado.

La supresión de la tensión entre clases por una dictadura aparece en:

- 1) Marxismo: dictadura proletaria. El Estado representa el dominio de una clase.
- 2) Estados totalitarios: toda actividad queda integrada en el cuerpo del Estado, identificado con un partido que pretende representar a la nación, pueblo, etc. Queda excluido todo lo que no se halle al servicio del Estado: tienden a divinizarlo.

### III. UBICACIÓN SOCIOLOGICA DE LA REALIDAD ESTADO

#### 1. *El hecho social: De las necesidades* <sup>2</sup>.

En último término la unidad física irreductible de la sociedad es la persona social. Desde el punto de vista de las personas que la constituyen, una sociedad es un gran número de seres humanos que *obran conjuntamente para satisfacer sus necesidades sociales* y que comparten una cultura común. Se puede decir en general que el grupo está constituido por personas, y que la sociedad está constituida por grupos. En un primer acercamiento podríamos definir a la sociedad como la estructura formada por los grupos principales interconectados entre sí, considerados como una unidad y participando todos de una cultura común.

Englobando las características principales de la sociedad (unidad demográfica, zona geográfica común, unidad constituida por grandes grupos que se diferencian por su función social, unidad que funciona en todas partes, unidad social separada), podemos formular la siguiente definición: Una sociedad es una colectividad organizada de personas que viven juntas en un territorio

---

2. FICHTER, J.H., *Sociología*, trad. A.E. Lator Ros, Herder, Barcelona 1982, pp. 153-157.

común, cooperan en grupo para satisfacer sus necesidades sociales básicas, adoptan una cultura común y funcionan como una unidad social distinta.

Evidentemente, la sociedad existe para las personas. Desempeña ciertas funciones generales a través de las funciones más específicamente determinadas que son propias de los grupos principales. Estas funciones generales son las siguientes: hacer posible las mutuas relaciones humanas, la intercomunicación, proporcionar pautas comunes de comportamiento y un sistema de estratificación de status y clases.

Las funciones más específicas de la sociedad giran en torno a las soluciones que dan los grupos a las primarias y básicas necesidades sociales de las personas: posibilita la renovación de sus miembros, la socialización, la producción de los bienes y servicios materiales y físicos necesarios, el orden y la seguridad externa, la atención de las necesidades religiosas y espirituales, el descanso. La sociedad se compone de personas por medio de las cuales «ayuda» a otras personas a nacer, a criarse, a educarse. Sin la sociedad la persona no encontraría el adecuado apoyo material, la protección política, y las múltiples oportunidades religiosas y recreativas.

Así pues, la sociedad es la respuesta colectiva a las necesidades comunes.

## 2. *La articulación social:*

### 2.1. *Aspecto estático: estar.*

El primer hecho social consiste en las diversas maneras de estar juntos: la sociedad aparece estructurada. La estructura hace referencia a la organización de sus partes o unidades. Responde a la pregunta: ¿cómo está dispuesta la sociedad? Vamos a exponer sintéticamente esas diversas maneras de estar juntos:

#### —Categorías sociales:

Pluralidad de personas que se consideran formando una unidad por el hecho de ser semejantes en uno o varios aspectos.

#### —Conglomerados:

Conjunto de personas que están juntas físicamente, consideradas en su totalidad, pero sin comunicación recíproca.

#### —Grupos:

«El grupo es una colectividad identificable, estructurada, continuada, de personas sociales que desempeñan funciones recíprocas conforme a determinadas normas, intereses y valores sociales para la prosecución de objetivos comunes»<sup>3</sup>.

---

3. FICHTER, J.H., *o.c.*, p. 109.

—La sociedad:

La sociedad es un conjunto de grupos interconexionados entre sí, que tienen una cultura y realizan funciones principales para la persona: la persona humana junto con los demás formando grupos es quien participa de la cultura y de las funciones principales.

2.2. *Aspecto dinámico: satisfacer*

La función de una sociedad responde a la pregunta: ¿qué hace la sociedad? La sociología debe estudiar lo que «son» las personas sociales, su articulación en grupos, y debe estudiar también lo que «hacen», cómo responden a sus necesidades básicas mediante los grupos y sociedad que forman. Partiendo de la unidad mínima, la pauta de cultura, haremos un breve análisis de los diversos modos de hacer:

—Pautas de conducta:

Comportamientos estandarizados que realizan los individuos, y que juzgan deben realizarse así: modos de comportamiento que sirven de modelo de lo que ha de ser aceptado o no; es pauta en cuanto sirve de modelo, y es norma en cuanto es lo deseable y exigible en la sociedad. Están agrupadas en torno a los roles.

—Roles:

Conjunto de pautas de comportamiento relacionadas entre sí que se agrupan en torno a una función social. El rol social se determina y se especifica por la necesidad social a que responde y por el grupo social en el que se desempeña. El sistema total de roles por los que el individuo «trata» con la sociedad constituye la personalidad social.

—Procesos sociales de interacción:

Modos de realizar nuestros roles en interacción con los demás: formas básicas tipificables de interacción social que se cruzan a través de los numerosos roles que desempeñan los individuos.

—Instituciones:

«Una institución es una estructura relativamente permanente de pautas, roles y relaciones que las personas realizan según unas determinadas formas sancionadas y unificadas, con *objeto de satisfacer necesidades sociales básicas*»<sup>4</sup>. Toda institución tiene un fin (las necesidades básicas), es relativamente permanente (porque lo son las necesidades que solventa), está estructurada y dice relación con otras para formar un todo orgánico que tiende a dar cohe-

---

4. FICHTER, J.H., o.c., p. 248.

sión, es una unidad netamente diferenciable de cualquier otra institución (aunque no funciona de modo independiente), está cargada de un fuerte valor en relación a las necesidades que cubre.

—Cultura:

Conjunto trabado de pautas sociales (internas y externas), roles, procesos de interacción e instituciones sociales que están en vigor en una sociedad, y que permiten la comunicación y las relaciones sociales entre los miembros de dicha sociedad.

### 3. *El Estado: ubicación sociológica*

Tras este acelerado repaso de la sociedad, en su doble aspecto estático y dinámico, ¿dónde situar el Estado?

Volviendo a la definición que da Maritain del Estado en su obra «El hombre y el Estado», citada en la introducción, podemos concebir el Estado como ese haz de instituciones combinadas ordenadas al bienestar público. Es, pues, la «super-institución», la institución social por excelencia, aquella que regula la correcta orientación de las demás instituciones. Ahora bien, ¿en qué se diferencia de la Cultura? La Cultura es el modo peculiar de responder de cada sociedad a sus necesidades básicas. El Estado es un regulador de ese modo, un delimitador. La Cultura es el sistema total («configuración total de las instituciones que comparten en común las personas de una sociedad») <sup>5</sup>. El Estado es el medio por excelencia que se otorga a sí misma la sociedad para asegurar la correcta satisfacción de las necesidades básicas. No puede identificarse el Estado con la sociedad, ni con la cultura total de una sociedad. Rechazamos, pues, la concepción que sobre el Estado defendía la filosofía romántica alemana: da lugar a ciertos «despropósitos» (nazismo, etc.) por todos conocidos...

«El cuerpo político o sociedad política es el todo. El Estado es una parte —la más sobresaliente— de ese todo (...). Debería resultar evidente que el cuerpo político difiere del Estado. Éste es sólo aquella parte del cuerpo político especialmente interesada en el mantenimiento de la ley, el fomento del bienestar común y el orden público, así como la administración de los asuntos públicos. El Estado es una parte que se especializa en los intereses del todo (...), organismo facultado para utilizar el poder y la coerción, integrado por expertos o especialistas en ordenamiento y bienestar públicos, un instrumento al servicio del hombre, (...) parte o instrumento del cuerpo político, subordinada a él y dotada de la máxima autoridad, no por derecho propio ni para su

---

5. *Idem, o.c.*, p. 272.

beneficio, sino únicamente en virtud de y para el cumplimiento de las exigencias del bien común»<sup>6</sup>.

El Estado, la super-institución, responde a la pretensión social de conseguir la universalidad de la justicia y el bienestar; en principio sólo actúa en aquellas áreas en las que es necesaria su presencia para la consecución del bien común. Las características de las instituciones le corresponden, pero amplificadas en un enorme grado: el proceso de «institucionalización» es mucho mayor, así como el fenómeno de difuminación de la responsabilidad social: la excesiva complejidad de la sociedad actual; junto con la super-especialización de las actividades y del trabajo, produce en las personas una «permanente» situación de confusión respecto al funcionamiento social, y respecto a la toma de opciones sociales, de nuevos proyectos de transformación seria de la sociedad. Se produce una disminución de la conciencia personal, nadie se siente responsable, y se delega en el Estado... De ahí su formidable poder, no sólo de regulación, sino de «conformación». La problemática se presenta con tales proporciones y dificultades, tan lejos de las posibilidades de cada cual, que la indiferencia y el «sálvese quien pueda» parecen ser las únicas posturas razonables, o al menos las únicas practicables. El Estado es el que ha de solucionar los problemas. La persona remite a la «super-institución», y ésta acaba por convertirse en ¡sujeto social!, haciendo de aquélla un mero peón de sus resoluciones. Más adelante volveremos sobre esto, pero dejando ya claro que este boceto de hiperestado es una desviación de la genuina realidad Estado, en parte peligro y en parte realidad en nuestra sociedad.

#### 4. *Intento de comprensión de nuestra sociedad y Estado actuales*

En las líneas anteriores ya hemos dado un primer paso, al describir el fenómeno de difuminación social que se da en nuestra sociedad super-tecnificada, y su repercusión en la potenciación del Estado.

La sociedad es dinámica. A la vez que va complejizándose, va creando mecanismos que regulen ese crecimiento; se va dando reglas conforme a la propia necesidad que experimenta de ordenar sus fuerzas hacia la consecución del bien común. De su propia conciencia (de la conciencia de las personas sociales y grupos que la componen) brotan ciertas evidencias, como la igualdad de todos sus componentes ante la ley, etc., tal y como conciben las personas sociales y los grupos de cada sociedad esa igualdad, esa ley, y todo lo demás. Es «consciente» de lo bueno y de lo malo (de acuerdo con su mentalidad), y en

---

6. MARITAIN, J., *o.c.*, pp. 22-27.

conformidad legisla. Lo bueno y lo malo hacen referencia, en último lugar, a la satisfacción o no de las necesidades básicas, de las que tiene pleno conocimiento.

En las sociedades primitivas, por ejemplo, existía una fuerte conciencia del sentimiento de grupo, así como de los deberes y necesidades del mismo y de sus miembros. La comprensión de la estructura (mínima) social, de las necesidades y de los medios para solventarlas era evidente a los ojos de las personas sociales y de los grupos (en la medida en que pueda hablarse de ellos) que la componían.

A medida que la sociedad va desarrollándose se producen dos fenómenos: diversificación de las necesidades, y consecuente especialización del trabajo, junto con una complejización cada vez mayor de las estructuras sociales. Las personas sociales van perdiendo esa visión global de la sociedad, disminuyendo su capacidad de comprensión, de gobierno y de proponer alternativas. La sociedad se independiza, poco a poco, de sus «componentes».

Surgen los límites territoriales, las legislaciones, (cada vez más complicadas, extensas y pormenorizadas), etc. Para evitar que se dañe el bien común, o que no se potencie, para velar por el cumplimiento de la universalidad de la justicia (tal como se concibe en cada sociedad) la sociedad desarrolla su propio mecanismo de autoprotección: surge el Estado. En su origen es un instrumento pasivo, es el conjunto de todos esos medios de que se ha ido dotando la sociedad. Su objetivo es la satisfacción de las necesidades básicas, o mejor dicho, la vigilancia de la correcta satisfacción de las mismas.

Con la expansión demográfica, económica, cultural, se va tornando mayor el distanciamiento entre el bien social objetivo y la conciencia que tienen de él los grupos sociales. Así aparecen distintas teorías y movimientos cuya finalidad no es la plena realización de los seres humanos como seres sociales: nos referimos, por ejemplo, al individualismo-egoísmo de Mandeville, a la despersonalización marxista o fascista, etc. Estas concepciones parten de una incorrecta comprensión de la realidad social circundante, de las necesidades básicas del ser humano, y han dado pie a modelos sociales concretos deshumanizadores, desplenificadores, alienadores. El oscurecimiento progresivo del bien social en la mente de los componentes de la sociedad se tipifica en la convicción de algunos ilustrados de que el motor del progreso social es el egoísmo individual, convirtiendo, con frase de Carlos Díaz, los vicios privados en virtudes públicas...

En este crecimiento social crece, también, el Estado. Frente a las desviaciones, prácticas o teóricas, el Estado se expande como única solución: amplifica sus medios de intervención en la sociedad, y comienza a delimitar, cada vez con más detalle, las acciones sociales. Defiende el orden establecido, o lo

que se establece, buscando en principio la universalidad del bien común y de la justicia.

La complejización de la sociedad concluye en una independencia de ésta sobre el individuo, que se ve superado, sin capacidad de acción. La pérdida de la conciencia social en las personas sociales y en los grupos que componen la sociedad provoca un debilitamiento social, una ausencia de proyecto y categorías comunes. Tras esta pérdida, los grupos sociales y las personas sólo aspiran al automantenimiento, a la realización propia, a dejar las cosas como están, al menos en lo fundamental: la prioridad no será ya analizar el sistema socio-económico, y si se da el caso cambiarlo. La prioridad es mantenerlo y potenciarlo; el lema sería integrarse en la sociedad de consumo: «Realización» individual, comodidad, situarse cada uno donde mejor pueda, indiferencia...

El complejo socio-económico, independizado, aspira a la autopermanencia. La masa social se ordena a este objetivo, presa de la propia dinámica del sistema, y acaba por identificar esa permanencia con su propia realización. Los medios de comunicación ya se encargan de «demostrarnos» que el paraíso es el consumo, que el hombre «auténtico» viene de la mano de la colonia Yacaré... Se busca la plena docilidad del telespectador.

El Estado, creación máxima de la sociedad, va adquiriendo una autonomía cada vez mayor. Las responsabilidades sociales se remiten a él: educación, justicia, orden público... El Estado se potencia. De ser un elemento pasivo, a la espera del desvío social, ordenador de las fuerzas sociales cuando la satisfacción del bien común así lo exija, el Estado pasa a transformarse en un elemento activo, tremendamente condicionador de la sociedad: da ya las respuestas, señala horizontes, cuando en un principio sólo encauzaba la respuesta errónea hacia la correcta, ya establecida por la sociedad. El Estado es quien sanciona, más aún, quien moraliza, quien decide lo bueno y lo malo: con un ejemplo de Carlos Díaz, el Estado exhorta a ser fieles a Hacienda (en definitiva a él mismo) mientras casi estimula el que le pongamos los cuernos a Purita... La doble contabilidad moral. Nos responsabiliza respecto a él, y nos libera de la responsabilidad social auténtica: pagamos los impuestos religiosamente, mientras que, en una calle céntrica de París, violan a nuestro lado a una joven... ¡sin suscitar la mínima reacción de defensa, de ayuda, en los transeúntes! Lo único que se les ocurre es lamentar la «suerte» de la pobre chica, y quejarse por la ausencia de la policía, en definitiva, por la ausencia del Estado, que es quien debe «defendernos». Se ha conseguido la pasividad absoluta del ciudadano. ¿Podría suceder algo así en un pueblo pequeño, o en una sociedad tribal?

El proyecto social originario, orientado a la satisfacción plena de las necesidades básicas, se ha desvanecido aquí. La institución económica, la fami-

liar, la recreativa, la educativa, la política, el Estado, se han independizado de su finalidad fundante, de su razón de ser, el hombre como ser social que intenta realizarse. Ellas mismas se convierten en sus propias razones de ser. Naturalmente, esto produce un elevado grado de insatisfacción entre los componentes de la sociedad, una alienación continua. Quizás sea este proceso una de las causas que pueden explicar el consumo de droga, la infelicidad de los bien situados, así como la «huida» hacia los «grupos primarios». Y digo huida porque tiene uno la impresión de que las personas buscan en esos grupos una vía de escape, que les permita una mínima realización, pero sin plantearse un análisis científico de la realidad social que viven, que les empuja a esos grupos, y por lo tanto, sin proponer un nuevo planteamiento de transformación de la sociedad actual: «No se puede hacer nada, lo que hay que hacer es intentar vivir nosotros lo más plenamente posible (plenamente entre comillas), montárnoslo lo mejor que podamos»... Un individualismo cómodo. No se afronta la sociedad tal como es, se agacha la cabeza. De este modo el sistema siempre nos gana la partida.

Nuestra sociedad super-tecnificada ha desarrollado un Estado con amplios poderes de actuación. Ahora bien, el Estado no es un ser personal, no se le puede concebir como algo biológico con vida propia. Es un instrumento, un enorme instrumento creado por la sociedad, y que por lo tanto remite a ella: no es posible concebirlo en términos substancialistas. El Estado, por la propia dinámica de toda institución, tiende a ampliarse, a abarcar un campo de acción cada vez mayor, pero no posee ideología propia, pensamiento propio.

Establecido esto, señalamos brevemente dos peligros que acechan nuestra sociedad:

—El Estado es un mecanismo de la sociedad. A nuestra sociedad independizada de las personas sociales, y de su deber de satisfacer las necesidades básicas, le corresponde un Estado que, como ella, centra su atención en su propio mantenimiento, y en el mantenimiento del actual sistema socio-económico. El primer peligro sería la teleología estatal. Un ejemplo de la fuerza devoradora del sistema, y del Estado, así como de la carencia de un auténtico proyecto social, sería la «peripezia» del actual gobierno socialista: llegaron al poder sin un proyecto social serio, de la mano de slogans, y una vez en él han dejado de lado las proclamas electoralistas para conformarse al sistema socio-económico. Su objetivo no es ya «transformar», sino «potenciar» el sistema y el Estado; se han vuelto prácticos... Les ha vencido el Poder. Son los nuevos paladines de la sociedad de consumo. La consistencia de su oferta se mide por su fracaso, por su renuncia voluntaria. Lo cual es todo un símbolo de la carencia de un verdadero proyecto de una nueva sociedad más acorde con el «sistema hombre», utilizando la terminología de Fromm, así como de la capacidad

conformadora del sistema, que se esconde tras el cebo de un bienestar material caduco y corto de miras, meta añorada, podría decirse que «idealizada», por nuestra sociedad del paro.

—El segundo peligro proviene de una falsa concepción que puede extenderse entre nuestros políticos: la de su propia omnipotencia respecto de la sociedad. Nos referimos al problema de la representatividad social: el Estado responde a la necesidad social de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas. En su origen estos medios expresaban lo que quería la sociedad (por ejemplo, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley). Nuestro Estado actual dispone de medios enormes, más aún, posee la capacidad de adoctrinarnos. Este Estado, que responde a la dinámica interna de la sociedad, es mucho más amplio que lo que comúnmente entendemos por política; las funciones de ésta no abarcan la totalidad de las funciones del Estado. No puede identificarse el Estado y su legitimidad, dentro de sus justos límites, con la corriente política que triunfa en las elecciones, ni puede arrogarse ésta la potestad de manejar impunemente a aquél: es un grave error considerar al Estado como un trofeo electoral, que una vez obtenido no tiene otra función que la realización de los deseos de la ideología dominante. Al defender esta visión de la sociedad y del papel de la política nos situamos a un paso del absolutismo, de la dictadura, y comenzamos a caminar hacia el adoctrinamiento, hacia la muerte de la vida social. Las ideologías políticas concretas son movimientos sociales «temporales», con unas funciones determinadas, frente al Estado, que precisamente por ser algo mucho más amplio, el complejo conjunto de mecanismos con los que la sociedad regula la satisfacción de sus propias necesidades, puede recibir el calificativo de «intemporal»: las corrientes políticas pasan, la sociedad y el Estado permanecen. Allí están las elecciones generales cada cuatro años para recordárnoslo. Hay que respetar mucho más la sociedad.

#### IV. CONCLUSIÓN

##### 1. *El Estado*

El Estado es el regulador de ese todo orgánico que tiende a formar el conjunto de las instituciones. Participa de las características de éstas, pero en él sufren una gran potenciación. El Estado es un instrumento que la sociedad se otorga a sí misma, que surge de su propia dinámica de crecimiento para asegurar el bien común. Refleja la esencia de toda sociedad: la satisfacción de las necesidades básicas de *todos* sus componentes; pretensión intrínseca del Estado es la universalidad del bien común. Por esto es algo mucho más amplio que lo político, y a lo que lo político tiene acceso, acceso que debiera estar limita-

do por la propia conciencia de la realidad social: el aparato judicial, los controles de todo tipo que han brotado de la sociedad para su correcta orientación, etc., constituyen una auténtica «representación social», quizás la más compleja, de lo que es y quiere ser la sociedad. De aquí brota la legitimidad profunda del Estado, siempre que se mantenga dentro de sus justos límites. De aquí que sea mucho más amplio que las corrientes políticas concretas, porque surge de toda la sociedad, reflejando su finalidad fundante: la plena realización del hombre. Ninguna corriente política puede arrogarse este grado de representatividad, y por lo tanto no es omnipotente respecto del Estado y de la sociedad. Sería interesante un estudio que delimitara las funciones de ambas realidades sociales, sus ámbitos y límites, estudio que estableciera el primado de la sociedad: vistas así las cosas, diez millones de votos no son un cheque en blanco. Eliminar la división de poderes, por ejemplo, aparece, tras una adecuada ubicación sociológica, como algo antinatural, una prerrogativa vanidosa de quien no conoce la sociedad, ni sus necesidades, ni sus mecanismos, ni la función de la política. Constituye el resultado de una extensión indebida de la representatividad social que suponen las elecciones: no se puede reducir toda la sociedad a una ideología concreta.

En principio el Estado es un instrumento pasivo de la sociedad, que no engloba todas las instituciones, sino que sólo actúa en determinadas áreas para asegurar el bien común: ante un desvío de las fuerzas sociales, conduce a éstas a lo previamente establecido por la sociedad: a la satisfacción de las necesidades básicas. Responde, pues, al estímulo social. Nuestra macro-sociedad ha desarrollado un Estado acorde con sus necesidades de regulación: un gigantesco Estado, caracterizado por la gran cantidad de atribuciones que ha delegado en él nuestra sociedad. La debilidad social potencia el crecimiento del Estado. El gran peligro de nuestra sociedad es la independencia que ésta ha conseguido sobre el ser humano concreto y sus necesidades, independencia que también caracteriza a la mayor creación social: el Estado. Quizás aquí halle una explicación la creciente insolidaridad del individuo para con la sociedad/sistema, y para con el Estado; éste, de ser algo «nuestro», pasa a ser un ¡enemigo! a burlar...

Por último, conviene resaltar el papel conformador que ha ido adquiriendo el aparato estatal, abandonando su primitivo carácter pasivo: la pérdida de la orientación social, de la conciencia de responsabilidad cívica, deja a la persona a merced del sistema socio-económico y del Estado, que se convierten en sujetos sociales activos, orientados a su propio automantenimiento y potenciación, sujetos que adoctrinan a los hombres, convirtiéndolos en objetos al servicio de sus propias finalidades. Contra esta degeneración sí que hay que rebelarse.

## 2. *Las necesidades básicas*

Reiteradamente hemos hablado de las necesidades básicas del hombre. En base a su «olvido» criticamos la sociedad y Estado actuales: el modelo que nos ofrece la sociedad de consumo se caracteriza por el desencanto, la tristeza, la penuria interna (y a veces externa). ¿Cuáles son esas necesidades «absolutas»? Dada la complejización de nuestra sociedad, adquiere visos dramáticos el «redescubrimiento» de esas necesidades, para que desde su conocimiento el sistema vuelva a nuestras manos. Tanto más urgente es esta tarea cuanto mayor es el número de teorías que «olvidan» el sistema hombre, que elucubran desde el vacío de una conciencia social perdida: hedonismo materialista, consumismo, etc.

En primer lugar habría que aclarar cuál es la finalidad de la sociedad y, por lo tanto, del Estado. Creo que está suficientemente demostrado que el objeto último de la sociedad es el hombre, en concreto su plena realización como ser social.

Establecido esto, tendríamos que clarificar sus necesidades básicas, y la forma de solucionarlas: tipología, diferentes concepciones antropológicas, papel de la sociedad y del Estado, etc. El tema es demasiado amplio y complejo: las necesidades básicas del hombre, y su satisfacción, son objeto de estudio tanto de la sociología como de la psicología, de la antropología, y aun de la ética. Tras la breve reflexión de estas páginas el tema queda abierto para investigaciones futuras.

## 3. *Hacia un nuevo método...*

La raíz del conflicto entre la realización de la persona y la sociedad reside para mí en el distanciamiento progresivo que se da en la actualidad entre el bien social objetivo y la conciencia que tienen de él los grupos sociales. Dicho de otro modo, la pérdida de la conciencia social, de la responsabilidad social, del conocimiento de la realidad social y de los medios de «reorientación» de la misma. En definitiva, del olvido de lo que es ser hombre, y de la finalidad primera de la sociedad.

Las distintas concepciones del hombre, de su realización, influyen de manera preeminente en este orden de cosas: individualismo, hedonismo «salvaje», etc. Ahora bien, todas estas teorías tienen una piedra de toque: el propio hombre, sus frustraciones en un caso, o su plenitud en otro...

El método de juicio y verificación que yo propongo se denominaría de la «evidencia social»: *proceso educativo* de esta evidencia, que aclarara la conciencia social «nublada» de grupos y personas sociales, piedra de toque de tanta teoría empobrecedora.

Antonio LÓPEZ PELÁEZ

# LIBROS

---

## Sagrada Escritura

MOTTU, H., *Les «confessions» de Jérémie*. Une protestation contre la souffrance. Labor et Fides, Genève 1985, 23 x 15, 207 p.

El libro se presenta como un comentario de las así llamadas «confesiones» de Jeremías; pero en realidad es algo más. Diríamos que es un tratado teológico sobre el sufrimiento. Da la impresión de que las confesiones de Jeremías sirven de hilo conductor de las reflexiones teológicas que se hacen sobre el sufrimiento humano. Esto responde perfectamente a la figura del autor que es profesor de Teología Sistemática. Cabe señalar que no se limita a los textos considerados tradicionalmente como confesiones de Jeremías (11,18—12,6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23 y 20,7-18). Considera igualmente significativos para su objetivo textos como 1,4-21; 4,23-26; 8,18-23; 10,19-22 y otros fragmentos menores. Para el autor las confesiones de Jeremías no son desahogos personales del profeta; deberían llamarse mejor protestas de Jeremías, o interpretaciones del mensaje y ministerio del profeta. Con ello quiere evitar una visión psicologizante de los textos, dándoles en su lugar valor de figuras paradigmáticas del hombre que sufre. Bajo el punto de vista exegético, el autor está bien informado; ha leído y sigue buenos comentarios, especialmente el de Rudolph y por lo que se refiere a las confesiones, el de Ittmann. Los diversos interrogantes que presenta el sufrimiento, como la oscuridad, la imagen de Dios que se maneja, la capacidad de sufrir, el resentimiento, etc., son tratados con lucidez sirviéndose también de autores contemporáneos. Merece especial atención el último capítulo, donde el autor, que es protestante, se muestra partidario de la introducción de la lamentación en el culto cristiano.— C. MIELGO.

ARTOLA, A.M., *La Tierra, El Libro, El Espíritu*. Experiencia bíblica en Tierra Santa. Desclee de Brouwer, Bilbao 1986, 20 x 13, 569 p.

El autor, conocido escriturista vasco, estuvo un año en la Escuela Bíblica de Jerusalén durante el curso 1957-8. Como es norma en aquella escuela, viajó detenidamente por Palestina y países limítrofes. Ya entonces tomó notas de la impresión que le causaban las visitas y recorridos hechos. Ha vuelto a pisar aquella tierra el curso de 1976-77, aprovechando un año sabático. El libro consiste precisamente en la publicación de las notas tomadas entonces. No faltan tampoco reflexiones sobre el itinerario personal y escriturístico del autor. El autor rara vez describe lo que vio. Pone más bien por escrito la impresión personal recibida, los sentimientos religiosos que le invadían. Éste es el valor y el límite del libro. Sirve más para conocer al autor, que para saber algo de Palestina o de la Biblia.— C. MIELGO.

CRENSHAW, J.L., *Los falsos profetas*. Conflicto en la Religión de Israel. Desclee de Brouwer, Bilbao 1986, 21 x 13,5, 183 p.

El traductor ha querido concretar un tanto el título original, ciertamente un poco vago «Prophetic. Conflict. Its effect Upon Israelite Religion». Sin embargo, el nuevo título no da idea

cabal del contenido. El autor no trata sólo de los profetas falsos, sino del conflicto que el movimiento profético suscitó en Israel: conflictos entre verdaderos y falsos profetas, conflictos con la teología popular, con el auditorio, conflictos, en fin, interiores que desgarraban la personalidad del profeta. El tema del profetismo falso le sirve al autor para ilustrar toda esta serie de conflictos.

El libro fue saludado como una contribución importante, cuando el original inglés apareció en 1971. Baste aludir a las pistas que ofreció sobre la religión y teología popular como clave para entender el papel del profeta, sobre Dios como causante del falso profetismo o, en fin, sobre los motivos del falso profetismo. Se le reprochó entonces reducir excesivamente la profecía a la predicción; no explicar suficientemente por qué la comunidad posterior separó los auténticos profetas de los falsos, si entre ellos había tan pocas diferencias. Pero, prescindiendo de estas deficiencias, el libro fue y lo es una estupenda introducción al profetismo. Y la editorial Desclée debe ser felicitada por la traducción de esta obra.

La versión al español es bastante buena, aunque a veces las frases resulten un tanto enrevesadas. Los errores tipográficos son, por su parte, numerosos. A veces estos errores perturban el sentido. Así, por ejemplo, en la tercera frase de la pág. 34, la ausencia de un «no» convierte en afirmación una frase que debe ser negativa. Pero sobre todo en la transcripción de nombres extranjeros o en los títulos de libros citados, se cometen muchos errores. También falta la nota 85. Algunos de estos errores el lector avisado sabrá corregirlos.— C. MIELGO.

VISCHER, W., *L'Écriture et la Parole*. Labor et Fides, Gèneve 1985, 21 x 15, 207 p.

El libro es una colección de artículos de un venerable exégeta ya nonagenario. Quien conozca su obra principal «Christuszeugnis des Alten Testaments» sabrá el modo peculiar de leer la Biblia, que le es propio al autor. La lectura que hace de la Biblia, se la ha llamado «barthiana», porque da gran importancia a la tipología o a una lectura supraliteral de la Biblia. Los artículos aquí recogidos pertenecen tanto al A.T. (campo especialmente cultivado por el autor) como al N.T. Son en total diez, de los cuales seis son inéditos. En general se trata de artículos de divulgación. Entre ellos, se encuentra aquel artículo repetidas veces citado, en el que propone que la multitud de Jerusalén en la entrada de Jesús pudo haber gritado «hosanna meromim», libranos de los romanos. Eran tiempos en que estaba de moda un Cristo violento. Precede a los artículos una introducción de M. Bouttier en la que glosa la figura humana y teológica del autor.— C. MIELGO.

NUEVO TESTAMENTO. Traducción, introducciones, notas e índice por materias de Antonio Fuentes Mendiola. Rialp. Madrid 1986, 15 x 10, 764 p. 2 map.

La traducción está hecha con el fin de poner al alcance de los fieles el Nuevo Testamento. Puede servir para la catequesis y la lectura privada. La versión es ágil y fácil de comprender. Va precedida de una breve introducción, donde se recogen puntos importantes de la Dei Verbum sobre inspiración, composición e interpretación del N.T. Cada Evangelio o escrito del N.T. va precedido de una breve introducción. A pie de página son frecuentes las notas. En las introducciones y notas es donde se nota la mentalidad del traductor. Predomina una visión conservadora en extremo. Da la impresión de que se considera a la tradición eclesíástica como fuente de revelación en cuestiones estrictamente críticas, como en el tema de los autores de los Evangelios, fechas de composición, etc.— C. MIELGO.

NUEVO TESTAMENTO, *Edición pastoral con guía de lectura, Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1984, 16,5 x 24, 450 p.

Para los redactores de los Evangelios, lo importante no era la historia de Jesús sino el significado que para ellos y sus comunidades tenían aquellos acontecimientos. A nosotros nos sigue in-

teresando este significado, pero para ello tenemos que entender bien lo que leemos. Esta nueva edición de la Biblia de Jerusalén facilita a todos un acceso sencillo al N.T. pues las introducciones, guías de lecturas y notas pastorales ayudan a la comprensión del mensaje. Las introducciones nos sitúan y nos exponen el ambiente sociocultural de la época junto con ideas actuales sobre el Jesús histórico y sobre la formación de los libros del N.T. Las guías de lectura y las notas pastorales son un resumen del texto, expresado en términos actuales y una interpretación del texto que servirá para introducirse en el tema bíblico.— S. FIGUEROLA.

## Teología

KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*. Sígueme, Salamanca 1985, 21 x 13, 383 p.

Como en toda religión, Dios es la cuestión central del cristianismo. Todas nuestras creencias confluyen en Dios en último término; y todas las cuestiones de teología se refieren a Dios como problema fundamental. Partiendo de estos supuestos Kasper se plantea desarrollar el tema del Dios cristiano. Para ello tiene en cuenta la situación moderna, la difusión del ateísmo teórico y práctico, la posibilidad de un conocimiento de Dios, el valor del lenguaje sobre Dios. Dios es siempre mucho más de lo que el hombre pueda llegar a saber sobre él. La revelación, sobre todo la revelación de Cristo, se convierte por ello en el punto álgido de la cuestión de Dios. En ella se nos manifiesta el Dios Padre, su irreplicable relación con Jesús como Hijo, y su constante presencia entre los hombres como Espíritu. Queda, por último, analizar sistemáticamente la formación y desarrollo en la Iglesia de la doctrina trinitaria. Kasper, pues, nos ofrece un cuidado esquema para el estudio del Dios cristiano. Sin querer ser una obra definitiva, ninguna sobre Dios lo es, es una valiosa aportación para adentrarse en los fundamentos de nuestra fe.— T. MARCOS.

WALDENFELS, H., *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 17 x 24, 552 p.

La teología actual se está tomando muy en serio las implicaciones socioculturales del Evangelio en todas sus reflexiones en torno a los temas básicos del quehacer teológico. El autor del presente trabajo se preocupa de unir toda reflexión teológica con las tesis básicas sobre la manifestación de Dios en la historia en sus diversas modalidades y sobre todo en el acontecer Cristo como presencia histórica de Dios en la humanidad y la acción del Espíritu de Jesús en la institución de en la institución del salvación, la Iglesia. Y todo ello teniendo siempre presente la acción de la Iglesia en el mundo en su calidad de signo de la fraternidad y unión universal de todos los hombres en la única historia de salvación. Obra digna de estar presente en todo esfuerzo teológico y que servirá sin duda alguna a un mayor enriquecimiento en la presentación del misterio de salvación en todas sus facetas. Obra muy bien documentada donde el dominio de las tesis teológicas diferentes se ensambla en una síntesis teológica capaz de ser asumida en toda su totalidad.— C. MORÁN.

KERN, W.-NIEMANN, F.-J., *El conocimiento teológico*. Herder, Barcelona 1986, 12 x 19,5, 240 p.

Muchos son los materiales que de una u otra parte nos van llegando en torno a los problemas fundamentales de la teología. Los autores del presente trabajo se preocupan de temas de Teología Fundamental, presentando en una primera parte los conceptos básicos en torno al saber teológico y su trayectoria histórica con las implicaciones de una epistemología teológica en nuestro tiempo. En esa misma línea y siguiendo una metodología teológica muy bien documentada y sistemática, nos presentan en la segunda parte lo referente a la presencia de la manifestación de Dios en la his-

toria en los documentos bíblicos y de tradición junto con el Magisterio garante de esa tradición cristiana. La elaboración de los diversos temas nos muestra la categoría teológica de los profesores, ambos de Teología Fundamental, y al mismo tiempo sus reflexiones precisas y aplicaciones concretas en la forma de teologizar para nuestro tiempo. Damos nuestra más grata bienvenida a esta obra que servirá como material básico, tanto para profesores como para alumnos en el quehacer teológico.— C. MORÁN.

ROCCHETTA, C.-FISICHELLA, R.-POZZO, G., *Corso di Teologia sistematica*. I. *La teologia tra rivelazione e storia*. II. *La Rivelazione: evento e credibilità*. Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1985, 17 x 23,5, 366 p. y 383 p.

Los autores de la presente obra de Teología Sistemática, se preocupan de responder a una de las demandas más acuciantes que, desde sectores diferentes de nuestra cristiandad, están llegando de presentar al público preocupado por lo teológico, obras sistemáticas donde se puedan encontrar desarrollados los temas referentes a la labor teológica. El primer tomo recoge lo que podríamos llamar la temática de Introducción a la Teología desde la elaboración semántica del término, pasando por su suerte en los diferentes sistemas teológicos, hasta las líneas actuales, uniendo todo ello a una conceptualización de la labor teológica hoy y concluyendo con el método teológico. El segundo tomo trata ya de temas concretos, sobre todo el tema de la revelación en la historia, con todo lo que implica en la presentación de la historicidad de los Evangelios y el tema de la Cristología Fundamental. Obra muy bien elaborada y documentada y muy útil para un desarrollo sistemático de los principales temas de Teología Fundamental. Esperamos los próximos volúmenes donde se nos presenten ya los restantes tratados teológicos en esta misma línea.— C. MORÁN.

TRISOGLIO, F., *Cristo en los Padres de la Iglesia. Antología de textos*. Editorial Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,5, 336 p.

El subtítulo del libro nos informa de su contenido: una antología de textos sobre Cristo, tomados tanto del Nuevo Testamento (10), como de la Iglesia primitiva (109). El número de Padres de quienes se toman prestados es de 35, en un abanico amplio de épocas, escuelas y zonas geográficas, incluyendo también a autores heterodoxos. Se echa de menos la presencia de los apologistas griegos del s. II. En cuanto al número de presencias, S. Agustín se lleva la parte del león con 27, seguido de lejos por Gregorio Nacianceno con 17 y Juan Crisóstomo con 7. Los textos aparecen clasificados dentro de los siguientes apartados: I. El anuncio de Cristo por obra de los testigos (textos del N.T.). II. Cristo en la Trinidad. III. Cristo en la Encarnación. IV. Cristo en la redención. V. Cristo en la vida del cristiano. VI. Cristo en la exégesis, y VII. Cristo en la plegaria.

Pero leer y entender a los Padres, con la distancia de muchos siglos de por medio, es difícil siempre. Para ayudar a la lectura e intelección, los textos van precedidos de una oportuna introducción en que el autor del libro los coloca en el tiempo y en las circunstancias culturales, eclesiales y teológicas en que vieron la luz; además, prodiga las notas explicativas, a la vez que antepone un vocabulario mínimo de los términos teológicos que van a ser utilizados. En el prólogo justifica una obra como la presente: «Del contacto con los Padres dimana un sentido auténtico de los orígenes, la impresión de volver a posarse en un mundo en parte diferente del nuestro, pero no extraño a él y, sobre todo, capaz de fecundarlo y orientarlo» (p. 25).— P. de LUIS.

WEHR, G., *Aurelius Augustinus. Grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa*. Edizioni Augustinus. Palermo 1986, 21 x 15, 70 p.

La celebración del XVIº centenario de la conversión de san Agustín convierte en actual todo lo relacionado con el Obispo de Hipona. Las publicaciones se han multiplicado y no sólo en ambientes católicos. Es precisamente un protestante, G. Wehr, quien nos da en este libro una intro-

ducción al pensamiento del Santo; pensamiento enmarcado en su biografía, como no podría ser de otra forma. Biografía que no tiene nada de apología ni de hagiografía; no es la «santidad» de Agustín lo que ocupa al autor, sino su «humanidad» con sus grandezas y sus aspectos trágicos, sobre todo para la posteridad que ha vivido de su herencia en siglos posteriores, incluido el nuestro, particularmente en occidente. Entre estos aspectos trágicos el autor considera la distinción entre las dos ciudades, la de Dios y la del hombre, y su actitud ante el sexo. La obra, escrita para un público amplio, no especialista, se lee con facilidad.— P. de LUIS.

*Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* Selección de textos e introducción por Pío de Luis. Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 1986, 16 x 11,5, 95\* + 1592 pág., en 2 vols. Encuadernación en guaflex, con estuche.

«El XVIº centenario de la conversión de S. Agustín brinda una ocasión muy propicia para incrementar los estudios y para difundir la devoción a él. A tal fin y compromiso exhorto especialmente a las Órdenes religiosas —masculinas y femeninas— que llevan su nombre, viven bajo su patrocinio o de cualquier modo siguen su Regla y le llaman padre. Que todos ellos aprovechen esta ocasión para revivir o hacer revivir sus ideas».

(Juan Pablo II, *Carta Apostólica «Augustinum Hipponensem»*).

El libro que presentamos es un precioso instrumento para hacer realidad este deseo del Santo Padre. A lo largo de sus 1592 páginas, el lector encontrará el comentario del Obispo de Hipona a las lecturas neotestamentarias de la Misa correspondientes a todos los días del año litúrgico, de cada uno de los tres ciclos, tanto domingos como días de feria. Sus 800 textos recogen lo más selecto de la obra entera del Santo. Predominan, sin embargo, los textos homiléticos por ser en ellos donde entregaba las esencias más puras, libres de ordinario de la ganga de la polémica; donde lo hacía de la forma más clara, más vibrante, y donde lograba conectar mejor con sus fieles.

Una amplia introducción sitúa al lector en la órbita exegética y espiritual del Santo, que facilita la comprensión de sus textos. La presentación en dos volúmenes, uno que comprende los tiempos especiales (Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Pentecostés) y otro el Tiempo Ordinario, hace a la obra muy manejable. A ello contribuye también, en otro orden de cosas, el triple índice: litúrgico, bíblico, agustiniano.

Obra de gran utilidad para la predicación, la meditación personal, la simple lectura espiritual; para uso individual y en grupos de oración. Es un venero de doctrina dogmática, moral y espiritual; alimento para la reflexión y nutrición para el espíritu. Brinda la oportunidad de vivir el encuentro con la palabra de Dios en compañía de uno de sus mejores intérpretes, que la consideraba como «sus castas delicias» (Confesiones XI 2,3).— D. NATAL.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones. Traducción de José Cosgaya.* BAC, Madrid 1986, 10 x 18, 506 p.

Con motivo del centenario de la conversión de san Agustín, la editorial Católica ha editado una nueva traducción de las Confesiones. El P. José Cosgaya es un buen latinista y tiene un estilo castellano apropiado a esta tarea de la traducción. Por eso esta nueva edición de las *Confesiones* mejora las traducciones anteriores notablemente y hace más cercano el texto al lector. Es una edición muy bien cuidada, de manera que es muy difícil encontrar alguna errata en el texto. Y la presentación editorial también es muy buena, de modo que resulta una edición excelente. Todo ello ha de contribuir a leer nuevamente a san Agustín puesto que, de nuevo, como dice el P. Pedro Rubio en el prólogo, estamos viviendo textos agustinianos.— D. NATAL.

GUILLOUX, P., *El alma de San Agustín.* Rialp, Madrid 1986, 19 x 12, 332 p.

Se trata de un libro precioso sobre san Agustín pero que hacía muchos años que no se editaba en castellano y ha sido una gran idea de Rialp ponernos a disposición, de nuevo, esta obra maravi-

llosa que sintetiza realmente el alma de san Agustín. Todos los temas importantes están realmente tratados, tanto los biográficos como los temas de la amistad, el monacato y la dimensión pastoral de san Agustín como sacerdote y obispo. La traducción está también bien hecha y por tanto todo resulta armónico y completo. Que también esta obra contribuya de nuevo a difundir la espiritualidad del gran padre de la Iglesia...— D. NATAL.

LUBAC, H. de, *Diálogo sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid 1985, 11,5 x 19, 135 p.

Mucho se está hablando en la actualidad sobre la crisis en la Iglesia y en el mundo, queriendo en algunos sectores unir dicha crisis al Vaticano II. Por esto no es de extrañar que los autores críticos y sensibles ante tal situación, recurran a aquellos que fueron en su día promotores de la renovación actual en el contexto eclesial. Así acontece con el P. de Lubac y toda su obra. El presente trabajo quiere ser una toma de postura ante las diversas situaciones por las que está pasando la Iglesia del postconcilio. El talante teológico del entrevistado, nos deja ver con claridad dónde habría que colocar los puntos clave de la crisis, si es que la hay. Desde la atalaya de sus ochenta y nueve años, de Lubac nos va describiendo, a petición del entrevistador, las facetas más sobresalientes y los puntos más delicados de la situación de la fe en la Iglesia actual. Buena entrevista para clarificar y potenciar la renovación en la Iglesia insistiendo en las tesis centrales de la problemática de hoy.— C. MORÁN.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La gloria del hombre*. BAC, Madrid 1985, 11,5 x 19, 385 p.

El tema tan socorrido en nuestro tiempo de la suerte de la fe encarnada en las diferentes culturas, es abordado por el profesor González de Cardedal en la obra que hoy presentamos al público. Estas reflexiones las realiza el autor desde una consideración de la realidad humana en perspectiva cristiana, confrontada con otras orientaciones del pensamiento, donde se intenta entrar en diálogo. También aplicado a la realidad cultural y religiosa en la España de nuestro tiempo, sujeta a procesos ideológicos, culturales, políticos y religiosos de toda índole, intentando detectar lo positivo y lo conflictivo de tales encuentros. Con una profundidad de pensamiento al que nos tiene ya acostumbrados, el autor va analizando toda esta problemática con un discernimiento cristiano digno de las confrontaciones a las cuales se ve expuesta la fe de nuestros compatriotas. Obra sumamente interesante y provechosa para el público culto cristiano y no cristiano, aunque sin duda en algunos momentos puede resultar difícil su comprensión para personas no familiarizadas con algunos de los procesos ideológicos presentados por el autor.

Bienvenidas sean obras de esta índole, en momentos difíciles para la fe de nuestro pueblo y al mismo tiempo esperanzadores.— C. MORÁN.

## Moral-Derecho

CAMACHO, I.-RINCÓN, R.-HIGUERA, G., *Praxis cristiana. III: Opción por la justicia y la libertad*. Ed. Paulinas, Madrid 1986, 22 x 14, 614 p.

Podemos congratularnos con la aparición, en el espacio de lengua castellana, de este tercer volumen de Praxis cristiana. Ya desde el título exterioriza una acusada sensibilidad con las matizaciones del lenguaje titulólo «OPCIÓN por la justicia y la libertad». Es una opción que, como tal, evoca una meta a conseguir, un compromiso a realizar, posible pero aún no encarnado en la realidad. La opción, que con su fuerza dinámica tiende a hacerse realidad, necesita de ciertas orientaciones, como marcos amplios, dentro de los cuales despliegue su dinamismo. De ahí las grandes líneas del volumen: 1) Síntesis histórica que, partiendo de la reflexión sobre la Palabra de Dios, sigue la evolución del pensamiento cristiano. 2) La actividad económica, cuya descripción como fenomenológica de la realidad actual de la actividad económica permite vislumbrar, al me-

nos, los puntos de arranque para una acción humanizadora y cristianizadora de la misma. 3) Algunos problemas especiales... 4) Los sistemas económicos.

Los apreciables valores de la obra se habrían visto multiplicados de haberse desarrollado con mayor amplitud la perspectiva delineada en la Introducción, en la que situaba e interrelacionaba la «opción por la justicia y la libertad» con la moral económica y ésta, a su vez, enmarcada en el contexto de la moral social.— Z. HERRERO.

VIDAL, M.-SANTIDRIÁN, P., *Ética comunitaria. Convivencia, sexualidad y familia 2*. Paulinas, Madrid 1985, 17 x 24, 234 p.

El presente libro es un buen instrumento de trabajo para los profesores y educadores de Moral. Si en el primer tomo los autores presentaban el valor de la enseñanza de la ética en los distintos niveles de la educación, en este segundo tomo quieren contribuir a crear las actitudes y virtudes ciudadanas de la convivencia dentro de una sociedad democrática. El libro se atiene a las orientaciones metodológicas que propone la Ley de enseñanza de la Moral en los centros de Educación, por lo que está concebido para ser usado en clase.

El texto pretende ir más allá de un monólogo o exposición magistral del profesor, ya que exige una comprensión y una vivencia de los distintos temas, que se debe lograr con un diálogo alumno-profesor. Cada tema ofrece unas fichas de trabajo, que pueden facilitar ese diálogo.— JOSÉ LUIS ANTOLÍN.

SABUGAL, S., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*. Edic. Augustinus, Palermo 1985, 21 x 15, 187 p.

La moral cristiana, que desde algunos decenios afloja sus ataduras con las prescripciones jurídicas a la vez que estrecha su familiaridad con el mensaje de la Palabra, puede contar con un nuevo estudio sobre esa vivencia tan fundamental del cristiano como el pecado y la reconciliación. El autor, con la competencia que le caracteriza y con el gran abanico bibliográfico de que siempre hace gala, ofrece al estudioso del tema una visión panorámica bíblica muy enriquecedora.

Desde la primera a la última página refleja la originalidad de la reconciliación cristiana, como don de Dios y también como llamada y vocación apremiante a encarnarla en la vida de cada uno.

No se puede silenciar la cuidada y esmerada presentación del aparato bibliográfico, así como lo cuidado de la impresión y presentación bibliográfica.— Z. HERRERO.

AA.VV., *Il problema della pace tra filosofia e politica*. Edizioni «Augustinus», Palermo 1986, 21 x 15, 55 p.

La paz es un problema grave, y no por otra cosa, sino porque no se logra llegar a ella. El problema lo es más para nuestro tiempo, porque los efectos de una guerra total serían indescritiblemente negativos. Los más despiertos buscan con urgencia que la humanidad salga del sueño y tome conciencia del peligro, ya estimulando ciertos comportamientos sociales, ya mediante el aporte de los pensadores. En este último terreno se coloca el presente libro, que contiene cuatro contribuciones, desde distintos ángulos del pensamiento. Uno de A. Sabatini, desde la filosofía de la historia (Las aporías de la cultura cristiana y de la cultura laica frente al problema de la paz); otro G. Mattai, desde la teología (Hacia una «conciencia teológica» de la paz); un tercero de D. Setembrini, docente de historia de las doctrinas políticas (La «paz» entre filosofía y política) y el último, el filósofo V. Galati (Política y paz: necesidad del fundamento).— P. de LUIS.

SILL, B., *Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine antropologisch-ethische Studie*. Edit. Friedrich Pustet, Regensburg 1986, 22,5 x 14, 498 p.

Sill nos presenta su amplia y documentada tesis doctoral, presentada en la Universidad de Würzburg en 1984, bajo la dirección del conocido B. Fraling y con el apoyo del Obispo de Würzburg.

La sexualidad es uno de los elementos importantes de la aventura humana y la ética se interroga constantemente de nuevo sobre todo aquello que le ayude al hombre a conducir a buen término su aventura. Éste es el móvil que impulsa al autor a presentarnos el pensamiento de von Baader sobre la androginia. Le caracteriza su esfuerzo de objetividad en la presentación del pensamiento de von Baader, remitiendo en cuanto a sus opiniones personales a su anterior obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*.

No pretende ofrecer un estudio concluido ni cerrado a ulteriores avances, sino como una invitación a posteriores desarrollos en unión con cuantos reflexionan sobre este tema. Merece subrayarse que es un nuevo estudio sobre la sexualidad escrita por un casado. Quizás ello le permite afirmar en la introducción que no ofrece exclusivamente frías ideas, como invitando a cuantos se interesan por estos temas a que se hagan cercanos manifestando su pensamiento mediante artículos o libros.— Z. HERRERO.

ECHEVERRÍA, L. de, *Episcopologio Español Contemporáneo (1868-1985)*. Universidad de Salamanca 1986, 27,5 x 18,5, 230 p.

Entre las muchas publicaciones del profesor Lamberto de Echeverría descuella por su erudición esta que reseñamos, editada cuando su autor cumple 41 años de labor docente en Salamanca, donde se ha afinado como M. de Unamuno. Él mismo nos narra el iter de esta obra, su metodología y razón de ser con una limitación a los años 1868-1985. En parte ha querido imitar a Mons. José Restrepo Posada sobre la *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia (1533-1966)* editada en Bogotá el año 1968. Esto se reconoce en las pp. 17-18 y se comprueba con las tablas del final. Aunque se limita a 120 años de la época moderna y contemporánea, ha tenido que realizar un gran trabajo con reiteradas consultas, que pasarán de mil, pues, sólo en lo referente a los agustinos, me escribié siete cartas, además de otras consultas complementarias; porque en las crónicas y revistas se suele dar amplia información sobre las ceremonias de la consagración de los obispos y se omite el nombre de los consagrantes y otros detalles interesantes. Esto ha supuesto muchas horas de paciente búsqueda y de investigación en equipo. Entre sus colaboradores está el «Grupo de Wisques» y otros que menciona en la p. 33. Se dan los índices de nombres y de sedes para facilitar su consulta. A la fe de erratas habrá que añadir otras, como la referente a Benavente (p. 29), que se pone en la provincia de León, cuando pertenece a la de Zamora. Esto es normal en una obra de gran envergadura como esta, que tiene muchos lugares y fechas. Se necesita que se vaya completando, pues se trata de una buena aportación, que será de obligada consulta y puede servir de guía y hasta de modelo. No se puede menos de saludarla con aplauso y felicitar al autor para que siga dando testimonio de su gran erudición sobre el episcopologio español de todos los tiempos. Se trata, por tanto, de un libro serio y críticamente elaborado, al que deseamos y auguramos mucho éxito.— F. CAMPO.

TCHIDIMBO, R.M.-TERRE, F., etc., *Mariage civil et mariage canonique*. Téqui, París 1985, 22 x 15, 176 p.

Se recogen en este volumen las actas del V Coloquio Nacional de juristas católicos, reunidos en París, los días 20 y 21 de abril de 1985. En primer lugar aparece la alocución de apertura por Joël-Benoît d'Onorio, presidente de la Confederación de juristas católicos en Francia. Tuvo también una ponencia sobre la institución matrimonial. Mons. Raymond-Marie Tchidimbo expuso la

primera conferencia sobre «el sacramento del matrimonio» y la última sobre «cooperadores de la redención». El profesor F. Terré desarrolló «el matrimonio religioso en el Derecho francés»; el canónigo Jacques Vefnay, «el matrimonio civil en el Derecho canónico»; Alain Sériaux, «la concepción del matrimonio según el Código civil»; M. Jean Néret, «la disolución del matrimonio en el Derecho civil»; Mons. Noël Forno, «el concepto de matrimonio según el Código de Derecho canónico»; P. Branchereau, «nulidad del matrimonio en el Derecho canónico» y R. Agostini «el Estado laico y el matrimonio cristiano en el Derecho comparado».

A través de estos trabajos se da una visión bastante clara sobre el matrimonio canónico y civil en Francia, donde predomina una laicización al preceder el matrimonio civil. Se aboga por el reconocimiento civil del matrimonio religioso, ya que se penaliza en Francia si precede el matrimonio eclesiástico, aunque hay separación. En el acto de clausura se procuró potenciar la Confederación de juristas católicos en Francia con las asociaciones regionales para orientar y contribuir a una auténtica renovación cristiana de la sociedad francesa. La unión da fuerza para conseguir lo que otros tienen, como en España, el reconocimiento civil del matrimonio canónico, que es una forma de matrimonio. No tiene índice de autores, ni analítico; pero está bien logrado y puede servir de orientación.— F. CAMPO.

## Filosofía

DELHEZ, Ch., *Dios, horizonte del hombre*. Sígueme, Salamanca 1986, 12 x 18, 121 p.

No cabe duda que el hombre, enfrentado con el pluralismo religioso, termina por no saber a qué carta quedarse frente al problema de una fe religiosa. ¿Por qué cristiano y no musulmán o hinduista? Bien puede ser que para encontrarnos verdaderamente con Dios no nos baste Dios solo, porque a Dios nadie le ha visto nunca. Fue necesario que viniera el Hijo, el que está en el seno del Padre, para mostrarnos el rostro de Dios. La revelación del Padre, hecha a través de la misericordia del Hijo que nos ama, y que en su Espíritu nos ha dado a gustar la auténtica libertad de los hijos de Dios mediante el amor a Dios y al prójimo, nos ha dado, a la vez, conocer toda la riqueza de la personalidad del hombre a quien Dios ofrece una salvación dejando en su mano, elegir su propio destino eterno. ¿Quién ha dado más que lo que Jesús de Nazareth ha dado al hombre a quien ha dado la posibilidad de un encuentro personal con Dios?— F. CASADO.

FORMENT, E., *El problema de Dios en la metafísica*. PPU, Barcelona 1986, 13 x 20, 402 p.

A pesar de que el problema de Dios es un problema de todos los tiempos, al que se han dedicado todas las soluciones posibles e imaginables, y hasta contradictorias (ateísmos, agnosticismos, panteísmos, politeísmos, etc., etc.), la verdad es que enfrentarse con él desde una filosofía que sea pura y estrictamente racional es algo, no solamente no fácil sino difícil, por no decir algo más. Por eso los distintos sistemas filosóficos nos han ofrecido explicaciones del SER-seres que no satisfacen a la misma razón al presentarnos un ser eterno, principio y origen de los seres que es contradictorio en su concepción radical del que tiene *que ser el ser*, ya se trate de un ser eterno (sustancia de Spinoza o UNO de Plotino, que se degradan en la sucesiva emanación de los seres que de ellos dependen), ya se trate de la IDEA hegeliana o la Materia del materialismo marxista, pobres ambas de solemnidad en sus determinaciones originarias del ser. Aun el ser trascendental de Aristóteles, a pesar de su definición, todo lo perfecta que se quiera, es limitado ya que no es inmanente en todos los demás seres. Como se ve, en toda la historia del pensamiento admitir un ser eterno no es un problema; el problema está en si la razón pura puede llegar al Dios personal, inmanente-trascendente no contradictorio donde la coherencia entre lo Infinito y lo finito deje a salvo toda la perfección del primero y toda la imperfección del segundo. E. Forment considera el problema desde una perspectiva cristiana en la que la razón va a ser aplicada a adquirir alguna comprensión de los misterios de la fe, no siendo ajena al tema la misma existencia de un Dios per-

sonal. Hecha esta observación acerca de la espinosa tesis de la demostración puramente racional de un Dios personal que se identifique con el de una filosofía de creyentes, el autor examina toda la problemática de Dios en sus distintas acepciones de creador, ordenador, ser subsistente en una concepción laica y de su ausencia y negación en un ateísmo. Hace un análisis crítico de estas distintas posturas, deteniéndose de una manera especial en las posturas negativas de lo que sería lo radical en el origen del ser y lo lógico en sus consecuencias, sobre todo en relación con un concepto adecuado del hombre como persona y en sociedad.

Sinceramente, tenemos que felicitar al profesor Forment por su postura de objetividad prescindiendo de lo que pudiera ser un afán de novedades que frecuentemente traicionan a la verdad. Una extensa bibliografía es un buen complemento de toda la obra.— F. CASADO.

HÖFFE, O., *Immanuel Kant*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 22, 311 p.

¿Un libro más sobre Kant? Sobre las grandes figuras no se escribe nunca en serio «un libro más», por la sencilla razón de que las grandes figuras siempre hacen pensar y descubrir horizontes nuevos. Kant es una gran figura en la historia del pensamiento. Colocado en la encrucijada del empirismo y del racionalismo de su tiempo, como todo filósofo serio, se planteó el problema del SER, o sea, del encuentro con la verdad en su triple aspecto de «saber», «hacer» y «esperar». ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? Y Kant tiene que intentar deshacerse de estos interrogantes precisamente a causa del entorno filosófico en que se mueve, y en plan crítico. Largo y laborioso va a ser su camino intelectual. Podríamos decir que la historia de la vida de Kant es, ni más ni menos, la historia de su trayectoria filosófica. Su producción literaria es enorme durante toda su vida y, en ella, podemos distinguir un período precrítico en el que refleja todavía posturas intelectuales anteriores, y un período crítico en el que construye su sistema subjetivista que en la filosofía moderna va a tener un lugar propio y va a dar sentido a todo un período posterior de espíritu kantiano. Seguidores, tanto en pro como en contra, no le faltaron, lo cual nos indica que los problemas por él suscitados y las soluciones propuestas tenían que ver con las preocupaciones que la trilogía SER, DEBER y ESPERAR suscita en todo pensador.— F. CASADO.

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo II. *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,5, 424 p.

Presentamos el tomo II del pensamiento alemán desde Kant a Heidegger. Ya vimos en el tomo I cómo Kant, como todos los filósofos, no ha podido sustraerse al problema del «ser» que a todos los trae de cabeza. El ser es el objeto de la razón y a la vez, podríamos decir, hasta un objeto «prohibitivo», aunque parezca una paradoja. Todo lo que se quiera, pero el hecho está ahí. Este segundo tomo sobre el pensamiento alemán, que culmina el pensamiento de la filosofía moderna, nos muestra el esfuerzo de los tres grandes del panteísmo para desvelar al SER. Herederos de Kant, pero enfrentados con el subjetivismo del filósofo de Königsberg, piensan en un desarrollo del SER-realidad partiendo del espíritu como EGOÍSMO trascendental, o del ABSOLUTO, o finalmente de la IDEA hegeliana que terminará en el gran dios dialéctico. Este idealismo panteísta significó el gran esfuerzo intelectual de supervivencia de la metafísica del espíritu contra la que reaccionará la mayor parte de la filosofía contemporánea. Con todo y con eso el gigante de la filosofía que fue Hegel no se ha repetido posteriormente, y la filosofía contemporánea tendrá, en sus análisis de la realidad del mundo desde la razón humana, un punto de referencia inevitable.— F. CASADO.

HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*. Herder, Barcelona 1986, 12 x 20, 216 p.

No son muy abundantes los textos de antropología filosófica y sin embargo es una asignatura que se cursa en muchos centros. Los textos anteriores o se iban por la especulación metafísica ca-

muflando mal la antigua psicología racional con el nombre de antropología filosófica o se entretenían en múltiples consideraciones inútiles sobre etnología disolviendo la antropología filosófica en la antropología cultural. Ninguna de estas dos cosas hace este autor. Por el contrario, nos ofrece un verdadero tratado de antropología filosófica. Así se trata con detalle los temas fundamentales: la base biológica y la subjetividad, el lenguaje humano, la sociabilidad, la historicidad, y la corporalidad. Y luego la conciencia espiritual, la libertad y la tensión permanente del hombre entre finitud e infinitud alertado por el tema de la muerte. Una verdadera antropología filosófica que puede servir como texto fundamental muy bien.— D. NATAL.

## Historia

CLAUDIANUS, *Carmina*. Edición crítica preparada por John Barrie Hall, Bibliotheca Teubneriana latina, XXVIII, Leipzig 1985, 14,5 x 20, 454 p.

El talante abierto de la crítica textual que exhibe Barrie Hall en esta obra muestra bien a las claras que el rigor científico no está reñido con la universalidad y amplitud de criterios en el manejo de los instrumentos de trabajo. El «nulli devotus sed neque ab ullo adversus» aplicado a los códices nos recuerda la actitud tacitiana ante la historia. Por otra parte, el consejo cicéroniano que cita el autor en el prólogo y que sigue a rajatabla, creo que le ha prestado un excelente servicio tanto a Barrie Hall como al texto de Claudiano. Creo que así los hexámetros ruedan mejor y las metáforas, especialidad del poeta, son más lúcidas. Supera en muchos conceptos esta edición crítica de Teubner a las dos anteriores, no sólo por un conocimiento más exhaustivo de los códices, sino también por las aportaciones críticas y literarias con que Claudiano se ha visto enriquecido desde 1893 en que aparece la de J. Koch. Entre los códices no podían faltar, y no faltan de hecho, los escorialenses ni el matritense griego. Buen trabajo y meritoria labor la de J. B. Hall.— J. COSGAYA.

PHOTIUS patriarcha Constantinopolitanus, *Epistulae et Amphilochia*. Edición preparada por B. Laourdas y L. G. Westerink, vol. II. *Epistularum pars altera*, VIII, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1984, 14,5 x 20, 253 p.

PHOTIUS patriarcha Constantinopolitanus, *Epistulae et Amphilochia*. Edición preparada por B. Laourdas y L. G. Westerink. *Epistulae armeniace*, preparadas por B. Outtier, vol. III, XV, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1985, 14,5 x 20, 182 p.

El volumen II de las cartas y anfiloquia de Focio están estudiados con todo lujo de detalles críticos en esta obra, concienzudamente preparada por los profesores Laourdas y Westerink, de Buffalo. Se trata de la primera edición crítica que prepara Teubner. Quedan superadas en ella las lagunas críticas de Papadópulos-Keraméus, Oikonomos, Montacutio, Migne y Valeta. El trabajo ha sido exhaustivo por lo que respecta al compulsado de códices, citas, lugares paralelos, etc. Ante una edición tan completa de cartas y anfiloquia, la figura controvertida, pero profunda y vasta, de Focio aparece ante nosotros con nueva luz. El vol. II presenta las cartas 145-283, de contenidos doctrinales bastante diversos. El texto griego es diáfano. En cada una de las cartas aparece una nota latina introductoria y aclaratoria del texto. La datación, fija o hipotética, de la correspondencia fociana, nos ayuda mucho a situar el texto, así como las circunstancias históricas y personales de la correspondencia de Focio.

El vol. III, si cabe más complejo, ha sido preparado en su sección griega por los mismos profesores. La parte armenia corre a cargo de un especialista, B. Outtier, quien desde la Abadía de Solesmes, ha preparado un estudio de los códices armenios y una traducción latina de las cartas 298 y 299. Este volumen contiene las 13 cartas, que no se encuentran en el corpus fociano, pero que son, a lo que parece, oriundas del archivo patriarcal. La edición teubneriana responde a las mejores expectativas que pueden brindarnos estudios de esta clase.— J. COSGAYA.

EL. B. OIKONOMOU, *KEIMENA PÍSTEOS KAI ELEUTHERÍAS* (Authentikáí martyriáí eponýmnon kaí anónýmnon Hellénon perí tes ethnergesías tou 1821), Atenas 1985, 222 p.

Síntesis documental y documentada, en clave cristiana, de la peripecia griega en su guerra de liberación frente a la Sublime Puerta, a finales del siglo pasado. En lenguaje teológico eclesial y popular se recogen símbolos, fórmulas, doxologías, signos y sellos del movimiento y de los movimientos cristianos griegos en su guerra de liberación frente a los turcos. El cristianismo ortodoxo griego supo acuñar términos teológicos, en esa *theologia tes eleutherías*, en esa teología de la liberación. Buscó analogías en el libro del Éxodo, aplicó una nueva semiótica, muy griega y muy peculiar, al problema de la guerra y de la fe. De este modo, salvadas las distancias geográficas, cronológicas y ambientales, nos hallamos ante toda una teología de la liberación. Lo dicen los testimonios de la época recogidos en este libro y publicados por el periódico «Ekklesía». — J. COSGAYA.

PLATO, *Epistulae*. Edición crítica preparada por Jennifer Moore-Blunt, Portsmouth. Bibliotheca Teubneriana, sección griega, XXIII, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1985, 14,5 x 20, 66 p.

Todo un portento de erudición crítica la presentación de estas trece cartas platónicas, tan traídas y tan llevadas, y que tanta influencia han tenido en el pensamiento occidental tanto a través del platonismo como del cristianismo. Aunque su trayectoria dentro de las tetralogías platónicas haya sido oscilante, nadie ha dudado de su autenticidad desde Aristófanes de Bizancio hasta nuestros días, pasando por Cicerón y Plutarco. La autora, Jennifer Moore-Blunt, aparece como una maestra consumada en crítica textual. Ha sido por demás escrupulosa en el examen de todo el entramado crítico de códices numerosos. Entre ellos nos es muy grato ver el estudio que hace de los matritenses y escurialenses. Buen trabajo, digno de la editorial Teubner. — J. COSGAYA.

MARCIAL, M.V., *Epigramas*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 1986, 17 x 24, 560 p.

Se nos ofrece aquí una buena traducción de los epigramas de Marcial con una excelente introducción de José Guillén. Así por medio del gran poeta conocemos más ampliamente la vida real del imperio romano y podemos entender mejor su cultura y su pensamiento y su difusión. Sin duda que la vida de Marcial en Calatayud ha sido la razón por la que la Institución Fernando el Católico de Zaragoza ha querido contribuir con esta extraordinaria aportación a dar a conocer más ampliamente al escritor aragonés. Una obra bien hecha que merece la pena leer y acercarse al público actual. — D. NATAL.

FRANZ MICHEL WILLAM. *Bio-Bibliographie*. Das Werk, Bregenz 1986, 25 x 18, 434 p.

El libro recoge la vida y bibliografía de F.M. Willam. En España es conocido este autor por sus dos libros más famosos: *Vida de Jesús* (5 ediciones en español) y *Vida de María* (10 ediciones en español). En su dilatada vida (1894-1981) tuvo tiempo de dedicarse a otros temas. En la primera parte del libro se glosa la figura humana y literaria de Willam, sacerdote ejemplar, que dedicó toda su vida al apostolado de la pluma. Compuso un buen número de narraciones populares y de novelas, ya que su interés se dirigió hacia las tradiciones y religión popular. No olvidó tampoco la catequesis. Buen número de obras decidió a este tema. Le atrajo también la figura de Newman, que influyó notablemente en su teología y filosofía. En la segunda parte se recoge la bibliografía completa del autor: libros, artículos, recensiones... etc.; incluso las versiones a otros idiomas de sus obras. Todo ello en orden cronológico y orgánico, es decir, por materias. El peso de este enorme trabajo lo ha llevado Mikle Strolz, que ha dedicado tiempo y trabajo a esta empresa. — C. MIELGO.

HOORNAERT, E., *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos. (Serie I: Experiencia de Dios y justicia, III)* (= Teología y liberación). Paulinas, Madrid 1986, 308 p.

Consideramos esta obra de gran utilidad para los agentes de pastoral porque está escrita desde la experiencia latinoamericana del autor, quien, además de ofrecer algunos elementos de la historia de la Iglesia primitiva con clara referencia actual, consigue ante todo dar un vuelco a la concepción histórica. Queda muy patente en su obra que la historia no la hacen los reyes ni los héroes que se apergaminan en los archivos. La historia de la Iglesia o la memoria cristiana sobrevive ante todo en las comunidades. Mérito es del autor recordarnos que no debemos atender específicamente a la preservación de la memoria de las instituciones que el cristianismo fue engendrando a lo largo de su experiencia histórica, sino que debemos insistir más en la memoria de las múltiples prácticas cristianas en la línea del profetismo que se encarnan en las comunidades.

Una parte importante de este libro está dedicada a las primitivas comunidades y su conciencia de marginados, elaborando una teología de la elección de los marginados y dando una visión actualizada. Se tocan otros temas (aborto, misión, servicio militar...) bajo el punto de vista de cómo los enfocaron los escritores cristianos de la primitiva Iglesia, ofreciendo un punto de vista que revaloriza la oportunidad de esta obra.— J. ÁLVAREZ

GARCÍAS PALOU, S., *Ramón Llull en la historia del ecumenismo*. Herder, Barcelona 1986, 403 p.

La figura de Ramón Llull, Procurador de los infieles, que sobresale entre todos los unionistas de su siglo por su empresa de la fundación de colegios de lenguas orientales y por la sabiduría de su misionología unionista, con la que se adelanta al pensamiento misionológico de siglos posteriores, es tratada con rigor histórico y científico en los diversos capítulos de esta obra, siendo los más áridos los cinco primeros, donde se trata con profusión de datos las diversas cronologías de sus obras y viajes. La segunda parte del libro, donde se tratan puntos como predicación y diálogo como medios ecuménicos primarios y la argumentación y terminología usada por el sabio mallorquín, se hace más amena. Con todo el autor nos transmite con claridad el auténtico pensamiento de Ramón Llull, un pensamiento irénico y cuyo valor ha mostrado el Vaticano II al actualizarlo al hablar del diálogo entablado entre peritos y técnicos en reuniones de cristianos de diversas Iglesias o comunidades y a la vez con el deseo de la concordia y de la colaboración, ideas que ya encontramos en el Liber de Sancto Spiritu. La obra de S. Garcías Palou es útil para los historiadores del proceso por el que se ha llegado al ecumenismo de nuestros días y además está muy bien documentada, aunque sería preferible que las notas fuesen a pie de página para facilitar la consulta de las mismas.— J. ÁLVAREZ

CANAL, J.A.-J. ÁLVAREZ, *Trabaja en paz*. Seminario de Filosofía del I.N.B. de Luanco, Asturias 1986, 15 x 21, 60 p.

Se trata de una antología de textos sobre la paz que se ha editado con motivo de la celebración internacional del año de la paz. Aquí se recogen pensamientos de las más diversas épocas y autores sin distinción de edad ni mentalidad. Todos los textos están cronológicamente ordenados y en torno al mismo tema de la paz, la violencia, la guerra con su sentido y sinsentido y la manera como esta humanidad puede salir adelante. Los autores han hecho unas introducciones adecuadas a cada apartado y dan pistas para nuevas lecturas. El texto final de Descartes resume un poco toda la intención del libro: quien viendo cómo estamos hechos piensa que la guerra tiene belleza, o que es preferible a la paz, está mal de la cabeza.— D. NATAL.

PÉREZ GAGO, S., *Semblante Órfico*. San Esteban, Salamanca 1985, 15 x 20,5, 179 p.

Poesía ésta, entre el misterio y el absurdo. Es prosa versada, nada fácil, escogida del recuerdo, profunda y absoluta, de idioma personal, nada oficial, por ello de contenido difícil que nace del sentimiento y de la contemplación del silencio, del espíritu creyente del autor. Poesía estética, autobiográfica, vivencial, creativa, que vibra en sensibilidad; es intuición, sentimiento y no sólo palabras; es una invitación, frente a la secularización, a la contemplación sin objeto. Es la Sabiduría en la palabra iluminada, en un libro indefinido, de lejanos límites y fines, donde la fugitiva luz de la Verdad no siempre cristaliza.— A. PÉREZ.

PÉREZ GAGO, S., *Órficos*. San Esteban, Salamanca 1985, 15 x 20,5, 179 p.

En Órficos el lector no se perderá ni con los excesos del sentimiento, ni con el mal rigor de la razón, posturas ambas que, a fin de cuentas, deshumanizan, desnaturalizan al ser, al ser que el poeta quiere dejar hablar en profundidad. Poética flexible, abierta, sin límites, poesía y pensamiento, contemplación pensada, provocativa, personal, nada fácil, rayando la sencillez la línea se deshace en prosa. Fuera de cánones, al margen de gustos y modas al uso, lejos de lo que se entiende por poesía. Poesía de las grandes preguntas. Expresión de un sentir y de un ser en los límites, donde la palabra nos conduce por igual a una especie de sentimiento depuradísimo y a los buenos frutos de la experiencia práctica. El autor piensa y escribe, para *ser* y sólo eso, *ser*.— A. PÉREZ

## Espiritualidad

ORTEGA CARMÓN, A.-RODRÍGUEZ HERRERA, I., *Los escritos de san Francisco de Asís*. Espigas, Murcia 1985, 17 x 24, 663 p.

San Francisco se ha convertido cada vez más en un personaje popular y por eso su figura está siempre amenazada con el efecto mitológico desfigurador. Particularmente todo lo relacionado con su vida y estilo de congregación religiosa ha sufrido constantemente deformaciones. Ahora se ha hecho esta edición crítica de sus escritos que contribuirá sin duda a poner las cosas en su sitio y a ayudar a profundizar la inmensa riqueza de la doctrina espiritual del santo de Asís. Dos latinistas rigurosos se han confabulado para hacer una edición crítica y aclarar palabra por palabra cada una de las afirmaciones y recomendaciones del Santo. Puede decirse que el resultado no puede haber sido más excelente. Una obra por tanto que es decisiva de ahora en adelante para todos los que quieran acercarse a beber a las fuentes auténticas del pobre de Asís.— D. NATAL.

ALONSO ALONSO, A., *Bienaventuranzas y lamentos para tiempos difíciles*. Sígueme, Salamanca 1986, 13,5 x 21, 175 p.

El presente libro pretende entroncar nuestros corazones hacia la utopía. Es un bonito canto a la esperanza, a la ilusión, a la convicción de que el mañana existe y es posible construir algo positivo y evangélico. El autor es consciente de que los tiempos son difíciles —el título ya lo dice—, pero invita a no rendirse y a entrar en ese gran círculo de los bienaventurados, de los que todavía creen que todo es posible, que vale la pena vivir por el hombre y por Dios.

El libro es bastante bueno y útil para preparar la oración de las comunidades, de los grupos juveniles, o, simplemente, para una buena meditación y reflexión personal.— J. L. ANTOLÍN.

CUES, N. de, *Le Tableau ou la vision de Dieu*. Cerf, Paris 1986, 13 x 21, 110 p.

Este escrito de Nicolás de Cusa demuestra una vez más que los grandes hombres del pensamiento tradicional fueron con frecuencia grandes místicos y no simplemente geómetras o fríos pensadores. La obra que presentamos nos muestra hasta qué punto el autor de la *Docta ignorantia* vivía la realidad de lo divino. Así nos va dando una nueva visión del mundo y una profunda comprensión de los misterios del cristianismo desde la luz divina que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. La mística de Eckhart y los hermanos de la vida común se refleja aquí ampliamente con una profundidad filosófica de un gran pensador. El prólogo de Agnès Minazzoli, que traduce también el texto, ayuda a comprender mejor este misterioso e interesante escrito.— D. NATAL.

PÉREZ-REMÓN, J., *Misticismo oriental y misticismo cristiano*. Deusto, Bilbao 1985, 15 x 22, 260 p.

La mística cabalga de nuevo. Como en los últimos años hubo una invasión de lo oriental sobre Europa y occidente es bueno volver a revisar lo que unos y otros han vivido al respecto. El autor compara el caso de santa Teresa de Jesús con la mística oriental. Entonces se ve cómo las cosas son lo mismo y no son lo mismo. Es decir, hay muchas coincidencias metódicas pero hay aspectos en que la mística cristiana se separa notablemente de determinadas experiencias humanas que hacen de todo, desde los alimentos hasta la sexualidad. Una obra que nos pone al día sobre el problema. El autor conoce muy bien la mística oriental y sabe distinguir perfectamente los contenidos valiosos de una y otra experiencia.— D. NATAL.

ARTOLA, A.M., *La muerte mística*. Deusto, Bilbao 1986, 15 x 22, 308 p.

La actual perversión de la oración y la experiencia mística por el narcisismo absoluto de la cultura actual exigen que se clarifique la mística en muchos aspectos y que en concreto se vuelva a poner al día la doctrina cristiana del morir a sí mismo para evitar la utilización de la religión como medio de cultivo del narcisismo reinante. En este sentido, el escrito que presentamos realiza una gran tarea, pues rescata una obra clásica de la espiritualidad y expone la recta comprensión de la muerte mística en el momento actual. Un libro por tanto importante que nos acerca a un tema decisivo en la espiritualidad de este momento.— D. NATAL.

DÓRIGA, E. L., *Semblanza de Jesucristo*. Herder, Barcelona 1986, 11,5 x 17,5, 76 p.

Se trata este librito de una síntesis acerca de la persona de Jesús, en una visión entre científica y devota. Estudia analíticamente al hombre Cristo Jesús, tal y como aparece en la Escritura, para reseñar después su misión como Mesías y su Divinidad.

El autor es catedrático principal de la Universidad del Pacífico y de la Facultad de Teología Pontificia y civil de Lima.— F. GIMENO.

WESS, P., *¿Cómo se llega a la fe? Comunidades de base eclesiales*. Herder, Barcelona 1986, 21,5 x 14, 207 p.

Surge la pregunta, inevitablemente un día nos preguntamos por el amor, por el sentido de la vida, por... Ahí comienza el proceso sin saber dónde va a acabar, tan sólo es el principio, a no ser que uno no se lo plantee. Después de la pregunta, el camino.

Este libro relata el camino de una mujer y luego su marido en busca de algo más. Y buscando se van encontrando con distintas respuestas, hasta que encontraron la comunidad de base eclesial.

Los componentes de estas comunidades comprometidos con el mensaje de Jesús y con los signos de los tiempos, están constantemente buscando y madurando su fe.

Esta comunidad está ubicada en Viena, y aunque los personajes, las fechas y los diálogos son una creación literaria del autor, responden perfectamente a las experiencias vividas en esa comunidad eclesial.— M. A. CADENAS.

SÁENZ URANGA, S.R., *Siete aventuras. Explicación de los sacramentos*. Colección Gente Joven, Serie horizontes azules 10. Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 193 p.

Este libro nos presenta una forma muy original de explicar los sacramentos para adolescentes: nos va narrando la vida de una familia en la que hay niños que van creciendo y van despertando a la vida. En esta historia se nos presenta la vida como una continua aventura apasionante, con sus momentos bonitos y con todas sus frustraciones. Aventuras son también el nacer y el morir y entre estas dos, hay infinidad de «pequeñas aventuras» que nunca nos hemos parado a pensar. A cada una de las «aventuras» del cristiano le corresponde siempre un sacramento: para el nacer, el bautismo; para el primer banquete «de mayores», la eucaristía; etc. Dios está siempre cerca de nosotros y eso es lo que pretende demostrarnos el autor.— J. L. ANTOLÍN.

OLIVER ROMÁN, M., *Misal para celebraciones con niños, ciclo C*. Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 20,5, 461 p.

El libro va dirigido a sacerdotes, educadores y catequistas que se sientan preocupados por mejorar y hacer más inteligible la Eucaristía y la Palabra de Dios a los niños. El autor pretende colaborar con sus aportaciones a que crezca un fenómeno que ya es real en nuestra Iglesia española: que las celebraciones con niños sobresalen dentro de la monotonía general de la celebración litúrgica de nuestras comunidades cristianas y parroquias. Se pretende que las misas de niños sigan teniendo el carácter festivo que debería tener toda celebración. Para ello, el autor nos presenta todos los domingos del año litúrgico, con una serie de orientaciones metodológicas, moniciones a los distintos momentos de la Eucaristía, oraciones para la Eucaristía, materiales para la homilía, etc.— J. L. ANTOLÍN.

FERNÁNDEZ DEL RINCÓN, M., *Obras completas*. BAC, Madrid 1986, 13 x 20, 1120 p. (vol. I) y 1092 p. (vol. II).

La BAC nos obsequia en esta obra con la figura del hombre de Dios que fue D. Maximiano Fernández del Rincón y Soto-Dávila, obispo de Teruel primero, y de Guadix-Baza después, a finales del siglo pasado. Las religiosas de la Presentación de la Virgen María de Granada, que él fundó, han preparado esta edición de sus escritos. Matilde Adarve Mendoza, religiosa que ha dirigido y preparado materialmente la obra, la ha dividido en tres partes: escritos pastorales, escritos bíblicos y escritos espirituales (estos últimos dirigidos a las Hermanas de la Congregación que él fundó). Se añade una cuarta parte que contiene los artículos aparecidos en la revista FE CATÓLICA que también él inicia. Todos estos escritos revelan al hombre apostólico a pleno rendimiento, tanto en el profesorado y dirección espiritual de los seminarios como en la labor parroquial y en la colaboración periodística. No fueron ajenos los pobres a sus ayudas así como los enfermos en el cólera de 1885. A pesar de su resistencia tendrá que aceptar el episcopado, ejerciendo su actividad pastoral desde el 1891 al 1907 en las diócesis de Teruel y Guadix-Baza.

Los pedidos de la obra pueden hacerse a: Congregación de la Presentación de la Virgen María, / C. Gran Capitán, 14 / 18002 Granada.— F. CASADO.

ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.M., *Amar a la Iglesia*. Palabra, Madrid 1986, 13,5 x 20, 126 p.

¡Amar a la Iglesia! Tres hermosas homilias de Mons. J.M. Escrivá de Balaguer, a las que se añaden dos escritos de Mons. Álvaro del Portillo, integran este librito de 120 páginas. Lealtad a la Iglesia, el fin sobrenatural de la Iglesia y sacerdotes para la eternidad son los títulos de las tres homilias. De ellas diremos que se recomiendan por sí mismas, siendo un auténtico placer su lectura. Los dos escritos añadidos de Mons. A. del Portillo, actual director general del Opus Dei, versan sobre las profundas raíces del mensaje de Mons. Escrivá, y sobre su testimonio de amor a la Iglesia, como figura precursora del concilio Vaticano II.

Dos ediciones, de 5.000 ejemplares la primera y de 6.000 la segunda, indican la aceptación que ha tenido esta obra.— F. CASADO.

URTEAGA, J., *¡Ahora comienzo!* Libros MC. Palabra, Madrid 1986, 13,5 x 20, 275 p.

En el camino hacia Dios es necesario estar comenzando siempre. Diríamos que su tema es la tendencia continua a la santidad a través de los acontecimientos de la vida de cada día y de cada hombre. Por eso, las reflexiones del autor en este librito que presentamos surgen desde las cartas escritas entre las rejas de una cárcel hasta las de la chiquilla que escribe una carta a Jesucristo. J. Urteaga, autor entre otras cosas de *El valor divino de lo humano*, sigue las huellas de Mons. Escrivá para «marchar por el sendero de la santidad a pesar de cansancios y trompicones comenzando los andares hacia las alturas contando con la fortaleza de Dios». Que estas reflexiones animen y sean un aliciente para los que caminan en pos de Jesús de Nazareth.— F. CASADO.

## Psicología-Pedagogía

GARCÍA PRADA, José María, *Retorno a la experiencia en psicología. Hacia una heurística*. San Esteban, Salamanca 1985, 13,3 x 20, 320 p.

Este libro es una seria reflexión crítica sobre la necesidad de integrar la experiencia subjetiva y la objetividad empírica, en fidelidad a la persona humana y su comportamiento que son el objeto de estudio de la ciencia psicológica. El autor comienza mostrando cómo la psicología positiva creyó haber encontrado la objetividad científica fuera o en ausencia de la experiencia personal, exiliando así la experiencia subjetiva de la psicología como ciencia. Seguidamente el autor trata de demostrar que experiencia y objetividad no son dos realidades antagónicas sino complementarias, ambas necesarias para el verdadero conocimiento de los fenómenos psicológicos.

La primera parte del libro es como la historia del antagonismo experiencia-objetividad y sus consecuencias. Ese antagonismo ocasionó el fracaso, por algún tiempo, de la psicología de la experiencia. La segunda parte analiza el proceso de revancha de la «exiliada experiencia» contra la pretendida objetividad científica. Finalmente, en la tercera parte se habla de los movimientos de la nueva heurística y las consecuencias que de ellos se desprenden para el futuro de la ciencia psicológica.

El autor hace una argumentación seria y una reflexión profunda sobre la actitud, contenido y métodos de una ciencia del hombre que quiera ser fiel al objeto de su estudio. Frente a una actitud cientifista el autor defiende la nueva heurística, más respetuosa con la persona humana en toda su complejidad.— M. MATEOS.

RONDAL, J.-A.-HURTIG, M., *Introducción a la psicología del niño*. Herder, Barcelona 1986, 20 x 25, 728 p.

La obra está dirigida, de manera especial, a los psicólogos y los estudiantes de psicología en cursos avanzados. Puede ser también de gran interés para los estudiantes de últimos cursos de la enseñanza media y para el gran público que busca una información completa y de calidad en el área de la psicología del desarrollo infantil.

Este libro es el resultado de una colaboración de veintidós especialistas de varias nacionalidades: franceses, belgas, canadienses y suizos. Bajo la dirección de J.-A. Rondal y M. Hurtig, el libro pretende satisfacer las necesidades de los muchos que echaban de menos una obra de conjunto sobre el tema. El contenido se divide en cinco grandes apartados. Comienza con una amplia introducción sobre la infancia y el estudio psicológico del niño, donde se define qué es la infancia, se habla de la psicología del niño, el enfoque genético en psicología, de las grandes corrientes de la psicología del niño y de las fuentes de documentación. La segunda parte se centra en las nociones fundamentales y en los métodos de estudio. En la tercera parte se consideran las conductas fundamentales (alimentación, evacuación, sueño, sexualidad) y las conductas del desarrollo (psicomotor, afectivo y social, percepción, actividades cognitivas, comunicación y lenguaje, socialización y conductas expresivas). La parte cuarta estudia al niño como unidad funcional. Aquí se analizan los temas de la construcción de la personalidad, y las nociones de psicopatología, terapias y relación entre la psicología y la educación. La parte última presenta las conclusiones y una visión prospectiva sobre la evolución de la psicología del niño.

La obra se caracteriza por una diversidad de enfoques y orientaciones diferentes que los directores han querido respetar como un valor ecléctico positivo, donde se reflejan puntos de vista diferentes de la psicología actual.

En resumen, *Introducción a la psicología del niño* pretende llenar un vacío que notaban muchos interesados en el apasionante mundo del desarrollo del ser humano.— M. MATEOS.

BYNUM, W.-BROWNE, E.-ROY PORTER, *Diccionario de historia de la ciencia*. Herder, Barcelona 1986, 17 x 24, 672 p.

Se trata de una obra de consulta que puede ser especialmente útil para estudiantes de filosofía, historia de la ciencia, medicina, psicología..., así como para los científicos que quieran tomar conciencia de todas las implicaciones intelectuales de su especialidad.

En cuanto a la finalidad y estructura del libro, dicen sus autores: «Hemos elaborado el presente *Diccionario* con la esperanza de explicar, tanto a los profanos como a las personas con formación científica, los rasgos esenciales de la reciente ciencia occidental dentro del contexto de su desarrollo. Lo hemos estructurado de manera temática en torno a los *conceptos* científicos clave...». El contenido principal del diccionario consta de unos 700 artículos sobre aspectos científicos de primera importancia. Y aunque se ha concedido más espacio a los conceptos básicos y trascendentales en la tradición científica occidental, sin embargo se incluyen también artículos más breves sobre cuestiones más especializadas. Hay también importantes artículos sobre tradiciones científicas no occidentales, tales como la ciencia china, la hindú y la islámica. En este diccionario se encuentran ampliamente representadas la filosofía, la historiografía y la sociología de la ciencia.

En la redacción del diccionario, los autores se han esforzado por mantener un estilo sencillo y sin tecnicismos innecesarios, de manera que la obra pudiera ser también un libro de lectura básica para todas las personas cultas interesadas en los temas históricos. Y para los historiadores de la ciencia se han incluido artículos sobre opiniones y métodos científicos.— M. MATEOS.

DONALD H., B. & A., B., *La psicología del counseling en medios comunitarios*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,6, 324 p.

En el prefacio a su obra, daclaran los autores que su intención es orientar a los psicólogos del «counseling» en su relación con las profesiones dedicadas a prestar servicios humanos, señalando cuál es la aportación exclusiva del consejo y orientación psicológicos dentro de un enfoque de los servicios humanos centrado en la comunidad.

Blocher y Biggs ofrecen una reflexión sobre los problemas teóricos y prácticos de los servicios humanos del counseling a la comunidad. En su exposición teórica resaltan la orientación ecológica que para ellos es la mejor esperanza de lograr una fuerza intelectual que integra los conocimientos psicológicos en favor de los servicios humanos. Sin olvidar la herencia del pasado, los autores presentan sus ideas acerca de la futura dirección de la psicología del counseling.

Desde el punto de vista práctico, el libro presenta una serie de modelos de intervención individual y grupal y señala la relevancia de los mismos en relación con los problemas que surgen de los servicios comunitarios. Se concede atención primordial a temas como la consulta, el entrenamiento, la educación psicológica, el desarrollo organizacional, el consejo vocacional y el diagnóstico.

Desde un enfoque ecléctico, los autores muestran a través de la obra su interés en la promoción del desarrollo humano a través de una sistematización de los servicios de ayuda al ajuste de la persona a su entorno, considerando a los seres humanos como organismos sociales interpersonales.

Para Blocher y Biggs, la contribución característica de la psicología del counseling se basa en el doble interés a la persona y al entorno, considerando al consejero como una persona que dirige sus esfuerzos tanto a los individuos como a los factores sociales y organizacionales que definen sus entornos.— M. MATEOS.

DIETRICH, G., *Psicología general del counseling. Teoría y práctica*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 21,6, 172 p.

Quizás puede verse reflejada la postura ideológica del autor, en relación al tema de estudio, en la definición de «counseling» que él da y comenta en las páginas 12-19 del libro. El autor concibe el *counseling* como una forma de relación auxiliante, interventiva y preventiva, en la que un consejero, sirviéndose de la comunicación lingüística y sobre la base de métodos estimulantes y corroborantes intenta en un lapso de tiempo relativamente corto provocar en un sujeto desorientado, sobrecargado o descargado inadecuadamente un proceso activo de aprendizaje de tipo cognitivo emocional en el curso del cual se pueden mejorar su disposición a la autoayuda, su capacidad de autodirección y su competencia operatoria.

Desde el punto de vista teórico, se destaca en la obra la importancia de la activación racional de la persona, reconociendo —por supuesto— que la conducta humana está determinada en gran parte por factores inconscientes e incluso irracionales. Desde el punto de vista práctico se señala que la atención del psicólogo al realizar la orientación o consejo deberá potenciar las disposiciones de autoayuda que hay en el sujeto mismo.

Dietrich señala estas diferencias que él ve en su obra al compararla con otras sobre el mismo tema: en primer lugar, él trata los aspectos y tareas generales de una actividad de *counseling*, más allá de temas concretos. La obra analiza las líneas comunes más importantes que constituyen la base de la práctica concreta de la profesión. En segundo lugar, la obra reconoce como prioritaria la teoría cognoscitiva de la conducta en cuanto a la explicación. Y sin negar la importancia capital del medio ambiente en la estructuración y modificación de la conducta humana, admite que la eficacia de la influencia exterior suele estar interferida por las condiciones internas de la constitución psíquica de la persona.

Éstos son los títulos generales que resumen el contenido de la obra: *Counseling y psicología del «counseling»*. Razones y ocasiones del *counseling*. Teoría psicológica del *counseling*. Procesos en el sujeto. Ayudas del consejero. Análisis de un caso. Resumen.— M. MATEOS.

SIMÓN, P. & ALBERT, L., *Las relaciones interpersonales. Ejercicios prácticos y fundamentos teóricos*. Herder, Barcelona 1983, 15,5 x 24,5, 516 p.

Como afirman los mismos autores, los ejercicios presentados en esta obra son fruto de una selección minuciosa realizada entre una gran cantidad, constantemente renovada, de ejercicios de relaciones humanas. Algunos de los ejercicios tienen su origen en actividades de centros de prestigio tales como *National Training Laboratories* (NTL), *Institute for Applied Behavioral Science*, *Esalen Institute*, *Institut de Psychologie Appliquée*, etc.

La presente obra fue concebida para responder a una creciente demanda por parte de formadores, coordinadores de grupos y participantes en actividades de grupo. La primera parte, titulada «Ejercicios», tiene como finalidad la de servir de manual de referencia a los participantes en las sesiones intensivas y estructurales de relaciones humanas. La segunda parte, titulada «Teorías», contiene informaciones de tipo teórico sobre los diversos temas propuestos.

Las experiencias de sensibilización han sido clasificadas por temas y pretenden ayudar a los participantes a comprenderse mejor y a comprender mejor a los demás. El material que se contiene en el libro es muy abundante y permite seleccionar los ejercicios para cada uno de los temas o profundizar en aspectos particulares de las relaciones humanas. Para cada uno de los ejercicios hay textos de referencia que facilitan el análisis de las experiencias vividas y ayudan a sacar conclusiones.

Los psicólogos, animadores y responsables de grupos encontrarán en esta obra un material abundante y selecto que podrán utilizar para el desarrollo de sus propios programas de trabajo en grupo.— M. MATEOS.

HAEFFNER, G., *Antropología filosófica*. Herder, Barcelona 1986, 11,2 x 19,8, 216 p.

En la introducción a este primer volumen del curso fundamental de filosofía de la Editorial Herder, el autor afirma que desde que existe un pensamiento consciente el hombre se ha planteado la cuestión de su propia esencia, origen y destino. Y porque el hombre se ha encontrado a sí mismo tan problemático, la fuente del problema nunca se ha agotado por completo. El hombre continúa siendo un ser cuestionable e inquietante. Desde esa conciencia de asombro, la pregunta del hombre acerca de su esencia ha ido ocupando cada vez más el espacio central de la filosofía hasta constituir un tratado aparte con el título de estudio del hombre o «antropología filosófica».

Con el título que el autor da a este libro quiere designar un vía epistemológica para el análisis de lo que es el hombre: su forma de ser, su estructura, su dinámica interna. Ese análisis se realiza en principio con un enfoque científico-naturalista cuyas limitaciones hacen necesario introducir un marco teórico-ontológico junto con una reflexión científico-pragmática (primera parte). En la segunda parte se profundiza en la idea de la subjetividad, esclareciendo algunas dimensiones básicas del ser humano. El centro del análisis de esas formas básicas de la subjetividad humana lo ocupan la «conciencia» y el «libre albedrío» (parte tercera). La parte final del libro se concentra en la búsqueda de la unidad subyacente y del sentido realizable del ser humano.— M. MATEOS.

PINAR ROYO, E., *Partidarios de vivir. Libro de los jóvenes y de la pareja*. Paulinas, Madrid 1986, 13,5 x 21, 464 p.

Fundamentado en la dimensión religiosa del hombre, el libro *Partidarios de vivir* pretende ayudar a la persona a tomar conciencia de su propia responsabilidad en el modo de ser y compartir. Se trata de una reflexión amplia y profunda sobre el hombre y para el hombre. Dicha reflexión se apoya en experiencias de vida y en referencias a las conclusiones de las ciencias humanas y la teología y moral católicas. El autor va más allá de los moldes del «moralismo» afirmando que es la persona misma quien se salva o se condena.

La obra está pensada, sobre todo, para la juventud que necesita madurar y capacitarse para la vida conyugal y para la pareja que necesita una reflexión personalizante y liberadora. Los te-

mas son todos de actualidad: La sexualidad humana, relaciones prematrimoniales, de la pareja al matrimonio, conyugalidad responsable, divorcio, feminismo, erotismo, paternidad responsable, homosexualidad, aborto, esterilización, inseminación artificial, fecundación «in vitro», suicidio, el moralismo. Son temas tratados interdisciplinariamente y siguiendo una estructuración teórica que da unidad a toda la obra.

Uno podrá estar en acuerdo o en desacuerdo con los juicios de valor que hace el autor, pero no cabe duda que se trata de una obra importante no solamente por la actualidad de los temas sino también por la reflexión que allí se hace de los mismos.— M. MATEOS.

GUILLOUX, P., *El alma de san Agustín*. Rialp, S.A., Madrid 1986, 12 x 19, 332 p.

En el prefacio a su obra *El alma de san Agustín*, P. Guilloux se gloria de ser uno de los innumerables lectores entusiastas del Obispo de Hipona. Fruto de esa lectura atenta es el retrato íntimo del alma de san Agustín que Ediciones Rialp acaba de presentar, traducción de la segunda edición francesa.

Alguien ha considerado este libro de Guilloux como la segunda parte del *San Agustín* de Luis Bertrand. El mismo Guilloux confiesa haber leído y releído el libro de Bertrand en el que ha visto una imagen casi perfecta de la juventud de san Agustín y el medio en que ésta evoluciona, pero en el que ha advertido también como una desfiguración del retrato completo al no presentar el carácter y el alma de san Agustín desde el contenido de sus mismos escritos. Si Bertrand da preferencia a la descripción del mundo exterior en que se desarrolló la vida de Agustín, Guilloux penetra más en la vida íntima y en el pensamiento del santo consiguiendo despertar en los lectores la admiración y simpatía por la persona y la obra del gran Doctor de la Iglesia.

El autor ha estructurado su obra en cinco partes, con los siguientes títulos: La Infancia sin Preocupaciones, La Juventud Inquieta, El Recogimiento del Alma, El Pastor de Hipona, El Apologista.— M. MATEOS.

ZANI, Liliana M., *Ser jóvenes, fragmentos de vida adolescente*. Paulinas, Madrid 1986, 12,5 x 20, 122 p.

El libro nos presenta el despertar a la juventud de unos chicos y chicas. Las distintas situaciones que nos presenta están tomadas de ejemplos caseros y que le pueden ocurrir a diario a cualquier adolescente. En el fondo del libro parece que siempre se puede apreciar el problema «generacional». Los adolescentes crecen y poco a poco se van distanciando de sus padres y van teniendo nuevos problemas. También el libro presenta la otra cara de la moneda: los adultos, que no comprenden muchas reacciones de sus hijos; pero miran a esos adolescentes con esperanza y, a veces, con cierta preocupación por dar respuesta a sus interrogantes.— J.L. ANTOLÍN.

CUADRADO TAPIA, R.-MARTÍN GUTIÉRREZ, S., *Opciones para adolescentes*. Col. Gente Joven, Serie horizontes grana 2. Paulinas, Madrid 1985, 13,5 x 21, 185 p.

Estos autores nos presentan un nuevo libro, en la línea del anterior que titularon *¿Por qué optan los adolescentes?* El presente libro está destinado a los chicos y chicas de once a dieciséis años y es una gran ayuda para los educadores, animadores y monitores de distintos grupos cristianos. El libro nos ofrece doce «opciones» diferentes: amistad, libertad, amor, alegría, naturaleza, educación sexual, Jesús, etc.; que pueden ser utilizadas en distintos momentos: convivencias, charlas de formación humano-cristiana, encuentros, catequesis, grupos de reflexión, etc.

Lo mejor del libro es la estructuración de sus temas, que ofrecen bastantes posibilidades a los educadores: empiezan con unos objetivos; después unos contenidos con exposición del tema, testimonios y documentos; para acabar con unas actividades conjuntas y otras por grupos más pequeños. También incorpora una reflexión final sobre todo lo hecho.— J.L. ANTOLÍN.

AJURIAGUERRA, J. de, y otros, *La dislexia en cuestión*. Morata 1986<sup>2</sup>, 21 x 13,5, 194 p.

Cada vez más a menudo se habla de niños disléxicos, pero ¿qué es la dislexia? ¿Existe una patología del aprendizaje de la lengua escrita? No faltan aquí las controversias y las opiniones más dispares; el consenso sólo alcanza hasta la afirmación de las dificultades de algunos niños para aprender a leer y ortografiar. Se habla de dislexia-disortografía cuando un niño es capaz de operar y memorizar la unión fonema-grafema, pero con errores. ¿Son específicas las faltas de los niños disléxicos respecto a las que hacen los niños llamados normales a lo largo de su aprendizaje? ¿Van siempre unidas dislexia y disortografía?

Pero las mayores controversias se dan entre los partidarios de la organogénesis y los de la psicogénesis de la dislexia. Algunos autores hacen de ella un trastorno hereditario; para otros, responde a una inmadurez del sistema nervioso central o incluso a alteraciones neurológicas; para otros, la dislexia no es más que la traducción de la perturbación precoz de las relaciones niño-maestro. Hoy día, con nuestros conocimientos, resulta imposible rechazar de forma tajante ninguna de estas propuestas. Y a la inversa, ninguna está validada con certeza. Lo que no se debe hacer es aislar el problema, sino considerarlo como forma del fracaso escolar.— M.A. LLAMAZARES.

FODOR, J.A., *La modularidad de la mente*. Morata, Madrid 1986, 21 x 13,5, 200 p.

Una de las principales aportaciones de este libro es haber puesto en tela de juicio dos de los postulados más utilizados en la especulación psicológica, a saber: actividad mental = consciencia; automatismo = reflejo. Lo acomete Fodor desde una perspectiva funcionalista y desde la tesis sobre la mente con una estructura en módulos. No terminan aquí las innovaciones: parte de una teoría computacional de la actividad mental de los organismos; el principal problema y tema ya no es la «competencia» (= Chomsky y neocartesianos), sino la «actuación»; las facultades no son tratadas en términos de «estructuras del conocimiento», sino como «mecanismos computacionales». Nos recuerda Fodor que este empeño no admite soluciones «a priori». De esta forma, presenta una taxonomía de la mente con sistemas de entrada, centrales y de salida, con sus correspondientes funciones y propiedades. Lo que mejor caracteriza a la actividad mental ¿no será acaso aquello en lo que ésta resulta más efectiva, en lugar de lo epifenoménico? «La modularidad de la mente» tiene mucho que decir a este interrogante.

Siguiendo los trabajos de F. Gall (1758-1828), propone una estructura mental concebida como una arquitectura funcional, con facultades verticales.— M.A. LLAMAZARES.

FERNÁNDEZ PÉREZ, M., *Evaluación y cambio educativo: el fracaso escolar*. Morata, Madrid 1986, 13,5 x 21, 302 p.

Este estudio de Pedagogía nos lleva hasta problemas muy vivos dentro de los actuales sistemas educativos, con una visión crítica que intenta construir algo nuevo y proyectar.

Las cuestiones centrales examinadas se pueden resumir así: una aguda crítica del actual sistema de evaluación, y un análisis cualitativo del fracaso escolar, como producto de la desintegración didáctica de la evaluación. Después, en los cuatro últimos capítulos, expone cómo un cambio en la evaluación posibilitaría una corrección del «fracaso escolar» a todos los niveles, y finalmente se dirige a la Administración Educativa, central y periférica, en cuanto que es la que debe institucionalizar la renovación pedagógica.

Resulta un libro con solidez teórica y crítica, muy útil, tanto para profesores, como animadores del cambio educativo y responsables de la Administración. Por último señalar que el autor, catedrático de Didáctica de la Universidad Complutense de Madrid, cede, como mínimo, la mitad de los derechos de autor a la lucha contra el hambre en el mundo.— F. GIMENO.

# ÍNDICE GENERAL

Volumen XXI, 1986

## 1. ARTÍCULOS

|  |         |
|--|---------|
| CAMPELO, M. M. <sup>a</sup> , «Ordo amoris» .....  | 521     |
| CILLERUELO, L., <i>Dinamismo evangelizador de la oración, según san Agustín</i> .....  | 3-21    |
| DE LUIS, P., <i>Nuevas traducciones al castellano de las Confesiones de S. Agustín</i> .....                                       | 475     |
| GARRIDO SANZ, A., <i>Filosofía del derecho: Su fundamentación ontológica según P. Tillich</i> .                                    | 207-271 |
| MIELGO, C., <i>La difícil lectura del Antiguo Testamento hecha por el Concilio Vaticano II</i> ..                                  | 351-365 |
| NARRO ROMERO, A., <i>Mística y parapsicología</i> .....  | 567     |
| NIÑO, A., <i>Desarrollo adulto: Transiciones</i> .....   | 115-147 |
| SABUGAL, S., «Creo en Dios, Padre y Creador» .....   | 67-114  |
| SABUGAL, S., <i>Encarnación y muerte Redentoras</i> .....  | 273-350 |
| SAÑA, H., <i>Heidegger y el pensamiento universal</i> .....  | 367-378 |
| TURRADO, A., <i>La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín</i> ..... | 451     |
| VEGA, J., <i>La vocación agustiniana (II)</i> .....  | 23-65   |

## 2. TEXTOS Y GLOSAS

|  |         |
|--|---------|
| CAMPELO, M. M. <sup>a</sup> , <i>Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana</i> .....                  | 149-181 |
| CANAL, J. A., <i>Las ciencias del lenguaje y el lenguaje de las ciencias</i> .....   | 405-424 |
| FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M., <i>Origen, universalidad y futuro de la familia. Una reflexión antropológica</i> .....                   | 379-403 |
| LARRABE, J. L., <i>Entre el XVI<sup>o</sup> Centenario de la Conversión de san Agustín (1986) y el de su Bautismo (1987)</i> ..... | 619     |
| LÓPEZ PELÁEZ, A., <i>El Estado: acercamiento a la sociedad actual</i> .....  | 627     |
| RUBIO BARDÓN, F., <i>Reflexiones agustinianas</i> .....  | 613     |

## 3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

### SAGRADA ESCRITURA

|   |     |
|---|-----|
| AGUA PÉREZ, A. del, <i>El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento</i> .....   | 425 |
| ARTOLA, A. M., <i>La Tierra, El Libro, El Espíritu</i> .....  | 641 |
| CRENSHAW, J. L., <i>Los falsos profetas. Conflicto en la Religión de Israel</i> .....   | 641 |
| FABRIS, R., <i>Jesús de Nazaret. Historia e interpretación</i> .....  | 185 |
| GILLES, J., <i>I «fratelli e sorelle» di Gesù</i> .....   | 425 |
| HOFRICHTER, P., <i>In Anfang war der «Johannesprolog». Das urchristliche Logosbekenntnis die Basis neutestamentlicher Theologie</i> ..... | 425 |
| KRAUS, H. J., <i>Teología de los Salmos</i> .....   | 183 |
| KRETSCHMAR, G., <i>Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend</i> .....                               | 184 |

|  |     |
|--|-----|
| MOTTU, H., <i>Les «confessions» de Jérémie</i> .....   | 641 |
| NOTH, M., <i>Estudios sobre el Antiguo Testamento</i> .....  | 183 |
| NUEVO TESTAMENTO, <i>Edición pastoral con guía de lectura</i> .....  | 642 |
| NUEVO TESTAMENTO. Traducción, introducciones, notas e índices por materias de A. Fuentes Mendiola .....  | 642 |
| THEISSEN, G., <i>Estudios de sociología del cristianismo primitivo</i> .....   | 184 |
| TRILLING, W., <i>Conversaciones con Pablo. Un recorrido original por la obra del Apóstol</i> .....   | 185 |
| VARIOS, <i>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</i> ..... | 185 |
| VISCHER, W., <i>L'Écriture et la Parole</i> .....  | 642 |
| ZELLER, V.D., <i>Der Brief and die Römer</i> .....   | 184 |

## TEOLOGÍA

|   |     |
|---|-----|
| AGUSTIN, S., <i>Obras Completas</i> , vol. XXXVI. <i>Réplica a Juliano</i> (obra inacabada) (Libros I-III) .....  | 426 |
| AGUSTÍN, S., <i>Confesiones</i> . Traducción de J. Cosgaya .....  | 645 |
| ASHLEY, B.M., <i>Theologies of the body. The Pope John Center</i> .....   | 188 |
| AUER, J., <i>La Iglesia. Sacramento universal de salvación</i> .....  | 428 |
| AUER, J., <i>Jesus Christus, Gottes und Mariä «Sohn»</i> .....  | 429 |
| BIBLIOTECA FE CRISTIANA Y SOCIEDAD MODERNA, N.º 6 .....   | 429 |
| CLÉMENT, O., <i>Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdomikov</i> .....   | 427 |
| CORCORAN, G., <i>Saint Augustin on Slavery</i> .....  | 428 |
| DE LUIS, P., <i>Comentarios de S. Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)</i> .....  | 645 |
| ESPEJA, J., <i>La experiencia de Jesús</i> .....  | 430 |
| GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., <i>La gloria del hombre</i> .....   | 646 |
| GUILLOUX, P., <i>El alma de San Agustín</i> .....   | 645 |
| KASPER, W., <i>El Dios de Jesucristo</i> .....  | 643 |
| KERN, W.-NIEMANN, F.-J., <i>El conocimiento teológico</i> .....   | 643 |
| LALLEMENT, D.-J., <i>Les sacrements</i> .....   | 430 |
| LÓPEZ TRUJILLO, A., <i>Caminos de evangelización</i> .....  | 188 |
| LORENZO, G., <i>Una Iglesia democrática. T. I: Prolegómenos. T. II: Itinerario</i> .....  | 430 |
| LUBAC, H. DE, <i>Diálogo sobre el Vaticano II</i> .....   | 646 |
| MILANO, A., <i>Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico</i> .....  | 426 |
| QUACQUARELLI, A., <i>Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)</i> .....   | 430 |
| RATZINGER, J., <i>La célébration de la foi. Essai sur la Théologie du culte divin</i> .....   | 429 |
| RATZINGER, J., <i>Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental</i> .....   | 188 |
| RENDTORFF, T. (Hrsg.), <i>Charisma und Institution</i> .....  | 428 |
| ROCCHETTA, C.-FISICHELLA, R.-POZZO, G., <i>Corso di Teologia sistematica. I. La teologia tra rivelazione e storia. II. La Rivelazione: evento e credibilità</i> ..... | 644 |
| SÁEZ DE ARGANDOÑA, P.M., <i>Antropología di Prisciliano</i> .....   | 189 |
| TILLARD, J.M.R., y OTROS, <i>Pauvreté chrétienne</i> .....  | 188 |
| TRISOGLIO, F., <i>Cristo en los Padres de la Iglesia. Antología de textos</i> .....   | 644 |
| VARIOS, <i>Handbuch der Fundamentaltheologie. Band I: Traktat Religion</i> .....  | 187 |
| VARIOS, <i>Handbuch der Fundamentaltheologie. Band II: Traktat Offenbarung</i> .....  | 187 |
| WALDENFELS, H., <i>Kontextuelle Fundamentaltheologie</i> .....  | 643 |
| WEHR, G., <i>Aurelius Augustinus. Grandezza e tragicità del discusso Padre della Chiesa</i> .....   | 644 |

## MORAL-DERECHO

|  |     |
|--|-----|
| BERLENDIS, A., <i>La gioia sessuale: Frutto proibito? La risposta della Bibbia, delle Chiese e della società</i> ..... | 431 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| BUENO SALINAS, S., <i>La noción de persona jurídica en el derecho canónico. Su evolución desde Inocencio IV hasta el C.I.C. 1983</i> .....                 | 186 |
| CAMACHO I.-RINCÓN, R.-FIGUERA, G., <i>Praxis cristiana. III: Opción por la justicia y la libertad</i> .....  | 646 |
| CICCONE, L., <i>Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica II</i> .....  | 432 |
| ECHEVERRÍA, L. DE, <i>Episcopologio Español Contemporáneo</i> .....  | 648 |
| GONZÁLEZ DEL VALLE, J.M. <sup>a</sup> -ÁLVAREZ, C.A., etc., <i>Manual de prácticas de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado</i> .....         | 186 |
| IBÁN, I.C.-PRIETO SANCHIS, L., <i>Lecciones de Derecho Eclesiástico</i> .....  | 186 |
| MULLADY, B.T., O.P., <i>The mening of the term «Moral» in St. Thomas Aquinas</i> .....   | 432 |
| SABUGAL, S., <i>Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús</i> .....   | 647 |
| SILL, B., <i>Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader. Eine Antropologisch-ethische Studie</i> .....                                      | 648 |
| TCHIDIMBO, R.M.-TERRE, F., etc., <i>Mariage civil et mariage canonique</i> .....   | 648 |
| VALLI, A.M., <i>La verità di carta. I giornali e l'aborto</i> .....  | 432 |
| VARIOS, <i>Il problema della pace tra filosofia e politica</i> .....   | 647 |
| VIANA TOME, A., <i>Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad (Sistema español)</i> .....                                      | 433 |
| VIDAL, M.-SANTIDRIÁN, P., <i>Ética comunitaria. Convivencia, sexualidad y familia</i> .....  | 647 |
| <b>FILOSOFÍA</b>   |     |
| ARBIZU, J.M. <sup>a</sup> , <i>Radiografías del hombre</i> .....   | 436 |
| BRECHER, R., <i>Anselm's Argument</i> .....  | 193 |
| COLOMER, E., <i>El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. I: La filosofía trascendental de Kant</i> .....   | 433 |
| COLOMER, E., <i>El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel</i> .....   | 650 |
| DELHEZ, CH., <i>Dios, horizonte del hombre</i> .....   | 649 |
| FORMENT, E., <i>El problema de Dios en la metafísica</i> .....   | 649 |
| FREUND, J., <i>Sociología de Max Weber</i> .....   | 435 |
| GEYMONAT, G., <i>Galileo Galilei</i> .....   | 434 |
| GIANNINI, G., <i>Esame delle Quaranta proposizioni rosminiane</i> .....  | 191 |
| GRAVE, S.A., <i>A History of Philosophy in Australia</i> .....   | 435 |
| HAEFFNER, G., <i>Antropología filosófica</i> .....   | 650 |
| HELLER, A.-FEHER, F., <i>Anatomía de la izquierda occidental</i> .....   | 194 |
| HÖFFE, O., <i>Immanuel Kant</i> .....  | 650 |
| JAMES, W., <i>Las variedades de la experiencia religiosa</i> .....   | 435 |
| KORNBLITH, H., y OTROS, <i>Naturalizing Epistemology</i> .....   | 436 |
| LADRIÈRE, J., <i>L'Articulation du sens: I. Discours scientifique et parole de la foi. II. Les langages de la foi (Cogitatio fidei)</i> .....              | 189 |
| MARCEL, G.-FESSARD, G., <i>Correspondance (1934-1971)</i> .....  | 192 |
| MUCK, O., <i>Doctrina filosófica sobre Dios</i> .....  | 435 |
| NEBELSICK, H.P., <i>Circles of God. Theology and science from greeks to Copernicus</i> .....   | 193 |
| RASCHINI, M.A., <i>La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di Michele Federico Sciacca</i> .....  | 192 |
| REALE, G., <i>Introducción a Aristóteles</i> .....   | 192 |
| SCHMIDINGER, H.M., <i>Nachidealistiche Philosophie und chrisliches Denken - Zur Frage nach Denkbarkeit des Unvordenklichen-</i> .....                      | 434 |
| SCHRIMPF, G., <i>Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. - Eine Hinführung zu Periphyseon-</i> ..... | 192 |
| SIMMEL, G., <i>El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura</i> .....  | 436 |
| THIELICKE, H., <i>Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana</i> .....   | 193 |
| THORP, J., <i>El libre albedrío. - Defensa contra el determinismo neurofisiológico-</i> .....  | 191 |

## HISTORIA

|   |     |
|---|-----|
| BALLESTEROS GABROIS, M., <i>Cultura y religión de la América prehispánica</i> (=Semina Verbi) .....   | 197 |
| CANAL, J.A.-ÁLVAREZ, J., <i>Trabaja en paz</i> .....  | 43  |
| CANTIMORI, D., <i>Los historiadores y la Historia</i> .....   | 437 |
| CEHILA, <i>Historia general de la Iglesia en América Latina. VI. América Central</i> .....  | 196 |
| CLAUDIANUS, <i>Carmina</i> .....  | 651 |
| CHEVALIER, J.-GHEERBRANT, A., <i>Diccionario de los símbolos</i> .....  | 436 |
| EL. B. OIKONOMOU, KEIMENA PÍSTEOS KAI ELEUTHERÍAS ( <i>Authentikáí martyriáí eponýmou kaí anónýmou Ellénou perí tes ethnergesías tou 1821</i> ) .....                                   | 625 |
| FRANCO SILVA, A., <i>Regesto documental sobre la esclavitud sevillana (1453-1513)</i> .....   | 197 |
| GARCÍAS PALOU, S., <i>Ramón Llull en la historia del ecumenismo</i> .....   | 653 |
| GELMI, J., <i>Los Papas. Retratos y semblanzas</i> .....  | 438 |
| HOORNAERT, E., <i>La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los primeros siglos. (Serie I: Experiencia de Dios y justicia, III)</i> (=Teología y liberación) ..... | 653 |
| LÓPEZ RIOCEREZO, J.M. <sup>a</sup> , <i>La droga en España. Crimen de la humanidad</i> .....  | 195 |
| MARCIAL, M.V., <i>Epigramas</i> .....   | 652 |
| OCHINO, B., <i>I 'dialogi sette' e altri scritti del tempo della fuga</i> .....   | 439 |
| ORFEI, R., <i>Pace tra missili e fame</i> .....   | 440 |
| PAZ VELÁZQUEZ, F., <i>Cuadernos biográficos Pedro Poveda, n.º 1. Raíces linarenses</i> .....  | 438 |
| PÉREZ CALERO, G., <i>El pintor Eduardo Cano de la Peña (1823-1897)</i> .....  | 194 |
| PÉREZ GAGO, S., <i>Órficos</i> .....  | 654 |
| PÉREZ GAGO, S., <i>Semblante Órfico</i> .....   | 654 |
| PHOTIUS, patriarcha Constantinopolitanus, <i>Epistulae et Amphilochia. Epistulae Armeniace</i> , vols. II-III .....   | 651 |
| PLATO, <i>Epistulae</i> .....   | 652 |
| ROBLES SIERRA, A., <i>Fray Ramón Martí de Sibirats, OP, y el diálogo misionero en el siglo XIII</i> .....   | 196 |
| TEJERA GASPAS, A., <i>Las tumbas fenicias y púnicas del Mediterráneo occidental (Estudio Tipológico)</i> .....  | 194 |
| TORRE, T. DE LA, <i>Diario de viaje de Salamanca a Ciudad Real de Chiapa. 1544-1545</i> .....   | 438 |
| VARIOS, <i>La maldición de la guerra</i> .....  | 439 |
| VARIOS, <i>Por una paz sin armas</i> .....  | 439 |
| WILLAM, F.M., <i>Bio-Bibliographie</i> .....  | 652 |
| ZWINGLI, <i>Ulrico, Scritti teologici e politici</i> .....  | 196 |

## ESPIRITUALIDAD

|  |     |
|--|-----|
| ALONSO ALONSO, A., <i>Bienaventuranzas y lamentos para tiempos difíciles</i> .....     | 654 |
| ARROM, B., <i>La apuesta de la fe</i> .....  | 200 |
| ARTOLA, A.M., <i>La muerte mística</i> .....   | 655 |
| BARTH, K., <i>Al servicio de la Palabra</i> .....                                      | 199 |
| BERMEJO, J., <i>San Antonio María Claret. Escritos espirituales</i> .....              | 441 |
| BERNARDO, S., <i>Obras completas (III y IV). Sermones litúrgicos (1.º y 2.º)</i> ..... | 440 |
| BRICO, R., <i>El hermano Roger y Taizé</i> .....                                       | 198 |
| CASTILLO, J.M. <sup>a</sup> -ESTRADA, J.A., <i>El proyecto de Jesús</i> .....          | 199 |
| CUADERNOS DE ORACIÓN, Núms. 32 y 33 .....  | 442 |
| CUES, N. DE, <i>Le Tableau ou la vision de Dieu</i> .....                              | 655 |
| DAUJAT, J., <i>Thérèse de Lisieux. La grande amoureuse</i> .....                       | 441 |
| DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., <i>En camino hacia la Pascua</i> .....                         | 200 |
| DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., <i>Llamados a renacer en Cristo</i> .....                      | 200 |
| DOMÍNGUEZ SANABRIA, J., <i>Virtudes del cristiano comprometido</i> .....               | 200 |

|  |     |
|--|-----|
| DÓRIGA, E.L., <i>Semblanza de Jesucristo</i> .....   | 655 |
| ESCRIVÁ DE BALAGUER, J.M., <i>Amar a la Iglesia</i> .....  | 657 |
| FERNÁNDEZ DEL RINCÓN, M., <i>Obras completas</i> .....   | 656 |
| FRATERNITÉ DE LA S.V. MARIE, <i>La Règle d'or de la Doctrine de l'Église</i> .....                                 | 441 |
| HERRAÍZ, M., <i>La oración, pedagogía y proceso</i> .....  | 442 |
| <i>Jean Paul II en Afrique</i> .....   | 443 |
| MÉVES, CH., <i>¿Eres tú David? Jóvenes de hoy encarnan personajes bíblicos</i> .....                               | 199 |
| MONCHANIN, J., <i>Théologie et spiritualité missionnaires</i> .....  | 198 |
| OLIVER ROMAN, M., <i>Misal para celebraciones con niños. Ciclo C</i> .....   | 656 |
| ORTEGA CARMÓN, A.-RODRÍGUEZ HERRERA, I., <i>Los escritos de san Francisco de Asís</i> ...                          | 654 |
| PENNINGTON, B., <i>Oración centrante</i> .....   | 440 |
| PÉREZ-REMÓN, J., <i>Misticismo oriental y misticismo cristiano</i> .....   | 655 |
| PERINO, R., <i>Call to holiness</i> .....  | 442 |
| PRONZATO, A., <i>El pan del domingo. Ciclo C</i> .....   | 198 |
| ROGER, H., <i>Pasión de una espera</i> .....   | 198 |
| ROGER, H.-T. DE CALCUTA, <i>Viacrucis</i> .....  | 441 |
| SÁENZ URANGA, S.R., <i>Siete aventuras. Explicación de los sacramentos</i> .....                                   | 656 |
| SECRETARIADO DIOCESANO DE CATEQUESIS DE HUELVA, <i>Camino de Emaús, 1 y 2</i> .....                                | 199 |
| SERRA ESTELLES, Fr., <i>Aquí, ahora, 2000 años después. ¿Aceptaría Jesús esta interpretación de Juan?, I</i> ..... | 442 |
| URTEAGA, J., <i>¡Ahora comienzo!</i> .....   | 657 |
| WESS, P., <i>¿Cómo se llega a la fe? Comunidades de base eclesiales</i> .....                                      | 655 |

#### PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA

|  |     |
|--|-----|
| AJURIAGUERRA, J. DE, Y OTROS, <i>La dislexia en cuestión</i> .....   | 662 |
| AMELANG, M.-BARTUSSEK, D., <i>Psicología diferencial e investigación de la personalidad</i> .                    | 446 |
| AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, <i>Guide to research support</i> .....                                       | 443 |
| AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, <i>Standars for educational and psychological testing</i> .....              | 444 |
| AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, <i>Thesaurus of psychological index terms</i> .....                          | 444 |
| BATTEGAY, R., <i>El hambre como fenómeno patológico</i> .....  | 445 |
| BYNUM, W.-BROWNE, E.-ROY PORTER, <i>Diccionario de la historia de la ciencia</i> .....                           | 658 |
| CUADRADO TAPIA, R.-MARTÍN GUTIÉRREZ, S., <i>Opciones para adolescentes</i> .....                                 | 661 |
| DIETRICH, G., <i>Psicología general del counseling. Teoría y práctica</i> .....                                  | 659 |
| DONAL, H.B. & A., B., <i>La psicología del counseling en medios comunitarios</i> .....                           | 659 |
| DORSCH, F., <i>Diccionario de psicología</i> .....   | 202 |
| DUNN, J., <i>Relaciones entre hermanos</i> .....   | 447 |
| FERNÁNDEZ PÉREZ, M., <i>Evaluación y cambio educativo: el fracaso escolar</i> .....                              | 662 |
| FODOR, J.A., <i>La modularidad de la mente</i> .....   | 662 |
| GARCÍA PRADA, J.M.ª, <i>Retorno a la experiencia en psicología. Hacia una heurística</i> ...                     | 657 |
| GUILLOUX, P., <i>El alma de San Agustín</i> .....  | 661 |
| HAEFFNER, G., <i>Antropología filosófica</i> .....   | 660 |
| HOROWITZ, F.D. & O'BRIEN, M. (ed.), <i>The gifted and talented. Developmental perspectives</i> .....             | 443 |
| LÉVI-LEBOYER, C., <i>Psicología y medio ambiente</i> .....   | 447 |
| MEILI, R., <i>La estructura de la inteligencia. Análisis factorial y psicología del pensamiento</i> .....        | 446 |
| MISHARA, B.L.-RIEDEL, R.G., <i>El proceso de envejecimiento</i> .....  | 447 |
| PINAR ROYO, E., <i>Partidarios de vivir. Libro de los jóvenes y de la pareja</i> .....                           | 660 |
| RONDAL, J.A.-HURTIG, M., <i>Introducción a la psicología del niño</i> .....                                      | 558 |
| SCHMIDT-ATZERT, L., <i>Psicología de las emociones</i> .....   | 201 |
| SIMON, P. & ALBERT, L., <i>Las relaciones interpersonales. Ejercicios prácticos y fundamentos teóricos</i> ..... | 660 |

|  |     |
|--|-----|
| STROUD, M., <i>Il dono dell'amore</i> .....  | 447 |
| THIELICKE, H., <i>Esencia del hombre. Ensayo de antropología cristiana</i> .....           | 202 |
| THORP, J., <i>El libre albedrío. Defensa contra el determinismo neurofisiológico</i> ..... | 201 |
| WEHNER, E., <i>Introducción a la psicología empírica</i> .....                             | 445 |
| ZANI, L.M., <i>Ser jóvenes, fragmentos de vida adolescente</i> .....                       | 661 |



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.<sup>a</sup> 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.