

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 57 Fasc. 1 Enero – Abril 2022



ARTÍCULOS

HERNÁNDEZ CARRACEDO, José Manuel, <i>Rasgos de sinodalidad en el libro de los Hechos de los Apóstoles</i>	5
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Sobre la santidad de Mónica, la madre de san Agustín</i>	27
JÁÑEZ BARRIO, Tarsicio, <i>El origen del mundo y su dinamismo cósmico y antropológico según san Agustín</i>	71
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>Significado de Cristo Médico en san Agustín</i>	111
NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, <i>Revisitando el mal y la culpa en el contexto de la sociedad plural y a la luz de la misericordia</i> ...	137
BAUTISTA NIETO, Gabriel, <i>Cómo debe ser el lenguaje de nuestras homilías</i>	157
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Seis catecismos en una década asombrosa.</i>	191

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900

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

SUSCRIPCIÓN 2022

España: 54 €
Extranjero: 70 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X
ISSN-e 2792-260X

© Valladolid 2022

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

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

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano.html

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-56

[www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/
estudiofondos.html](http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html)

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

Rasgos de sinodalidad en el libro de los Hechos de los apóstoles

DR. JOSÉ MANUEL HERNÁNDEZ CARRACEDO
Diócesis de Valladolid

Recibido: 11 de noviembre 2021

Aceptado: 22 de noviembre 2021

Resumen: El Papa Francisco ha convocado un sínodo que ocupará y preocupará a la Iglesia a lo largo de los próximos años. En este artículo quiero hacer una pequeña aportación desde la teología bíblica a este tema. Aunque la palabra «sínodo» no aparece en el Nuevo Testamento, sí podemos identificar la realidad de un estilo sinodal, de procesos sinodales y de acontecimientos sinodales, que pueden y deben iluminarnos en estos años de encuentros, discernimientos y celebraciones sinodales.

Palabras Claves: Sinodalidad, Hechos de los Apóstoles, Proceso sinodal, Concilio de Jerusalén, Elección de los Siete, Elección de Matías, Misión Antioquena.

Summary: Pope Francis has called a synod that will occupy and worry the church for years to come. In this article I want to make a small contribution from biblical theology to this topic. Although the word «synod» does not appear in the New Testament, we can identify the reality of a synod style, synod processes and synod events, which can and should illuminate us in these years of synod meetings, discernments and celebrations.

Key Words: Synodality, Acts of the Apostles, Synodal Process, Council of Jerusalem, Election of the Seven, Election of Matías, Antiochian Mission.

El Papa Francisco con motivo del quincuagésimo aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (17 octubre 2015) presentó la sinodalidad como el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio y como una dimensión constitutiva de la Iglesia, de modo que lo que el Señor nos pide, está todo contenido en la palabra “Sínodo”¹. El dos de marzo de 2018 el pontífice autorizó la publicación del documento «La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia» de la Comisión Teológica Internacional fruto de sus trabajos en los años 2014 a 2017². El n° 70 de este documento sintetiza de forma clara y sencilla las distintas dimensiones del concepto sinodalidad: estilo sinodal, procesos sinodales y acontecimientos sinodales³.

¹ FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la Institución del Sínodo de los Obispos* (17 de octubre de 2015) AAS 107 (2015) 1139. (https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papafrancesco_20151017_50-aniversario-sinodo.html).

² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*, (2 de marzo de 2018), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.

³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 70. a) La sinodalidad designa ante todo *el estilo* peculiar que califica la vida y la misión de la Iglesia expresando su naturaleza como el caminar juntos y el reunirse en asamblea del Pueblo de Dios convocado por el Señor Jesús en la fuerza del Espíritu Santo para anunciar el Evangelio. Debe expresarse en el modo ordinario de vivir y obrar de la Iglesia. Este *modus vivendi et operandi* se realiza mediante la escucha comunitaria de la Palabra y la celebración de la Eucaristía, la fraternidad de la comunión y la corresponsabilidad y participación de todo el Pueblo de Dios, en sus diferentes niveles y en la distinción de los diversos ministerios y roles, en su vida y en su misión.

b) La sinodalidad designa, además, en un sentido más específico y determinado desde el punto de vista teológico y canónico, aquellas *estructuras* y aquellos *procesos eclesiales* en los que la naturaleza sinodal de la Iglesia se expresa en nivel institucional, en modo análogo, en los varios niveles de su realización: local, regional, universal. Estas estructuras y procesos están al servicio del discernimiento de la autoridad de la Iglesia, llamada a indicar, escuchando al Espíritu Santo, la dirección que se debe seguir.

c) La sinodalidad designa, por último, la realización puntual de aquellos *acontecimientos sinodales* en los que la Iglesia es convocada por la autoridad competente y según específicos procedimientos determinados por la disciplina eclesiástica, involucrando de modos diversos, a nivel local, regional y universal, a todo el Pueblo de Dios bajo la presidencia de los Obispos en comunión colegial y jerárquica con el Obispo de Roma, para discernir su camino y cuestiones particulares, y para asumir decisiones y orientaciones con el fin de llevar a cabo su misión evangelizadora.

El libro de los Hechos da testimonio de algunas ocasiones decisivas para la historia de la Iglesia, en los que la comunidad ejerció el discernimiento sinodal de la voluntad del Señor Resucitado⁴. Voy a presentar distintos ejemplos de lo que podríamos llamar procesos sinodales y acontecimiento sinodal en el libro de los Hechos de los Apóstoles que nos pueden iluminar en este tiempo eclesial. En este estudio analizaré los textos de una perspectiva sincrónica, utilizando el método narrativo, sin perder de vista los resultados del método histórico crítico⁵.

1. LA NATURALEZA DE LOS TEXTOS

El estudio histórico-crítico del texto tiene un gran interés porque nos traslada a la primera generación cristiana (años 30 al 70) y donde podemos descubrir posturas distintas, discusiones y conflictos entre grupos cristianos. Gracias a este enfoque se pueden percibir las grandes dificultades de los discernimientos y de los consensos en la gestión de los conflictos⁶. Ese estudio es históricamente instructivo y pastoralmente muy pertinente para saber encarar los conflictos, que se pueden convertir en un factor de avance en una Iglesia «en salida». Para entender el presente, para alcanzar la madurez eclesiológica y para diseñar una visión pastoral es interesante poner de manifiesto el conflicto del cristianismo de los orígenes. El discernimiento puede ser difícil y conflictivo; el camino sinodal no es un camino de rosas⁷. Una mirada crítica hacia los orígenes debe servir, ante todo, para renovar la memoria compartida, incorporando matices y perspectivas.

En encrucijadas históricas, crisis de fe y de identidad o conflictos internos de adhesión grupal, los grupos vuelven su mirada hacia los orígenes

⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*,15.

⁵ Una magnífica síntesis de esos resultados se encuentra en el artículo publicado por Rafael Aguirre en esta misma revista, del que este puede servir de complemento AGUIRRE, R., «Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)» *Estudio Agustiniano*, 56 (2021) 435-449.

⁶ AGUIRRE, R., «Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)»..., 437.

⁷ El libro de los Hechos puede dar pie a una visión falsa de un proceso de discernimiento si no se tiene en cuenta la gravedad del conflicto que, tras muchos tiras y aflojas, pretende resolver.

para encontrar en ellos las claves que les permitan discernir el presente y proyectar el futuro, así como las pautas que les ayuden a redefinir los rasgos más genuinos de su propia identidad como grupo⁸. En los primeros años de la andadura de la Iglesia, el recuerdo de los acontecimientos originarios fue dando forma a un relato que formaba parte de la memoria del grupo, que podemos llamar *relato normativo*. Este relato sigue determinando la memoria colectiva de la Iglesia, aunque la reconstrucción histórica revela que este relato normativo ha seleccionado y estilizado algunos rasgos de lo que fue una experiencia más compleja⁹.

El libro de los Hechos es la culminación de un difícil, complejo y decisivo proceso de la Iglesia de los orígenes. Se trató de un camino conflictivo, participativo. Tal como nos ha llegado presenta un proceso comunitario de discernimiento, un ejercicio especial de la sinodalidad, con la participación de todos los miembros de la Iglesia con diversas funciones, y con el ejercicio de diferentes actitudes.

El relato lucano pertenece a la segunda generación cristiana y habla de acontecimientos que tuvieron lugar 30 o 40 años antes, en la primera generación. Cuando se escribe existe una perspectiva, un proceso conflictivo que ha llegado a la fase que los sociólogos llaman de apaciguamiento, la tradición petrina y la paulina se encontraron y reconocieron, las aguas se han calmado, se han logrado unos consensos, y se nos da una visión armoniosa de los acontecimientos del pasado¹⁰. Es este relato normativo el vamos a estudiar en los siguientes apartados.

2. LA ELECCIÓN DE MATÍAS¹¹

Lucas resalta la necesidad de completar el grupo de los Doce: «es necesario» (*dei*). Es un acto singular y único, ya que el grupo de los Doce como tal no se volverá a reconstruir cuando sus miembros vayan desapa-

⁸ GUIJARRO, S., *La primera evangelización* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 138), Sígueme, Salamanca 2013, 19.

⁹ GUIJARRO, S., *La primera evangelización ...*, 197-198.

¹⁰ AGUIRRE, R., «Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)» ..., 435-449.

¹¹ MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstoles (1-12)* (Biblioteca de estudios Bíblicos 161), Sígueme, Salamanca 2019, 83-85.

reciendo. En este sentido aquí no representan un grupo administrativo sino el símbolo escatológico de la plenitud del pueblo de Dios.

¹⁵Uno de aquellos días, Pedro se puso en pie en medio de los hermanos (había reunidas unas ciento veinte personas) y dijo: ¹⁶«Hermanos, tenía que cumplirse lo que el Espíritu Santo, por boca de David, había predicho, en la Escritura, acerca de Judas, el que hizo de guía de los que arrestaron a Jesús, ¹⁷pues era de nuestro grupo y le cupo en suerte compartir este ministerio. ¹⁸Este, pues, adquirió un campo con un salario injusto y, cayendo de cabeza, reventó por medio y se esparcieron todas sus entrañas. ¹⁹Y el hecho fue conocido por todos los habitantes de Jerusalén, por lo que aquel campo fue llamado en su lengua Hacéldama, es decir, «campo de sangre». ²⁰Y es que en el libro de los Salmos está escrito: “Que su morada quede desierta, y que nadie habite en ella”, y también: “Que su cargo lo ocupe otro”. Es necesario, por tanto, que uno de los que nos acompañaron todo el tiempo en que convivió con nosotros el Señor Jesús, ²²comenzando en el bautismo de Juan hasta el día en que nos fue quitado y llevado al cielo, se asocie a nosotros como testigo de su resurrección. ²³Propusieron dos: José, llamado Barsabá, de sobrenombre Justo, y Matías. ²⁴Y rezando, dijeron: «Señor, tú que penetras el corazón de todos, muéstranos a cuál de los dos has elegido ²⁵para que ocupe el puesto de este ministerio y apostolado, del que ha prevaricado Judas para marcharse a su propio puesto». ²⁶Les repartieron suertes, le tocó a Matías, y lo asociaron a los once apóstoles. Hch 1,15-26.

Incluso en esta ocasión peculiar asistimos a un proceso sinodal. El episodio se narra a través de un género literario denominado «resolución de crisis» formado por los siguientes elementos: exposición de la crisis (16-20), propuesta de solución (21-22), ejecución de la propuesta (23-26) constatación de la resolución (26b).

a) Exposición de la crisis

La situación se ha producido a causa de la traición y de la muerte de Judas que ha perdido su lugar en el servicio apostólico que le tocó en suerte¹². Son los Doce, por medio de Pedro, los que toman la iniciativa: reúnen a la comunidad y notifican la carencia ante la asamblea reunida, per-

¹² ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, 59.

filan los rasgos generales del servicio y proponen una solución que involucra a toda la comunidad¹³.

El narrador anota que la asamblea estaba compuesta por 120 personas caracterizadas como τὸ αὐτὸ ὡσεὶ «estaban sobre lo mismo», que puede tener un sentido social (juntos, en bloque) y no solo local (en el mismo lugar). El número también tiene un sentido simbólico (12x10) que recuerda la estructuración de Israel ideal, del libro de los Números, agrupado en círculos de diez, alrededor de los doce apóstoles. Por lo tanto, estamos ante una comunidad unida y organizada en torno a un mismo objetivo.

b) *La propuesta de solución*

La propuesta de Pedro es que uno sea agregado a los Doce para ser testigo de la resurrección de Jesús. El candidato debe haber sido discípulo de Jesús desde el bautismo hasta su exaltación. Alguien que pueda atestiguar por propia experiencia la plena identidad entre el Jesús de la vida pública y el Jesús Resucitado¹⁴. Esta característica queda definida con la expresión συνελθόντων «ha caminado con nosotros», es decir sinodal. Este es el requisito imprescindible y necesario, no se menciona ningún otro.

c) *Ejecución de la propuesta*

Una vez señaladas las condiciones, es la comunidad la que presenta a dos candidatos. Parece que el más popular y conocido en la comunidad es «José, Barsabá de sobrenombre el Justo». Nada se dice cómo se procede para decidir a quién han presentado, ni por qué presentan a dos y no a tres. Tras la presentación toda la comunidad ora, no se dice que orase solo Pedro, a Dios por los candidatos¹⁵.

¹³ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol. I* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 112), Sígueme, Salamanca 2003, 294.

¹⁴ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 60.

¹⁵ La renovación de la vida sinodal de la Iglesia exige activar procedimientos de consulta de todo el Pueblo de Dios. «La práctica de consultar a los fieles no es nueva en la vida de la Iglesia. En la Iglesia del Medioevo se utilizaba un principio del derecho romano: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (es decir, lo que afecta a todos debe ser tratado y aprobado por todos). En los tres campos de la vida de la Iglesia (fe, sacramentos,

La elección se deja en manos de Dios, invocado por toda la asamblea en una oración unánime, por medio de un sorteo, siguiendo la tradición de Israel, donde se sortearon los lotes de la tierra (Nm 26,55-56; 33,54) y los servicios de los sacerdotes. Es un acto jurídico-religioso y no una elección exclusivamente comunitaria. También esta práctica está testimoniada en Qunram (1QS 6,13-23).

Esta decisión es designada con el término *συγκρατησις* que significa «ser agregado votando». En este caso la votación la ha hecho Dios, que agrega, une a otros. Matías ocupa una posición dentro de un grupo, forma parte y ocupa un puesto dentro del servicio apostólico¹⁶.

La elección de Matías no es una elección democrática, pero tampoco se realizó sin que antes la comunidad convocada y reunida hubiese orado. En este proceso único la comunidad es reunida, informada, acoge la propuesta, delibera, discierne y selecciona a los candidatos, los presenta, ora y deja la decisión en manos de Dios¹⁷. De la misma manera que no tuvieron nada que ver en la elección original de los Doce, la sustitución de Judas tampoco depende de ellos¹⁸.

3. LA ELECCIÓN DE LOS SIETE¹⁹

Los cinco primeros capítulos del libro de los Hechos presentan la vida de la Iglesia de Jerusalén enfatizando su cohesión interna, su éxito entre el pueblo y el incipiente conflicto con las autoridades religiosas judías (Hch 3,1-5,42). A partir del capítulo sexto hasta el octavo el escenario cambia y aparece la crisis tanto a nivel interno como a nivel externo. Internamente aparece el descontento de los helenistas y a nivel externo el

gobierno), la tradición unía a una estructura jerárquica un régimen concreto de asociación y de acuerdo, y se retenía que era una práctica apostólica o una tradición apostólica». Este axioma no se entiende en el sentido del conciliarismo a nivel eclesiológico ni del parlamentarismo a nivel político. Ayuda más bien a pensar y ejercitar la sinodalidad en el seno de la comunión eclesial COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 65.

¹⁶ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 59.

¹⁷ Al elegido no se le impone las manos, pues no estamos hablando de sucesión apostólica y tampoco se trata de una elección por decisión comunitaria. A los Doce solo los elige Dios.

¹⁸ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.I ...*, 294. 307.

¹⁹ MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstoles (1-12) ...*, 279-293.

linchamiento de Esteban, la salida y dispersión de una parte de la comunidad de Jerusalén. Son dificultades debidas, en gran parte, a su propio crecimiento²⁰. Esta crisis es fecunda a nivel identitario: la salida de los helenistas hace posible la expansión de la Iglesia más allá del ámbito judío y su identificación con el Israel exiliado al que Dios acompaña a todos los lugares.

¹En aquellos días, al crecer el número de los discípulos, los de lengua griega se quejaron contra los de lengua hebrea, porque en el servicio diario no se atendía a sus viudas. ²Los Doce, convocando a la asamblea de los discípulos, dijeron: «No nos parece bien descuidar la palabra de Dios para ocuparnos del servicio de las mesas. ³Por tanto, hermanos, escoged a siete de vosotros, hombres de buena fama, llenos de espíritu y de sabiduría, y los encargaremos de esta tarea: ⁴nosotros nos dedicaremos a la oración y al servicio de la palabra». ⁵La propuesta les pareció bien a todos y eligieron a Esteban, hombre lleno de fe y de Espíritu Santo; a Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas y Nicolás, prosélito de Antioquía. ⁶Se los presentaron a los apóstoles y ellos les impusieron las manos orando. ⁷La palabra de Dios iba creciendo y en Jerusalén se multiplicaba el número de discípulos; incluso muchos sacerdotes aceptaban la fe (Hch 6,1-7).

Este relato pone de manifiesto la existencia de dos grupos que coexisten en la comunidad de Jerusalén: los helenistas y por deducción los hebreos. El conflicto se presenta como la transgresión de la comunión de bienes expresada en Hch 4,32-35. El relato presenta una estructura de resolución de conflictos, como ya hemos visto en la elección de Matías.

El texto tiene una base tradicional firme²¹. Se presenta por medio de una escena organizada y bien estructurada²².

La historia lucana da cuenta a través de este relato del inicio de la reestructuración de la primera comunidad y su preocupación por el servicio apropiado de la palabra de Dios²³.

²⁰ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles ...*, 151.

²¹ Posiblemente originarias de la comunidad antioquena que recuerdan las figuras más representativas de los primeros tiempos del grupo de los Siete.

²² ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles ...*, 151-152.

²³ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.I ...*, 471.

a. Exposición de la crisis Hch 6,1

El comienzo de la escena une este episodio con todo lo anterior donde aparecía la unanimidad entre los miembros de la comunidad y especialmente la comunión de bienes (4,32-35). El conflicto aparece de improviso en el relato. Es caracterizado como una voz de desaprobación, un gruñido de malestar que se extiende ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους. No es una murmuración como en el libro de los Números, ni una protesta formal y timbrada ante la autoridad competente. Es una irritación ante una transgresión de la comunión fraterna²⁴, designada como παρεθωροῦντο es decir, *mirar para otro lado, dar de lado, dejar de lado, no prestar atención*. No se trata de una discriminación explícita y grosera, ni un problema organizativo o una escasez de recursos, más bien se trata de una dejadez, un no tener en cuenta, un no darse por aludidos.

b. Propuesta de solución Hch 6,2-4

Los Doce, solo aparecen aquí con esta denominación en el libro de los Hechos, garantes de la unidad, toman la iniciativa ante el descontento. En primer lugar, convocan a la asamblea de los discípulos. Seguidamente presentan una propuesta justificada para salvaguardar la cohesión interna de la comunidad, marcando un orden de prioridades sin poner en cuestión la situación conflictiva ni abandonarla ni minimizarla. Por último, proponen a la comunidad una nueva distribución de tareas y de cargos. Pedro se refiere a esta nueva realidad como πρὸς τῆς χρείας ταύτης que se puede traducir como «este cargo o esta necesidad», es decir se instituye un cargo porque hay una necesidad, no al revés.

Es la asamblea la que tiene que presentar a los nuevos «servidores» siguiendo los requisitos formulados por Pedro: las personas deben estar atestiguadas dentro de la comunidad (no es lo mismo que la buena fama

²⁴ El discernimiento comunitario implica la escucha atenta y valiente de los «gemidos del Espíritu» (cfr. Rom 8,26) que se abren camino a través del grito, explícito o también mudo, que brota del Pueblo de Dios: «escucha de Dios, hasta escuchar con él el clamor del pueblo; escucha del pueblo, hasta respirar en él la voluntad a la que Dios nos llama». Los discípulos de Cristo deben ser «contemplativos de la Palabra y también contemplativos del pueblo». COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*,114.

que nosotros entendemos), llenos de sabiduría (habilidad) y Espíritu Santo. Hace falta sabiduría, pero también Espíritu para servir las mesas. La comunidad debe realizar un discernimiento de las personas y de sus capacidades. El tenor literal del versículo dice así: *inspeccionad empero, hermanos, siete varones de vosotros atestiguados llenos de espíritu y sabiduría*. Es la comunidad la que discierne, nada se dice cómo los eligieron, y propone y son los apóstoles los que les instituyen²⁵. Todos tienen un papel activo.

c. Puesta en práctica de la propuesta Hch 6,5-6

La comunidad elige a los siete nuevos encargados de la parte «perjudicada», los siete nombres son griegos. Entre ellos cabe destacar a Nicolás prosélito de Antioquía, que sería el primer pagano de origen convertido al cristianismo del que tenemos conocimiento. Estamos ante un testimonio de una Iglesia abierta y sin escalafones. En la elección, los apóstoles imponen las manos a los elegidos (puede ser que sea toda la comunidad la que impone las manos a los elegidos, el sujeto está indeterminado). Instituyen a los que la comunidad ha designado siguiendo los criterios propuestos por los apóstoles, no colocan a un delegado suyo, ni toman ellos en exclusiva la decisión, sino que hacen suya la decisión de la comunidad²⁶.

d. Conclusión Hch 6,7

Se describe el estado duradero de la comunidad y su crecimiento que ahora ya no está amenazado por la desatención a las viudas. Se refuerza la comunidad mediante una medida ética, estructural y teológicamente justa. La palabra progresa porque los Doce no la descuidan.

El proceso sinodal arranca del descontento de una parte de la comunidad y gracias a que los Doce toman cartas en el asunto, tienen la autoridad y la responsabilidad de convocar la asamblea, recomendar acciones y establecer los criterios de los que van a ser elegidos, la comunidad debe escoger los candidatos, pero la comisión es responsabilidad de los apóstoles.

²⁵ La institución sigue el modelo de Nm 27,18. También recuerda el acto de constitución de los ministros de la comunidad (1Tm 4,14; 2 Tm 1,6), pero falta la transmisión de la tradición doctrinal y la profesión de fe del ordenado (2Tm 2,2; 1Tm 6,12).

²⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 65.

toles. De nuevo no estamos ante una elección exclusiva de la comunidad sin las autoridades, ni a un proceso de votación democrática. Sino a una participación real de todos los miembros de la comunidad en la toma de decisiones²⁷.

4. EL ENVÍO DE PABLO Y BERNABÉ (13,1-3; 14,21-28)

¹En la Iglesia que estaba en Antioquía había profetas y maestros: Bernabé, Simeón, llamado Níger; Lucio, el de Cirene; Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes, y Saulo. ²Un día que estaban celebrando el culto al Señor y ayunaban, dijo el Espíritu Santo: «Apartadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los he llamado». ³Entonces, después de ayunar y orar, les impusieron las manos y los enviaron. (Hch 13,1-3)... En cada Iglesia designaban presbíteros, oraban, ayunaban y los encomendaban al Señor, en quien habían creído. ²⁴Atravesaron Pisidia y llegaron a Panfilia. ²⁵Y después de predicar la Palabra en Perge, bajaron a Atalía ²⁶y allí se embarcaron para Antioquía, de donde los habían encomendado a la gracia de Dios para la misión que acababan de cumplir. ²⁷Al llegar, reunieron a la Iglesia, les contaron lo que Dios había hecho por medio de ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe. ²⁸Se quedaron allí bastante tiempo con los discípulos (Hch 14,23-28).

Con este episodio comienza una nueva etapa en la historia de la iglesia de Antioquía. Esta comunidad nació de un núcleo helenista (7,53-8,4), inició la evangelización de los no judíos (11,20-21), en su seno se cristalizó la diferenciación con la sinagoga judía (11,26) y por eso allí les comienzan a llamar cristianos. El relato de la misión, Hch 13-14, comienza y se cierra con una reunión comunitaria²⁸.

a. Elección y envío de Pablo y Bernabé²⁹

En el seno de la comunidad aparecen dos servicios: profetas y maestros. Los primeros confrontan a los creyentes con la voluntad del resucitado y los segundos interpretan la tradición y la Escritura. Lo más

²⁷ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol. I* ..., 475.

²⁸ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles, ...*, 258.

²⁹ MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstoles (13-28)* (Biblioteca de estudios Bíblicos 162), Sígueme, Salamanca 2019, 23-27.

probable es que fuesen predicadores itinerantes establecidos en la comunidad, que por mandato del espíritu reanudaban su itinerancia por distintas iglesias³⁰. La lista seguramente se remonta a una tradición anterior a Lucas, donde se refleja claramente un ambiente carismático-profético.

Los nombres dan testimonio de un grupo cosmopolita y pluriétnico que refleja la diversidad de la ciudad y de la comunidad. En la celebración del culto se manifiesta el Espíritu Santo a toda la comunidad, no solo lo hace a los profetas y maestros³¹. De la lista, dos han sido elegidos por el Espíritu³². La comunidad tiene que acoger la iniciativa divina y emprender una nueva y amplia actividad misionera. Por lo tanto, aparecen necesarios tanto el impulso del Espíritu como la estructura comunitaria que abriéndose a dicho impulso se hace cargo de él. La iglesia debe ser un lugar permeable a la iniciativa de Dios, la decisión y la elección de los candidatos no es asunto de la comunidad, pero esto no impide la libertad y la creatividad para interpretar y construir su respuesta a la llamada³³.

En el tercer versículo comienza una nueva escena. En otra celebración litúrgica, preparada con ayuno y oraciones, se instituye a los elegi-

³⁰ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 259.

³¹ La acción del Espíritu en la comunión del Cuerpo de Cristo y en el camino misionero del Pueblo de Dios es el principio de la sinodalidad... La sinodalidad tiene su fuente y su cumbre en la celebración litúrgica y de una forma singular en la participación plena, consciente y activa en el banquete eucarístico. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 46-47.

³² La acción del Espíritu en la comunión del Cuerpo de Cristo y en el camino misionero del Pueblo de Dios es el principio de la sinodalidad... La sinodalidad tiene su fuente y su cumbre en la celebración litúrgica y de una forma singular en la participación plena, consciente y activa en el banquete eucarístico. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 46-47.

³³ El discernimiento se debe realizar en un espacio de oración, de meditación, de reflexión y del estudio necesario para escuchar la voz del Espíritu; mediante un diálogo sincero, sereno y objetivo con los hermanos y las hermanas, atendiendo a las experiencias y problemas reales de cada comunidad y de cada situación; en el intercambio de los dones y en la convergencia de todas las energías en vista a la edificación del Cuerpo de Cristo y del anuncio del Evangelio; en el crisol de la purificación de los afectos y pensamientos que permite entender la voluntad del Señor; en la búsqueda de la liberación evangélica de cualquier obstáculo que pueda impedir la apertura al Espíritu. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 114.

dos³⁴. La comunidad invoca la generosidad de Dios por medio de la oración y la imposición de manos que es interpretada en 14,26 como ser entregados (es una palabra cargada de sentido en el Nuevo Testamento *paradidomi*), a la gracia de Dios para la obra encomendada. La imposición de manos no es un traspaso de poder, sino la comisión de una tarea guiada por el Espíritu³⁵.

La comunidad es la encargada de proveer y enviar a los misioneros, también de colaboradores como se comprueba más adelante (13,5). La misión se realiza por encargo de la comunidad, que equipaba a sus misioneros, les procuraba colaboradores y acompaña y sostiene la misión por medio de la oración, por eso es necesario rendirle cuentas³⁶. El relato de la vuelta a la comunidad hace referencia explícita al momento del envío.

*b. El viaje de regreso*³⁷

Pablo y Bernabé no se limitan a la predicación del evangelio, sino que infunden en los nuevos creyentes un dinamismo interno, generador de una estructura visible que se expresa en determinadas reglamentaciones y formas de vida comunitaria. Se esfuerzan para que la Iglesia adquiriera una configuración propia³⁸. Crean un liderazgo local, les conceden responsabilidad y autonomía. El verbo utilizado para esta acción significa en realidad «elegido o votado por alguien levantando la mano», genéricamente elegido³⁹.

Al volver, los misioneros convocan una reunión para informar de la obra que Dios ha hecho a través de ellos, algo que parece una costumbre en la iglesia primitiva⁴⁰. El término que aparece aquí es *ποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν* que en otras cartas es *συνεργοί* (1Cor 3,9), *συνεργὸν τοῦ θεοῦ* (1Tes 3,2). Dios actuaba con ellos. La comunidad ha enviado, el Espíritu ha impulsado y la gracia divina ha protegido.

³⁴ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 260.

³⁵ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.II* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 113), Sígueme, Salamanca 2003, 122.

³⁶ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 261.

³⁷ MARGUERAT, D., *Los Hechos de los Apóstoles (13-28) ...*, 102-104.

³⁸ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles...*, 292.

³⁹ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.II ...*, 177.

⁴⁰ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.II ...*, 178.

5. EL CONCILIO DE JERUSALÉN

a. Introducción

El concilio de Jerusalén es un acontecimiento sinodal que ha sido interpretado como el modelo paradigmático del resto de los sínodos celebrado por la Iglesia⁴¹. En realidad, es una asamblea conjunta de las dos comunidades más influyentes de los orígenes del cristianismo y convergen las tres corrientes más importantes de los orígenes representadas por Pedro, Santiago y Pablo⁴². Este acontecimiento sinodal marcó un antes y un después en la historia de la Iglesia. En esta asamblea la comunidad tiene que discernir y tomar decisiones importantes ante la nueva realidad planteada por la integración de los paganos en el seno de las comunidades cristianas, hasta ahora mayoritariamente judeocristiana⁴³. La mayoría de los especialistas están de acuerdo que en el texto lucano se han fusionado dos medidas separadas en el tiempo: la renuncia fundamental a imponer la circuncisión a los gentiles y el conocido como «decreto apostólico» que hace posible la convivencia en las nuevas comunidades mixtas que han aparecido, fundamentalmente, gracias a la misión antioquena⁴⁴.

En el relato aparece la transición entre el período de los apóstoles y la evangelización a los paganos protagonizados por Pablo y Bernabé. Se presenta el camino del pueblo de Dios como una realidad articulada donde cada miembro tiene un puesto y un rol específico. Todos son corresponsables de la vida y de la misión de la Iglesia. Todos son llamados a obrar según la ley de la mutua solidaridad con el respeto de los específicos ministerios y carismas⁴⁵. En este episodio podemos encontrar informaciones útiles e incluso inspiración para nosotros, siendo útil para una reconfiguración sinodal de la vida actual de la iglesia en el diálogo continuo con la sociedad contemporánea⁴⁶.

⁴¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 15.

⁴² ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles ...*, 59; MARGUERAT, D., *Hechos de los Apóstoles (13-28) ...*, 105.110.

⁴³ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles ...*, 297.

⁴⁴ MARGUERAT, D., *Hechos de los Apóstoles (13-28) ...*, 137.

⁴⁵ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La sinodalidad...*, 16-17.

⁴⁶ ROBERTSON, C.K., «Proto-Conciliarism in Acts 15», *Sewanee Theological Review* 61:2 (2016) 417-423, 417; GIROLAMI, M., «Atti15: un inizio di prassi sinodale nella chiesa nascente?» ..., 16.26.

b. Estructura

El episodio tiene una estructura muy equilibrada

Antioquía- Asamblea- Todos (15,1-3) Historia del conflicto
 Asamblea – Todos Recuerdo del conflicto (15,4-5)
 Reunión líderes – Algunos (15, 6)⁴⁷
 Asamblea – Todos (15,7-29)
 Antioquía – Asamblea - Todos (15,30-35)

Esta reunión ha sido preparada magistralmente por Lucas. En Hechos 10 el Espíritu se ha hecho presente y ha descendido inesperadamente sobre una familia gentil. Pedro se convierte en el testigo de la apertura del evangelio a los gentiles, de lo cual tiene que dar cuentas en Jerusalén (Hch 11,1-4). Más adelante, en Hch 13, Dios por medio de Pablo y Bernabé abre de forma continua la salvación para los gentiles⁴⁸. En toda la secuencia se realizan distintas reuniones, ya sean plenarias o ya sean de las autoridades. La presencia de Pedro se explica por la ocasión.

c. Análisis

Historia del conflicto (15,1-3): En Antioquía algunos llegados de Judea exigen la circuncisión de los conversos gentiles para su incorporación al pueblo de Dios, con todo lo que eso conlleva⁴⁹. Lo que está en

⁴⁷ Existe una lectura en la que esta reunión se realiza con toda la asamblea (614, 1799,2412, syr^h). Es preferible la lectura mayoritaria que da a entender que la reunión fue exclusivamente de los presbíteros y apóstoles. La lectura minoritaria puede explicarse como una glosa del copista para evitar la discordancia narrativa con los versículos 12 y 22, donde sí parece la reunión asamblearia. (METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, 378). Esta reunión particular de las autoridades puede concordar con el dato que aporta Pablo de una reunión privada con las columnas de la Iglesia (Gal 2,2). El relato de hechos 15 y el de Gálatas 2 son divergentes, pero no totalmente. Como ya hemos dicho al comienzo de este trabajo, Lucas cuenta con la ventaja del paso del tiempo y del apaciguamiento provocada por la misión a los gentiles y su plana integración en la comunidad. El relato lucano sintetiza en un solo relato dos acontecimientos alejados en el tiempo. Lucas conoce por su fuente antioquena que existió una reunión privada de las autoridades y delegados. Nunca se debe olvidar que Lucas armoniza las distintas tradiciones que le han llegado sin llegar a eliminar completamente sus diferencias. Interpretan este versículo de esta forma Marguerat, Roloff y Fitzmeyer.

⁴⁸ GIROLAMI, M., «Atti15: un inizio di prassi sinodale nella chiesa nascente?» ..., 20.

⁴⁹ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.I* ..., 183.

juego es algo soteriológico: para ellos la salvación pasa por la integración en el judaísmo y no por la fe en Jesucristo exclusivamente.

Se produjo una fuerte discusión entre los de Judea y los miembros de la comunidad antioquena. Se calentaron los ánimos (Gal 5,1-12; 2Cor 11,21-23; Flp 3,2-6). Lucas usa dos recursos literarios para mostrar la seriedad de lo que está sucediendo. Utiliza un doblete que suena a rima (στάσεως και ζήτησεως) para capturar la atención del lector. Luego usa una de sus figuras retóricas favoritas, decir que algo es enorme, usando una subestimación como «no era poco». Por lo tanto, dice que no hubo poca “tensión y debate”. Claramente, la unidad de la Iglesia está siendo desafiada. Esto es mucho más grande que un caso de personalidades en conflicto⁵⁰. Tales acontecimientos fueron públicos y la iglesia de Antioquía decide mandar una delegación a Jerusalén. El viaje a la ciudad santa, se realiza a través de comunidades fundadas por los helenistas, lo cual muestra que el problema y el acuerdo afectan a todas ellas y no solo a Antioquía.

Debate en Jerusalén (15,4-29): La delegación es recibida por toda la Iglesia y las autoridades reunidas. En Jerusalén hay una nueva organización ante la dispersión de los Doce. La autoridad la detenta Santiago y un colegio de presbíteros (institución sinagoga judía). La Iglesia naciente no restringe la responsabilidad de las decisiones exclusivamente a los apóstoles⁵¹. Bernabé y Pablo dan testimonio de su experiencia, es decir el informe que dieron en la comunidad de Antioquía (Hch 14,27): Dios ha abierto la puerta de la salvación a los gentiles. Un sector de la comunidad exige la circuncisión. Para ellos, la comunidad de creyentes se considera parte de Israel perteneciente a la gran alianza de Abrahán⁵².

La polémica es digna de ser considerada en un círculo más pequeño⁵³. ¿Cómo debemos interpretar lo que sigue? ¿es la narración de la reunión de apóstoles y presbíteros? No lo parece, ya que cuando toman la palabra Pedro, Pablo y Santiago el auditorio es toda la asamblea (Hch 15,12.22). La contradicción narrativa se resuelve si entendemos que Lucas no narra

⁵⁰ CORNICHE, S., «Acts 15: The Jerusalem Council Revisited», *St Francis Magazine* (2010) 837-869, 852.

⁵¹ GIROLAMI, M., «Atti15: un inizio di prassi sinodale nella chiesa nascente?» ..., 21.

⁵² GARROWAY, J. D., «The Pharisee Heresy: Circumcision for Gentiles in the Acts of the Apostles», *New Testament Studies*. 60 (2014), pp. 20-36.

⁵³ Ver la nota 47.

de forma directa el desarrollo de la reunión de líderes, sino que da un salto temporal en la narración: introduce una elipsis⁵⁴. Leído así Lucas introduce una elipsis y el versículo siete sirve de conclusión a la reunión de las autoridades (hubo una larga discusión) y de transición a la reunión con la asamblea en la que los líderes dan cuenta a toda la comunidad de sus deliberaciones y sus decisiones para hacerla partícipe de sus resultados.

Ante la comunidad reunida, Pedro defiende la evangelización de los paganos sin la necesidad de la circuncisión. A continuación, Pablo y Bernabé toman de nuevo la palabra para confirmar la posición petrina. Con la ventaja que da el paso del tiempo Lucas pone a Pedro en línea con el pensamiento paulino y a Pablo con la posición petrina. Pedro habla con las palabras de Pablo, tal como fueron moduladas y formuladas en los años 80⁵⁵.

Finalmente, Santiago toma la palabra como personaje con autoridad. Ratifica la posición de Pedro y de los delegados antioquenos, utilizando un oráculo de restauración davídica, según el cual Israel se convertirá en amo del enemigo, que, en el tenor de la LXX, en una profecía de la búsqueda universal de Dios (Am 9,11-12). La dignidad del pueblo elegido ya no se define por la etnia.

Para acabar, Santiago introduce una cláusula mínima: no hay que imponer la Ley a los paganos, pero hay que facilitar la necesaria convivencia real entre los diversos miembros de la comunidad. Los pagano-cristianos deben guardar unas mínimas prescripciones rituales judías para facilitar la comunión de mesa⁵⁶. Se formula el mínimo de pureza ritual necesario, razonable y por lo tanto universal para la coexistencia en la Iglesia⁵⁷. No se condiciona el acceso a la salvación. Se puede decir que es el “gran compromiso” porque recoge demandas de las dos partes sin otorgarle la plenitud a ninguna de ellas en beneficio de todos⁵⁸. Esta medida se recogerá en el conocido como decreto apostólico.

⁵⁴ Elipsis es la velocidad extrema de la narración, que pasa en silencio un período de la historia contada. El relato no dice palabra, mientras que el lector puede suponer que se produjeron cierto número de cosas aun cuando el narrador no tenga interés en revelarlo MARGUERAT, D. - BOURQUIN, Y., *Como leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000, 147.

⁵⁵ MARGUERAT, D., *Hechos de los Apóstoles (13-28)* ..., 144.

⁵⁶ ROLOFF, J., *Hechos de los Apóstoles* ..., 309.

⁵⁷ MARGUERAT, D., *Hechos de los Apóstoles (13-28)* ..., 136.

⁵⁸ ROBERTSON, C.K., «Proto-Conciliarism in Acts 15» ..., 420.

Santiago es la autoridad comprensiva, razonable y conciliadora que, si bien está fundamentalmente de acuerdo con Pedro sobre la no imposición a los gentiles de la circuncisión, busca conservar la unidad y la paz de la Iglesia⁵⁹. Los primeros cristianos son judíos y sus antecedentes culturales han de ser respetados. Esta es la razón de proponer esta medida a las comunidades mixtas.

La resolución del conflicto: el Decreto Apostólico (15,22-29) Santiago propone la solución al conflicto recibiendo la aprobación de toda la asamblea. De esta forma la solución de Santiago, que consideramos fruto de la deliberación de la reunión de las autoridades y los misioneros antioqueños, se convierte en una propuesta colegial que abarca a toda la comunidad⁶⁰. Serán dos delegados de Jerusalén los que llevarán la resolución a la comunidad de Antioquía.

El decreto se escribe en nombre de la Iglesia por medio de las autoridades legítimas. Su aplicación va más allá de Antioquía. En primer lugar, se desmarca y se denuncia la actuación de los de Judea por medio de la expresión ἀνασκευάζοντες palabra que solo aparece aquí en el Nuevo Testamento que designa una acción como desestabilizadora, destructiva de lo que ya está construido. A la vez, aprueba y confirma a las personas puestas en cuestión, en este caso Bernabé y Pablo.

La expresión «el Espíritu Santo y nosotros...» evita atribuir la decisión a la arbitrariedad de la institución. Los responsables se convierten en mediadores del Espíritu, pero no se debe olvidar que lo son gracias al proceso entero. En ningún momento se habla de una invocación o una revelación especial, ni una efusión del Espíritu.

En la literatura gnóstica tan abundante en el cristianismo de los orígenes, hay revelaciones divinas especiales comunicadas por el Resucitado o por un mensajero celestial. En los Hechos encontramos algo muy diferente: una reflexión sobre la historia y un discernimiento comunitario de los caminos nuevos y sorprendentes, que se les abren a los seguidores de Jesús.

Estos tienen que escuchar lo que ha sucedido a otros, discernir, modificar sus convicciones anteriores y ampliar su horizonte espiritual⁶¹.

⁵⁹ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.II* ..., 204.

⁶⁰ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.I* ..., 214.

⁶¹ AGUIRRE, R., «Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)»..., 439.

Desde entonces, ningún sínodo o concilio ha utilizado esta expresión, sin embargo, las comunidades han visto desde entonces sus asambleas como medios por los cuales el Espíritu de Jesús los guía, incluso si esos medios humanos no son en sí mismos infalibles⁶².

Regreso a Antioquía (15,30-35) Los antioqueños se alegran de recibir ánimos y descubren en el decreto una perspectiva liberadora. La presentación del decreto se hace públicamente ante la comunidad antioqueña por medio de la carta y el informe oral de los delegados de Jerusalén⁶³. La estrategia comunicativa, oral y escrita, es importante, porque recuerda la función de lo escrito dentro del encuentro personal. Las decisiones sinodales no tienen tanto la preocupación de crear documentos archivables, sino de reavivar el encuentro con las comunidades y en las comunidades⁶⁴. El versículo final muestra cómo una crisis ha sido siempre la reanudación fecunda de la evangelización⁶⁵.

d. Consecuencias

El Concilio dio alivio en dos frentes. Liberó a los gentiles de la carga de la circuncisión y la necesidad de convertirse en judíos para ser plenamente aceptados en el Cuerpo de Cristo. También alivió a los judeocristianos que veían en el acto de comer ciertos alimentos y en la inmoralidad sexual, síntesis de la abominable vida pagana. De alguna manera el decreto promulga una ley de libertad y de limitación a los gentiles creyentes⁶⁶.

El autor de Hechos presenta a la comunidad de Jerusalén, guiada por el Espíritu, como una madre que cuida y dirige a sus hijos, a las iglesias filiales, especialmente en las que conviven judeocristianos y paganocristianos. Santiago, Pedro, Pablo, Bernabé y la comunidad entera han escuchado a las partes en conflicto, prestando atención en la oración a las diferentes preocupaciones y los argumentos, crean un compromiso a través de la presentación clara de una solución razonable por parte del líder que a su vez es confirmada por el consenso grupal.

⁶² ROBERTSON, C.K., «Proto-Conciliarism in Acts 15», ..., 422.

⁶³ ROBERTSON, C.K., «Proto-Conciliarism in Acts 15», ..., 421.

⁶⁴ GIROLAMI, M., «Atti15: un inizio de prassi sinodale nella chiesa nascente?» ..., 24.

⁶⁵ FITZMYER, J. A., *Los Hechos de los Apóstoles Vol.II* ..., 217.

⁶⁶ CORNICHE, S., «Acts 15: The Jerusalem Council Revisited» ..., 867.

El libro de los Hechos es el precursor de la gran iglesia que reúne, sin confundir, las diferentes corrientes existentes. La unidad, no es la reducción a una única palabra, sino el anclaje de las diferencias en una fuente única⁶⁷. Todo esto prepara el escenario para un futuro saludable y eficaz de los posteriores concilios de la Iglesia⁶⁸.

El Concilio de Jerusalén representa un gran momento en la historia de la Salvación. Ante una situación nueva la iglesia redescubre su propia identidad. En la búsqueda de la nueva identidad cristiana de una parte del grupo (paganocristianos), la comunidad originaria redescubre y redefine su propia identidad.

Lucas podría decirle a la Iglesia de hoy: “Cuando los conflictos lleguen, no los evites, dales la bienvenida y tómatelos en serio. Estate atenta a las personas y a la obra del Espíritu Santo y buscad el potencial positivo de la resolución de conflictos mediante los cuales el testimonio cristiano avanzará”. A través de la narración, Lucas invita a sus lectores a experimentar y sentir los diversos puntos de tensión, para ver cómo el conflicto fue manejado y, de hecho, hizo avanzar el mensaje cristiano. Ayuda a los lectores a vivir y revivir el evento y sus matices y, por lo tanto, adoptar su punto de vista en la tarea de discernir la voluntad de Dios al encontrar nuevos desafíos⁶⁹.

SÍNTESIS

El análisis de estos textos permite extraer rasgos permanentes del ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia a la luz de los Hechos de los Apóstoles.

La sinodalidad no es una opción pastoral, ni los procesos sinodales una forma de mera organización eclesial. Es el camino obligado de la Iglesia para ser fiel a su naturaleza y su misión, que ha sido recorrido, de una u otra forma, por la Iglesia desde su origen.

La puesta en marcha de los procesos sinodales tiene distintas causas: la iniciativa divina, la autoridad competente de la comunidad, situaciones

⁶⁷ MARGUERAT, D., *Hechos de los Apóstoles (13-28)* ..., 144.

⁶⁸ ROBERTSON, C.K., «Proto-Conciliarism in Acts 15», ..., 422.

⁶⁹ STORY, L., «Luke's Instructive Dynamics for Resolving Conflicts: The Jerusalem Council» *Journal of Biblical and Pneumatological Research*, 3 (2011), p 99-118, 118.

vitales de la comunidad o de la realidad histórica, situaciones nuevas para la Iglesia.

Para hablar de sinodalidad y discernimiento se tienen que dar una serie de condiciones: como unas referencias compartidas (experienciales y doctrinales), una apertura al Espíritu, que implica un escuchar y una libertad para hablar, etc. El discernimiento no se debe convertir en una excusa para eludir las exigencias de una participación efectiva y afectiva. El discernimiento, teológicamente entendido, no es un mero procedimiento democrático al uso, pero sí exige una participación real.

La sinodalidad necesita que cada ministerio y cada miembro de la comunidad ejerza su propia responsabilidad de forma fiel, eficaz, afectiva y transparente. Una responsabilidad singular tiene la autoridad eclesial que debe estar atenta y tomar la iniciativa para promover un estilo sinodal y convocar los procesos adecuados y precisos. De la misma manera, el pueblo de Dios y la comunidad cristiana debe descubrir, asumir y reivindicar sus responsabilidades en el camino común de la Iglesia.

La sinodalidad integra la diferencia. Sin diferencia no hay unidad o comunión. La integración requiere el papel de toda la comunidad. Se buscan soluciones nuevas para asegurar el proyecto comunitario en situaciones nuevas. Las diferencias entre distintas teologías, sensibilidades o espiritualidades no se resuelven de forma autoritativa, sino por medio del diálogo libre y sincero vinculado con lo común: la actuación divina y la historia de la comunidad. La dificultad y la laboriosidad que puede conllevar el discernimiento en la Iglesia y la toma de decisiones no pueden ser excusa para eludir la necesidad y la exigencia de una participación real, efectiva y afectiva por medio de procesos sinodales. Sin olvidar que el discernimiento, teológicamente entendido, no es solo una lluvia de ideas, una consulta popular o un procedimiento democrático formal.

La sinodalidad no evita los conflictos, pero sí es el camino adecuado para gestionarlos y solucionarlos de una forma fecunda. El texto de Lucas aporta numerosas dinámicas vitales para el proceso de resolución de conflictos en el seno de la comunidad, que se pueden sintetizar en los siguientes: diagnóstico de la situación, información a todos, propuestas claras de soluciones, asunción de las decisiones por todos los miembros. Y, sobre todo, el reconocimiento de la iniciativa divina y de la acción del Espíritu Santo en la historia, la oración y celebración de la actividad salvífica in-

clusiva, el compromiso de unidad, la importancia de la historia de las personas y de los grupos, el papel autorizado de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia en el discernimiento⁷⁰. Así es posible encontrar una ley razonable que rechaza los excesos de las partes en conflicto. Tanto en el discernimiento como en la resolución de los conflictos se debe tomar en cuenta y apoyar a la parte perjudicada.

En todos los casos se expone la situación con transparencia a toda la comunidad reunida. Esta participa de una u otra manera en la toma de decisiones: acogiendo la propuesta, presentando a los candidatos o eligiendo los cargos, orando y enviando. Los dirigentes aparecen como aquellos que plantean soluciones e implican a toda la comunidad en las decisiones y así esta las asumen y las hacen propias.

⁷⁰ STORY, L., «Luke's Instructive Dynamics for Resolving Conflicts: The Jerusalem Council» ..., 117-118.

Sobre la santidad de Mónica, la madre de san Agustín

PROF. DR. PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 16 junio 2021

Aceptado: 16 septiembre 2021

RESUMEN: Los hagiógrafos de santa Mónica la presentan como una gran santa; biógrafos y otros estudiosos de san Agustín ofrecen de ella una imagen menos edificante. ¿A quiénes da la razón san Agustín, a quien debemos cuanto conocemos de ella? El presente estudio examina las *Confesiones* del santo –la fuente más abundante de información– desde esa perspectiva. La primera parte se ocupa de los libros 1-8; la segunda, del libro 9. En la primera se muestra cómo el hijo combina, desde el punto de vista moral-espiritual, alabanzas y críticas a la madre por el papel que desempeñó mientras lo acompañaba en su doble recorrido: hacia una vida cristiana coherente dentro de la Iglesia católica y hacia el éxito en la sociedad del imperio; en la segunda se muestra cómo Agustín elimina esa dicotomía, ofreciendo una imagen unificada de Mónica, la que se impuso entre los fieles. En medio hubo una conversión de la madre, equiparable en cierta medida a la del hijo.

Palabras clave: Mónica, *Confesiones*, éxito social, fe y moral católicas, conversión, gozo, pecado, vida en Dios, santidad.

ABSTRACT: The hagiographers of Saint Monica present her as a great saint; Biographers and other scholars of Saint Augustine offer a less edifying image

of her. To whom does Saint Augustine agree, to whom we owe how much we know about it? This study examines the Confessions of the Saint - the most abundant source of information - from that perspective. The first part deals with books 1-8; the second, from book 9. The first shows how the son combines, from the moral-spiritual point of view, praise and criticism of the mother for the role she played while accompanying him on his double journey: towards a coherent Christian life within the Catholic Church and towards success in the society of the empire; the second shows how Agustín eliminates this dichotomy, offering a unified image of Monica, the one that prevailed among the faithful. In the midst of it there was a conversion of the mother, to some extent comparable to that of the son.

Keywords: Monica, Confessions, social success, Catholic faith and morals, conversion, joy, sin, life in God, holiness.

I. Preámbulo

Mónica, la madre de Agustín, figura desde siglos en el catálogo de santos de la Iglesia católica ¹. Pero, al parecer, los autores de la reforma litúrgica ordenada por el Concilio, que supuso también modificaciones en el Calendario universal de las fiestas de los santos, estuvieron a punto de sacarla de él. Según se cuenta, así lo había decidido la Comisión nombrada por la Santa Sede para el caso. Solo que, cuando lo supo san Pablo VI, ordenó que se la restituyera, aunque cambiando la fecha de su memoria: en vez del 4 de mayo anterior, pasaría a celebrarse como memoria obligatoria para toda la Iglesia el 27 de agosto, el día previo a la de su hijo Agustín.

¹ El culto de santa Mónica en la Iglesia universal comenzó en el 1430 con motivo del traslado de sus restos de Ostia Antica a Roma; no obstante, ya a comienzos del s. V florecía en torno a su tumba en Ostia Antica –entonces puerto de Roma– una cierta veneración, de la que es prueba el epitafio escrito por el excónsul Anicio Auquenio Basso y grabado en una lápida. El traslado tuvo lugar el 9 de abril del 1430 a la iglesia de San Trifón y 25 años más tarde a la de San Agustín, ambas en Roma. Cf. A. TRAPÈ, «Monica», en *Bibliotheca Sanctorum IX* (Roma 1967) 548-562, y M. CHIABÒ - M. GARGANO - R. RONZANI (ed.), *Santa Monica nell'Urbe dalla Tarda Antichità al Rinascimento. Storia, Agiografia, Arte. Atti del Convegno Ostia Antica-Roma, 29-30 settembre 2010* (Roma 2011). Recientemente, G. Falbo ha suscitado dudas sobre la autenticidad de los restos de santa Mónica conservados en la iglesia de San Agustín (cf. *Santa Monica* [San Paolo, Cisinello Balsamo 2003], p. 141-142). Al final de estas páginas volveremos sobre el culto de la santa.

En el caso de ser verídico lo que se cuenta, cabe preguntarse a qué se debía la reticencia a mantener a Mónica en el calendario universal de la Iglesia. ¿Es que no hay en esta época mujeres que sufren el extravío religioso y moral de sus maridos e hijos, que pueden acudir a ella buscando consuelo y ayuda? La respuesta ya se sabe: las ha habido y seguirá habiéndolas siempre, y en la actualidad quizá más que nunca. ¿O es que Mónica no da la talla como santa para merecer ser propuesta como modelo de imitación para las esposas y madres cristianas? La pregunta está justificada porque, junto a numerosas biografías –en la práctica hagiografías– que la ensalzan como una gran santa ², no faltan biografías o estudios –sobre Agustín más que sobre Mónica– que la presentan con cualidades que se avienen mal con la idea de santidad comúnmente aceptada. Según algunos autores, era una mujer sarcástica, dominadora, inexorable, tirana, posesiva, fría, vengativa, implacable, cruel, etc. ³.

Tiene, pues, sentido examinar desde esa perspectiva las fuentes relativas a Mónica. Una observación se hace necesaria: la santidad es un hecho teológico y no es competencia del estudioso expedir a nadie certificados o títulos oficiales al respecto. Pero, aunque se trata de una realidad fundamentalmente interior, la santidad va asociada a una fenomenología específica, a unos parámetros de conducta moral y espiritual, perceptibles a los ojos, que se han ido definiendo a lo largo de siglos de tradición cristiana. A partir de ahí no parece ningún contrasentido hablar o juzgar de la santidad o no santidad de determinada persona, aun fuera de los cauces canónicos establecidos con vistas a declararla.

Las fuentes que nos aportan información sobre Mónica son todas agustinianas. De hecho, de Mónica solo sabemos lo que su hijo Agustín nos dice, siendo, además, muy pocas las palabras explícitas de ella que nos

² Algunas de ellas irán apareciendo a lo largo del estudio.

³ Estos son solo algunos de los adjetivos utilizados para describir a Mónica por autores como P. Brown (cf. *Augustine of Hippo. A Biography, A New Edition with an Epilogue*, Berkley-Los Ángeles 2000), G. Schwarz (cf. *Che cosa ha veramente detto sant'Agostino*, Roma 1971), B. Altaner (cf. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Durchgesehen und ergänzt von A. Stuiber*. Friburgo en Brisgovia 1978) y G. Lettieri (cf. *Agostino d'Ippona. Invito alla lettura*, Milano 1999), que tomamos de G. Saginario (*Monnica mia madre*, 288. Cf. el apartado: «Voces de contraste», p. 266-290). La autora los rebate aunque, a nuestro parecer, no con el método adecuado.

transmitió⁴. Él seleccionó los datos que juzgó oportunos, los dispuso como mejor le pareció y los enjuició según sus episcopales criterios. Esas fuentes se reducen a los tres diálogos de Casiciaco –*Contra los escépticos*, *La vida feliz* y *El orden*– y, sobre todo, las *Confesiones*; a ellas hay que añadir otros cuatro textos muy breves y puntuales: *ep.* 36,32⁵ y 54,3, *cura. mort.* 16; *c. Iul. imp.* 1,68, y *perseu.* 53⁶. Lo lógico sería rastrearlas todas; pero eso no quita que, a nivel de investigación, centremos nuestro estudio en las *Confesiones*, la fuente principal. No solo por ser la que ofrece mayor información, sino por algunas características propias: el haber sido escritas unos diez años después de la muerte de Mónica, es decir, con tiempo para repensar los hechos, y por la gran carga teológica⁷ que de ahí se deriva.

Importante es tener en cuenta que los datos sobre la santidad o no santidad de Mónica se encuentran casi exclusivamente en el ámbito de sus relaciones con el hijo Agustín, que este privilegia de forma absoluta en su relato. De hecho, deja en la penumbra las relaciones de la madre y

⁴ Solo raramente indica Agustín estar refiriendo palabras textuales de su madre: a propósito del sueño en que se le anuncia la futura vuelta a la fe del hijo (*conf.* 3,19-20), al término del «éxtasis de Ostia» (*ib.*, 9,26) y durante su última enfermedad (9,26-30) (cf. E. LAMIRANDE, «Quand Monique, la mère d'Augustin, prend la parole», en A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis*, p. 3-19: 12-15). Más en concreto, Agustín nunca pone en boca de Mónica una autocensura; toda censura de madre sale de la pluma del hijo (P. RIGBY, «Was Augustine a narcissist?», 66). El libro de L. TANCREDI, *Io, Monica. Le confessioni della madre di Agostino* (Città Nuova, Roma 2006) no responde, como era de suponer, al título.

⁵ La obra agustiniana solo la indicamos cuando no se trata de las *Confesiones*. La falta de este dato indica que la referencia remite a esta obra. En las referencias prescindimos del capítulo, limitándonos a señalar el libro (cuando existe) y el parágrafo.

⁶ A lo más, se podría añadir el epitafio que su autor, Anicio Auquenio Basso mandó poner sobre su tumba en el 408, es decir, unos 20 años después de la muerte de Mónica... Un fragmento de la lápida que lo contenía fue descubierto en el lugar en 1945 cerca de la tumba de la mártir santa Áurea, en cuya iglesia se conserva actualmente. Su texto reza así: «Aquí depositó sus cenizas la madre santísima de un hijo. Nuevo brillo para tu mérito, Agustín, que, como sacerdote, defiendes los derechos de la paz celeste y enseñas el recto obrar a las gentes a ti confiadas. Madre de virtudes, más dichosa por tal hijo: a ambos os corona una gloria mayor que la alabanza de vuestras gestas».

⁷ Sobre la influencia que en la presentación de los hechos por parte de Agustín han tenido sus intenciones y personales convicciones en el momento de escribir las *Confesiones*, y en cierta medida su pasado, cf. M. MORE O'FERRALL, «Monica, the Mother of Augustine. A Reconsideration»: *Recherches agustiniennes* 10 (1975) 23-43: 26-27.

suyas con sus otros hijos y hermanos ⁸, y de la relación de ella con el entorno familiar y social más amplio afirma explícitamente que se limita a presentar los dones que Dios le hizo, es decir, solo sus aspectos positivos ⁹.

Las *Confesiones* son, pues, la fuente en la que vamos a beber. Pero es preciso distinguir entre los ocho primeros libros y el noveno ¹⁰, los únicos que aportan información sobre Mónica. Tanto aquellos como este tienen importancia, pero diferenciada. La lectura de los primeros deja ver que en Mónica hay también tinieblas morales y espirituales; la lectura del úl-

⁸ Hay certeza de que del matrimonio de Patricio y Mónica nacieron tres hijos, dos varones –Agustín y Navigio– y una mujer, cuyo nombre se ignora. Cabe que tuvieran más, pero es solo una posibilidad. La información de Agustín sobre sus hermanos se reduce a un comentario, a primera vista un tanto despectivo, sobre su otro hijo, seguramente Navigio, (*conf.* 9,27) y a la afirmación genérica, referida al conjunto de los hijos, de que los había nutrido y parido tantas veces cuantas los veía apartarse de Dios (*conf.* 9,22). Esta afirmación justifica que formulemos la pregunta de si también sus otros hijos tuvieron una historia espiritualmente agitada, pregunta para la que no hay respuesta. Por otra parte, la razón que se suele dar de ese silencio sobre sus otros hermanos y resto de familia es que no tuvieron ningún influjo en su experiencia de conversión (cf. L. SEELBACH, «"Wie sollte ich selbst da nicht mit Freuden dein Schüler werden wollen?" Augustin über Monnicas Weg zu Gott»: *Augustiniana* 55 [2005] 297-319: 307).

⁹ Sobre ello volveremos dentro de poco.

¹⁰ P. Courcelle sugiere la existencia de una breve biografía de Mónica anterior a las *Confesiones*, una parte de la cual la habría incorporado san Agustín al libro noveno (*Recherches sur les Confessions de saint Augustin* [Paris 1968²], p. 36, n.7). Por otra parte, C. Alonso del Real opina que los capítulos del 8 al 13 (§§ 17-37) constituyen un elogio fúnebre de Mónica, una *laudatio Monnichae* («Monnichae laudatio», en I. P. AUGUSTINIANUM (ed.), *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive*. XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-4 maggio 2002 [Studia Ephemeridis Augustinianum 85, Roma 2003], p. 233-244). Efectivamente, en esos capítulos encontramos un elogio de Mónica, pero no resulta fácil aceptar que se trate de un elogio fúnebre como unidad literaria. Solo algunas preguntas de las muchas que tal opinión suscita: ¿cabe pensar que, en ese caso, Agustín pasase por alto las relaciones de su madre con él durante muchos años, siendo así que su retorno a la fe de la Iglesia podría considerarse como el primer y más justificado motivo para alabarla? ¿Es posible que hasta las puertas del «éxtasis» de Ostia no encontrase nada que alabar en su relación personal con ella? ¿O pasa por alto lo dicho en los ocho primeros libros porque las críticas a la madre que en ellos aparecen desdorarían el elogio? Además, como la autora misma reconoce, es difícil encajar en ese marco el último capítulo (§§ 34-36) porque en él rompe el esquema narrativo en pasado y pide perdón a Dios por su madre (p. 241). Ni siquiera la alternativa de pensar no tanto en una *laudatio Monnicae*, sino en una *laudatio Dei in Monnica*, da una respuesta adecuada a las preguntas formuladas.

timo solo ofrece luz. El libro noveno se puede comparar con la llegada a una meta; los ocho primeros con el trayecto que hay de recorrer para llegar a ella, trayecto en el que surgen problemas a los que se puede dar solución adecuada o inadecuada.

En el trayecto representado por los ocho primeros libros se pueden contemplar formalmente dos recorridos simultáneos e inseparables de Agustín: el recorrido hacia el éxito social y el recorrido hacia la fe católica, ambos hechos bajo la tutela, aceptada por él o no, de la madre Mónica. El primero lo inició, ya con éxito, siendo aún niño; siguió por él en su «adolescencia» y se le cegó apenas entrado en la «juventud»; el segundo –el de la fe católica– lo inició en la infancia, lo abandonó en la «adolescencia» y lo recuperó en la «juventud»¹¹. El primer recorrido, lineal, no concluyó en la meta soñada; el segundo, sí, a pesar de sus toruosidades. El libro noveno, en cambio, refiere sobre la etapa de la vida de Agustín en la que, habiendo renunciado al éxito social, disfruta y goza en el destino religioso finalmente alcanzado. Insistimos en el hecho de que Mónica acompaña ambos recorridos de su hijo Agustín, no como simple espectadora, sino con una intervención activa, impulsando opciones unas veces acertadas y otras equivocadas según los criterios de Agustín, los que aquí nos interesan¹². Opciones y motivaciones que él juzga positiva o negativamente.

En el libro noveno, Agustín se presenta a sí mismo cargado con la alforja de su vida pero ahora puesta atrás la bolsa con sus antiguas apetencias¹³ y delante la bolsa con Cristo (9,1). A su madre la presenta de modo similar: en la bolsa de atrás lleva virtudes y vicios y en la de delante solo virtudes. La razón última es la misma: el cierre del libro octavo contiene tanto la conversión de Agustín como la de su madre Mónica; idénticas en

¹¹ El entrecomillar las etapas de la adolescencia y de la juventud, se debe a que en san Agustín estas etapas de la vida humana tienen unas equivalencias cronológicas distintas las que tienen los mismos términos en español. En el mundo latino, se era adolescente desde los 17 a los 30 años, y joven desde los 30 a los 45.

¹² Es frecuente entre los biógrafos justificar, partiendo de criterios o praxis actuales, decisiones de Mónica como el retardar el bautismo cuando el niño lo pidió o no procurarle el matrimonio al advertir la fuerza de sus impulsos sexuales. Lo que nos interesa es únicamente el juicio de Agustín.

¹³ Aunque llevando aún alguna consigo: «jadeando de orgullo académico» (*Conf.* 9,7).

cuanto conversión, aunque distintas, al menos parcialmente, en sus puntos de partida y de llegada.

Los hagiógrafos, ávidos siempre de virtudes con que adornar a sus santos, apuran el libro noveno para que no se les escape ninguna. Pero no advierten que en sus capítulos octavo y noveno (§§ 17-22) Agustín contempla a su madre en relación con su otro entorno inmediato –sus padres, la servidumbre de su casa, su marido, su suegra, sus vecinas y –con suma brevedad– sus otros hijos e «hijos»– pero no en la relación concreta con Agustín, respecto de la cual ha señalado en los libros anteriores los aciertos y equivocaciones aludidos. Por otra parte, no toman suficientemente en serio las palabras, referentes a su madre, con que Agustín mismo abre la sección: «No hablaré de cualidades propias, sino de las que tú –Dios– le regalaste» (*conf.* 9,17). Claramente opta por una «discriminación positiva» de los datos, excluyendo los negativos, que nunca cabe considerar don de Dios. Ni la mención de la afición al vino de Mónica aún niña se sale de ese principio pues le sirve para mostrar que fue la medicina de Dios la que la curó de esa enfermedad (*conf.* 9,18) ¹⁴.

El hagiógrafo puede estar tentado de considerar este libro noveno –recurriendo a la terminología propia de los procesos de canonización– como la *positio* o documento que pondera las virtudes heroicas del candidato a la canonización que han de conducirlo a ella y aparca cuanto puede impedirlo, a veces olvidando afirmaciones anteriores. Por ejemplo, la madre Mónica que en el puerto de Cartago había acusado al hijo de mentiroso y cruel (*conf.* 5,15), en el libro noveno sostiene que siempre había sido para ella un buen (*pius*) hijo ¹⁵. Solo que, aunque esos capítulos se pueden considerar como un complemento que sirve a la causa, el razonamiento principal de Agustín sigue otro camino. Varios datos nos llevan, pues, a relativizar, desde la perspectiva que nos ocupa, cuanto afirma Agustín de su madre en esa parte del libro noveno: los datos que refiere

¹⁴ Hay autores que establecen una comparación entre el «robo» de vino de la niña Mónica y el robo de las peras de Agustín adolescente (2,9) para mostrar el contraste entre el proceder de una y otro (cf. K. POWER, *Veiled Desire. Augustine on Women* [Continuum, Nueva York, 1996], p. 73; L. SEELBACH, «Monnika», p. 70).

¹⁵ Ciertamente, san Agustín matiza al añadir: «en cuanto que nunca la había herido con su palabra» (9,30). Pero esa precisión deja entender que en otros aspectos no había sido tan *pius*, tan buen hijo.

no están ubicados en el lugar que cronológicamente les correspondería; refiere solo dones otorgados por Dios a su madre; pasa por alto la relación conflictiva con el hijo; la información que ofrecen los libros anteriores, aunque no es opuesta, deja otra imagen de Mónica. No se trata de negar la veracidad de lo allí afirmado, sino de descifrar el significado que tiene su específica ubicación en la trama del relato.

Es cierto que los hagiógrafos beben también en los primeros ocho libros, pero con frecuencia lo hacen de forma parcial y acomodadiza; su lectura suele ser selectiva, sin que por ello pretendamos atribuirles una acción conscientemente manipuladora. En realidad, no advierten la lógica que, desde el punto de vista de la moralidad y espiritualidad de Mónica, gobierna esos libros. No aciertan a acompañarla en los dos recorridos simultáneos, correspondientes al doble objetivo que ella tenía en relación con su hijo Agustín: que alcanzase el éxito social y que se mantuviese dentro de la fe y moral católicas. Deslumbrados por la luz que proyecta su empeño en conseguir este segundo objetivo, no perciben las oscuridades que aparecen en el primero y, aunque menores, también en el segundo. Tanto se detienen en los parajes religiosamente cálidos del segundo recorrido, que pasan de largo de los parajes moralmente fríos del primero y tibios del segundo. Agustín se muestra más objetivo que ellos, pues, reconociendo el empeño de su madre en conseguir ambos objetivos, le hace una dura crítica, que no hay que desestimar por su importancia para lo que nos ocupa: la santidad de Mónica. De hecho –repetimos–, son precisamente los juicios, positivos o negativos, de san Agustín los que interesan. Nuestra valoración no pretende tener otro fundamento que el juicio emitido por él sobre las acciones, palabras y pensamientos de Mónica. Existe, por supuesto, la posibilidad de error en la interpretación de ese juicio, pero es un riesgo que debe asumir todo intérprete de un texto ajeno.

Antes de entrar directamente en el examen de los textos, es preciso plantearse otro problema que presentamos en estos términos: ¿Merece credibilidad un hijo cuando habla de su madre? Y, más en concreto, ¿es fiable Agustín en lo que nos refiere acerca de Mónica? La respuesta, en principio, solo puede ser positiva, recurriendo, no a su amor a la verdad, como suelen hacer los hagiógrafos, sino al llamado «criterio de las averías», utilizado en la crítica histórica. La lógica de tal criterio la expresa perfectamente el dicho español: «nadie tira piedras sobre el propio tejado». Dejando de lado la imagen, lo formulamos así: si una persona sen-

sata e inteligente afirma algo que se opone a la tesis que defiende, parece lógico aceptar su afirmación como verídica. Ya en concreto: si Agustín es capaz de manifestarse crítico con su madre a la que, por otra parte, tan unido se muestra, merece credibilidad, mientras no se demuestre positivamente lo contrario.

II. Análisis de *Confesiones* 1-8

Para el examen de los ocho primeros libros de las *Confesiones* tomamos como pauta los dos recorridos señalados.

a) *Mónica acompaña al hijo en su recorrido hacia la fe católica*

La presentación de este recorrido será breve por ser demasiado conocido. Comienza ya en su infancia. La profunda piedad –entiéndase aquí amor materno– de Mónica se manifiesta en que, nada más nacer Agustín, procuró que fuese acogido en la Iglesia en condición de catecúmeno (1,17); en que el niño mamó con la leche materna la adhesión Cristo (4,8)¹⁶; en que procuró que valorase más la paternidad espiritual de Dios que la biológica de Patricio, su padre (*conf.* 1,17). Gracias a la obra de la madre, Agustín creyó siempre en Dios, en su providencia, en el juicio final, en la vida eterna (6,8.26). Sin la educación cristiana recibida de ella, difícilmente el niño¹⁷ habría pedido el bautismo con ocasión de una enfer-

¹⁶ Lo que permite deducir que también Mónica amamantó a su hijo (3,8), algo que no siempre sucedía. Significativamente, con referencia a la propia lactancia, san Agustín no habla específicamente de leche materna, sino de leche humana (1,7.11). El recurso a nodrizas era frecuente. El hecho tiene su significado habida cuenta que, según opinión de los moralistas romanos, la moralidad y la sensibilidad religiosa se podía transmitir con la leche del pecho y, en consecuencia, dar el pecho aparece como un deber materno con profundo significado espiritual (cf. K. POWER, *Veiled Desire*, p. 78).

¹⁷ ¿A qué edad? La referencia a su niñez nos coloca entre los 7 y los 16, según el cómputo de entonces. A. Trapè afirma, sin dar razón alguna, que a los 16 años (*Vida de Santa Mónica* [Ediciones Angular, Bogotá 1985] p. 20. Traducción al español de la obra *Sant'Agostino. Mia madre* [Piccola Biblioteca agostiniana, Roma 1978]). Un poco tarde parece, si se tiene en cuenta, primero, que Mónica pensaba en las olas de tentaciones que le sobrevendrían una vez pasada la niñez (*post pueritiam*) y, luego, que Agustín afirma de sí mismo que, a sus 15 años cumplidos (*sexto et decimo anno*), ya vio elevarse sobre su cabeza las zarzas de sus lascivias, y que Mónica fue, al menos, advertida por Patricio (2,6). Los siete u

medad (1,17)¹⁸. Conseguido el objetivo de que la semilla de la fe germi-
nara en el hijo, se centró en otro: en que respetase la moral cristiana, es-
pecialmente en el ámbito de la castidad. Como ejemplo de ello, Agustín
aduce la viva recomendación que le hizo de que no fornicase y, sobre todo,
de que no cometiese adulterio (2,7)¹⁹.

Es frecuente que los hagiógrafos pongan al servicio de su causa las
muchas lágrimas derramadas (3,19,21; 5,13.15.17; 6,1)²⁰ y las continuas súp-
licas elevadas a Dios (3,20; 5,15.17; 6,1) por el hijo cuando este pasó a
formar parte de la secta maniquea; el no admitirlo en su casa por ser ma-
niqueo (3,19; *acad.* 2,3) –«indómita fe de una madre»²¹; el recurso –por
cierto sin éxito– a todo obispo que encontraba para que hablase con su
hijo por si lograba quitarle las telarañas aposentadas en su corazón y del
que recibió la conocida respuesta: «no puede perecer el hijo que ha cos-
tado tantas lágrimas» (3,21); su empeño en que el hijo renunciase a toda
costa al viaje a Italia o, de no ser así, en acompañarlo (5,15); el que no tar-
dando mucho afrontase el riesgo de seguirle por mar y tierra a Milán (6,1);
la asistencia diaria a la Eucaristía (5,17; 9,36); la adhesión plena a la per-
sona y órdenes del obispo Ambrosio (6,2); el incondicional apoyo que le
prestó en su enfrentamiento con la emperatriz Justina (9,15); que se mo-
viese con habilidad para concertar un matrimonio con una joven que, al
ser católica (6,23), facilitara que el hijo recibiera el bautismo; por último,
la alegría que manifestó cuando Agustín y el amigo Alipio le comunicaron
su vuelta a la fe católica (8,30).

ocho años que propone G. Falbo (*Santa Mónica*, p. 49) pueden acercarse más a la realidad,
porque dejan un margen de tiempo asumible para la evolución religiosa de Mónica y Pa-
tricio, de que hablaremos más adelante.

¹⁸ Con todo, el dato hay que ponerlo en el haber del niño, que fue quien lo solicitó,
no en el de la madre que solo entonces decidió intervenir y que, además, renunció a que se
le administrase el sacramento tan pronto como el niño salió del peligro. La pregunta surge:
si tan preocupada estaba por la salvación del hijo, ¿por qué no salió de ella la decisión de
procurar que se le administrase?

¹⁹ En ese período emergen fuertes corrientes subterráneas de tensión emocional entre
la madre y el hijo (cf. K. POWER, *Veiled desire*, p.78).

²⁰ Sobre el significado de las lágrimas de Mónica y los diversos contextos en que las
derrama, cf. M. DULAËY, «Scatentes lacrimis confessionum libros. Les larmes dans les Con-
fessions», en I. P. AUGUSTINIANUM (ed.), *Le Confessioni di Agostino (402-2002)*, p. 215-232.

²¹ G. VIGINI, *Sant'Agostino. L'avventura della grazia e della carità*. San Paolo, Milano
2006, p.35.

Ninguno de estos detalles, tomados todos ellos de las *Confesiones*, ponemos en duda. Pero algunos requieren un comentario y otros suscitan algunas preguntas, además de que han de ser completados con otros datos, presentes también en la misma obra. Por ejemplo, resulta extraño que Agustín no aprendiera a orar en casa, sino en la escuela, como parece poder deducirse de este texto: «Dimos por fortuna con hombres que te invocaban y de ellos aprendimos a sentirte como un ser grande que, aun no apareciendo a los sentidos, podía escucharnos y venir en nuestra ayuda. De ahí que, siendo aún niño, comencé a invocarte como a mi refugio y amparo y en su invocación rompí los nudos de mi lengua...» (1,14). ¿Cabe pensar que su madre no le había enseñado a rezar? ²².

Resulta asimismo extraño que Agustín no advirtiera que lo que él –ya a las puertas de su conversión– creía acerca de Cristo era contrario a la fe católica, pues pensaba lo mismo que el hereje Fotino (7,25). ¿No ha escrito él mismo que, «siendo aún niño, había oído hablar de la vida eterna prometida por la humildad de Dios nuestro Señor, que descendió hasta nuestra soberbia» (1,17), con referencia clara a la encarnación, negada por Fotino? ¿Cabe concluir que la buena voluntad de la madre no iba acompañada de una correcta formación cristiana? ²³.

Volvamos atrás a los hechos y actitudes tan altamente ponderados. El primero de ellos, la petición del bautismo que hizo Agustín aún niño.

²² Agustín no dice explícitamente que fuese en la escuela, aunque el contexto permite deducirlo, puesto que está hablando de castigos que en ella recibía y que en sus primeras oraciones pedía verse libre de ellos. En ese sentido cabe interpretar el que habla de «hombres», salvo que aquí tenga el significado genérico de persona humana. Si hubiera sido el caso, ¿qué le impedía atribuir ese «mérito» a su madre? ¿Acaso porque no cuadraba con la crítica que acababa de hacerle? (cf. más adelante, p. 20). ¿O hay que entender en sentido restrictivo la afirmación de que entonces comenzó a invocar a Dios como su refugio y amparo, lo cual no impediría que ya antes se dirigiese a Dios en otros contestos y con otros objetivos? Pero, en este caso, sigue resultando extraño que fuesen esos «hombres» quienes le enseñasen que «Dios es un ser grande que podía... escucharnos y venir en nuestra ayuda» (1,14).

²³ Al respecto escribe B. Dobell: «Podemos preguntarnos cómo Agustín pudo haber llegado a confundir catolicismo y fotiniano. ¿No había sido educado por una madre cristiana? ¿No había conocido ya desde la niñez que Cristo había descendido al nivel de la humanidad pecadora? (1,17)? El hecho constatado es que Agustín estaba confundido en cuanto a la cristología y cayó en la herejía fotiniana (conf. 7,25) (*Augustine's Intellectual Conversion. The Journey from Platonism to Christianity* [Cambridge University Press, 2009], p. 69).

Aunque afirma haberlo pedido él a su madre biológica y a la madre de todos, la Iglesia ²⁴, la valoración no la centra en esta, sino en aquella. Primero alaba su solicitud para que fuera iniciado con el sacramento de la salvación; luego critica que, tras recuperar él la salud, difiriese su recepción, dando ella por hecho que inevitablemente iba a mancharse en el futuro, con culpa mayor. Mónica manifestaba así una falta de fe en el poder de la gracia del sacramento ²⁵ y una actitud casi fatalista, como si necesariamente hubiera de suceder lo que ciertamente podía suceder ²⁶. El hijo interpreta esa dilación como un soltarle las riendas para pecar, es decir, para enfermar más. Tan inconcebible le resulta que pide a Dios que, si lo tiene a bien, le explique las razones del actuar de su madre. Al final, sin embargo, quiere atenuar la crítica, señalando que ella conocía bien los peligros morales que le esperaban, una vez superada la niñez, y no quiso que la imagen de Dios presente en el hijo acabara seriamente dañada (1,17-18).

La afirmación de que Mónica procuró que el hijo valorase más la paternidad espiritual de Dios que la biológica de Patricio, su padre (*conf.* 1,17), plantea asimismo algún interrogante. En efecto, si Mónica tenía en tanto la paternidad espiritual de Dios respecto de su hijo, y si esa paternidad se obtiene mediante la recepción del bautismo, ¿por qué tan pronto como pudo postergó su recepción por parte del niño, habiéndola solicitado él? ¿O le bastaba con una vivencia psicológica de filiación sin su base real y objetiva? Y, con relación a Agustín, si está buscando motivos para «salvar» a su madre tras ese tropiezo, no parece que haya acertado.

²⁴ Para mostrar que Mónica es presentada como figura de la Iglesia madre, J. Sehorn señala que Mónica estaría aquí «en lugar de la Iglesia» (*in loco ecclesiae*) («Monica as Synecdoche for the Pilgrin Churh in the *Confessiones*»: *Augustinian Studies* 46/2 (2015) 225-248: 232). Pero difícilmente puede sostenerse dado que menciona explícitamente a «la madre de mi carne» y a «la madre de todos nosotros, tu Iglesia». La misma distinción está implícita en el relato previo de la inscripción del niño Agustín como catecúmeno.

²⁵ Como alternativa a la opción tomada por Mónica en ese caso concreto, Agustín afirma que habría sido mejor para él, haber sido curado de inmediato y que luego él y los suyos se esforzasen para que la salvación recibida quedase asegurada *bajo la protección de Dios* (2,18). Por tanto, Agustín parece estar diciendo que si Mónica no tomó este camino «mejor» para salvaguardar la salud moral del hijo, fue porque no lo consideraba eficaz.

²⁶ Cf. R. J. O'CONNELL, *Images of conversion in St. Augustine's Confessions* (Fordham University Press, Nueva York 1996), p. 20.

La pregunta que ahora formulamos –de interés puramente histórico– es otra: ¿estaba Mónica bautizada ya entonces?²⁷. La duda la suscitan estas palabras: «Entonces ya creía yo y ella –Mónica– y toda la casa, a excepción de mi padre» (1,17). El hecho de haber pedido el bautismo cuando aún era niño, ofrecía a Agustín un contexto óptimo para señalar la diferente condición personal respecto de la Iglesia de los miembros de su familia y, en concreto, para hacer saber que Mónica ya estaba bautizada, si tal fuera el caso. Igual que señala que su padre aún no llegaba al mínimo –la fe–, podía haber señalado que su madre excedía ese mínimo –si hubiera sellado su fe con el bautismo–. Y, sin embargo, también a ella la incluye dentro de ese mínimo de que participaba la casa entera, con la excepción indicada. Al equiparar la condición de su madre a la propia, si él no estaba bautizado parece lógico concluir que tampoco su madre. Lo más que parece poder deducirse del texto es que Mónica tenía máximo interés en la salvación de su hijo y que conocía que esa salvación pasaba por recibir el bautismo que perdonaba todo pecado. Y hasta puede entenderse que, una vez pasado el peligro para el hijo, la madre renunciase al bautismo; en efecto, en el supuesto indicado, llevar a bautizar al hijo, sin bautizarse ella también, ¿no mostraría una notable incoherencia, aun reconociendo que la praxis habitual era recibir el sacramento ya en edad adulta?

La cuestión del bautismo de Mónica la ilumina –así nos parece– un texto posterior. Se trata de la escena, referida en el libro segundo de las

²⁷ Resulta extraño que Agustín no informe de las circunstancias del bautismo de su madre (cf. L. C. SEELBACH, «*Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen, sondern Natur*». *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustinus* [Würzburg 2002], p. 41). De las diversas biografías de Mónica que hemos consultado solo la de Mons. Bougaud aduce como posibilidad una fecha, tomándola de otros autores: habría sido bautizada en torno a los 16 años, coincidiendo con el regreso de la población de Tagaste de la Iglesia donatista a la católica en el 348 o 349 (*Historia de santa Mónica* [Librería católica, Madrid 1952⁸], p. 56). Le sigue L. Cristiani (*Santa Mónica* [Paulinas, Mexico 1981], p. 13 y 19) aunque habla de 17 o 18 años. Los demás hagiógrafos dejan entender que recibió el sacramento al poco tiempo de nacer, aunque el hecho contraviene a la praxis dominante entonces. Agustín se limita a indicar, tras referir su muerte, que su madre había recibido el bautismo muchos (*tot*) años antes (9,34.35). ¿Cuántos? *Tot* es un indefinido, por lo que no puede tomarse aquí como criterio. Utilizado también en el relato de la conversión, indica 12 o 13 años (8,30). L. Seelbach no toca el tema (cf. «Monnica»: *Augustinus-Lexikon* [Schwabe Verlag, Basilea 2012-2018] 4, p. 69-75).

Confesiones, en que Agustín aparece ya pubescente en los baños públicos. Ante el hecho, el padre Patricio y la madre Mónica reaccionaron de forma diferente: el padre se mostró entusiasmado, soñando ya con tener nietos; la madre se estremeció ante la posibilidad de que el hijo pudiera tomar un camino torcido. Agustín justifica esa diferencia con la distinta condición personal de cada uno de ellos dentro de la Iglesia. A Mónica la presenta como ya bautizada, pero desde hacía poco; a Patricio como aún (*adhuc*) catecúmeno, también desde hacía poco (*et hoc recens erat*); de sí mismo dice que todavía no estaba bautizado, forma de indicar que era catecúmeno desde hacía ya tiempo (*nondum fidei*).

La claridad referente a Patricio y a Agustín falta respecto a Mónica. De ella afirma que Dios «ya había comenzado a levantar en el corazón de ella su templo y el principio de su morada santa». Ahora bien, de un lado, es fácil ver en la idea de templo y de morada una remisión al bautismo como sacramento por el que el receptor se constituye en templo y morada de Dios²⁸; de otro, tanto el verbo *inchoaveras*²⁹ como el sustantivo *exordium* hacen referencia a un comienzo. La conclusión que puede sacarse es que Mónica había recibido el bautismo no hacía mucho. Es cierto que, considerando que la vida cristiana es una carrera de larga duración, la referencia a un comienzo no im-

²⁸ La relación entre bautismo e inhabitación está expresada en este texto, aunque tardío: «Hay que reconocer que (el Espíritu) ayuda de un modo a aquellos en los que aún no habita, y de otro a aquellos en los que ya habita; pues a aquellos en los que aún no habita los ayuda para que acaben convirtiéndose en fieles (bautizados), y a aquellos en los que ya habita los ayuda siendo ya fieles (bautizados)» (*ep.* 194,18: *Sed, quod fatendum est, (Spiritus) aliter adiuvat nondum inhabitans aliter inhabitans; nam nondum inhabitans adiuvat ut sint fideles, inhabitans adiuvat iam fideles*).

Llama la atención el descuido de un hagiógrafo de la santa, que escribe así: «Pero tú, Señor ya habías comenzado a edificar tu templo en el corazón *de mi padre* y a tener allí tu santa morada; que mi padre todavía era catecúmeno desde hacía poco tiempo; y, así, al oírlo, se sobresaltó con piadoso temor y, pues, aunque todavía no era cristiano, temió que fuera por las torcidas sendas por donde andan los que te vuelven la espalda y no la cara» (A. MORRÁS, *San Agustín y Santa Mónica*, p. 34).

²⁹ Sobre este verbo, cf. D. WRIGHT, «Monnica's Baptism, Augustine deferred Baptism, and Patricius»: *Augustinian Studies* 29/2 (1998), 1-17: 10. J. J. O'Donnell señala, a propósito del verbo, que nada indica aquí una piedad grande o de larga duración en Mónica, sino lo contrario. Añade que, en vista del contraste con Patricio en la línea siguiente, puede indicar solamente que ya había sido bautizada –pero puede significar también que lo ha recibido recientemente, como pensamos– y añade: «su actuar hasta aquí es la de una madre mundana» (*Augustine Confessions. Volume II. Commentary. Books 1-7* [Clarendon Press, Oxford 1992] p. 121).

plica necesariamente que ese comienzo sea reciente ³⁰. Pero en este caso hay un dato que indica que así ha de entenderse: a continuación, Agustín comienza a presentar a su madre como fiel (2,7: *matrem meam, fidelem tuam*), es decir, bautizada. Este dato tiene especial valor habida cuenta de que previamente nunca la ha presentado como fiel (*fidelis*) y que así lo hará ya en los libros siguientes (cf. 3,19: *mea mater, fidelis tua*; 5,15: *illa fidei pectore*) ³¹. El dato adquiere más fuerza, primero, si se considera que, al referirse a su madre, Agustín se había limitado a señalar la referencia a él, su hijo, y ahora añade la referencia a Dios³² y, segundo, si se advierte que la situación religiosa de la familia aparece ya diferente de la indicada en el libro anterior (1,17): entonces, Mónica y Agustín eran solo creyentes –catecúmenos–; Patricio estaba aún alejado de la fe; ahora –no se sabe cuánto tiempo más tarde–, la situación ha evolucionado en la misma dirección que el conjunto de la sociedad ³³: Mónica y Patricio habían dado un paso hacia delante: ella ya había recibido el bautismo³⁴; él se había

³⁰ La indicación de que fue Cristo quien la educó en «una casa de bautizados, miembro bueno de tu Iglesia» no implica que fuera bautizada de niña, porque lo habitual era el bautismo en edad adulta, salvo peligro de muerte inminente. Sobre las distintas posibles interpretaciones del sintagma entrecomillado, cf. D. F. WRIGHT, «Monnica's Baptism...», p. 10, n. 36.

³¹ Lo mismo puede decirse del término «sierva (*ancilla*) del Señor» que comienza a referir a Mónica (2,7; 5,18; 0,1. 15).

³² Primero solo «mi madre» (1,7; 1,9; 1,17 [2]) y «la madre de mi carne» (1,17); después, «mi madre, tu fiel» (2,7; 3,19). En 2,8, en cambio, Agustín vuelve a hablar de «la madre de mi carne», pero silenciando «tu fiel», sin duda porque desentonaba en el contexto, pues acababa de indicar que le costaba salir de «Babilonia».

³³ Cf. W. H. C. FRENDR, «The Family of Augustine: A Microcosm of Religious Change in North Africa», en *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma, 15-20 settembre 1986*. Atti 1 (Roma 1987), 135-151.

³⁴ En cuanto a la edad concreta en que fue bautizada, A. Mandouze considera que es imposible determinarla, añadiendo que en todo caso Mónica pertenecía al número de los «fieles» en el momento del nacimiento de Agustín, remitiendo a *conf. 1,17 (Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533) [Paris 1982], p.759, n. 29)*. Advuértase que del pasaje entero nosotros hemos concluido justo lo contrario. La propuesta de D. Wright –que, habiendo estudiado el tema, señala que ha suscitado poco interés entre los investigadores– es muy prudente, al ser excesivamente genérica. Del modo como se expresa Agustín en las *Confesiones* (9,34-35), se puede inferir –juza el autor– que tuvo lugar una vez que ella alcanzó la edad de la responsabilidad personal (o. c., 11). Nosotros, a partir de los datos aducidos, creemos que se puede concluir que Mónica podía haber superado los treinta años cuando recibió el sacramento de la fe. En efecto, Mónica habría sido bautizada no hacía mucho cuando Agus-

hecho catecúmeno, Agustín no se había movido, pues seguía siendo catecúmeno.

Cuando Agustín acabó sus estudios en Cartago, regresó a Tagaste con dos voluminosos fardos que difícilmente podían entrar por la puerta de la casa de Mónica: uno de naturaleza religiosa –se había hecho adepto de la secta maniquea– y otro de naturaleza moral –había ligado su vida a una concubina que le había dado un hijo–. De hecho, fue el primero de ellos el que le impidió la entrada, no el segundo. Mónica le cerró las puertas de su casa por ser maniqueo, no por vivir en concubinato. Era lo primero lo que turbaba su sueño, no lo segundo, y precisamente en su tiempo de sueño recibió la visión en la que se le anunciaba el regreso del hijo a la fe (3,19-20) ³⁵. El concubinato ni siquiera aparece mencionado. ¿Cabe, entonces, pensar en Mónica como una persona rigorista en cuestiones de fe, pero laxa en cuestiones de moral sexual? Agustín –es cierto– no lo dice, pero su silencio podría llevar a pensar que tal era la realidad. Un cierto laxismo parece haber manifestado en una etapa anterior de la evolución del hijo, cuando le recomendaba vivamente que no fornicara, por supuesto, pero, por encima de todo, que no adulterara (2,7) ³⁶. Si la moral cristiana considera pecado grave tanto lo uno como lo otro, ¿qué sentido tiene esa distinción? ¿Acaso se debía a que el adulterio podía acarrear al

tín tenía 15 años cumplidos y ella, por tanto, unos 38. Y no parece fuera de lógica pensar que coincidieran en el tiempo el bautismo de Mónica y la entrada en el catecumenado de Patricio.

³⁵ Sobre los sueños de Mónica, cf. M. DULAEY, «Sogne et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au jardin de Milan»: *Augustinianum* 28 (1989) 378-391. En cuanto a la interpretación de la escena, escribe la autora: «Es más próximo a la verdad atenerse a lo que dice Agustín mismo: el sueño de Mónica tiene un rol importante en su evolución. Por primera vez se halló ante la realidad de la fe cristiana, la posibilidad de que Dios hable al hombre, y la seguridad absoluta que produce» (p. 384).

³⁶ J. J. O'Donnell advierte aquí un cambio en el modo como Agustín presenta a Mónica. Según el autor, las anteriores referencias a ella, eran fundamentalmente indirectas, ofreciendo un cuadro tradicional de una madre asustada por la enfermedad del hijo, ávida de que avanzase en su carrera y preocupada a causa de su madurez sexual. En ello ve una crítica velada –(¿solo velada?, nos preguntamos)– de Agustín a sus padres por el modo como gestionaron esos asuntos (2,4.6.8). Su aparición aquí tras la muerte de su esposo la pone irreversiblemente en el rol que será suyo en adelante. Y se pregunta si no hay que asumir un florecimiento de la religiosidad en Mónica tras la muerte de Patricio (cf. *Augustine Confessions*, vol. II. p. 197).

joven indeseables consecuencias penales que no acarrearía la simple fornicación? ³⁷. Rebajar de hecho la gravedad de la fornicación, ¿no era una forma de abrirle las puertas a la relación que, a poco de llegar a Cartago, estableció con una mujer de inferior categoría social? Es obvio que estamos ante una lectura posible, pero no la única. Cabe, en efecto, que Mónica tuviera que conformarse con el mal menor. Sabedora de que en el contexto concreto que Agustín mismo refiere (2,7) le iba a ser imposible cortar en seco, se contentó con poner un freno al hijo; por otra parte, si en el plan del relato estaba contemplado que la concubina y el hijo no aparecieran hasta el libro cuarto, se entiende que Agustín no lo saque a relucir ya en el tercero.

En cuanto a la respuesta del obispo, antes señalada, que, según Agustín, tanto consuelo dio a su madre (3,21), queda por saber si la entendió correctamente o si, de forma inconsciente, hizo una interpretación interesada. De hecho, no hay que excluir una respuesta esquiva de parte del jerarca eclesiástico, hastiado de la insistencia, por no hablar de impertinencia, de Mónica. En esa dirección parece ir la respuesta del obispo, que, al comenzar con un *Vade a me*, evoca las palabras de Jesús a Pedro *Vade retro* (Mt 16,23), y cuyo sentido probable es este: «Aléjate de mí –esto es: déjame en paz–, que no es posible que perezca un hijo que cuesta tantas lágrimas» (3,20) ³⁸.

La huida a Roma de Agustín se ha interpretado como la cima de su plan para librarse de su posesiva madre ³⁹. Por otra parte, el empeño de

³⁷ En la medida en que seguía en vigor la ley *Iulia de adulteriis coercendis*, del año 18 a. C. Bajo determinadas condiciones y circunstancias podía acarrear incluso la muerte. Así resulta de la carta 199,34 de san Basilio Magno, aunque él se limita a hablar del caso de las mujeres. Sobre la legislación civil, cf. B. RODRÍGUEZ ARROCHA, «La concepción jurídica y moral del adulterio en Roma: Fuentes para su estudio»: *Anales de la Facultad de Derecho* 27 (2010) 127-138: 129-130; A. ROUSELLE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del s. II al s. IV de la era cristiana* (Ediciones Península, Barcelona 1989) 95-110.

³⁸ Es irónico –escribe una autora– que la etiqueta tan asociada a Mónica como digna de elogio en la tradición fuera originariamente un comentario irónico de este viejo eclesiástico que estaba cansado de las quejas de Mónica y deseaba librarse de ella. Así, por medios humanos y divinos [el sueño] se invitaba a Mónica a respetar los tiempos de Dios» (K. POWER, *Veiled desire*, p. 81. Cf. también L. SEELBACH, «"Wie sollte ich selbst..."», p. 307); M. DULAËY, «Sogne et prophétie...», p. 381.

³⁹ Cf. L. SEELBACH, «"Wie sollte ich selbst..."», p. 309.

Mónica por impedir a toda costa que el hijo tomase rumbo a Italia o que, al menos, la llevase consigo ⁴⁰, podría interpretarse como consecuencia de su vivo deseo de que volviese a la fe católica, decisión que ella podría ayudar estando a su lado. Pero, según Agustín, no había más motivación que el simple afecto humano, «carnal» ⁴¹. Al referir el hecho, lamenta haber recurrido a la mentira, pero no el no haberla llevado consigo. En el relato de la escena se muestra particularmente duro con ella. En su actitud ve, por una parte, un claro indicio de que no estaba familiarizada con el obrar de Dios (*nesciebat... nesciebat*); por otra, advierte solo el amor «carnal» poco ha mencionado, es decir, puramente humano, no un amor específicamente cristiano ⁴²; además, las muchas lágrimas que Mónica derramó al

⁴⁰ El relato está sin duda muy estilizado al quedar reducido a solo dos protagonistas, el hijo Agustín y la madre Mónica. Es difícil pensar que Agustín no llevara consigo a la concubina y al hijo, habida cuenta, entre otras cosas, de dos afirmaciones suyas: que él le fue enteramente fiel (4,2) y que era incapaz de vivir sin una mujer, esclavitud tal y tan larga que extrañaba sobremanera a Alipio (6,22). Ahora bien, ¿cómo es posible mantener la veracidad de ambas afirmaciones si no le acompañó la concubina, salvo que se entienda que le fue fiel mientras la tuvo a su lado, lo que desvirtuaría enteramente la afirmación? Dando, pues, por hecho que Agustín la llevó consigo a ella y al hijo –¿cuándo fueron, si no entonces, pues ambos aparecen en Milán–?, y que ello equivalía a una mudanza, resulta difícil entender que Mónica estuviera tan ciega que no lo advirtiera y se dejara engañar de la forma indicada.

Por otra parte, la escena ha sido interpretada en clave psicoanalista con el trasfondo del libro cuarto de la Eneida en que Virgilio narra la fuga de Eneas a Italia dejando a Dido en la playa que acabó suicidándose. Cf. al respecto, A. SCHINDLER, «Verifying or Falsifying Psychohistorical Observations: The case of Dido's Suicide in Augustine's Confessions»: *Studia Patristica*, vol. XXXIII (Lovaina 1997) 239-243. El autor sostiene que Agustín siguió su propio camino –a más tardar desde el tiempo del concubinato y su paso al maniqueísmo– y que mantuvo a su madre firme, aunque cortésmente, fuera de sus asuntos, de sus actividades, hasta su conversión. Luego, siguiendo a J. J. O'Donnell, señala que son más las semejanzas de Mónica con la madre de Euríalo que con Dido (p. 242). Cf. también C. BENNET, «The conversion of Virgil: The Aeneid in Augustine's Confessions»: *Recherches Augustiniennes* 34 (1988) 47-69. Aceptando que Mónica es una figura de Dido, señala también las diferencias entre ambas mujeres y también entre Mónica y la madre de Euríalo, otro personaje de la Eneida (p. 63-64).

⁴¹ La motivación supuesta no tendría razón de ser, una vez que en la visión se le había asegurado la conversión del hijo, independientemente de que ella interviniera o no.

⁴² No cabe duda que el adjetivo «carnal» no hay que entenderlo aquí en relación con la lujuria, sino con el amor puramente natural que sienten los padres por los hijos. Aunque son distintos los sujetos y el contexto, es similar a lo que prescribe en su Regla monástica: «el amor no ha de ser “carnal», sino espiritual» (*praec.* 6,3; cf. también *Io. eu. tr.* 65,1). El gran psicólogo

verse engañada, las interpreta el hijo como justo castigo de Dios por su excesivo apego a él, puesto que –«como todas las madres y más que la mayoría de ellas»– deseaba tenerlo junto a sí. «Dios quiso castigar su deseo excesivamente “carnal” con el justo azote del sufrimiento». Los lamentos de la madre revelan, según el hijo, el fondo de Eva que había en ella, al buscar con gemidos lo que con gemidos había parido (*conf.* 5,15). Dicho brevemente, calificar su deseo de «carnal», interpretar su dolor como castigo de Dios y equipararla a Eva no permiten sostener una valoración religiosamente positiva del comportamiento de Mónica en la ocasión por parte de Agustín.

Ya en Milán, Mónica se sometió plenamente a las directrices del obispo Ambrosio relativas al culto de los mártires, que divergían del proceder que ella había seguido en África. En un primer momento Agustín pondera al máximo tal actitud; pero, acto seguido, rebaja el tono aduciendo la sospecha de que detrás de tal docilidad solo había un afecto personal hacia el pastor (6,2). En terminología que él usa en otros contextos, tal comportamiento obedecía más a un amor «privado», que a un amor «común», es decir, un amor a Ambrosio, persona con la que tenía una relación particular, más que a Ambrosio, el pastor de todos⁴³. Ahora bien, el afecto particular es algo que, por la misma época en que escribía las *Confesiones*, Agustín consideraba que había que repudiar (*ep.* 243,4). Así, pues, es Agustín mismo quien juzga que no todo era trigo limpio en su madre, aunque así lo pareciera.

Por último, señalamos la alegría desbordante que Mónica manifestó al conocer de boca del hijo el hecho de su conversión. Pero cabe preguntar si esa alegría era solo por la conversión en sí misma. El empleo por Agustín del verbo *triumphare* puede ser iluminador. El verbo latino significa menos triunfar que ser proclamado o proclamarse triunfador. Mónica

que era Agustín es consciente de que el amor de Mónica por él no era normal y lo revela con franqueza al referir la reacción de ella ante su partida. Mónica intenta eliminar la interacción entre presencia y ausencia que caracteriza las relaciones sanas y sustituirla por un modo de estar presente que casi ahoga a su hijo, haciendo que para él sea necesario separarse de ella. Es la opinión de C. G. Vaught (*The Journey toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*, [Albany, Nueva York 2003], p. 129), que también compara a Mónica con Dido.

⁴³ K. Power (*Veiled Desire*, p. 64) advierte que la observación de Agustín plantea dudas sobre las razones de Mónica.

triumphat, es decir, se adjudica un triunfo. ¿Qué triunfo? El triunfo en la disputa sobre las palabras del joven risueño que en una visión le anunció la futura vuelta a la fe católica del hijo, sobre cuya interpretación habían discutido ambos (3,21) y a la que hace referencia acto seguido. La realidad había avalado la interpretación de Mónica y ella celebraba su triunfo. ¿No querrá Agustín indicar que su madre estaba sacándose la espina de que el hijo no hubiera dado fe a sus palabras? (8,30). La seguridad que en su momento había mostrado se manifestaba ahora como desquite.

Hemos recorrido algunos de los hitos significativos del acompañamiento de Mónica a Agustín en su camino de regreso hacia la fe católica. Solo sumariamente hemos referido los aspectos más luminosos del acompañamiento hecho por Mónica a la vida religiosa de su hijo. No era preciso detenernos más porque son bien conocidos, pero sí poner de relieve los aspectos oscuros que Agustín mismo señala explícitamente o deja intuir.

b) Mónica acompaña al hijo en su recorrido hacia el éxito social

El recorrido hacia el éxito social lo hizo Agustín acompañado primero por sus padres y luego, cuando murió Patricio, por su madre. Por lo que se refiere al aspecto económico fue insustituible el apoyo recibido de su paisano y pariente Romaniano (*acad.* 2,3), aunque a este lo silencia en las *Confesiones*, quizá para resaltar aún más el mérito de su madre viuda. A continuación presentamos juntos los hitos del acompañamiento por parte de su madre y la valoración moral que de ellos hizo el hijo.

Ese recorrido comienza con el envío del niño a la escuela local de Tagaste para que cursase los estudios primarios. Lo que llama la atención es que, antes de valorar positivamente la instrucción en ella recibida, emita un negativo juicio moral sobre las motivaciones por las que la impulsaban sus padres: «Siendo niño –escribe– se me proponía como norma de una vida recta la obediencia a mis maestros. El objetivo era conseguir renombre mundano y sobresalir en el arte del bien hablar, encaminado a obtener honores mundanos y a amasar falsas riquezas. En eso pensaban –se entiende que sus padres– cuando me enviaron a la escuela» (1,14). La crítica a ellos es clara y directa. No va dirigida contra su escolarización, sino contra las motivaciones, enteramente mundanas, sin espacio alguno a consideraciones más elevadas.

Etapa de singular importancia en este recorrido fue también la última etapa de la «niñez»⁴⁴, acompañada del despertar del impulso sexual, cuya satisfacción fuera del matrimonio chocaba con la moral cristiana, a la que su madre quería que se atuviese. La crítica a los suyos –«los míos», en los que hay que incluir a sus padres, si es que no se refiere solo a ellos– aparece expresada aquí en el lamento de que su *única* preocupación (*cura fuit tantum*) era que aprendiera a componer discursos magníficos y a persuadir con la palabra, desentendiéndose de poner remedio a su desmadre sexual (2,4). Según el obispo que escribe las *Confesiones*, la solución consistía en orientarle hacia el matrimonio, opción legalmente viable y socialmente aceptable a su edad⁴⁵. La dificultad radicaba en que –en opinión de sus padres– tal solución ponía en peligro avanzar por la ruta del éxito social, al que iba unido el económico. Daban por hecho que contraer matrimonio equivalía a decir adiós a los estudios y a una brillante carrera civil⁴⁶. Puestos ante la necesidad de decidir, no solo el ya catecúmeno Patricio, sino también la ya bautizada Mónica, antepusieron la carrera del hijo a una vida ajustada a la moral católica que ella trataba de inculcarle⁴⁷. Los motivos de uno y otra eran –en opinión de Agustín– diferentes: Patricio porque construía castillos en el aire respecto del hijo, Mónica porque juzgaba que los estudios le ofrecerían no pequeña ayuda para llegar a Dios. Agustín reconoce que se trata solo de conjeturas suyas a partir de las costumbres de sus padres. La motivación atribuida a su madre era una

⁴⁴ La niñez para los romanos duraba desde los 7 hasta los 17 años, en que alcanzaba la mayoría de edad política, momento en que entraba en la adolescencia.

⁴⁵ La edad núbil para la mujer comenzaba a los 12 años y para el varón a los 14. Agustín había cumplido ya los 15 años (2,6).

⁴⁶ Entendida también, muy probablemente, como una inversión que se vería recompensada con frutos, no solo para Agustín mismo, sino también para la familia (cf. K. POWER, «Familia. parientes», en A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de san Agustín*. Traducción al español de C. Ruiz-Garrido [Ediciones Montecarmelo, Burgos 2001] 556-558: 557).

⁴⁷ La doble convicción de Mónica de que el matrimonio sería un impedimento serio para la formación del hijo y de que los estudios le ayudarían a llegar a Dios, junto con la observación de que, de forma insistente, ella puso a su hijo en guardia contra el desenfreno, sirve para justificar su decisión (cf. L. SEELBACH, «Agustín y Mónica: las líneas maestras de una relación que definió las líneas maestras de una vida», en T. J. VAN BAVEL - B. BRUNING [ed.], *San Agustín* [Instituto Histórico Agustiniiano, Heverlee 2007] 25-27: 26; ID., «"Wie sollte ich ...", p. 307). ¿Será que el fin justifica los medios?

especie de justificación «salvadora», necesaria después de haberla presentado antes como su madre «carnal», como indicando que de ella solo había recibido la carne, desentendiéndose de su espíritu (2,8),

Ironías de la vida, el camino que sus padres le cerraron, lo abrió él poco después, ya en Cartago, lejos de ellos, al tomar una concubina, sin que ello le impidiese un brillante currículum académico (4,2). La preocupación de la madre por la carrera mundana del hijo se había impuesto entonces a los ideales morales de ella. La vanidad fundada en esperanzas mundanas halló en el corazón de Mónica un puerto tan cómodo –si no más– como el de su marido pagano ⁴⁸. Mónica miraba por el futuro de su hijo, pero no el eterno, sino solo el terreno e inmediato –es Agustín mismo quien lo dice– (2,8). Los lectores y hagiógrafos suelen ignorar la crítica del hijo ⁴⁹, ocultarla bajo otras manifestaciones de virtud y devoción de Mónica ⁵⁰, o justificar el actuar de Mónica por el contexto social ⁵¹, o por el amor de madre a la que se permiten cosas que no se permiten a otros.

Más importante para el objetivo de nuestro estudio es lo que Agustín ha escrito inmediatamente antes. De sí mismo afirma que en aquel momento de su vida pateaba las calles de Babilonia y se revolcaba en su fango como si se tratase de ungüentos preciosos. Más aún, que un enemigo invisible lo pisoteaba en el mismo centro –ombligo– de la ciudad. De su madre, en cambio, afirma que ya había huido del centro, pero que tardaba en abandonar su territorio (2,8). En otras palabras y manteniendo la imagen, que había salido de la plaza mayor, pero no de sus suburbios. Solo teniendo en cuenta el calificativo *de madre de las rameras y de las*

⁴⁸ Cf. R. J. O'CONNELL, *Images of conversion*, p. 63.

⁴⁹ Es el caso, por ejemplo, G. Saginario (*Monnica mia madre. Biografia critica della madre di Agostino* [Città Nuova Roma 2005]), olvida la indicación de Agustín, que señalamos a continuación, de que Mónica se hallaba en los «suburbios de Babilonia». Así queda libre para hacer una encendida defensa de la actuación de Mónica (pp. 134ss.), que no se compadece con lo que dice Agustín. Cf. también L. C. SEELBACH, «*Das weibliche Geschlecht*»; A. MORRÁS, *San Agustín y Santa Mónica* (Ediciones Paulinas, Venezuela 1986); M. LARRÍNAGA, *Santa Mónica* (PPC, Madrid 1986).

⁵⁰ Cf. J. J. O'DONNELL, *Sant'Agostino*, p. 63.

⁵¹ Según K. Power, Agustín se toma tantas molestias para mostrar a Mónica como enteramente sumisa al marido, que considera que sería impropio cualquier reproche, añadiendo que quizá no quiso casarlo tan joven, a la vista de las infidelidades de su marido (*Veiled desire*, p. 79); cf. también, A. MORRÁS, *San Agustín y Santa Mónica*, p. 55.

abominaciones de la tierra (Apoc 17,5) y que, en conformidad con la tradición cristiana, Agustín considera a Babilonia como el símbolo de la ciudad y sociedad de los impíos (*cat. rud.* 37; *en. Ps.* 26,2,18), se puede calibrar en sus justos términos el dato que, en clave moral, aporta de su madre. Pero ¿qué significa estar en el centro de esa ciudad? Lo podemos deducir del contexto: Agustín se hallaba en él por su sumisión a la lujuria de la que ha hablado inmediatamente antes; Mónica, en cambio, ya había abandonado el centro de la ciudad en cuanto que había exhortado al hijo a guardar la castidad; en cambio, en lo demás iba más lenta (*in ceteris eius ibat tardius*) puesto que, por temor a que se frustrase su carrera, no se apresuró a mantener dentro de los límites del afecto conyugal sus impulsos sexuales. En otros términos, Mónica se presentaba sí, como muy amante de la castidad, pero no lograba desprenderse de la ambición que ocultaba el hecho de ser capaz de sacrificar valores morales –y con ellos la vida eterna del hijo– en pro de su prestigio social y económico⁵². En este sentido Mónica se hallaba aún en los suburbios de Babilonia, situación que iba a durar (*tardius*), como señala el obispo Agustín ya a toro pasado⁵³. Este juicio invita a leer con ojos distintos de los habituales el panegírico que le dedica en el libro noveno.

En realidad, sin embargo, la afirmación de Agustín parece ser un atenuante a la acusación vertida contra la madre, si se tiene en cuenta lo que él ha afirmado poco antes. Si Mónica había sido bautizada hacía poco tiempo o si Dios, según el mismo Agustín, solo «había comenzado a construir su templo en ella», no extraña tanto que siguiese aún en los suburbios de Babilonia, aunque hubiera abandonado ya el centro de la ciudad. La situación explicaría de alguna manera el anteponer los intereses mundanos a los morales en relación con el hijo. A su vez, ese poner en segundo lugar los intereses morales se podía justificar a los ojos de Mónica por el hecho

⁵² Téngase en cuenta que Agustín presenta explícitamente las recomendaciones hechas por Mónica a su hijo, como recomendaciones de una bautizada –primera indicación explícita en la obra–, por la que ya hablaba Dios: *Et cuius erant nisi verba tua illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas?* (2,7).

⁵³ Según M. Djuth, el uso de la metáfora de Babilonia para singularizar las imperfecciones de Mónica humaniza a Mónica. Revela a la vez que incluso la conversión de Mónica al cristianismo en una obra en progreso desde el momento en que Babilonia continúa atrayéndole, aunque difícilmente en la medida en que a Agustín (cf. «Augustine, Monica and the Love of Wisdom»: *Augustinian Studies* 39 [2008] 237-252: 250).

de que su hijo aún no había recibido el bautismo, confiando en que acabaría recibiéndolo y que entonces se le perdonarían todos sus pecados (1,18). En definitiva, la misma lógica por la que quiso postergar el bautismo que le solicitó su hijo, aún niño, sería la que le llevó a anteponer la carrera académica del hijo a que se adecuase a la moral cristiana. Ella no había hecho más que comenzar a recorrer el camino como bautizada y se comprende que su progreso fuese limitado. Solo que su hijo lo percibe como una mancha en el vestido blanco que la madre había recibido en el bautismo.

Agustín se trasladó a Italia en el año 383, engañando y dejando plantada a su madre en el puerto de Cartago. Casi dos años después, Mónica atraviesa el Mediterráneo, recorre parte de Italia y encuentra al hijo en Milán. En su relato pone de relieve la seguridad de Mónica de que Dios la libraría de los peligros, hasta el punto de infundir ánimo a los marineros que temían por su vida en medio de una gran tormenta marina (6,1). No cabe duda de que el motivo del viaje era encontrar al hijo. Pero ¿cuál era el trasfondo de esa decisión? La indicación de Agustín de que fue el gran amor materno el que le otorgó la fortaleza para emprender una travesía tan dura y arriesgada (*mater pietate fortis*), trae a la mente lo escrito al referir la fuga en Cartago: «Como las demás madres, y mucho más que muchas de ellas, amaba tenerme consigo» (5,17). La diferencia está en que mientras entonces hablaba de un «deseo carnal», ahora habla de un «sano amor materno» (*pietas*). ¿Ha sido acaso la constancia de la madre lo que ha llevado a Agustín a valorar diversamente su empeño en «seguirle por tierra y mar»? Una motivación específicamente religiosa está ausente aquí, como ya antes en Cartago. En realidad, ya no tenía mucha razón de ser, una vez que el joven de la visión le había anunciado la futura vuelta del hijo a la fe católica como ya indicamos. Es de suponer que, en la mente de Agustín, esta era la razón por la que ni se inmutó cuando el hijo le informó de que ya no era maniqueo. Es cierto que ella siguió moviéndose con ese objetivo en mente, tratando de implicar en él al obispo Ambrosio (6,1-2), aun sabiendo que el objetivo se cumpliría, actuase ella o no. Pero no hay por qué excluir una motivación añadida. Es lógico suponer que Mónica no hizo el viaje sola. Dado que en el momento de su muerte aparece junto a Agustín su hermano –¿Navigio?– (9,27), parece sensato pensar que con ella viajaron él y los primos Lartidiano y Rústico, también presentes en Casiciaco (*b. uita* 6). El dato suscita la pregunta de si la intención principal del viaje no era vivir ya a la sombra del hijo y gozar de

su nueva posición social. De ser cierta esta hipótesis, se abre una nueva perspectiva: la devota Mónica no pensaba solo en el éxito social y la vuelta a la fe del hijo, sino también en ella misma y otros miembros de la familia. En otros términos, ¿no habría ido a recibir los réditos de la «inversión» hecha en otro tiempo?

Lo que acabamos de decir es solo una hipótesis, pero que cuadra perfectamente con otro dato bien conocido. En efecto, el despido de la concubina de Agustín⁵⁴, consecuencia de la concertación de matrimonio con una joven católica y de condición social acomodada, se cruza siempre en cualquier discurso sobre Mónica. Mónica y Patricio habían tenido claro que el camino hacia el éxito social tenía su ineludible punto de partida en la escuela. Una brillante carrera académica era llave que posibilitaba el acceso al círculo reducido de los privilegiados de la sociedad imperial. Pero, llegado el momento, madre e hijo advirtieron que, en su caso concreto, se requería una segunda llave: un matrimonio de altura, que aportase categoría social y bienestar económico, con vistas al cual el concubinato en que vivía Agustín, sin duda legal, se convertía de facto en un impedimento (6,25). Mónica se movió con habilidad para concertar un matrimonio de esas condiciones con una joven católica⁵⁵, no faltando quienes, sin usar el término, han considerado a Mónica como una Celestina⁵⁶. Lo que no deja de causar extrañeza es cómo una mujer «de pueblo», llegada pocos meses antes a la ciudad residencia imperial, y además africana, logró moverse tan activamente en la alta sociedad milanesa. Pero

⁵⁴ Sobre el status legal y eclesial del concubinato, cf. K. POWER, « Sed unam tamen: Augustine and his concubine»: *Augustinian Studies* 24 (1944) 49-76: 50-56.

⁵⁵ Que Agustín se casase con una mujer cristiana junto con su aceptación del bautismo cristiano resumen, según E. Ann Matter, el interés espiritual de Mónica por su hijo (cf. «Mujeres», en A. D. FITZGERALD (dir.), *Diccionario de san Agustín*, p. 913-922: 916).

⁵⁶ En relación con la intervención de Mónica en el proyecto de matrimonio de su hijo, las perspectivas de los autores son diferentes. Por ejemplo, según K. Borresen, Mónica forzó el despido de la concubina para asegurar la carrera del hijo como gobernador provincial y casarse con una rica heredera («Patristic “Feminism”: the Case of Augustine»: *Augustinian Studies* 25 (1994) 139-152: 139. Otros autores, en cambio, la justifican (cf. nota siguiente). J. Lössl, a su vez, presenta una perspectiva distinta. Según él, Mónica no intervino movida por ambiciones personales, sino que se limitó a cumplir con su deber actuando como cabeza de familia que era desde la muerte de su marido. Tal era, al menos, la práctica habitual; además se lo había pedido explícitamente su hijo («Augustine’s family as space of religious experience»: *Augustiniana* 54 [2004] 401-415: 408).

la «rosa» encontrada por Mónica tenía, como todas, su espina, que consistía en que la futura consorte contaba solo 10 años y, para cumplir con el mínimo exigido por la ley, el matrimonio debía postergarse dos años. Lo que estaba en juego no era solo el éxito del hijo sino el bienestar económico y, en cierto modo, también el prestigio social de la familia entera ⁵⁷.

Partimos de que la decisión fue consensuada entre madre e hijo, aunque luego quien más se movió fue ella. Lo que ahora interesa señalar es que Agustín, ya obispo, no bendice la operación desde una perspectiva estrictamente religiosa. Incluso Mónica dudó de que su gestión hubiese contado con la aprobación divina. La prueba la ven en que Dios, que en otros casos le había manifestado su voluntad por medio de sueños, en el presente había guardado silencio a pesar de haberle suplicado repetidas veces una señal al respecto. A falta de respuesta, Mónica –dice Agustín– se recreaba en visiones, que no tenían el sabor de lo divino (6,23) ⁵⁸. Lo lógico es relacionar esos sueños con el éxito social de su hijo: aunque aún faltaban dos años para que se hiciese realidad el matrimonio concertado, ella vería a su hijo elevado a una alta magistratura del Imperio y con el problema económico resuelto, doble situación de la que ella confiaba sacar beneficio para sí misma y para el resto de la familia. Agustín, una vez más, acude en socorro de la madre, señalando que ella se alegraba de verlo cada día más apto para el bautismo y que con la recuperación de la fe católica por parte del hijo se cumplirían sus deseos y las promesas divinas (6,23). Es significativa la neta distinción entre los deseos de Mónica (*vota*) y las promesas divinas (*promissa*). Si resulta claro que las «promesas divinas» remiten a la predicción del joven del sueño de que él se encontraría en la misma regla de la fe que su madre (3,19-20) y la del obispo de que no podía perecer el hijo que estaba costando tantas lágrimas (3,21), también es claro que los deseos de Mónica correspondían al doble objetivo

⁵⁷ Sobre la decisión se ha escrito abundantemente. Muchos autores han juzgado con dureza a Mónica, pero otros consideran que solo se puede llegar a juzgar equilibradamente su comportamiento si se consideran las circunstancias sociales y la situación legal, a nivel estatal, de la época. Cf. A. ZUMKELLER, «Die geplante Eheschließung Augustins und die Entlassung seiner Konkubine. Kulturgeschichtlicher und rechtlicher Hintergrund von conf. 6,23 und 25», en A. ZUMKELLER (ed.), *Signum Pietatis*. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag (Würzburg 1989) 21-35: 22); G. DEL ESTAL, *San Agustín y su concubina de juventud* (EDES, Sal Lorenzo de El Escorial 1996).

⁵⁸ Esa falta de seguridad permite suponer una conciencia intranquila.

de que el hijo contrajese matrimonio (*iustae nuptiae*) con *aquella* joven milanesa y que pudiese seguir su escalada social. Simples deseos mundanos que justifican el que ella hablase de visiones vanas e ilusorias (*vana et phantastica*); puros sueños de un alma obsesionada con el asunto (*de hac re satagens*) (6,23), que Dios no atendía. Se puede concluir, pues, que Agustín ve a su madre nadando a la vez en aguas cristianas y en aguas mundanas. En definitiva, la «piedad» de la devota Mónica se manifestaba no solo en el vivo deseo de que su hijo recibiera el bautismo, sino también en la ambición de verlo ascendido a la alta y opulenta sociedad imperial. El hijo, por respeto a la madre, no lo afirma explícitamente, pero permite al lector sacar esa conclusión.

Todavía un detalle. No cabe duda de que Mónica deseaba ver a su hijo bautizado en la Iglesia católica (*fidelem catholicum*) y que tenía la certeza, fundada en Cristo, de que así lo vería antes de abandonar ella este mundo (6,1). Sin embargo, según las *Confesiones*, Mónica nunca antes ha hablado del bautismo del hijo como posibilidad real concreta. Cuando tuvo la oportunidad, siendo niño él, la desechó por las razones conocidas (1,17). Siempre según las *Confesiones*, Mónica solo comienza a ver posible el bautismo del hijo en el momento en que se decide a contraer matrimonio; previamente su preocupación estaba centrada en que volviese a la verdad católica, aceptando la fe. Y se entiende en su lógica: una vez contraído matrimonio, cauce lícito para la satisfacción de sus impulsos sexuales, ya podía recibir el bautismo sin peligro de dañar o empañar la imagen de Dios (1,17). Quizá por eso nunca, según las *Confesiones*, le afea que conviviese con una concubina⁵⁹ ni que, abandonada la primera, se buscara una segunda (6,25)⁶⁰. Hasta podría pensarse que Mónica estaba a gusto

⁵⁹ Si Mónica recurre a obispos para que hablen con el hijo (3,19) es porque le preocupa su situación religiosa—era maniqueo—, no su situación moral —vivía en concubinato—. La muerte del hijo que ella contemplaba (3,19) la asociaba a su condición de maniqueo, no a su inmoralidad. De hecho, en el libro cuarto afirma explícitamente que su madre le lloraba por haber caído en aquellas fábulas supersticiosas y perjudiciales (4,7), y en el quinto, que el corazón de su madre nunca hubiera sanado en el caso de que la enfermedad que sufrió al llegar a Roma le hubiese llevado a la muerte, pero se refiere al hecho de no haber recibido al bautismo, aunque con mención explícita de su condición de maniqueo, no de su concubinato (5,16).

⁶⁰ ¿Cabría pensar que Mónica siguió la «lógica» que Agustín formula en estos términos: «Déjalo hacer, que aún no está bautizado» y que critica como equivalente a decir: «Dé-

con ambas porque eso significaba que él se atenía a lo que le había recomendado tiempo atrás, esto es, que al menos no adulterase (2,7).

Hemos recorrido los hitos más significativos del acompañamiento de Mónica a Agustín en su recorrido en búsqueda del éxito social y hemos podido ver –igual que en el recorrido hacia la fe católica– que él no ha evitado la crítica a su madre, cuando ha creído que estaba justificada.

c) *La conversión de Mónica*

La intervención de Mónica en los dos recorridos de su hijo Agustín permite concluir que también ella necesitaba una conversión. Tal es precisamente la conclusión de Agustín que cierra el relato de la propia conversión con la conversión de su madre.

Efectivamente, el último párrafo del libro octavo de las *Confesiones* menciona dos conversiones: una que tiene por objeto a Agustín y otra que tiene por objeto a Mónica ⁶¹. Lo habitual es fijarse solo en la conversión del hijo y pasar por alto la conversión de la madre. Ambas conversiones tienen en común, primero, que, en la interpretación del ya obispo de Hipona, son obra de Dios –de ahí que hablemos de objeto y no de sujeto, pues quien escribe es ya el doctor de la gracia– y, luego, el corresponderse con los dos recorridos que hemos venido indicando, pero divergen en el modo como afectan al hijo y a la madre.

La conversión de Agustín representa el final de ambos recorridos, pero un final distinto en cada caso. Representa el final del recorrido hacia la fe católica, porque la decisión de recibir el bautismo constituye su

jale que se haga aún más daño, pues aún no está curado?» (1,18). Es significativo que esta crítica la haya vertido precisamente hablando de la negativa de su madre a administrarle el sacramento del bautismo, una vez curado. A esta posibilidad parece oponerse la viva recomendación de que se mantuviese casto, aunque aún no estaba bautizado (*quamvis nondum fideli*) (2,6).

⁶¹ De una conversión de Mónica, anticipada por la de Agustín, habla también P. Rigby («Was Augustine a narcissist?»: *Augustinian Studies* 44 (2013) 59-91: 68); M. DJUTH, «Augustine, Monica and the Love of Wisdom», p. 250. M. More O’Ferral se detiene en la conversión de Mónica, pero entiende por tal la renuncia a beber vino después de haber sido sorprendida por la esclava bajo cuyo cuidado estaba (9,18) (cf. «Monica, the mother...», p. 28-30). Sobre el motivo por el que Agustín espera al libro noveno para narrar esta falta de Mónica, cf. L.C. SEELBACH, «*Das weibliche Geschlecht*», p. 36-37.

mismo núcleo; representa también el final del recorrido hacia el éxito social, porque significó su renuncia a él. Ambos aspectos están recogidos en este texto en que Agustín habla de sí mismo: «Porque de tal modo *me convertiste* a ti, que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo –fin del recorrido hacia el éxito social–, estando ya en aquella regla de fe, sobre la que hacía tantos años me habías mostrado a ella (su madre) –fin del recorrido hacia la fe católica–» (8,30). En la presentación de su conversión, Agustín ha hecho uso del doble significado del término «fin» que repetidamente ha expuesto a sus oyentes o lectores: el fin como consunción –se acabó el pan– y el fin como plenitud –se acabó de tejer el vestido– (cf. *s. ep. Io. tr.* 10, 5; *s.* 53,6; 358,4, etc.). Entender en esta clave la conversión de Agustín no ofrece dificultad. No sucede lo mismo con la conversión de Mónica en la que no es tan fácil advertir el doble aspecto.

Esta conversión la refieren estas palabras: «Y *convertiste* –siempre Dios– su duelo en gozo, más abundante que el que ella había deseado, y más valioso y limpio que el que ella buscaba en los nietos de mi carne» (*Ib.*). Lo primero que salta a la vista es que no aparece directamente como una conversión de la persona en cuanto tal, sino como conversión de su sentimiento de duelo en sentimiento de gozo. Para entender el texto es preciso tener en cuenta que el duelo es el signo externo del intenso dolor que produce una muerte (4,14). Eliminada la muerte, desaparece el motivo del duelo. Pero ¿cuál era el motivo del duelo de Mónica? El texto habla de duelo en singular, pero ofrece un doble motivo. Así, al menos, cabe deducir de los dos tipos señalados de gozo, calificados diversamente –uno «más abundante (*uberius*) y otro «de más valor» (*carius*) y «más limpio» (*castius*)– y, sobre todo, del empleo de dos verbos en tiempos diversos –pluscuamperfecto: «había deseado» (*voluerat*) y copretérito: «esperaba» (*requirebat*)–. Es lógico pensar que, detrás de dos motivos de gozo, hay dos motivos –ya desaparecidos– de duelo, los que responden, respectivamente, a las dos muertes: la muerte del Agustín alejado de la fe católica y la muerte de Agustín en búsqueda de promoción y prestigio sociales⁶². Aquí revisten particular importancia los tiempos de los dos verbos señalados. Agustín se sirve primero del pluscuamperfecto, para indicar algo anterior al momento –pasado⁶³– de que está ha-

⁶² Aunque también aquí se trata del «fin» de dos recorridos, en ambos casos hay que entender el término en su significado de «consunción».

⁶³ El momento en que le dio a conocer su conversión.

blando y luego de un copretérito, para indicar algo simultáneo al momento –también pasado– de que está hablando. Lo que había deseado, pero ya no deseaba, por ser ya una realidad, era sin duda la vuelta del hijo a la fe católica; lo que entonces aún seguía buscando eran los nietos que le pudiera dar Agustín, lo que en el caso concreto implicaba que contrajese el matrimonio ya concertado. La conclusión que puede extraerse es que la conversión de Agustín significó para Mónica una satisfacción –el hijo volvió a la fe católica, aceptando recibir el bautismo, como ella siempre había deseado–, y una frustración –el hijo decidió renunciar al matrimonio que ella había concertado, con todo lo que implicaba para él y para ella–⁶⁴.

Llegados aquí, cabe preguntar en qué consistió en concreto la «conversión» de Mónica. No hay duda de que ella había deseado intensamente que Agustín volviese a la fe católica que le había inculcado de niño y que la sellase con el bautismo, pero sin pensar que ello iba a alterar su recorrido en la vida social. No parece que hubiera pasado nunca por la mente de la madre que, al dar tal paso, el hijo optase por vivir como siervo de Dios con sus consecuencias⁶⁵. Este segundo aspecto de la decisión de Agustín significaba para Mónica la muerte del hijo coronado de éxito en la sociedad del Imperio y, con ella, la muerte de sus –de Mónica– esperanzas mundanas. También esta muerte explica el duelo de su madre que, según Agustín, Dios convirtió en gozo. La conversión de Mónica consistió en renunciar a más nietos, a una más elevada condición social y económica, inseparable de la promoción social de su hijo⁶⁶. Teológicamente esa conversión la interpreta el hijo como una resurrección, habida cuenta de que el texto bíblico utilizado –*Convertiste mi duelo en gozo* (Sal 29,12)– lo refiere a la muerte (duelo) y resurrección del Señor y de la Iglesia (gozo) (en. Ps. 29,1,12; 29,2,21)⁶⁷. En imagen con trasfondo psicológico la

⁶⁴ Mónica confiesa que Dios le dio más de lo que había pedido, porque solo le había pedido que su hijo volviese a la fe católica, no que renunciase al matrimonio. Pero esta percepción llegó solo a posteriori, una vez que ella aceptó la doble decisión de su hijo. Cabe pensar, pues, que en el relato Agustín hace, a posteriori, una recapitulación global de lo sucedido entonces.

⁶⁵ En caso contrario carecería de sentido su empeño en buscarle una joven con la que pudiera contraer matrimonio, pensando que ello favorecería su bautismo.

⁶⁶ El mismo movimiento de ideas: la persona se convierte y Dios aleja de ella un mal, cambiándolo en gozo, aparece en ep. 104,11.

⁶⁷ En el «saco rasgado» de la continuación del salmo (*Rasgaste mi saco y me ceñiste*

conversión aparece como un desnudarse del traje de duelo y vestir el de gozo y alegría. Los comparativos que en el texto califican este gozo –“más valioso, más limpio”– tienen la función de justificar ese cambio de vestido. El gozo que Dios le otorgó es de más valor (*carius*) y más limpio (*castius*) –no manchado por la concupiscencia de la carne– que el que Mónica venía buscando. Mónica, ya bautizada, había acabado como su esposo Patricio aún catecúmeno: suspirando por nietos de la carne (8,30; 2,6). En el caso de Patricio Agustín había emitido un explícito juicio negativo al considerar ese deseo como fruto de la embriaguez con que este mundo se olvida del creador y ama en su lugar a la criatura (2,6); con su madre se muestra más suave pero el mensaje viene a ser el mismo, al hablar de su sentimiento de duelo, convertido por Dios en sentimiento de gozo.

Así, pues, la conversión de Agustín conllevó la conversión de Mónica. Al renunciar él al matrimonio proyectado y hacer así inviables las esperanzas mundanas de su madre, vinculadas a él, no le quedó más remedio que renunciar a ellas. Se podría decir que hizo de la necesidad virtud. Para el hijo se había cerrado definitivamente el recorrido mundano y definitivamente se había introducido en el de la fe y vida en la Iglesia católica. De manera similar para Mónica se había cerrado el recorrido esperado y se había abierto definitivamente otro, siempre, por supuesto, dentro de la fe católica⁶⁸. Si, indudablemente, la madre fue instrumento de Dios para que Agustín retornase a la fe católica, el hijo fue igualmente instrumento para revertir hacia Dios los deseos más mundanos de la madre.

III. Análisis de *Confesiones* 9

Por su misma naturaleza, la conversión es un punto de llegada, pero también un punto de partida. Lo que precedió a la misma, ya lo hemos

de alegría) lo interpreta como el deponer el peso de las ganancias de este mundo» (s. 326,1), justamente lo que acaba de hacer Mónica.

⁶⁸ Por eso no comulgamos enteramente con A. Trapè cuando afirma, refiriéndose al momento de la conversión: «Termina con él una gran misión y comienza otra más grande: termina la misión de Mónica, la madre que salva, y comienza la de Agustín, el amante de la sabiduría» (*Vida de Santa Mónica*, p. 36). Por una parte, Agustín quiere dejar claro que fue Dios quien lo salvó, no su madre; por otra parte, Mónica aún debía llevar a término la obra de Dios en ella.

visto; ahora queda por examinar lo que la siguió. La conversión de Agustín tuvo un componente religioso, uno moral y otro espiritual, cada uno sellado con una decisión: la de recibir el bautismo en la Iglesia católica –el religioso–, la de poner fin a la sumisión a la lujuria y a toda ambición mundana –el moral– y la de vivir como siervo de Dios –el espiritual–. En la de Mónica, en cambio, falta el componente religioso por ser innecesario, pero se da el componente moral y el espiritual, caracterizados por la decisión de renunciar a ambiciones mundanas –el moral–, y de no buscar otro gozo que el que proviene de Dios –el espiritual–. Se habla de la conversión como punto de partida porque las decisiones que la definen requieren verificación práctica. Solo entonces deja de ser simple deseo o propósito para manifestarse como realidad. Agustín se encarga de verificar uno y otro aspecto de la conversión de su madre en el libro noveno de las *Confesiones*, primero el espiritual y luego el moral. Seguimos ese orden.

a) Verificación de la conversión espiritual

En los capítulos octavo y noveno del libro noveno de las *Confesiones* (§§ 17-22), Agustín ha referido los dones con que Dios enriqueció a su madre a lo largo de su vida, pero centrándose únicamente en las relaciones armoniosas con las personas de su entorno inmediato, a excepción de él, el único, al parecer, con el que su relación había tenido cierto grado de conflictividad⁶⁹. Agustín ofrece una información que el lector agradece, pero no exigida por la trama de la obra centrada sustancialmente en las relaciones entre madre e hijo⁷⁰, salvo para poner de relieve el contraste entre las relaciones de ella con los demás y las relaciones con él, dejando así clara la singularidad de su caso⁷¹. Con el capítulo décimo (§§ 23-26), el relato re-

⁶⁹ La excepción la representa el último punto en que Agustín presenta a su madre ya en relación con el grupo del que él forma parte, una vez bautizado. De todos modos el texto resulta oscuro (cf. la discusión en D. Wright, «Monnica's baptism ...», p. 6-8).

⁷⁰ En esas relaciones entre madre e hijo solo han interferido, Patricio –algo lógico por su doble condición de marido y padre–, y dos obispos, uno africano (3,21), y el de Milán Ambrosio (6,2). Se puede contar también a Alipio, pero solo como acompañante (8,30).

⁷¹ Los autores aducen explicaciones diversas de la ubicación aquí de esta minibiografía de Mónica. K. Paffenroth, por ejemplo, ha observado justamente que en ella Agustín no refiere nada que tenga que ver directamente con Agustín y que el relato podía haberlo incluido en cualquier otro lugar o incluso haber prescindido de él, porque no tiene conexión con nin-

cupera el formato de los ochos primeros libros en el sentido de que de nuevo vuelven a aparecer como protagonistas la madre y el hijo, en cuanto a miembros de la familia se refiere ⁷². El texto ofrece la verificación del aspecto espiritual de la conversión de la madre –es de ella de la que viene hablando y de la que seguirá hablando luego– y, a la vez, de la de Agustín. Aunque se trata de una escena específica, localizada en el espacio y en el tiempo –denominada habitualmente «Éxtasis de Ostia» ⁷³–, de ella se sirve el ya obispo de Hipona para presentar la nueva situación espiritual de su madre, olvidada ya de los nietos que hubiera podido darle su hijo.

El primer detalle que procede ponderar en el relato es precisamente el recurso al texto paulino de Fil 3,13 (*olvidando las cosas pasadas y proyectados hacia lo que está por venir*). Con la cita señala la nueva situación, caracterizada por la superación del pasado y el mirar ya solo hacia adelante. La nueva relación entre madre e hijo no está condicionada por el pasado sino regulada en función del futuro –el presente se esfuma en el mismo instante de aparecer–.

Precisamente esa nueva relación es un indicador de la realidad de la conversión, en cuanto que significa la reconciliación plena y definitiva entre madre e hijo. Que ambos conversasen con suma dulzura muestra que el pasado había sido superado. Mónica y Agustín ya están juntos apo-

gún evento específico relacionado con él; pero que, una vez decidida su inclusión, solo podía ser utilizado en ese lugar como epítome y generalización de cuanto ha dicho sobre Mónica en los libros precedentes de las *Confesiones* («Tears of Grief and Joy. Confessions Book 9: Chronological Sequence and Structure»: *Augustinian Studies* 28 (1997) 141-154: 148-151). Estamos de acuerdo en que esa breve biografía podía faltar sin que el conjunto de la obra sufriese y en que, en todo caso, está ubicada en el único lugar adecuado, pero no por su condición de epítome y generalización de lo dicho anteriormente –puesto que nada de lo aquí reseñado ha aparecido previamente, al menos de forma explícita–, sino como complemento, esto es, para así ofrecer una visión global de la figura de Mónica que incluyese también su relación con las demás personas de su entorno inmediato, no solo con Agustín.

⁷² Solo que, como en la primera parte del relato aparecía Patricio en el rol de actor secundario al lado de Mónica, ahora, al término del mismo, aparecen Adeodato y Navigio –el hijo y el hermano– con el mismo rol, al lado de Agustín.

⁷³ Años atrás la escena fue objeto de un intenso debate entre los estudiosos. Lo que se discutía era si se trataba de una experiencia de cuño fundamentalmente neoplatónico o cristiano y, en este último caso, si se podía hablar de experiencia mística en sentido propio o no. Una breve síntesis en J. K. COYLE, «In Praise of Monica: A Note on the Ostia Experience of Confessions IX»: *Augustinian Studies* 13 (1982) 87-96. Nuestra perspectiva es distinta.

yados en el alféizar de la ventana de la casa que habitaban, cual si fuera la misma regla de fe. Mónica ya no ve a Agustín como fuente –indirecta al menos– de su felicidad sino como compañero sediento que anhela beber junto a ella de la misma Fuente divina. La suma dulzura que acompaña su conversación es prueba de que habían quedado atrás unas relaciones marcadas por múltiples discrepancias, al menos desde la perspectiva de Agustín obispo: discrepancia sobre las motivaciones de la instrucción escolar, discrepancia a propósito de la recepción del bautismo, discrepancia en relación con la castidad, discrepancia sobre la conveniencia o no de un matrimonio temprano; discrepancia sobre la interpretación de un sueño, discrepancia sobre la conveniencia de partir para Italia; diferencia en la relación con Ambrosio –cálida en el caso de Mónica, fría en el caso de Agustín–. Ciertamente que una conversación dulce no presupone necesariamente el acuerdo (6,23), pero sí que sea el tono general (4,13). Dada la condición social del hombre, una conversión no puede no manifestarse en un nuevo modo de relacionarse sobre todo con aquellas personas con las que la relación no había sido la deseada. En definitiva, Mónica y Agustín, que tiempo atrás habían caminado por la misma calzada pero por distintos carriles, avanzaban ya juntos por el mismo carril, una vez que el hijo se había pasado definitivamente al carril religioso de la madre y la madre había dejado de invadir el carril mundano del hijo que él mismo acababa de abandonar.

El carril es una vía que conduce a una meta y un carril único conduce a una única meta. Esa única meta la revela el tema de la conversación entre ambos, madre e hijo: la Vida eterna, idéntica al Ser mismo, a la Verdad indeficiente, a la Sabiduría creadora, origen de todo, pero ajena al tiempo. Agustín, que había presentado la conversión de Mónica en Milán como una inundación de gozo, alternativa al duelo causado por dos muertes, muestra el deleite y el gozo (*delectatio, iucunditas*) como motor del proceso de ascenso en búsqueda de lo que anhelan. Los descartes no los hacen según criterios de bondad o maldad –pues toda criatura es buena–, sino según criterios de mayor o menor deleite o gozo. ¿Cómo quedarse con lo que ni siquiera admite comparación con la Vida, o el Ser, o la Verdad, o la Sabiduría? Pero a ese criterio subyace otro, igualmente en grado comparativo, el de un amor más ardiente (*ardentiore affectu*). También aquí, como Agustín indica más adelante en las mismas *Confesiones* (13,10), es el amor el que mueve todo y marca la dirección del movimiento, en este caso, de la búsqueda. La autenticidad de ese amor la

prueba el haber llegado a tocar «con todo el ímpetu de su corazón» el objeto perseguido, objeto que no se dona sino al amor, don de quien se deja encontrar. El contacto, efímero, cumplió una doble función: ofrecer una breve experiencia frutiva y avivar aún más el deseo de otra más intensa y duradera, de beber a morro directamente en los chorros de la Fuente divina, en vez del tenue refresco de una simple salpicadura (9,23-24).

El «éxtasis de Ostia» justifica la pregunta que formula Mónica ya al final del relato: «¿Qué hago yo ya aquí?». El fundamento de la misma es el deleite: «Ya nada me deleita en esta vida», y el fundamento de este, el precedente contacto, aunque efímero, con la Vida. Detrás de su conversión estaba una muerte, con el consiguiente luto, transformado en gozo que solo podía ser de vida. El mundo con todos sus deleites ha perdido todo su valor (*vilesceat cum omnibus delectationibus suis*) (9,26) al lado de otro gozo de valor infinitamente mayor (*carius*: 8,30).

El «éxtasis de Ostia» es historia –no hay razones para negarlo– y re-capitulación, no de cosas ya dichas sino de lo que, en opinión de Agustín, implica una conversión auténtica⁷⁴. Si la conversión es un «volverse a», la conversión auténtica, o plena, es aquella que solo tiene ojos para el «objeto» hacia el que se ha vuelto, sin que nada los aparte de él.

b) Verificación de la conversión moral

Si una persona convertida solo tiene un único objeto en el que centrar su atención, trasciende cualquier otro objeto posible. Desde esta perspectiva –dejando de lado su inspiración neoplatónica– cobra todo su significado el proceso ascensional del relato agustiniano. En el caso concreto, trascender significa descartar, pero no porque se trate de realidades mo-

⁷⁴ La visión de Ostia –escribe M. Djuth– representa la culminación no solo de la conversión de Agustín al cristianismo, sino también la de Mónica («Augustine, Monica and the love of wisdom», p. 251). En primer lugar sería más apropiado cambiar el orden de los sujetos, puesto que el relato sobre Agustín se integra en el relato sobre su madre. Es la visión de Mónica, acompañada por Agustín, no al revés. En el fondo así lo reconoce la autora cuando escribe que la unidad de la ascensión contemplativa a Dios refleja el retorno del hijo pródigo a su padres, *pero ahora mediante la mediación de su madre* (cursiva nuestra) que funge de recuerdo de la Iglesia (ibídem). Por otra parte, hay que entenderla como culminación solo en cuanto verificación de que la conversión había sido una realidad, no en el sentido de que previamente no había sido completa.

ralmente inaceptables, sino porque no aportan el nivel de deleite y gozo, capaz de saciar la sed del convertido. De hecho, el primer descarte recae sobre el mundo sensible –creación física– y el segundo sobre las propias almas –creación espiritual– (9,24). En cuanto creación de Dios, una y otra son buenas, pero ofrecen sólo gotas de rocío a quien aspira a beber directamente de la Fuente. Eso en el mejor de los casos; en el peor, apartan del objetivo último cuando se presentan como alternativa a él, en la forma de apetencia de bienes materiales, o de orgullo y vanidad.

Desde esta perspectiva se entienden dos datos que Agustín aporta sobre Mónica ya convertida. Ambos, relacionados entre sí, muestran cómo el espacio que hasta su conversión habían ocupado apetencias mundanas lo ocupaban ahora consideraciones más elevadas. Como ejemplo concreto de la renuncia de Mónica a sus antiguas ambiciones, Agustín aduce el cambio experimentado en relación a su sepulcro y a su sepultura. En cuanto al primero, señala que, aunque ya había adquirido y preparado uno en su tierra natal, junto al cuerpo de su marido, cuando se acercaba el momento de su muerte manifestó no importarle el lugar, sabedora de que Dios está en todas partes. El cambio extrañó a su hijo, que recordaba que esa constante preocupación la tenía atenazada (9,28)⁷⁵. Agustín ya obispo califica esa antigua preocupación de pura vanidad (*inanitas*), añadiendo que ignora cuándo comenzó a desaparecer de su interior (*ib.*). Pero es lógico suponer que formaba parte de la renuncia a disfrutar de los nietos que esperaba de su hijo, que conllevaba el desapego de otras «vanidades»⁷⁶.

Más llamativo resulta el desapego de toda vanidad en relación ahora, no al lugar, sino al modo de su sepultura. Escribe Agustín: «Estando in-

⁷⁵ Un «desprendimiento espiritual impresionante», según P. Langa («Santa Mónica y su mensaje hoy», en V. D. CANET (ed.), *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento* (Jornadas Agustonianas 7, Madrid 2004) 51-75:65).

⁷⁶ C. Alonso del Real lo relaciona con la visión de Ostia, al término de la cual Mónica se pregunta qué hace ya en esta tierra (9,26). La autora se apoya en que antes de manifestar esa indiferencia respecto al lugar de su sepultura, el grupo de amigos que volvían a África habían hablado del desprecio de esta vida y del bien de la muerte, causando Mónica estupor entre los asistentes por su fortaleza de mujer (9,28) («Monnichae laudatio», en I. P. AUGUSTINIANUM (ed.), *Le Confessioni di Agostino (402-2002)*, p. 241. Pero parece más correcto pensar que la escena tuvo lugar ya antes de la visión de Ostia, pues la indicación «cuando ya estábamos en Ostia» (*cum Ostiis essemus*) sería innecesaria, dado que la visión había sido ubicada en tal lugar.

minente el día de su liberación, no pensó en que su cuerpo recibiera sepultura con gran pompa o en que fuera embalsamado con aromas, ni deseó un monumento escogido, ni se preocupó de ser sepultada en su patria» (9,36). La simple mención de estas renunciaciones es confesión de antiguos apegos. Ciertamente es Agustín quien lo afirma, no Mónica, pero no procede dudar de que refleja sueños de la madre. En todo caso, es difícil evitar la pregunta de si los medios económicos de que disponía Mónica le permitían imaginar para sí un funeral como el descrito, propio de las clases pudientes. No es de excluir, pues, que hubiese esperado usufructuar el fantaseado éxito de su hijo por el que había luchado. Desprenderse del sueño se lo impuso la realidad, pero aceptarlo fue don de Dios, que convirtió su frustración en gozo (8,30). A partir de entonces solo le importaba que Dios se acordase de ella. Dejó de apetecer que los hombres la recordasen como la madre del triunfador Agustín; de ellos solo quería el recuerdo ante Dios: «Solo nos expresó que nos acordáramos de ella ante tu altar, a cuyo servicio había estado ininterrumpidamente, sin dejar ni un solo día» (*ib.*).

No solo se habían diluido viejas ambiciones; también habían desaparecido actitudes no particularmente elogiables. Por ejemplo, si a lo largo de los primeros ocho libros de las *Confesiones* Agustín ha mostrado a su madre como obsesionada exclusivamente con él, ahora la presenta como madre e hija del grupo que lo acompañaba. Mónica aceptó la maternidad espiritual respecto de todos. Los lazos «privados» de la carne cedieron ante los lazos «comunes» del espíritu⁷⁷; el afán por imponer su voluntad cedió su lugar a la disponibilidad para servir a todos: «Cuidó de cuantos vivíamos unidos en ti después de recibir la gracia del bautismo y lo hizo como si nos hubiera dado a luz a todos. Y se puso a nuestra disposición como si fuera hija de todos» (9,37)⁷⁸.

En definitiva, el relato recapitula y concentra en un momento lo que ya había tenido lugar previamente: el trascender otros «objetos» distintos de Dios había comenzado antes del «éxtasis de Ostia».

⁷⁷ Dejó de ser «mi madre» o «la madre de mi carne» (*conf.* 1,17) respecto de Agustín, para pasar a ser «nuestra madre», respecto del grupo de Casiciaco (*beata u.* 6; *ord.* 1,22).

⁷⁸ Esta nueva conciencia se trasluce también en la súplica de su hijo al término del libro noveno de las *Confesiones*: «Acuérdense con sentimientos de afecto de quienes fueron mis padres en esta luz pasajera, y hermanos míos que le tienen como Padre en el seno de la madre católica, conciudadanos míos en la Jerusalén eterna» (9,37).

IV. Extrayendo conclusiones

Comenzamos distinguiendo dos niveles de santidad: la «común» – la que posee todo bautizado que no ha perdido la gracia– y la «*clarior*» –la del fiel que ha alcanzado tal nivel de perfección en las virtudes teologales, cardinales y anejas que justifica que se la proponga de manera oficial como modelo para el conjunto de la Iglesia⁷⁹. Por supuesto, referida a la época de Agustín, se trata de una división anacrónica, pues se ubica en el contexto –desconocido en la Iglesia antigua– de las «canonizaciones» o declaraciones oficiales de santidad. No obstante, el contexto señalado al inicio de este trabajo –la inclusión o no en el santoral universal de la Iglesia– justifica utilizarla aquí.

Agustín considera santa a Mónica, incluso antes de la conversión, en cuanto miembro de la comunidad de bautizados (8,5). Es un dato obvio, pues nunca se vio sometida a la penitencia pública, ni abandonó la Iglesia, en la que participaba a diario de la Eucaristía (9,36) y en cuyo seno murió (9,28). Si se piensa en la santidad «común» no hay problema en aceptarla.

¿Qué decir de la santidad «*clarior*»? Las páginas de las *Confesiones* ofrecen algunos datos, útiles al respecto. A nivel terminológico, Agustín nunca aplica a su madre, a título individual, el calificativo de santa, como lo aplica, por ejemplo, al obispo Ambrosio (9,13; 6,4). En cambio, en el libro noveno –solo en él– juzga santa su vida (9,22. 33). Pero aunque siempre es útil tener en cuenta la terminología, no basta para determinar la santidad que implica, siempre y simultáneamente, una muerte y una vida: muerte al pecado y vida en Dios. De la muerte al pecado por parte de Mónica habla Agustín en el último capítulo del libro noveno (§§ 34-37), en el que hace una triple declaración en relación con la condición pecadora de su madre, mostrando una notable reticencia a declarar que lo fue. En la primera, remitiendo a Mt 5,22, no se atreve a afirmar que ella no hubiese faltado de palabra después de bautizada (9,34; cf. 5,15); en la segunda, ya sin restringirse a los pecados de la lengua, pide perdón por las deudas de su madre, «si es que contrajo algunas durante tantos años después de bau-

⁷⁹ *Sanctitas clarior* es el título de la carta apostólica de Pablo VI, del 19 de marzo de 1969, en la que modificaba el proceso que debía seguirse en las causas de beatificación y canonización de los santos.

tizada» (9,35); en la tercera, declara que ella no diría que no tuvo deudas, no fuera que la dejase convicta de lo contrario el astuto acusador; diría más bien que le fueron perdonadas por Cristo (9,36). Las tres declaraciones muestran la dificultad que tiene Agustín para combinar su teología y la imagen final que quiere dar de Mónica. De una parte quiere presentarla como libre de pecado después del bautismo; de otra, no puede negar que fue pecadora, pues, entre otras razones, eso equivaldría a declarar innecesario el rezo del Padrenuestro (cf. Mt 6,12). La solución que encuentra es dejar a la madre el «merito» de reconocer su pecado y personalmente no pronunciarse claramente al respecto – «no me atrevo», «sí...»–. En realidad no resuelve el problema y, además, se traiciona a sí mismo al suplicar encarecidamente a sus lectores que ante el altar oren al Señor por su madre (9,27.37). Las dudas señaladas aparecen aquí como certezas, que quizá tenían que ver sobre todo con lo que había escrito en los primeros libros de la obra, aunque referido a la etapa previa a la conversión.

Pero la santidad no es solo muerte al pecado; es también nueva vida en Dios, decíamos. Con su conversión Mónica comenzó una nueva vida espiritual que tenía a Dios como centro único. Agustín describe la vida nueva de Mónica como gozo en Dios porque había muerto el «hijo muerto» (6,1) y en sustitución del dolor que le produjo ver frustradas de sus propias esperanzas mundanas. Según esto, no cabría hablar de santidad de Mónica –por supuesto, de la santidad «clarior»– más que a partir del libro noveno de las *Confesiones*, pues hasta entonces su gozo, al menos parcialmente, se había sustentado en ambiciones o simples deseos, es decir, a lo más en esperanza de gozo, no en gozo ⁸⁰. Ese gozo alcanzó su cima más alta en la experiencia de Ostia, compartida con el hijo, efímera en verdad, pero capaz de encender el deseo de experimentarlo en su plenitud indeficiente (9,23-25).

⁸⁰ De hecho, leyendo entre líneas, las páginas agustinianas parecen presentar a Mónica como una mujer ávida de promoción social e, indirectamente, de poder económico. Al no poder conseguir personalmente ni lo uno ni lo otro, proyectó su ambición en el éxito del hijo. Por otra parte, y sin entrar en otro tipo de consideraciones, se la podría acusar de cierta esquizofrenia: impacientada en relación con la fe católica de su hijo, relajada en cuanto a la moral, pues, de un lado, recomienda al hijo vivir conforme a las exigencias cristianas; de otro, las aparca si juzga que son un obstáculo para el logro de las ambiciones tanto del hijo como propias. Se la podría comparar con personas intransigentes ante ciertos valores religiosos, pero liberales ante otros, en función de los propios intereses.

La presentación hecha pudiera dar la impresión de que entre la santidad «común» y la santidad «*clarior*» se ha producido una especie de rotura; que la conversión significó el paso sin más de una a otra. Pero más que de rotura procede hablar de transición, en la que lo nuevo ya tenía sus raíces en lo viejo y lo viejo mantuvo las suyas, debilitadas sin duda, en lo nuevo. Toda vida cristiana se sostiene en la fuerza creadora de la gracia de Dios, y en toda vida cristiana se manifiesta la fuerza destructiva del pecado. Que se pueda hablar de santidad «común» o de santidad «*clarior*» depende de la correlación de ambas fuerzas. El paso de una a otra es progresivo y está marcado por el imponerse de la gracia sobre el pecado. Agustín construye el relato sobre su madre mostrando en ella tanto la fuerza de la gracia en su acompañamiento del hijo hacia el bautismo, como la fuerza del pecado, en su acompañamiento hacia el éxito social. La victoria de la gracia se manifestó en que el primero recorrido llegó a su término, y el segundo no. Y con esta victoria, aún inicial, comienza a manifestarse la santidad «*clarior*», que se hará más «*clarior*» a medida que se vaya confirmando la victoria en su doble aspecto de cerrar la puerta a la muerte que se goza en el pecado y abrirla a la vida que se goza solo en Dios. Una santidad que en esta vida puede ser cada vez «*clarior*» –más resplandeciente–, pero nunca llegará a ser «*clarissima*», es decir, nunca podrá alcanzar la plenitud porque la fuerza del pecado, por disminuida que esté, sigue estando presente. La prueba son las «dudas» de Agustín sobre el pecado de su madre y la súplica de oraciones por ella. La santidad plena solo pertenece a Dios; el hombre participa de ella en distintos niveles, que se miden por el grado de amor. La santidad es vida en Dios y, como toda vida, también ella nace, se desarrolla y alcanza su específico nivel de perfección en el curso del tiempo, mayor o menor según personas y, en última instancia, según el don de Dios. Unas veces el desarrollo es continuo a partir del bautismo, y otras con cierto grado de discontinuidad, mediando una conversión. Es el caso que Agustín contempla en su madre. En su caso, no cabe pensar que llevase su carro de «compra» de productos de santidad totalmente vacío y que solo comenzara a adquirirlos en el momento de la conversión, no; lo que hizo entonces fue descubrir que había adquirido también productos adulterados, desprenderse de ellos y sustituirlos por otros auténticos. Pero eso no significa que no quedase en el carro algún producto adulterado, ni que consiguiese llenarlo hasta el tope.

Varios autores han sostenido que, en las *Confesiones*, Agustín presenta a Mónica como figura de la Iglesia o, más en concreto, de la Iglesia en cuanto madre ⁸¹. Si esto es así, no cabe sino concluir que él vio encarnada en su madre la santidad de la Iglesia. Mas para que la afirmación sea verdad plena, hay que tomar en consideración otro estudio que ofrece el matiz importante de presentar a Mónica como imagen de la Iglesia peregrina y, a la vez, como miembro de ella en proceso de transformación. Se trata de dos aspectos de su figura –personificación de la Iglesia e individualidad demasiado humana– que han de ser integrados, no meramente yuxtapuestos. De hecho, las imperfecciones de Mónica –el autor señala lo referente al bautismo del hijo enfermo, a sus estudios, a un matrimonio socialmente ventajoso– tal como las relata Agustín son parte integrante de lo que él quiere decirnos sobre la Iglesia y sobre la vida cristiana de sus miembros ⁸². En breve, como la Iglesia peregrina es imperfecta y pecadora, a pesar de ser santa, también se puede considerar santa a Mónica, a pesar de que tampoco ella logró desprenderse enteramente de su pecado e imperfecciones.

La figura de Mónica que presentan varios estudiosos, como ya indicamos al comienzo, resulta poco luminosa. QUITAN brillo a su figura al poner de relieve en ella cualidades y actitudes poco ejemplares; al sugerir la posibilidad de que Agustín haya coloreado los aspectos menos positivos de la figura de Mónica como consecuencia de los sentimientos negativos de él hacia su padre ⁸³; o al indicar que Mónica, que había sido idealizada en la primera parte de la obra –considerada previamente como un oráculo de Dios–, al término del libro noveno de las *Confesiones* Agustín la reduce a un ser humano ordinario, objeto de preocupación, pecadora como él y

⁸¹ Cf., por ejemplo, las siguientes autoras: L. SEELBACH, «Agustín y Mónica...», p. 26; K. POWER, *Veiled desire*, p. 83; A. BENVENUTI, «Conclusioni», en M. CHIABÒ - M. GARGANO - R. RONZANI (ed.), *Santa Monica nell'Urbe*, p. 278; M. DULAËY, «Scatentes lacrimis...», p. 218-219.

⁸² J. SEHORN, «Monica as Synecdoche...», 232-233. A. Pic, por su parte, ve en Mónica una «figura del *sensus fidelium*» («Sainte Monique come figure du *sensus fidelium*. Rapide lecture de quelques passages des *Confessions*», en M. L. CHAÏEB (ed.), *Les Pères de l'Église à l'écoute du peuple de Dieu. Sensus fidelium et discours autorisés durant l'antiquité tardive. Actes du VII^e colloque de la Rochelle (9,10 et 11 octobre 2015)* (Caritas Patrum, Royan 2016), p. 195-209).

⁸³ K. POWER, *Veiled desire*, p. 80.

como él igualmente necesitada de misericordia⁸⁴. En este último caso, se puede dar la razón al erudito cuando afirma que, al final, Agustín convierte a su madre en un fiel cristiano de tantos. En efecto, a las puertas de la muerte, ante Dios nadie tiene otro motivo de confianza que su misericordia. En cambio, nos parece totalmente desacertado presentar a Mónica como una figura idealizada por su hijo⁸⁵. Hay que distinguir entre el afecto agradecido desde el que Agustín escribe, tratando de comprender o, incluso, disculpar a su madre, y lo que escribe, pues ni la piedad filial le impidió verter críticas, algunas explícitas y no leves, hacia su madre. Lo cierto es que supo recubrirlas con tanta piedad filial que el lector no suficientemente atento no siempre advierte lo que tapa esa piedad⁸⁶. Una cosa es reconocer, como hace Agustín, que Dios depositó múltiples dones en ella y considerarla como el instrumento de que se sirvió para devolverlo a la fe de la Iglesia, y otra cosa considerar que la idealizó. A lo más, podría discutirse si cuadra con el libro noveno tal afirmación, que ciertamente no cuadra con los ocho primeros, como hemos mostrado previamente. Asimismo, por mucho que se suavice hablando solo de posibilidad, sostener que Agustín haya expresado sus sentimientos negativos hacia su padre coloreando en positivo la figura de su madre, es un *a priori*, que necesita de-

⁸⁴ P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography. New edition, with an epilogue* (University of California Press, Berkeley y Los Ángeles 200), p. 157-158.

⁸⁵ Cf. J. Sehorn, «Monica as Synecdoche...», p. 233.

⁸⁶ En los primeros libros Agustín alude repetidas veces a la *pietas* de su madre: refiere que solicitó de la «piedad» de su madre el bautismo (1,17; 5,16); menciona el derecho de la «piedad» materna (1,17); califica como fuerte a su madre por su «piedad» (6,1); habla asimismo de una sacudida «piadosa» de su madre (2,6); del gozo de la mujer «piadosa» tras un sueño (3,20). En tales textos no cabe pensar en la «piedad» como virtud específicamente religiosa, sino como la virtud doméstica, que regula la debida relación entre padres e hijos. La «piedad» de la madre es su amor por el hijo; una madre «piadosa» es una madre amorosa. Al emplear ese término, Agustín parece estar devolviendo a Mónica el cumplido. Basta advertir que durante la última enfermedad de la madre, él había recibido el consuelo de oírla decir –como queriendo pagarle con una caricia las atenciones que de él había recibido– que había sido un «buen» (*pium*) hijo, repitiéndole con gran afecto de cariño que nunca había oído salir de su boca una palabra áspera o hiriente hacia ella (9,30). Como la madre reconoce la «piedad» del hijo para con ella, el hijo reconoce, multiplicada, la de la madre para con él. Por tanto, el niño Agustín confía en el amor materno para solicitarle el bautismo; el derecho de la piedad materna es el derecho del amor materno; la sacudida interior que sufre Mónica ante la información de Patricio sobre su hijo es de la Mónica madre; el gozo de la mujer piadosa es el gozo de la madre a la que se anuncia el regreso de su hijo a la fe.

mostración, pues él no ha tenido dificultad en criticarla ⁸⁷. Por último, sin negar que Mónica tuvo sus deficiencias, procede considerar que la virtud y el vicio están a veces tan cercanos que la denominación de una acción puede caer de una parte o de otra –por ejemplo, tenacidad u obstinación– según criterios puramente subjetivos.

Después de lo dicho, y para concluir, cabe formular la pregunta de si las generaciones y siglos posteriores, ávidos lectores de las *Confesiones*, aceptaron a la madre de Agustín cómo modelo de santidad que imitar. La respuesta no es muy halagüeña, pues Mónica resulta una figura singularmente ausente en el imaginario religioso femenino de la Edad Media ⁸⁸. En principio tenía todas las cartas para ser popular, al haber labrado su santidad específicamente en su condición de esposa y, sobre todo, de madre. Solo que hijos como Agustín no era fácil que se dieran en los siglos posteriores. A medida que la fe cristiana pasó a dominar la sociedad entera, si no los «Patricios», sí los «Agustines» eran personajes al menos en peligro de extinción, por lo que difícilmente había espacio para otras madres «Mónicas». La nueva situación religiosa general reclamaba otros tipos de santidad que marcaran la diferencia saliéndose de lo normal. Y normal se consideraba que una madre entregase su vida al servicio, por supuesto también religioso, de sus hijos. Para que cuajara el culto a Mónica tuvieron que darse nuevas condiciones culturales y espirituales, lo que aconteció con la aparición del humanismo cristiano que contemplaba a la persona en su dimensión natural e histórica, en el s. XV ⁸⁹. A partir de entonces, se percibe una verdadera explosión de devoción hacia la santa –una de cuyas manifestaciones fue el multiplicarse de su iconografía– en ciudades como Florencia, Bolonia y Venecia –además de Roma–, en las que los religiosos de la Orden de Ermitaños de San Agustín tuvieron un específico peso cultural ⁹⁰.

⁸⁷ Por ejemplo, si quería «penalizar» a su padre, podía haberle responsabilizado solo a él de haber antepuesto los intereses académicos a los morales (2,8) y, sin embargo, carga la responsabilidad también sobre la madre.

⁸⁸ Cf. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, «Madri sante nella letteratura medioevale», en M. CHIABÒ - M. GARGANO - R. RONZANI (ed.), *Santa Monica nell'Urbe*, p. 53-111: 111.

⁸⁹ Ib. La autora remite a P. PIATTI, «Il risveglio quattrocentesco di Santa Monica fra Umanesimo Medievale e “consoroere” romanae»: *Hagiografica* 16 (2009) 281-316).

⁹⁰ Cf. A. BENVENUTI, «Conclusioni», en M. CHIABÒ - M. GARGANO - R. RONZANI (ed.), *Santa Monica nell'Urbe*, p. 280.

Meses después de la muerte de Mónica, Agustín y los que le acompañaban se hicieron a la mar rumbo a la patria africana. De haber vuelto a Italia, Agustín habría desembarcado de nuevo en Ostia Antica y habría podido visitar la tumba de su madre. Pero el respeto que le imponía la mar, entre otras causas, se lo impidió. Atento al deseo que ella manifestó a las puertas de la muerte (9,36), no le levantó ningún mausoleo. Para perpetuar su memoria, lo que hizo fue escribir sus *Confesiones* que no tienen nada que ver con un mausoleo. En efecto, mientras los mausoleos son morada para los muertos, en las *Confesiones* encontramos vivos al hijo, por supuesto, pero también a la madre con su amor materno –quizá descompensado– con sus defectos y sus virtudes; con el don de su santidad y el peso de su pecado; la Mónica real que se marcó un objetivo primordial en su vida y no paró hasta lograrlo, escribiendo, a veces, renglones torcidos; o al menos, la Mónica que recordó Agustín ya obispo. Y se puede añadir todavía: la madre que se levantó a sí misma un grandioso monumento que no es otro que su hijo Agustín ⁹¹.

⁹¹ La idea es de P. E. Mundig, según el cual, el hijo genial construyó a su madre un digno e imperecedero mausoleo, pero la madre se construyó a sí misma otro aún más señorial, su mismo hijo («Monnika und Augustinus. Ein heiliger Sohn über seine heilige Mutter»: *Benediktinische Monatschrift* 6 [1930] 261-269: 269). El dato lo tomamos de L. Seelbach («"Wie sollte ich selbst..."», p. 318).

El origen del mundo y su dinamismo cósmico y antropológico según san Agustín

PROF. DR. TARSICIO JÁÑEZ BARRIO

Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela

Recibido: 25 de junio 2021

Aceptado: 18 octubre 2021

Resumen: El artículo analiza el origen originante del mundo-cosmos, lo cual conlleva preguntarnos por *un doble nivel radical*. En el primer nivel, y *como primer punto*, se inquiera sobre el origen incausado de un cosmos y su dinamismo-vital increado. *Como segundo punto*, tratamos *la razonabilidad* de la existencia de este mundo causado-creado con el tiempo y su dinamismo vital por un ser-quien incausado, según sostiene la posición cristiana y en particular la posición agustiniana. *En el segundo nivel* se indaga sobre el carácter de un cosmos evolutivo como exigencia derivada de la razonabilidad de un mundo causado-creado y de su dinamismo-vital. Finalmente, se considera cómo ese dinamismo antropológico evolutivo, desde sus *rationes seminales-causales*, apunta a y culmina en el hombre-persona (mens): “*ad imaginem Dei Trinitatis*”.

Palabras clave: Cosmos, Origen, Dinamismo vital, Creación, Evolución, Razón seminal

Abstract: The article analyses the originating cause of the world-cosmos, which makes us ask questions in a double-radical level. In the first level, and as the first point, the uncaused origin of a cosmos and its uncreated vital dynamism are investigated. As a second point, we deal with the rea-

sonability of the existence of this world as caused-created within the time, and its vital dynamism as guided by a Being who is the Uncaused, a stand held by Christianity and in particular the Augustinian position. Therefore, in the second level the subject of investigation is the evolutionary character of the cosmos as an imperative derived from the reasonability of a caused-created world and its vital-dynamism. The final discussion treats how this evolutionary anthropological dynamism, from its *rationes seminales-causales*, leads to and culminates in the man-person (mens): «ad imaginem Dei Trinitatis».

Key words: Cosmos, Origin, Vital Dynamism, Creation, Evolution, Seminal Reason

Introducción: Dios, origen originante del mundo cuyo dinamismo vital-evolutivo culmina en el hombre-persona (mens)

La pregunta radical que se hace todo hombre de “corazón inquieto”: ¿por qué existe el mundo y no más bien la nada? ¿Por qué ha de tener una causa y un sentido razonable? ¿Por qué nuestra inquietud racional se hace preguntas radicales buscando la radicalidad de su sentido?... En el ámbito de estas preguntas hay que ubicar la nuestra sobre el origen del mundo y de su dinamismo cósmico y antropológico.

La pregunta sobre el origen o causa originante del cosmos busca fundamentación última, pero a sabiendas de aquella respuesta que solo puede ser razonable y no racional-científica. Las diversas respuestas racionales que la ciencia pretende dar no gozan de suficiente razonabilidad. Esta insuficiencia la podemos constatar cuando los mismos científicos afirman que el origen del cosmos tiene su incausación: en la nada y/o la materia, en algo caótico, en la necesidad y/o en azar (casualidad), o finalmente en un tiempo eterno –ab aeterno– y lo hacen desde tres posiciones distintas, cuyo origen incausado (e increado) sea: * la materia y/o nada (vacío cuántico) autoimplicativas (Stephen Hawking); * sea el tiempo-eterno, con origen en el vacío cuántico (nada), ¿indefinido? (I. Prigogine); * el azar, el caos y/o la necesidad. Estas posiciones exceden el ámbito de su competencia científica, toda vez que la misma ciencia, por definición, no se ocupa de la causa o razón última y mucho menos dar por razonables e incluso, como racionales, respuestas tan irracionales como son admitir el azar y/o la necesidad, que es la manera inconfesa de ocultar la ignorancia. Razonablemente solo cabe partir

de un existente absoluto, incausado y creador, que como tal, libremente crea, pues de lo contrario caeríamos en lo irracional que supone partir de la necesidad y/o del azar (hado). Crear implica, en sí mismo, crear desde la inteligencia, la libertad y el amor, como reza la posición cristiano-agustiniana. Por lo tanto, el origen originante del cosmos y su dinamismo vital ha de tener como su razón razonable la existencia real de un Dios incausado-creador “ex nihilo” co-temporal (espacial) (S. Agustín). No será irracional, sin embargo, admitir un mundo causado-creado, ab-aeterno, pre-temporal, aunque este no es el caso (S. Agustín - Sto. Tomás)-.

Nuestra pregunta, por consiguiente, sobre el origen originante del mundo-cosmos lleva consigo preguntarnos en *un doble nivel radical*. En el primer nivel, y *como primer punto*, inquirir sobre el origen incausado de un cosmos y su dinamismo-vital increado; hacemos una reflexión conjunta de la *no-razonabilidad* de un cosmos increado cuyo origen sea debido, bien a la nada y/o a la materia auto-incausadas, bien al azar (al acaso), al caos y/o a la necesidad, bien a un tiempo eterno, ¿indefinido?; y *como segundo punto*, inquirir sobre el origen de un cosmos causado-creado, tratamos *la razonabilidad* de la existencia de este mundo causado-creado con el tiempo y su dinamismo vital por un ser-quien incausado, según sostiene la posición cristiana, pero resaltando en particular la posición agustiniana. *Y en el segundo nivel*, inquirir sobre el carácter de un cosmos evolutivo como exigencia derivada de la razonabilidad de un mundo causado-creado y de su dinamismo-vital, haciendo una diferenciación crítica y contrastada entre el dinamismo cósmico evolutivo de P. Laín Entralgo y el dinamismo antropológico evolutivo de S. Agustín. Para finalmente, considerar cómo ese dinamismo antropológico evolutivo, desde sus *rationes seminales-causales*, con “su flecha de temporalidad”, apunta a y culmina en el hombre-persona (mens): “*ad imaginem Dei Trinitatis*”.

A. ORIGEN ORIGINANTE DEL COSMOS Y SU DINAMISMO VITAL

A.1. La no-razonabilidad de un cosmos incausado-increado y su dinamismo

El cosmos (mundo ordenado) apareció a partir de una “sopa primigenia” caótica e incausada, o materia eterna (materialismo), porque la ma-

teria, que no puede ser creada (ser causada), en un momento indeterminado, comenzó a ordenarse debido, bien a la necesidad, bien al azar. Somos producto de la casualidad y de la necesidad (naturalismo). Según Carl Sagan, el universo sería el producto de procesos ciegos, sin un fin determinado. Pero, lo lógico sería que la sopa primigenia siendo realidad caótica y eterna, originase (emanase) una realidad igualmente caótica-confusa-eterna, y no un cosmos. ¿Qué de razonable-creíble puede tener esta posición? Porque ¿cómo entender que esa materia –sopa primigenia, caótica– sea eterna e incausada? Admitir un mundo-material eterno-incausado, caótico (no digamos admitir la eternidad del mundo, o la eternidad como mundo), o digamos también admitir que un mundo ha salido de la nada originaria, equivale a negar la evidencia de este mundo-cosmos temporal, constitutivamente contingente y objetivo. A veces tanto cientificismo nos impide ver lo razonable de la razón. Disintiendo de esta posición científicista decía admirado A. Einstein: “Lo más incomprensible del mundo es que sea un cosmos tan comprensible”.

El modelo cosmológico que nos propone Stephen Hawking de un mundo (multiverso) material infinito, infinito *a parte ante* e infinito *a parte post* (*sin fronteras*), es un modo de desplazar el problema a un nivel más alto (Davies). En este modelo ¿quedaría lugar para el hombre?”, se pregunta Francisco José Soler Gil¹. En ese nivel más alto, ¿dónde queda la realidad contingente de todas y de cada una de las cosas (entes), si son consideradas infinitas cuantitativa y cualitativamente? El genio de Stephen W. Hawking afirma (1942) contundente: “La materia salió de la nada a través de una separación de ella y de su contraria la antimateria”, auto-implicándose a sí misma”. Pero la nada, si es nada, ¿cómo puede producir algo lo no-algo absoluto? ¿Cómo entender que la nada sea implicativa de sí misma?. Y ¿cómo explicar razonablemente que existió en el origen primigenio la materia y su contraria la antimateria? La falta de lógica entre los datos que Hawking apunta, ateniéndose a la cosmología cuántica, y las consecuencias que deduce, es patente².

¹ Francisco José Soler Gil, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*, Cristiandad, Madrid 2008, 300; *Id.*, *Mitología materialista de la ciencia*, Encuentro, Madrid 2013, 285 y 294.

² *Id.*, *Mitología materialista de la ciencia*, 232; 240 ss.; 261 ss. 193 ss.; *Id.*, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*, 123 ss.; 154.

Parecida incongruencia lógica encontramos en Fernando Savater al preguntarse por la ausencia de causa referida al universo y a Dios, sin especificar el sentido de “causa (causalidad): “Si vamos a aceptar que Dios no tiene causa, también podríamos haber aceptado antes que el universo no tiene causa y ahorrarnos ese viaje”³. El universo no tiene por qué tener una causa, porque no es un objeto de la experiencia, decían Kant - B. Russell. Pero resulta que el universo sí es un objeto de experiencia. Luego necesita tener una causa: “En cualquiera de los modelos del universo que se barajan en la cosmología física, se puede mostrar que el universo presenta los rasgos esenciales de un objeto ordinario. De lo que se deduce, que es legítimo y razonable esperar que tenga una causa”, “puesto que todo objeto físico posee una causa”⁴. El sentido materialista les ciega para captar el sentido de la lógica, tanto a S. Hawking como a Fernando Savater, según, muy acertadamente desvela F.J. Soler⁵: “Aceptado el sentido del universo que propone Fernando Savater como el conjunto indeterminado e indeterminable de las cosas, rechazará la pregunta por la causa del universo y la idea de un orden racional cósmico. Ahora bien, es evidente que la idea de universo asociada con el pensamiento materialista, implica la negación de la mera posibilidad de la cosmología como ciencia. Pues afirmar que el universo no es una totalidad nítidamente perfilada..., equivale a decir que no es un objeto físico. Puesto que si la realidad fundante es la materia, lo más coherente es sostener que no puede haber ciencia del universo como un todo, mientras que si la realidad fundante es el Dios racional del teísmo, lo más coherente es suponer que el universo, en tanto que creado, es una realidad inteligible y de rasgos determinados...”⁶. Entonces

³ Fernando Savater, *Las Preguntas de la Vida*, Ariel, Barcelona 1999, 131-134. Lo ilógico de su argumento es poner en pie de igual, a priori, a Dios y a la materia. ¿Por qué hacer de la materia una divinidad y negar a Dios? Y si la materia, el mundo no tiene una causa ¿por qué razón buscar razones y relaciones causales en los fenómenos de la naturaleza? Lo lógico sería negar todo tipo de razonamiento y de búsqueda científica. Que equivaldría a negar la racionalidad humana. Y precisamente como los modelos cosmológicos actuales nos llevan a afirmar que el mundo tiene una causa. Luego hemos de buscarla fuera del propio mundo. Y nos queda otro recurso que acudir a la realidad sustentante de Dios.

⁴ F.J. Soler Gil, *Mitología materialistas de la ciencia*, 235 ss.; *Ibíd.* 238.

⁵ *Id.*, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*, 23; cf. *Id.*, *Mitología materialista de la ciencia*, 233.

⁶ *Id.*, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*, 154 ss.

lo más coherente y razonable es negar que la materia sea una realidad fundante (materialismo) según la cual no puede haber una cosmología como ciencia del universo, y afirmar que existe el universo porque tiene una causa o razón de existir, “causa primera, fundamentante y trascendental de toda realidad”, la cual es muy distinta del mismo universo (teísmo), tanto si es un todo considerado como mayor que la suma de sus componentes, como si es mero conglomerado de partes⁷.

a. La nada –vacío cuántico– y/o la materia auto-incausadas originan el mundo

La concepción materialista pareciera “gozarse en doctrinas insostenibles en la medida que con más abundancia y riqueza hablan a favor de un marco teísta los datos científicos”⁸, porque negar que exista una razón o causa de la existencia del universo implica negar la pregunta misma por la causa del universo y la idea de un orden racional cósmico⁹. “La materia se comprende a sí misma, el mundo se comprende a sí mismo. No hay por qué apelar a trascendentalismo alguno”, afirma Martín López Corredoira¹⁰. Pero le rebate, F. Soler Gil, –después de hacer un recorrido crítico sobre la concepción materialista–: “Lo más plausible es admitir que la materia no se basta a sí misma, sino que está apuntando hacia otra realidad que fundamenta su existencia y su modo de ser. Esa realidad es Dios. Y el universo es la obra de arte de Dios”¹¹. Si el universo no tiene por qué tener una causa, entonces, ¿por qué pretender explicarnos el mundo y hacer ciencia, y al mismo tiempo, en nombre de la ciencia, inventar, sin razón suficiente alguna, el azar o la necesidad como origen-causa del mundo? Y ¿por qué rechazar a los que buscamos causas o razones que no tengan aquellas incongruencias, cuando la búsqueda del saber razonable y racional está ínsita en la constitución humana, sin la cual el hombre no sería hombre? “Omnes homines scire desiderant” (Aristóteles).

⁷ Manuel Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999, 61 ss.; *Ibíd.* 91-93.

⁸ F.J. Soler Gil - Martín López Corredoira, *¿Dios o la Materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión*, Áltera, Barcelona 2008, 32; *Ibíd.* 89 ss.

⁹ *Ibíd.* 19 ss.; *Id.*, *Lo divino y lo humano en el Universo de Stephen Hawking*, 154 ss.

¹⁰ F.J. Soler Gil-Martín López Corredoira, *o.c.* 287 ss.

¹¹ *Ibíd.* 90.

Pero si el mundo no tiene una causa o porqué, ¿por qué inventar que se auto-implica, se auto-causa a sí mismo? Y si se refieren a que no tiene por qué tener una causa más allá de sí mismo (sobre sí mismo), ¿cómo es que este mundo (multiverso incluido, autoimplicado) es contingente? Nos quedaría sólo el recurso –injustificado– a una sucesión infinita de causas que equivaldría a no tener causa (la serie de causa hasta el infinito es absurdo; es el pez que se muerde la cola), o a que cada una fuera causa de sí misma, con lo cual volveríamos a un mundo auto-implicado. Y entonces persiste la pregunta: ¿Cómo una realidad fundante puede ser contingente, en constante cambio dinámico, y en la misma medida ser causa de sí misma? O tendríamos que entender “causa de otra manera”? Y por tanto, tendríamos que construir, también de otra manera, nuestra argumentación...” Pero admitir la sucesión infinita de causas no eliminaría en ningún momento la objetualidad del todo y por ende la necesidad de causa en otro nivel¹². Y como la causa es distinta y superior a lo causado, no es comprensible recurrir a una serie infinita de causas, porque entonces tendríamos el absurdo de que lo superior y distinto no sería ni superior ni distinto, sino que sería igual. O admitir, contra toda racionalidad, que constitutivamente una misma realidad pueda ser causa y efecto de sí misma, “in eodem sensu”.

Por tanto, en lugar de una serie infinita de causas (que sería equivalente a no explicar razonablemente que exista causa), es necesario postular una causa infinita-subsistente, y distinta de su efecto, i.e., un Dios, realidad subsistente-transcendente, absoluta, distinta y suprema¹³. La divinidad no se asienta en el nivel mundano. Decía Ortega y Gasset: “El Dios que tiene límites y figura,... el Dios, en suma, capaz de ser objeto para la atención, se parece como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios”¹⁴. Agustín gustaba de meditar: “*Deus semper maior*”¹⁵. Y Karl Rahner: “Al decir Dios queremos decir el “todo”, pero

¹² F.J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, 237; *Ibíd.* 281 ss.

¹³ SR 185 ss.; *Id.*, *Estructura dinámica de la realidad*, 95 ss.; Laín Entralgo, *Qué es el hombre*, 221 ss. “La ciencia no se ocupa de causas, sino de leyes, de cómo son las cosas, cómo se nos muestran, cómo hacen lo que hacen; los “porqués” supuestamente causales que da a conocer la ciencia se refieren, no a lo que una cosa realmente es, sino a sus relaciones con otras cosas, o a la de sus partes entre sí, y no a lo que la cosa es, al qué de la cosa”.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid 1980, 111.

¹⁵ *Doctr. chr.* 1,7,7.

no como la suma de los fenómenos, sino el “todo” en su fundamento fundamentante y origen inalcanzable, que está por encima, por detrás y por delante...”¹⁶. “Deus interior intimo meo et superior summo meo”¹⁷.

b. El tiempo eterno, ¿origen indefinido?, vacío cuántico (Ilya Prigogine)

En referencia a la temporalidad-eternidad del mundo, o a un tiempo eterno, Ilya Prigogine, nos cambia el baremo conceptual clásico, al admitir *la eternidad del tiempo*, porque en sí mismo parece una “*contradictio in terminis*”. “*El tiempo es anterior a la existencia... A la historia del cosmos debemos atribuirle un tiempo anterior al nacimiento mismo de nuestro universo*. Este nacimiento del mundo podría ser semejante a un cambio de fase que condujera de un pre-universo (vacío cuántico, o meta-universo) al universo observable que nos rodea... En esta perspectiva el tiempo es eterno, no tiene principio ni fin¹⁸. “La cuestión del nacimiento del tiempo y la de los orígenes seguirán planteadas. La posibilidad de que el tiempo no tenga comienzo, que sea anterior a la existencia de nuestro universo, resulta una alternativa razonable”¹⁹. Pero, Ilya Prigogine no precisa cómo puede entenderse que *ese pre-universo, o vacío cuántico*, sea el origen de la temporalidad-eterna de nuestro mundo, si ha de ser algo real-existente. Nos habla de una temporalidad-eterna, pero nunca de un tiempo incausado. ¿Cómo es que el vacío cuántico daría origen al tiempo?. En el sentir agustiniano “no es concebible un tiempo sin seres creados”²⁰; “no existiría el tiempo sin no existieran las criaturas”²¹, pues, “el tiempo mismo es una

¹⁶ Karl Rahner: *Gnade als Freiheit Kleine theologische Beiträge*, Herder, Freiburg. i. Br. 1968, 19. Cit. en Manuel Cabada Castro, *o.c.*, 84.

¹⁷ *Conf.* 3,6,11.

¹⁸ Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Andrés Bello, Barcelona-Santiago de Chile 1997, 179 y 183; *Ib.*, 183. Me parece más natural que aceptar la teoría del big-bang (origen del tiempo), suponer que el nacimiento del universo es un acontecimiento en la historia del cosmos y que debemos atribuir a éste un tiempo anterior al nacimiento mismo de nuestro universo. Pero, ¿qué sucedió antes del big-bang? (*Ibíd.* 196). El nacimiento de nuestro universo se manifiesta por una explosión de entropía (*Ibíd.* 199).

¹⁹ *Ibíd.* 202. La historia de la materia está engastada en la historia cosmológica, la historia de la vida en la de la materia. Y finalmente, nuestras propias vidas están sumergidas en la historia de la sociedad” (*Ibíd.* 203). “Negar el tiempo es negar la realidad” (*Ibíd.* 209).

²⁰ *Conf.* 11,30,40.

²¹ *Ciu.* 11,6.

criatura”²². Por lo demás esta concepción del tiempo de Prigogine tal vez pudiera ubicarse dentro del considerando de Agustín sobre aquel otro tiempo, pero causado: “Aquel tiempo no es este tiempo, como aquella realidad no es esta nuestra realidad: “Erat aliud tempus, quando non erat hoc tempus”²³. En todo caso una realidad necesariamente causada, aunque pudiera ser “ab aeterno”. Hemos de distinguir nítidamente realidad intemporal de realidad incausada, así como temporalidad de causalidad.

c. El azar-la casualidad-el caos y/o la necesidad originan el cosmos

Pero ¿no es menos absurdo aceptar el “azar” o el “caos” como algo eterno y previo a toda existencia? ¿Cómo es posible comprender que el “azar” produzca la existencia? Acaso el “azar” es un algo, o que necesariamente sea un algo? El concepto mismo de “azar” supone, en sí mismo, algo previo de lo cual resulte que tenga sentido hablar de “azar”. Érase una vez en la que hubo nada y por azar o acaso, resultó algo, ¡tanta maravilla, prostituye la razón!. A. Einstein dice: “A igual título que el determinismo o la necesidad, el puro azar es una negación de la realidad y de nuestra exigencia de entender el mundo”²⁴. Por igual modo ¿el “caos”, realidad difusa-amorfa, luce razonable y admisible que sea algo incausado y creador de orden, de vida, de logos?

Quienes admiten, pues, la existencia de un mundo “ab aeterno” caótico e incausado, venido a la temporalidad por “azar” o por “acaso” (casualidad)”, se quedan sin base razonable alguna. Se conforman con su recurso a la explosión universal o “big-bang”. Está bien. Pero en este momento se trata de cómo razonar el por qué previo a esa explosión. Y se dirá también por toda razón: ha venido a exigencias del mismo “azar”, o del “acaso”, o de la necesidad, que es dar como razón la ignorancia de la causa, pero la causa se supone siempre. ¿Es que el “azar” (hado) tiene exigencias? El “azar” o el “acaso” como punto absoluto de arranque, es ignorar el sentido o causa; y por lo mismo es atrevimiento injustificado, admitir que venimos a la temporalidad existencial por “azar”. Total, todo un verdadero círculo vicioso. Así lo considera Aristóteles: “Es absurdo, el azar como causa o principio originario de la realidad. Y aceptar el “azar””,

²² *Gen.ad litt. i.o.* 3,7-8.

²³ *Ciu.* 12,15,1-3; 11,6-7; cf. *Conf.* 11,13,15-16; 12,9,9; 12,11-12.

²⁴ Cit. por I. Prigogine, *o.c.* 209-211.

el acaso (suerte, fortuna, hado, destino) en los acontecimientos de la vida, lo hacemos por ignorar la causa”²⁵.

¿Por qué se admiten el “azar y/o la necesidad” conforme razón y no la causación y su vertiente teleológica?²⁶ ¿Acaso no es, indudablemente razonable, admitir finalidad causativa en la naturaleza que obra bien según leyes físicas estables, bien por instinto (animales), bien con libertad en los procesos y acciones (hombre)? Lo que tiene un principio, la suposición razonable, es que tenga una finalidad y tienda a un fin. *Todo lo que existe tiene una razón suficiente para existir*. Y todo lo que opera (obra), opera por un fin. Lo que tiene una razón de existir, la tiene para un desarrollo-perfeccionamiento como fin propio. El obrar, bien como tropismo o instinto propio de los seres vivos (plantas-animales), o bien el desarrollarse del hombre con su razón y libertad, obedecen a una causa. Pero el hecho de no admitir la causa creadora, inclusive si nos dejamos llevar de la “sola razón racionalista”, no puede llevarnos, en lógica elemental, a concluir: luego es obra del “azar, o del acaso, o de la necesidad”. Si el azar, el acaso, el hado, el destino (fatum), la necesidad implican ignorar (tanto la causa eficiente como final), entonces ¿por qué negar la creación como causa razonable (incluso como la única razonable)? Es más, partiendo del dinamismo cósmico, ¿cómo justificar que por un mero desarrollo evolutivo hagan su aparición en el mundo la inteligencia y la libertad, i.e., la persona-mens? Ese dinamismo cósmico ha de implicar al mismo tiempo,

²⁵ Aristóteles, *Phys.* II,5-8: Azar, en general lo no explicable. Tenemos dos grupos: el grupo “azar-suerte-fortuna”, son conceptos distintos y hasta opuestos, al de “destino o hado”, el primer grupo describe acontecimientos contingentes y el segundo acontecimientos predeterminados. Cf. *Metaph.* 7,9.

²⁶ P. Laín Entralgo, para defender la teleonomía y rechazar la teleología, razona así: “Porque contemplando a posteriori la serie de estructuras a que el curso de la evolución haya dado lugar, la mente del sabio podrá conjeturar, no más que conjeturar como creencia razonable, mas no afirmar como saber objetivo y racional que la evolución tiene realmente un sentido” (Ibíd. 116). ¿Es acaso así como hay que entender la teleología? Precisamente a posteriori podemos afirmar como la finalidad del proceso evolutivo, la aparición de seres inteligentes, ha tenido lugar. Además no se trata de “obtener un saber objetivo y racional”, pero si afirmar razonablemente de que todo apunta hacia un fin tendencial, aunque no podamos saber con precisión cuál fin específico. Es que, ¿acaso el proceso evolutivo, que hoy nadie niega, es proceso ciego? En contra, cf. Francisco Soler Gil, *¿Dios o la Materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión*, 88 -90.

y constitutivamente, un dinamismo vital-antropológico. Así lo entendieron S. Agustín y X. Zubiri²⁷.

No es fácil entender cómo Pedro Laín E., tan en línea de X. Zubiri, ahora nos diga que el origen del cosmos es debido al azar, cuando esto implica negar la creación. A no ser que no entendamos bien la frase consignada arriba. Al hablar del origen del cosmos se detiene a considerar su estructura y no precisa cuál es y de dónde proviene su origen²⁸. Porque ¿dónde está la lógica, el sentido racional-razonable de este autor cuando dice: No conozco la causa o razón, luego es “azar”, no hay razón? ¿No hay razón o más bien la ignoro? Pero, además, si la causa me es desconocida ¿por qué y cómo puedo defender la “necesidad” como proceso evolutivo? ¿Por qué paladinamente confieso, más bien, que es obra también del azar? O es que ¿tal vez la teoría de la evolución conoce todas y cada una de sus etapas evolutivas y es capaz de demostrarnos con razones constatables y contrastables? “A igual título que el determinismo, el puro azar es una negación de la realidad y de nuestra exigencia de entender el mundo”²⁹. Luego no es razonable, i.e., no es conforme a razón.

¿No sería más razonable y sensato, confesar que debe haber alguna causa o razón dinámica interna-externa que se nos escapa? Lo razonable es obligarnos a confesar una “docta ignorantia”, antes que enarbolar la soberbia “ignorantia docta”. Dios realidad suprema es origen y razón de ser de lo creado, porque la aceptación de la teoría del “azar”, como principio absoluto de origen, es el encubrimiento de esa ignorancia docta, como ya constatará M.T. Cicerón³⁰. En fin: “*Aliquando etiam bonus dormitat Homerus*”, porque Horacio “no toleraba el sestear de Homero”³¹.

A. Einstein en carta a Max Born, escribía en 1924 que si tuviera que abandonar la estricta causalidad preferiría “ser zapatero, incluso ser empleado de un garito, antes que ser físico”. Einstein se negaba por igual a aceptar únicamente que el azar pueda ser la respuesta a nuestros interrogantes. “Lo que hoy emerge, continúa diciendo Prigogine, es, por lo tanto, una descripción

²⁷ EDR 211 ss.; 311 ss.

²⁸ Cf. HD 115 ss.; SR 142 ss.; *Ibid.* 169 y 179; 217.

²⁹ Ylya Prigogine, *o.c.* 209; 211.

³⁰ Cf. Scott Hahn - Benjamin Wiker, *Dawkins en observación. Una crítica al nuevo ateísmo*, Rialp, Madrid 2011, 38 ss.

³¹ Quintus Horatius Flaccus, *Ep. Ad Pisones*, Cátedra, Madrid 2000, 360.

mediatriz, situada entre dos representaciones alienantes: la de un mundo determinista y la de un mundo arbitrario sometido únicamente al azar. Las leyes deterministas no gobiernan el mundo, pero éste tampoco se rige por el azar³². Para M. de Unamuno aceptar la realidad como producto del azar y/o la necesidad es *una tragicomedia*, y para M. Heidegger, admitida al modo nietzscheano, traería “la destrucción de la metafísica occidental”. Y apostilla Agustín: “Locos son, Señor, los que dicen que obraste por necesidad”³³.

Cosa distinta será cómo explicar el proceso de ese cosmos “desde el minuto uno siguiente a la explosión del “big-bang”, asunto que incumbe explicar a la ciencia³⁴. Apostilla al respecto Laín Entralgo: “En la estructura del proceso cósmico de la evolución, se combinan el azar, la necesidad y la teleonomía”³⁵. Y concluye su razonamiento, este prestigioso pensador: “Porque el “azar”, atenido el considerador no más que a su inteligencia, sólo como un imprevisible azar puede ver la aparición en el cosmos de una estructura nueva”³⁶.

A.2. La razonabilidad del cosmos causado-creado y de su dinamismo vital

Toda esta reflexión ha de tener necesariamente otro punto de partida distinto al materialista y científicista. Afirma Zubiri: “La estructura del Universo es, en y por sí mismo, constitutivamente dinámica”³⁷. Dinamismo que es un “darse de sí” originario, y no materia y energía³⁸, como la entiende la física. Sin embargo, ese “dar de sí” es constitutivo de “materia informe con

³² *Ibíd.* 211.

³³ *Conf.* 13,30,45.

³⁴ Tarsicio Jáñez B., *Metodología de la Investigación en Derecho. Una orientación metódica*, Ucab, Caracas 2008, 50 ss.

³⁵ Pedro Laín Entralgo, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo 1999, 115 ss. La salida es clara, “ir por los cerros de Úbeda”, ni azar, ni necesidad, ni mezcla de una y de otra. Y la teleonomía, porque sólo se podrá conjeturar una creencia razonable, nunca un saber objetivo y racional, que la evolución tiene realmente un sentido. ¿Es que la teleología defiende un saber racional y objetivo sobre la evolución? Pero, entonces, no entendemos, por qué en este estudio el autor defiende la evolución. “La filosofía es la ciencia de la relación de todo conocimiento con los fines de razón humana, *teleología rationis humanae*” (I. Kant).

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ EDR 119.

³⁸ P. Laín Entralgo, *o.c.* 185-186.

su razón seminal”. Cuando Teilhard de Chardin saluda a la materia como “inagotable capacidad de ser y devenir”, ¿entiende materia como la entiende el materialista, o más bien como Zubiri (materista), Ortega y como Agustín, constituida conjuntamente de razón vital-causal?. La realidad originaria es materia preñada de dinamismo vital, no sólo materia (corporal, sensorial). Hoy no es admisible la concepción materialista de materia³⁹.

Sin embargo, la eternidad de un mundo causado no excluye aceptarlo “caótico, informe”, desde el cual partir para entender el advenimiento, temporal y contingente de nuestro mundo, haciéndose cosmos, según, S. Agustín, Sto. Tomás... Eterno o no, pero causado: sempiternidad-eviternidad (espíritus puros), porque una materia eterna o mundo material eterno-incausado, es irracional, *pero no lo* sería admitir la eternidad de un mundo causado⁴⁰. Pero, al menos considerado *a parte post*, el mundo ha sido creado-causado “simul” con el tiempo (S. Agustín)⁴¹, pues el tiempo entra también en la categoría de “criatura”⁴², y “no puede haber ningún tiempo sin criatura”⁴³.

“Ex nihilo nihil fit” rezaba, cual apotegma, la razón griega, por tanto la materia (mundo) es eterna, porque de otro modo caería en el absurdo de su procedencia “ex nihilo”. La falacia griega consiste precisamente en admitir como inconcuso apotegma la eternidad del mundo: Como evidentemente “ex nihilo nihil fit”, y como efectivamente existe la materia (mundo), ergo la materia (mundo) es eterna. Es esta premisa mayor la que le ha servido al clásico de base racional. Pero ¿por qué, o en virtud de qué razonable criterio, partir de un mundo material, que evidencia contingencia-defectibilidad-ca-

³⁹ *Ibíd.* 182. Cf. EDR 175 ss.; SH 54 ss.; SH 457; F.J. Soler Gil, *¿Dios o la Materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión*, 19 ss.; *Ibíd.* 31 ss.; F.J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, 294-295. Materia, entendida al modo de Agustín, Teilhard de Chardin, o de Zubiri, no se opone a espíritu, sí a corpóreo (materia inerte, pasividad pura).

⁴⁰ Sto. Tomás: “No puede demostrarse la eternidad del mundo, ni su no eternidad”. I. Kant: “Puede probarse tanto la eternidad del mundo como la no eternidad”. Asunto teórico, que no inquietaba a S. Agustín. Para él era claro el razonamiento: El mundo ha sido causado y creado con el tiempo (temporal), por ende, contingente, mudable, aunque podría admitirse la eternidad del mundo, pero siempre sería un mundo causado (*Ciu.* 11,4-6). Admitir especialmente que el alma es “coeterna a Dios”, no alcanzo a ver cómo se puede explicar de modo consistente de dónde le ha venido la nueva miseria que nunca antes tuvo eternamente (*Ibíd.* 11,4,2).

⁴¹ Cf. Tarsicio Jáñez B., *San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de “las zonas seminales”*, Apuntes filosóficos de la Escuela de Filosofía, UCV, Caracas 2009, 13-18.

⁴² *Gen. litt. o. i.*, 3,8.

⁴³ *Conf.* 10,30,40.

rencia, ha de ser eterno y eternamente consistente? Naturalmente se cobijan en el subterfugio del “eterno retorno”, algo así como una temporalidad circular repetitiva, permanente y determinista. Porque no es más que un subterfugio, porque volvemos al origen de la pregunta ¿cuál es la base de un “retornar eterno” sino de algo que se admite que es eterno y eternamente cambiante? El griego lo elevó a categoría filosófica tomándolo de los cambios naturales y cíclicos de la naturaleza. “Y no supo negar a Parménides, sin destruir a Heráclito”. Hizo una inferencia totalmente ilógica, universalizó una inducción, la cual, por definición, partiendo de lo particular y mudable, concluye de modo inconsecuente, un universal inmutable.

Hoy algunos científicos que, haciendo caso omiso de la causa originaria que se busca, lo explican todo más bien como “expansión y condensación de la materia”, para quienes la materia tiene existencia previa. Otra salida por la tangente. Porque, y de esta materia, ¿qué decir? ¿Es eterna la materia e incausada? Queda ya dicho la “no-razonabilidad de toda tesis materialista. Luce, por tanto, razonable –más razonable– admitir un alguien previo a este mundo material-mudable, que lo haya originado-causado con una dirección proyectiva y según la “flecha de la temporalidad”, nos diría Prigogine⁴⁴. Por lo mismo sigue siendo verdad que “ex nihilo nihil fit”, pero suponiendo que no haya alguien previo que lo haga posible. Pero ¿acaso no es más razonable aceptar que el mundo creado procede “ex nihilo”, partiendo de un alguien previo-necesario que dé existencia y consistencia a lo no existente?

Las más de las veces, los argumentos adolecen de incongruencia por no admitir ese quién previo, admitiendo, sin embargo y contra toda razón, como previos, la materia, la nada, el caos... la necesidad. ¿Por qué? Sencillamente porque se mezclan y confunden el efecto, o lo puesto de la acción, como realidad originaria, con la causa que lo origina. Por eso, en la pregunta que hemos formulado hay que distinguir, pues, el efecto originario de la causa radical formal o acción misma causativa, dinamismo radical-vital que ha hecho posible esta realidad material dinámica co-temporal (Agustín). Aquí yace el punto discriminante de la posición cristiano-agustiniana.

X. Zubiri habla en estos términos: “La causalidad es en la causa, pues, el éxtasis de la realidad en cuanto tal éxtasis –dinamismo extático–, es

⁴⁴ I. Prigogine, *o.c.* 113; *Ibid.* 182. El futuro ya no está dado, se convierte en una “construcción” (Paul Valéry) (*Ibid.* 116).

constitutivamente éxtasis subsistente, constituye la causalidad de la causa. Porque la ciencia no ve las cosas más que desde el punto de vista del efecto”⁴⁵. “La aparición de un efecto, por ej., el sonido de una campana, depende de otra realidad en tanto que realidad. Justo esa es la idea de causalidad”. La causa no es sólo el antecedente, sino que, en la medida en que es un antecedente causal, en esa misma medida es algo no solo anterior sino superior en rango a su efecto ⁴⁶.

La causa formal originaria de la creación, según S. Agustín, la encontramos razonablemente expresada en los textos bíblicos: “En el principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era algo caótico (informe-invisible: aó-ratos) y vacío (sin apariencia: akataskeúastos), y tinieblas cubrían la superficie del abismo –*tohu wabohu*–, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie (faz) de las aguas” (*Gén.* 1,1-3). Las cosas salen de la nada “ex nihilo”-“de nihilo”, ante la llamada de Dios en orden creciente de dignidad: “Hagamos al hombre a nuestra imagen conforme a nuestra semejanza”. “En el principio existía la Palabra (Verbo). Todo se hizo por Ella. En Ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres” (S. Juan, *Ev.* 1,1-4).

En el principio era el Verbo... logos-razón-palabra, el amor (Dios es amor), la vida, la acción. El poder-querer-amor ontológico, como principio causativo, realiza el estatuto originario del ser, su presencia y su potencia, con su doble dimensión, ontológica y antropológica: Ergo, “ex nihilo fit ens creatum”; incluso, “de nihilo”, i.e., ex eo quod omnino non est...”, precisará Agustín⁴⁷. Y, “volo, ergo sum” ⁴⁸ (S. Agustín - M. Scheler); “Voluit, ergo fecit”⁴⁹ (S. Agustín).

⁴⁵ SR 178 ss.

⁴⁶ SR 173; 181; 177.

⁴⁷ PTHC 154. Agustín, común y preferentemente usa la expresión “ex nihilo” (ex eo quod omnino non est), pero también, alguna vez, “de nihilo” (*Nat. b.* 1 y 10; 26-27; *Conf.* 12,7,7; 13,33,48. A Orosio: *C. Prisc.* 2-3), aunque aclara la diferencia en *De Nat. boni*, 27: La expresión “ex ipso” no significa lo mismo que “de ipso”. Pues, lo que es “de ipso”, puede decirse que es “ex ipso”, mas no todo lo que es “ex ipso”, se dice rectamente que es “de ipso”. “Ex ipso enim caelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua” (I. *ibíd.*). Por eso propiamente, dado que el “nihil” no tiene realidad ontológica alguna, le conviene tanto “ex nihilo” como “de nihilo”.

⁴⁸ Ramiro Flórez, *Presencia de la verdad*, Avgvstinvs, Madrid 1971, 163; cf. *Mor.* 1,17,31; *Gn. adu. Man.* 1,2,4; *Gen. litt.* 1,8,14; *Conf.* 13,4,5: “...sed ex plenitudine bonitatis tuae”.

⁴⁹ *A Orosio c. priscil. et orig.* 3,3: “...quia voluit fecit”; *Gn. adu. Man.* 1,2,4: “Quare fecit Deus...? Quia voluit”; cf. *Ench.* 9,3

A.3. La específica razonabilidad agustiniana: El universo creado, dinámico-vital y evolutivo en sus razones seminales-causales

Si la ciencia sólo atiende al efecto no a la causa originaria que lo produce, la filosofía-antropológica, sin embargo, se pregunta inevitable y prioritariamente por la causa u origen originante de las cosas y su efecto. Preocupación constante de la filosofía antropológica agustiniana es atender a la causa referida al hecho creador en general y, en particular a la creación del hombre, según queda dicho. Porque en la creación como tal, i.e., como creación ex nihilo causada por un Creador participa de su potencia y perfecciones, y de la nada de que procede. Esta doble condición constitutiva hace que toda naturaleza creada en conjunto y cada cosa en particular, plasmen su participación en el Ser-Verdad-Bondad del Creador; y testifiquen al mismo tiempo la nada de su origen, de su procedencia de la nada (del no-ser). “Es grande y poco común transcender con la intención de la mente todas las criaturas de la creación que se presentan mudables y llegar a la substancia inmutable de Dios, aprender allí de su magisterio que toda naturaleza que no es lo que Él, no tiene otro autor que Él”⁵⁰.

“Sólo hay un bien simple, y por eso único e inmutable, que es Dios. Por este bien fueron creados todos los bienes, pero no simples, y por tanto mutables”⁵¹. “Él, permaneciendo en Sí, todo lo que es hecho por Él lo vuelve otra vez hacia sí, para que toda criatura tenga en sí misma el término propio de su naturaleza, por cuyo término no es lo que es Él; sin embargo, en Él halla el lugar del descanso, por el que conserva lo que ella es”⁵². Caso particular es la creación del hombre, por ser creado “a imagen y semejanza de Dios, siendo mudable y no simple, participa, sin embargo, en su medida de la inmortalidad por su alma racional”⁵³. “Nada más poderoso, nada más sublime que esa criatura a la que se llama alma racional”⁵⁴. Cualquier cosa que hay sobre ésa, es ya el Creador”⁵⁵.

⁵⁰ *Ciu.* 11,2.

⁵¹ *Ibíd.* 11,10,1.

⁵² *Gen. litt.* 4,18,34.

⁵³ *Imm. an.*, 1,1-2; *Ep.* 202,A,8,17; 166,2,3; *Tr.* 6,6,8; 14,3-4.

⁵⁴ *Io. eu. tr.* 23,6.

⁵⁵ Cf. *LA*, 2,6,13-14; 2,13,35-37; *Diu. q.* 83, 54: “Nada hay mejor que el alma fuera de Dios”.

A.3.a. Sentido agustiniano de la creación evolutiva: triple basamento específico

Crear, en sentido específico agustiniano, es llamar a la existencia desde la nada a un mundo-universo dinámico y vital en proceso hacia un cosmos. El mundo se va haciendo cosmos por la participación en el Ser-Verdad-Bondad (Belleza) *del Creador que incrustó su dinamismo en las razones seminales-causales*. El Creador o causa originante llama al ser de la existencia desde la nada, desde lo que no es. Y así tenemos la dualidad ontológica: tender al Ser, tener ansias de ser más mejor, y declinar hacia la nada, hacia la defección en el ser⁵⁶, caracterizándose la antropología agustiniana por su inquietud tensional, cuyo sentido descansa en la unidad de *un triple principio ontológico-antropológico-axiológico*:

a.1. El principio fundamental de la ontología agustiniana

Está conformado por el constituyente ternario de los seres creados: *modus-unitas, species-forma, ordo-amor pondus*⁵⁷. Estos constituyentes, cual vestigios trinitarios son reveladores de su causa transcendente, de su Creador, “quien ha puesto sus límites y términos a los seres. Toda criatura tiene en sí su propio límite natural, por el que no es lo que es su Creador”, dice Victorino Capánaga⁵⁸, por lo que se diferencian de su causa originante: *simplicidad-inmutabilidad-eternidad*; mientras que todo ser creado está constituido de “complejidad (materia-forma), mutabilidad (contingencia), y temporalidad (sucesión-transitoriedad)”, y por el que, dada la infinita variedad de cada criatura y la congruencia de sus partes con el todo del universo, embellecen el cosmos⁵⁹.

b. El principio específico de la antropología agustiniana

Está conformado, a su vez, por el constituyente trinitario: “mens amor et notitia eius”, o mejor, “memoria-intellectus, et voluntas (amor)”, donde constata que la persona humana ha sido hecha “ad imaginem Dei Trinitatis”. Esta realidad antropológica hace a la persona-mens, “Deo esse pro-

⁵⁶ Cf. *Conf.* 4, 10,15.

⁵⁷ *Tr.* 6, 10,12; 8,10,14; *Diu. q.* 83, 68; *Ciu.* 19,13,1-2; . 22,28; *Conf.* 13,9,10.

⁵⁸ V. Capánaga, “Introducción General”, en: *Obras completas de San Agustín Vol. I*, BAC, Madrid 1979, 51.

⁵⁹ *Ep.* 3,4-5 -a Nebridio-; *Ciu.* 22,19,2; cf. *Vera rel.* 32,59-60.

pinquius”⁶⁰. Tan próxima a Dios que “en Dios somos, nos movemos y existimos”. “Dios, nada existe 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 todo el que se conoce a sí”⁶¹. “Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo, si Tú no estuvieses en mí; pero mejor sería decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en Ti. Así es, Señor, así es”⁶².

c. El principio axiológico de buena ordenación: el “ordo amoris”

“El orden (axiológico) jerárquico de la creación -diversidad de las cosas creadas-, está escalonado por grados de tal modo que discurra desde lo más excelso hasta lo más ínfimo, por grados tan atinados que todo el que lo vea con buenos ojos comprende que debería ser así”. “Jerarquía de los seres creados según la gradación (orden) por participación de la naturaleza (orden ontológico), o según el uso o estimación de cada ser humano, orden antropológico vital-existencial”⁶³. Todo priorizado por el peso del amor. El orden del amor es el orden de la suprema ordenación jerárquica⁶⁴. “Ordo dilectionis: Vive justa y santamente el que estime en su valor toda las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado (ordinatam dilectionem)”⁶⁵.

A.3.b. Correspondencia con la triple relación causal: eficiente-ejemplar-final

La triple relación causal de las criaturas delata su origen existencial con respecto al Creador: causa eficiente, ejemplar y final. Hay correspondencia estructural trinitaria con el principio ontológico-antropológico-axiológico. “En toda criatura, una cosa es aquello de que consta, otra lo que la discrimina de las demás, y otra lo que la hace conveniente”. “No hay naturaleza alguna, y en absoluto sustancia alguna, que no contenga

⁶⁰ *Beata u.* 1,4: “...nam id est unum in rebus proximum Deo”; *An. quant.* 34,77: “nihil inter omnia quae creavit, Deo esse propinquius”; *Ciu.* 11,26.

⁶¹ *Sol.* 1,1,4.

⁶² *Conf.* 1,2,2; 1,3,3; 3,6,11; 7,1,2; 7,10,16; 7,11,17; 7,15,21; 10,7,11; 10,26-27; 13,2,2; 13,4,5; *Tr.* 6,10,11; 15,6,10 -todo el libro octavo-; *En. Ev. Io.* 2,10.

⁶³ *Lib. arb.*, 3,9,24; *Ciu.* 11,16.

⁶⁴ *Conf.* 13,9,10; *Ciu.* 19,13,14; 19,24.

⁶⁵ *Doctr. chr.* 27,28.

en sí y no presente estos tres elementos: primero el ser; después, el ser esto o lo otro; y tercero, en mantenerse en cuanto pueda en ese su ser. El primero revela la causa misma de la naturaleza; el segundo revela la especie, por la que son fabricadas y en cierto modo son formadas todas las cosas; y el tercero revela una cierta permanencia, por así decirlo en que están todas las cosas”⁶⁶.

De la triple condición de los seres creados, “complejidad, mutabilidad y temporalidad”, i.e., de su contingencia nace el dinamismo de su evolución existencial, “porque las cosas nacen y mueren, crecen hasta su perfeccionamiento y cuando son perfectas, envejecen y perecen... Sic est modus eorum”⁶⁷. Pero por su participación en el dinamismo del Creador cuyo Espíritu aletea sobre todo lo creado en forma de “razones seminales-causales” comenzó el dinamismo vital que caracteriza la concepción evolutiva agustiniana. Porque las razones seminales, ínsitas en toda naturaleza creada, son verdaderas causas activas, si bien segundas, que marcan y dan sentido al verdadero proceso evolutivo.

Pero, dada la frecuente interpretación de agustinólogos que no admiten que Agustín pueda ser interpretado dentro de una verdadera y moderna concepción evolutiva, vamos a exponer, al respecto, algunos de sus principales textos y que cada cual discierna, ateniéndose no tanto al sentido literal (literalista) cuanto a su sentido real dentro del todo mental de Agustín. Porque creo que una oportuna interpretación hermenéutica, histórico efectual⁶⁸, desprejuiciada, lo merece⁶⁹.

⁶⁶ Ep. 11,3; 4: “Toda realidad obedece a una causa trina: por qué es, por qué es tal, y por qué coincide consigo. Y por tanto cuando se busca la verdad, no puede haber más que tres géneros de cuestiones: si en verdad es, si es tal o cual, y si debe ser aprobado o reprobado” (*Diu. q.* 83,18; q. 19). Cf. *Vera rel.* 7,13: “Toda cosa o sustancia, o esencia, o naturaleza, o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que es algo único, que difiere por su forma de los demás, y que está dentro del orden universal”). *Conf.* 10,10,17; 10, 40,65.

⁶⁷ *Conf.* 4,10,15.

⁶⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, 370 ss.

⁶⁹ Excluimos evidentemente el evolucionismo darwiniano materialista, pues no goza de un verdadero evolucionismo, primero por su concepto de materia y segundo por la función que atribuye a la “selección natural”. Queda ya criticado en páginas anteriores y en nuestro Estudio: “San Agustín frente a Darwin: Creacionismo evolutivo de las razones se-

A.3.c. La “vis seminal pluri-potente” causa del dinamismo evolutivo

Dios al crear aquella “nebulosa o materia informe” la creó incubando en ella su Espíritu, i.e., plasmó “simul” su Espíritu en forma de “vis seminal pluri-potente”. Según la concepción dinámica que Agustín tiene del universo creado, las razones seminales-causales” se expresan en él con los calificativos más diversos a tenor de la compleja y plural funcionalidad de su propia “vis”: “primordialiter et originaliter”⁷⁰, “potentialiter”⁷¹, “in prima condicione factae fuerant”⁷²; “invisibiliter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta”⁷³, “quia inerant iam ipsae numerosas rationes incorporaliter corporeis rebus intextae”⁷⁴. Una cosa son las semillas sensibles de cuyo desarrollo surgen plantas y animales, y otra muy distinta las semillas ocultas de estas semilla: “alia vero illa occulta istorum seminum semina”⁷⁵. “Aquellas semillas ocultas son causa de éstas visibles: “verumtamen, ante omnia visibilia semina sunt illae causae”⁷⁶. Así “las razones seminales” o energías latentes que se engloban bajo el título de “energía” o fuerza interior, o virtud y potencia causal, predisponen a una cosa para su devenir⁷⁷. Este dinamismo o potencia (vis) vital siempre la intuimos o podemos conjeturar por la razón, porque nunca brotarían de la tierra si no existiera esa misteriosa virtud⁷⁸.

“El comienzo del mundo” configura el instante único en el que toda la creación salió de las manos providentes de Dios, “in ictu creavit omnia simul” (Eccl. 18,1). Es machacona la insistencia de Agustín: “Dios creó todas las cosas en su género “simul” en el principio con sus semillas (gémenes causales, seminum semina). Dios crea las naturalezas en sus causas y éstas sin prejuicio de la actividad providente, van desarrollándose con dinamismo propio según su género distinguiéndose de otros de la misma

minales”, *Apuntes filosóficos*, Escuela de Filosofía, UCV. Caracas 2009, 35. Cf. Rémy Chauvin, *Darwinismo. El Fin de un Mito*. Espasa Calpe, Madrid 2000; Francisco José Soler Gil, *Mitología Materialista de la Ciencia*. Encuentro, Madrid 2013.

⁷⁰ *Gen. litt.* 5,5,10.

⁷¹ *Ibid.* 5,5,14.

⁷² *Ibid.* 5,4,11.

⁷³ *Ibid.* 6,6,10.

⁷⁴ *Ibid.* 4,33,52.

⁷⁵ *Tr.* 3, 8,13.

⁷⁶ *Gen. litt.* 6,6,11.

⁷⁷ *Ibid.* 5,23,44-45.

⁷⁸ *Tr.* 3,8,13; cf. *Gen. litt.* 5,22,43; 5,23,44-45.

especie⁷⁹. Las razones seminales agustinianas “rationales con actividad causativa propia y verdadera, no son fuerzas ciegas ni pasivas⁸⁰. Pues de no existir en los elementos de la naturaleza esta misteriosa virtud o fuerza causal y no darse las circunstancias propicias de tiempo y lugar, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado. Y recurrir a la mutación aleatoria es una manera de ignorar la verdadera dinámica causal. Hay real interacción Creador-criatura, pero entendida desde el dinamismo interno originario, donde se conjugan las compatibilidades, por un lado de la acción providente “íntima y suma” sobre cada naturaleza, y por otro, de la capacidad natural intrínseca de cada naturaleza. No podemos admitir en Agustín un providencialismo que minusvalore la acción de las causas segundas (razones seminales). Todos los seres han sido creados en una textura proto-plasmática integrada por las razones protozoicas latentes en los gérmenes que les basta encontrar un ambiente propicio para desarrollarse, manifestarse⁸¹.

Si el evolucionismo defiende que, sobre la base del mero dinamismo cósmico, es la “selección natural” el mecanismo adecuado para que la especie mejor dotada evolucione-cambie de una especie en otra, ¿no será más lícito y propio apuntar a una razón o causa intrínseca vital (no meramente dinámica), conjugada con las circunstancias de tiempo y lugar, a la que se debe atribuir esa transformación o evolución de una especie en otra?. El evolucionismo no justifica de dónde viene, ni cómo ni por qué “ese tener mejor condiciones de una especie que otra”, o “un individuo mejor dotado que otro en la misma especie”⁸². El pensamiento agusti-

⁷⁹ *Gen. litt.* 3,12,19-20.

⁸⁰ *Ibid.* 5,5,14; 6,6,10-11.

⁸¹ *Tr.* 3,9,16: “Aliud est enim ex intimo et summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus, aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel nunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ista quippe originaliter ac primordialiter in quada textura elementorum cuncta iam creata susnt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt”.

⁸² ¿Cómo entender que la “selección natural” o “supervivencia del más apto” sea el único mecanismo para que la acción causal y efectora del dinamismo cósmico actúe” (P. Laín Entralgo, *o.c.* 187 ss.) la evolución de las especies por el simple hecho de que prevalezca “el mejor dotado” debido a sus mejores condiciones o dotaciones que otra de su misma especie? ¿Por qué existen algunos mejor dotados, solo por las condiciones externas de tiempo clima...? Pero, de ahí ¿cómo pasar a afirmar que implique el paso evolutivo-transformismo

niano, por el contrario, afirma que es debido a una “vis intrínseca natural”, “multi-potente” que Dios puso y dispuso en su creación original como causa de toda transformación de una especie en otra, o de una en otras muchas... Porque el hecho de que las razones seminales sean fijas no implica que tenga limitada (fija) su capacidad evolutiva, porque dependen de la capacidad vital que Dios les haya asignada desde el principio. Una misma *vis seminal* puede evolucionar dando lugar a diversas especies, por su capacidad multi-potente, incluso sobre lo natural (normal) evolutivo, pero nunca contra la naturaleza (ejemplo, los milagros) de naturaleza de su vis pluri-potente creativa. Veamos cómo habla Agustín:

De Civitate Dei (12,5 y 12,25): “Y donde el orden de la naturaleza les exige conservar el ser recibido, mejoran o empeoran..., tendiendo siempre, por providencia divina, al fin que lleva en sí la razón del gobierno del universo”. “Una cosa es la especie o forma (species) exterior... “*alia vero quae intrinsecus efficientes causas habet de secreto et occulto naturae viventis atque intellegentis arbitrio... dum non fit, facit*”⁸³. “Sobre este movimiento y curso natural de las cosas, el poder del Creador tiene en sí mismo la facultad de hacer de todas estas cosas otras distintas, cuyo poder viene a ser como la razón seminal para que se haga esto. Sin embargo no hace lo que no colocó en ellas para que de ellas se hiciese, o se pudiera hacer esto por Él”⁸⁴. Así habrá que entender aquel texto *De Trinitate*: “Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible... El Creador de los gémenes invisibles es el Hacedor de todas las cosas, y cuanto naciendo tiene existencia visible, bebe su vida, movimiento y grandeza, e incluso, la distinción de sus formas, en estas misteriosas razones seminales regidas por normas perennes y fijas desde su creación primordial”⁸⁵.

Dado la interpretación que se hace de este texto atendiendo “a que las misteriosas razones seminales son regidas por normas fijas y perennes”, a muchos autores les ha llevado a decir y deducir la imposibilidad

a otra especie? No se aprecia lógica alguna. Y, en última instancia, ¿cuál es la razón por la cual unos sujetos de una misma especie estén mejor dotados que otros?

⁸³ *Ciu.* 12,5; 12,25.

⁸⁴ *Gen. litt.* 9,17,32: “*Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae*”.

⁸⁵ *Tr.* 3,8,13.

de la evolución de las especies, es decir caer en un fixismo naturalista o providencialista a lo agustiniano. Pero el dato de afirmar que “las razones o vis seminal” son “normas fijas y perennes”, para nada impide, sin embargo, que su capacidad goce de “pluri-potencia”. Pues de lo contrario no encajaría bien con su concepción de un cosmos en constante dinamismo, por creación: porque Dios siempre trabaja, siempre está creando conjuntamente con sus causas segundas, obviamente no creando ya “ex nihilo”, sino haciendo que sus causas segundas sigan haciendo constantemente la aparición de nuevas especies (creación segunda)⁸⁶. Dios creó un mundo lleno de vida y dinamismo que, desde la “nebulosa o materia informe incubaba su Espíritu” y lo lleva hacia un “cosmos” que culmina con la aparición del hombre u “homo sapiens-sapiens”.

El dinamismo de la “vis causativa originaria” es tal que con la aparición de una nueva especie no desaparece su capacidad para seguir causando nuevas semillas. Para el evolucionismo naturalista, la aparición de una nueva especie debería implicar la desaparición de las menos dotadas, porque de lo contrario ¿qué razón hay para defender que solo permanecen las mejor dotadas? Por eso para el agustinismo no hay una nueva especie “ex nihilo”, sino apariciones innumerables de nuevas especies posibles debido a las pluri-potentes causas segundas.

Nuestra tesis ciertamente no se puede contrastar o falsar, cual exigencia popperiana, para garantizar su cientificidad. Pero ¿y la tesis del evolucionismo materialista, “vía selección natural”, acaso sí se puede contrastar? No lo parece en el estado actual de las ciencias. Porque ¿cómo explicar que una especie se transforma en otra sólo debido a factores externos de la pura materia, por “selección natural”, dando a la materia el sentido materialista como algo muerto, exangüe en sí mismo?. ¿No luce más convincente y razonable suponer la existencia de una “fuerza-vis-enérgeia-dínamis” ínsita constitutivamente ya en la “materia-informe” de la naturaleza creada? Pues en todo caso hay que partir del algún previo o “suppositum” razonable. Y que para nosotros, como para Agustín, por tanto, no puede ser otro que la “vis causativa o dinamismo-vital origina-

⁸⁶ *Gen. litt.* 5,20-23; 6,14-17; 8,21-23. Primera creación “ex nihilo”. Segunda creación (no ex nihilo) ha de entenderse las constantes apariciones a partir del dinamismo causal (*vis seminal*) originario.

rio” de las “razones seminales”⁸⁷. Y que desde luego no parece suficientemente razonable la explicación evolucionista-naturalista.

B. EL DINAMISMO-CÓSMICO SE HACE RAZONABLE DESDE EL DINAMISMO-VITAL ANTROPOLÓGICO

La tesis del dinamismo cósmico de Pedro Laín Entralgo, se podría enunciar así: “En el principio fue el dinamismo cósmico cuya capacidad “de dar de sí” hizo posible la realidad de este mundo (materia-energía) y su proceso evolutivo por la selección natural darwiniana”. “La intelección esencial de la realidad del hombre ha de partir de una antropología del dinamismo cósmico⁸⁸, cuya forma de realizarse –el dar de sí– ese dinamismo cósmico se explica por selección natural darwiniana⁸⁹. La selección natural no hay que considerarla, pues, como actividad causal, ni como forma ocasional de una genuina causación, sino como un mecanismo para que la acción causal y efectora del dinamismo cósmico actúe en el nivel de las estructuras vivientes”⁹⁰. “El hombre es una estructura viviente evo-

⁸⁷ *Tr.* 3,8,13-15: “...aunque no podemos ver por vista de ojos la virtud germinal, siempre la podemos conjeturar por la razón; pues de no existir en los elementos esta misteriosa virtud, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado...”; *Ibid.* 3,9,16: “Una cosa es, desde el íntimo y sublime plinto de las causas, crear y gobernar la criatura, poder privativo del Dios Creador; y otra la acción intrínseca de las fuerzas y energías por Él otorgadas, a fin de que se realice lo que Dios crea, en este o aquel momento, de esta o la otra manera. Todos los seres están originaria y primordialmente contenidos en la urdimbre maravillosa de los elementos y les basta encontrar un ambiente propicio para manifestarse”; *Gen. litt.* 6,6,9-10: Dios creó todas las naturalezas en sus causas y al mismo tiempo, y todo lo que cotidianamente se opera en el tiempo proceden de aquéllas como primordiales embozos...; porque aquellas cosas que han de ser futuras en los seres están ya incluidas en ellas y, por lo tanto, antes de todas las semillas visibles existen aquellas causas”; *Ibid.* 9,15,27-28: La naturaleza sólo ejecuta aquello que por un vigor y movimiento interno, el que a nosotros es ocultísimo”; *Ibid.* 6,11,18: Todas las cosas, en un cierto modo han sido incoadas y terminadas. *Terminadas* porque ciertamente ellas no tienen en sus propias naturalezas, con las que transcurren los cursos de sus tiempos, nada que no haya sido hecho causalmente en ellas. *Incoadas*, porque eran como ciertas semillas de los seres futuros que habían de aparecer en sus convenientes lugares en el decurso del tiempo saliendo del estado latente al manifiesto”.

⁸⁸ Pedro Laín Entralgo, *o.c.* 183 ss.

⁸⁹ *Ibid.* 187.

⁹⁰ *Ibid.* 187 ss.

lutivamente producida por el radical dinamismo del cosmos (natura naturans)”⁹¹. “La propiedad más esencial del dinamismo cósmico, es dar de sí, potencialidad de vida dentro de sí”⁹². “La realidad del cosmos no fue en su origen “materia” y “energía”, sino la enigmática realidad que las hizo reales, a la cual, so pena de cosificarla, sólo dinamismo podemos llamar”⁹³.

Esta concepción cósmica (ontológica) no ha de entenderse razonable desde el dinamismo vital antropológico de Agustín, porque en sí mismo, adolece de varias inconsistencias de razonabilidad a la hora de derivar de lo cósmico lo humano-antropológico. Consideremos algunas.

B.1. Varias inconsistencias de razonabilidad del dinamismo cósmico

B.1.a.- El hombre y la naturaleza como misterio

Admite que el hombre y su naturaleza son un misterio que la ciencia está lejos de desvelar, y a un tiempo defiende que las modernas ciencias humanas nos desvelan suficientemente el sentido y origen de la actividad humana partiendo del dinamismo originario. Pero so pretexto de este acercamiento se quiere invalidar cualquiera otra contribución razonable, como si el afán científico comprendiera todo el ámbito del conocimiento humano. Que no lo es, como lo demuestra el hecho cierto de que no logra aclarar las tesis antropológicas de la persona-mens. ¿Aclara algo el defender que el universo en su origen “es dinamismo cósmico” y que su constante devenir se explica acudiendo a la “selección natural darwiniana”, cuando, al mismo tiempo admite que ésta sólo es un mecanismo para que actúe causal y efectivamente el dinamismo cósmico? Nada explica, porque comete una doble “petitio principii” donde el dinamismo cósmico es su propio dar de sí, y donde la selección natural es un mero mecanismo de actuación, privada de raíz causativa alguna. Entonces ¿dónde está y a qué queda reducido el admitir la “selección natural como base de la evolución”? Nos dirá Rémy Chauvin, que queda reducido a la “famosa trampa dialéctica”, propia de todo evolucionista materialista⁹⁴. Y Francisco José Soler Gil, afirma contundente: “Las deficiencias y disfunciones

⁹¹ *Ibíd.* 189.

⁹² *Ibíd.* 187.

⁹³ *Ibíd.* 185.

⁹⁴ Rémy Chauvin, *Darwinismo. El fin de un mito*, Espasa Calpe, Madrid 2000, 93 ss.

en toda clase de organismos se pueden multiplicar hasta el infinito, reflejando el carácter oportunista, chapucero, de la selección natural... ”⁹⁵. Y todo esto después de confesar, nuestro autor, que la ciencia sólo puede acercarse a las causas o razones penúltimas, nunca a las últimas que son propias de la filosofía. Pero ¿entonces por qué no partir de un razonable Creador de ese dinamismo?

Pero si partir del dinamismo cósmico tuviera base “razonablemente científica”, entonces no tendríamos por qué hacernos la pregunta: ¿el dinamismo cósmico a qué es debido y de dónde procede?. ¿Por qué no se dice cuál es esa base, como sí lo dice el texto bíblico originario cuál es su base razonable? “En el principio Dios creó el cielo y la tierra y su espíritu aleteaba (se cernía) sobre la superficie de las aguas” (*Gen. 1,1-2*), y en concreto, de la tesis agustiniana de las razones seminales. Pero nos preguntamos: “si el fundamento último de la evolución depende del dar de sí del dinamismo cósmico originante”, y si “el sentido creacionista agustiniano depende del espíritu vital y dinámico que se cernía en el origen sobre la superficie de las aguas”. Entonces no existe razón suficiente alguna para admitir como lo científicamente razonable la tesis del dinamismo cósmico conjuntamente con “la selección natural darwiniana”, y rechazar el sentido creacionista dual-evolutivo cristiano-agustiniano.

La diferencia es radical. Y es radical porque parte de un dinamismo originante cósmico como un a priori inevitable-absoluto en sí mismo, sin preguntarse más allá, si ha sido o no creado. Y no entra en consideración, porque –dice– pertenece a la filosofía, a lo creíble. Pero ¿es que no pertenece igualmente a lo creíble partir del dinamismo cósmico? La tesis cristiana afirma que ese dinamismo cósmico (ontológico - antropológico) ha sido creado con su espíritu vital, es decir, donde hay un lugar para el advenimiento de la vida y del hombre. Todo un dinamismo antropológico donde yace inmerso el espíritu humano. ¿Qué razonable razón puede haber para admitir un dinamismo originante indeterminado e indefinido como punto absoluto de partida (causa sui), fundado en la sinrazón suficiente como son el azar y/o la necesidad? Sin embargo, es razonable admitir un principio increado-inteligente, cuya realidad es un agente bien

⁹⁵ F.J. Soler Gil, *Mitología materialista de la ciencia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2013, 111.

definido-concreto, i.e., Dios, como afirma la tesis creacionista cristiana, que lo haga razonable, es decir una “causa incausada, o logos eterno”. Entonces ¿no será más razonable decir, de entrada, que obedece al dinamismo de un creador, quien dejó inscritas las razones seminales con intrínseca capacidad causal-evolutiva para originar nuevas especies?

Por lo tanto ¿puede ser una causa incausada el mero dinamismo intrínseco, a partir del cual se explique la explosión originaria” y el consiguiente proceso evolutivo? Absolutamente no, porque ello debe suponer que algo existe para poder explosionar; y que ese algo-alguien previo lo hizo posible (lo creó), y porque además la ciencia se siente incapaz de explicar por qué explosionó de la manera y en el instante en que lo hizo. Cosa muy diferente es hablar del resultado de la explosión, i.e., de su efecto. Así afirma P. Laín Entralgo: “La ciencia de nuestro siglo nos obliga a pensar con convincente razonabilidad que en su origen, en los primeros instantes tras la explosión originaria, la realidad del cosmos no fue “materia” y “energía”, sino “la enigmática realidad que las hizo reales, a la cual sólo dinamismo podemos llamar”⁹⁶. Tal afirmación guardaría concordancia fundamental con la expresión bíblica originaria de la creación: “todo era caos y confusión –tohu wabohu–, y el espíritu de Dios aleteaba sobre el abismo...” (*Gén.* 1,2).

Si esto es lo más razonable, por eso nos venimos haciendo la pregunta radical, que nuestro autor evade, porque según él, pertenece a lo creíble-razonable no a la ciencia de lo racional; pero entonces también pertenece a lo razonable-creíble aceptar un dinamismo cósmico originario, y no a lo racional. Entonces, la ciencia parte de lo razonable, que es propio de las creencias. Pero ¿por qué sus reflexiones, diferenciando lo razonable de lo racional, la ciencia de la creencia⁹⁷ –muy pertinente por otra parte–, buscan establecer departamentos estancos entre ciencia y creencia?. Por consiguiente, para justificar su propia tesis debe darnos una respuesta razonable a nuestra pregunta radical: ¿por qué existió el dinamismo cósmico y quién lo causó (o cuál es la causa de su existencia)? Y la respuesta razonable no puede ser otra que la admisión de una causa incausada, de un agente inteligente y creador. Sólo desde esta razonabilidad podemos

⁹⁶ P. Laín Entralgo, *o.c.* 185.

⁹⁷ *Ibid.* 222 ss.

aceptar la racionalidad del dinamismo cósmico, así como su “explosión originaria”, o cualquier otro acontecimiento primario sobre el cual la ciencia deba partir para asentar su racionalidad. Si existió la explosión original, es que algo llamado “dinamismo cósmico-antropológico” la hizo posible, y el cual necesariamente tiene un alguien que lo causó (creó) con capacidad explosiva.

B.1.b. El dualismo antropológico.

Rechaza, por insostenible e “intelectualmente inaceptable”, el dualismo antropológico (hilemórfico, cartesiano), cuyos componentes “alma-cuerpo” se mantienen como realidades distintas y externas entre sí, para negar toda influencia posible del alma, realidad espiritual (inmaterial y extra-corporal) sobre el cuerpo, realidad material, porque “solo cabría si de un ente omnipotente se tratara”⁹⁸. Para nada considera el dualismo moderado o la dualidad antropológica.

Razones estrictamente intelectuales, tanto de orden gnoseológico como genético, me impiden, dice P. Laín Entralgo, admitir en modo alguno el dualismo antropológico, sea hilemórfico o cartesiano. De orden gnoseológico: el hilemorfismo escolástico explica la conversión de las “especies sensibles” en “especies inteligibles”, por la acción directa y transformadora del alma espiritual sobre la materia del cuerpo. Es imposible, dice, atribuir razonablemente tal acción transformadora a un espíritu finito y no omnipotente como el alma humana⁹⁹. *De orden genético*: Los dualistas actuales rechazan abiertamente que los mutantes humanos de homínidos, pudieran formarse naturalmente sin previa infusión en su materia de un alma espiritual. ¿Acaso la embrio-génesis actual no obliga a decir que el óvulo fecundado no pasa de ser “hombre en potencia condicionada”; “condicionada a la inexistencia de una adecuada intervención del experimentador”?¹⁰⁰.

Rechazamos también nosotros todo dualismo antropológico; sin embargo, no encontramos justificadas las críticas interpretativas de Pedro Laín E., en línea de Zubiri, ni en línea agustiniana.

No justificadas en ‘*el orden gnoseológico*’, porque ciertamente no es admisible que las actividades del compuesto “alma-cuerpo” sean mutua-

⁹⁸ *Ibíd.* 178 ss.

⁹⁹ *Ibíd.* 180.

¹⁰⁰ *Ibíd.* 181 ss.

mente externas. Pero tampoco es aceptable la contundente afirmación de P. Laín Entralgo: “la actividad del alma sobre el cuerpo, ella sólo es posible si de un ente omnipotente se tratara”. Dicha afirmación prueba demasiado y quien prueba demasiado “nihil probat”. Y ello por un doble motivo: porque el hecho real constata una mutua e intrínseca relación, ya que no se trata de dos realidades o substancias separadas y mutuamente externas, sino de una y misma substancia-substantividad (realidad) o unidad dual¹⁰¹, y porque “el alma espiritual (racional), aunque mudable y finita participa de la inmutabilidad misma de la Sabiduría”¹⁰². Habrá que admitir, entonces, en fuerza de la lógica, dentro de una antropología integradora y jerarquizada como la agustiniana, la influencia del alma-espíritu sobre el cuerpo, lo superior sobre lo inferior, lo espiritual sobre lo corporal, lo psíquico sobre lo orgánico¹⁰³, que aquí es dominancia. “El alma que no tiene naturaleza corporal..., sino que está unida de modo maravilloso al cuerpo que vivifica por la misma incorpórea voluntad en virtud de la cual ejerce su imperio en el cuerpo por cierta determinación interna”¹⁰⁴. Pero, admitida porque es real la influencia presencial de lo sensible y corporal en el alma –el alma siente en el cuerpo y a través del cuerpo (sensación)¹⁰⁵–, sin embargo, no se ha de creer que el cuerpo obra algo en el espíritu, como si el espíritu se sometiera a la condición de la materia”¹⁰⁶ (aquí no hay dominancia).

¹⁰¹ *Conf.* 8,21: “...no somos una mezcolanza de dos naturalezas oriundas de principios contrarios, sino división de una naturaleza contra sí misma...”. “En su esencia, cuerpo y alma constituyen una realidad única, el hombre en su identidad de persona. “Buena parte de la actividad desarrollada por el alma depende de las funciones del cuerpo, “al hombre interior, a la mens es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez... El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo mens por medio del sentido del cuerpo” (*Conf.* 10,6,9); cf. A. Pieretti, *a.c.*, 366; X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 48 ss.

¹⁰² *Tr.* 3, 2-3.

¹⁰³ *An. quant.* 33, y 35: “Influencia-potencia del alma (mens) sobre el cuerpo”; cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 81 ss.: “La diversidad de acción en la integridad de las notas es formalmente una “dominancia” de unas notas sobre otras en la acción del sistema entero... dominancia que puede estar del lado de la inteligencia o del sentimiento”; *Ibid.* 494; 506.

¹⁰⁴ *Gen. litt.* 8,21,42.

¹⁰⁵ *An. quant.* 30,58.

¹⁰⁶ *Ibid.* 12,16,33. Porque cosa muy distinta es que influya, y otra que el cuerpo obre algo en el espíritu, porque como ha dicho en otros textos es el espíritu quien obra y quien siente en el cuerpo. Influye el cuerpo en el alma, en cuanto que le presenta los elementos o condiciones materiales sobre los cuales opera la dinámica espiritual.

No justificadas tampoco en ‘*el orden genético*’, porque su posición que no puede negar la condición humana del feto desde el instante de la concepción, con independencia de cualquier intervención del experimentador. Por el contrario, el sentido de ese feto-hombre “no en acto”, pero sí en potencia pasiva, es ya “en germen” un ser humano, formalmente y no sólo virtualmente hombre” (Zubiri)¹⁰⁷. Para Agustín el feto-germen humano vivificado, precisamente por ser humano, es inaceptable su manipulación. He aquí el modo de expresarse que al respecto tiene Agustín, ya en aquel tiempo: “Al bebé (infante, recién nacido) le falta ciertamente la perfección de la dimensión corporal, pero ha de poseer lo que le falta. Esta clase de perfección de tal manera la tienen todos, que con ella son concebidos y nacen. Pero la tienen en exigencia virtual, no en la cantidad, como los miembros están todos latentes en el germen. Esta exigencia de cada uno, impresa en la materia corporal, ya parece, en cierto modo, iniciado lo que todavía no existe, aún más, lo que está oculto, pero que con el tiempo existirá, o más bien aparecerá. En esta exigencia, pues, el bebé que será un día grande o pequeño, lo es ya al presente”¹⁰⁸. Se comete un acto criminal “matar en el seno materno el feto concebido” porque todo está anticipado en la semilla, en el germen vital¹⁰⁹. Y así se expresa X. Zubiri, y precisamente en línea agustiniana, según queda ya referido: “Todo lo que el hombre es, está ya embrionariamente en el punto de partida y por tanto, en él hay ya psique...”¹¹⁰.

Pero –nos preguntamos nosotros– ¿por qué no hablar del dualismo moderado? ¿Por qué no atender a la concepción dual del hombre, i.e., a la dualidad antropológica, donde la unión de dos coprincipios, cuerpo y

¹⁰⁷ SH 48-49; 488 ss.; 164: “en el plasma germinal está ya la psique con su inteligencia...”; *Ibíd.* 490; 494.

¹⁰⁸ *Ciu.* 22,14; *Gen. litt.* 3,14,23.

¹⁰⁹ *Nupt. et conc.* 1,15,17: “Los que abandonan a los niños nacidos y no deseados, cometen un acto cruel, y llega al summum su crueldad, cuando emplean drogas esterilizantes, y, si estas no son eficaces, matan en el seno materno el feto concebido y lo arrojan fuera...”. En aquella semilla tan pequeña, apenas visible, –si aplicas la inteligencia y no la vista– se oculta también la raíz; dentro de ella está el tronco y las hojas futuras y el fruto que aparecerá en el árbol. Todo está anticipado en la semilla” (*S.* 347,2; cf. *Qu.* 2,80; cf. Tarsicio Jáñez, “Argumentación deóntica versus legitimación del aborto”, *Lógoi* 8, UCAB, Caracas 2005, 99-118).

¹¹⁰ SH 463; 49-50; 496 ss.

alma, constituyen una sola realidad que implica la vida humana, cual sentido razonable del alma-mens, y donde las relaciones o influencias entre alma y cuerpo pertenecen a la unidad del compuesto imperado por la “alma-mens”? Recuerda Agustín que “mediante el cuerpo siente y conoce el alma las realidades sensibles, siendo el alma su juez y árbitro”¹¹¹. Aquí en la dualidad antropológica, configurada como realidad integradora, cabe ubicar la concepción de Agustín. Lo apreciamos particularmente en la concepción agustiniana de la sensación y en todo el proceso del conocimiento. Si P. Laín Entralgo hubiera aclarado que aquel dinamismo cósmico llevara consigo el vitalismo humano (mens-inteligencia), que incluyera la unidad antropológica dual, solo entonces estaría razonablemente justificado el rechazar todo dualismo y el omitir la concepción antropológica dual¹¹². He aquí por qué X. Zubiri en concordancia fundamental con Agustín, afirma que en ese dinamismo cósmico ha de operar una nueva causalidad distinta, exigitiva y efectora, que haga posible el advenimiento del alma humana (inteligencia-mens): “Rigurosamente hablando el dinamismo cósmico del *Todo (natura naturans)* deberá ejercer un acto de causalidad distinta para producir una inteligencia (mens); una causalidad distinta de la que ha producido para vitalizar la materia y cada uno de sus grados evolutivos. Y esta causalidad es causalidad efectora y no meramente exigitiva. Y el *Todo* precisamente ejercita una causalidad efectora en la producción de las inteligencias y del psiquismo humano”¹¹³. Bien precisa Ilya Prigogine: “La dinámica –el dinamismo cósmico– sólo nos proporciona las condiciones necesarias para la inteligibilidad de los modos de evolución,... mas no suficientes, de surgimiento de una auto-organización adecuada para la vida”¹¹⁴. ¿Por qué, entonces no partir del dinamismo de un Todo cósmico-antropológico, como por ejemplo las razones seminales causales agustinianas?

Nuestro autor, en su crítica al dualismo antropológico, niega sin paliativos la posibilidad misma de una influencia del alma sobre el cuerpo,

¹¹¹ *Conf.* 10,6,9; cf. A. Pieretti, *a.c.* 363.

¹¹² Stephen J. Duffy, *a.c.*, 87. Pero no se entiende por qué afirma más adelante que a Agustín “le obsesionaba un dualismo existencial” (*Ibid.* 94), a no ser que se diga referido a la dramática lucha interior.

¹¹³ EDR 214 ss.

¹¹⁴ Ilya Prigogine, *o.c.* 141.

lo cual implica negarla también dentro de una concepción antropológica dual. “Quod est probandum”. Pero ¿acaso le es también aplicable al dualismo moderado, o dualidad antropológica, el defender que los constituyentes “alma-cuerpo” son realidades mutuamente externas-separadas? Para la dualidad antropológica es un hecho vivencial las mutuas influencias dentro de la unidad integral de un todo –aunque en diversa intensidad o grado¹¹⁵. Porque ¿quién le ha dicho a nuestro autor y de dónde saca el argumento para afirmar de modo tan rotundo que “la *influencia de lo espiritual en lo corporal sólo es posible si de un ente espiritual-omnipotente se trata*”? Pues, de no admitir siquiera la posibilidad de las influencias de lo espiritual en lo corporal, con cuánta mayor razón no tendríamos que negar toda influencia del mundo material sobre el alma espiritual, i.e., sobre la realidad mental de la persona. ¿Es que la ciencia antropológica moderna y la psicología profunda no gozan de suficiente experiencia y hasta evidencia de la influencia de lo espiritual-mental sobre lo corporal y material?¹¹⁶ ¿Es que antropologías duales como la agustiniana, no parten razonablemente de que el alma-espíritu humano es partícipe de la Sabiduría divina, según hemos consignado más arriba? Es más, el hombre tiene corporeidad porque tiene “mens”, y no a la inversa. “El hombre tiene manos porque piensa, porque tiene “nous - mens” (Aristóteles)¹¹⁷. El cuerpo humano sólo se configura existente por el alma, no a la inversa. “El cuerpo-humano subsiste por el alma-mens; mediante ella (el alma) recibe su ser el cuerpo) (S. Agustín)¹¹⁸. Aquí no se puede negar la influencia de la mens-alma en el cuerpo que es constitutivo de la unidad de un todo. Una antropología jerarquizada, la experiencia misma lo está pi-

¹¹⁵ Esta relación se hace dualidad dramática -hasta podríamos llamarla dualismo del alma contra el alma misma- en la lucha moral establecida entre el hombre viejo y el nuevo, siendo, sin embargo, una sola el alma que lucha contra sí misma, como si de dos voluntades distintas se tratara :”Con todo, no obraba, y más fácilmente obedecía el cuerpo al más tenue mandato del alma de que moviese a voluntad sus miembros, que no el alma a sí misma para realizar su voluntad grande en sola la voluntad... Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste...” (Conf. 8, 8,20 y 8,9,21). Se trata de la lucha de la carne contra el espíritu... “estando yo realmente en ambos...” (Ibíd. 8,5,11).

¹¹⁶ Cf. Viktor Emil Frankl, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Herder, Barcelona 1984, 21 ss.

¹¹⁷ Mariano Artigas-Daniel Turbón, *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y Religión*, Eunsa, Pamplona 2008, 128; 135 ss.

¹¹⁸ *Inm. an.* 15-16; *De cont.* 8,21; *Ord.* 2,6,19; *Gen. litt.* 8,21,42; *Tr.* 8,6,9.

diendo desde un proceso integrador, la subordinación de lo inferior a lo superior, de lo material-corporal a lo espiritual-mental.

b.1.c. El mentalismo

No acepta el mentalismo, y tampoco nosotros, aunque por diverso motivo; porque, según se expresa Pedro Laín Entralgo, “los seguidores del este movimiento se resisten a plantearse científica y filosóficamente el problema de lo que realmente es el agente de los actos mentales a tenor de las investigaciones neurofisiológicas y de la psicología comparada”; porque, dicen, “que es imposible reducir su explicación a los recursos de estas dos ciencias”¹¹⁹; y “no se deciden a aceptar la realidad de un principio inmaterial contra-distinto del cuerpo como lo hace el dualismo metafísico”¹²⁰. Dado que la corriente mentalista afirma que los actos mentales se explican suficientemente desde la actividad psíquica, sin atender a quién es realmente el agente de los actos mentales, y dado también que, según la tesis de Pedro Laín Entralgo, estos actos mentales sí explican científicamente quién es realmente el agente de los actos mentales, sin acudir a agente espiritual distinto, nos impide aceptar, por igual, aunque por diverso motivo, tanto este tipo de mentalismo, como la tesis de P. Laín Entralgo: “La condición mental de un acto es una apariencia subjetiva o un epifenómeno de un acto puramente cerebral”¹²¹. La tesis agustiniana, por el contrario, afirma conjuntamente una triple relación real de la “mens”: que los actos humanos todavía no son debidamente explicados por las ciencias, porque el hombre sigue siendo “magnum mysterium”¹²²; que la mens –memoria-entendimiento-amor (voluntad)– es sujeto y causa directa de toda la actividad humana, libre y responsable¹²³, y, finalmente, que el principio inmaterial (incorpóreo)-espíritu contra-distinto del cuerpo es constituyente integrador de la “mens”. En fin, esta triple realidad relacional está afincada en la “mens” por ser “imago Dei trinitatis”. El hecho de que la “mens-persona”, sea causa directa y sujeto de sus acciones, para nada impide que la causa última y suprema sea la voluntad de Dios Creador-Providente: “En Él somos, nos movemos y existimos” (S. Pablo).

¹¹⁹ P. Laín Entralgo, *o.c.*, 183.

¹²⁰ *Ibíd.* 177.

¹²¹ *Ibíd.* 178.

¹²² *Conf.* 4,14, 22: “Grande profundum est ipse homo...”; 10,17,26; S. 110,2.

¹²³ *Lib. arb.* 3,17,49; *Ciu.* 5, 9,3; 14,3,1-2.

B.2. Resaltemos tres críticas sobre tres considerandos de P. Laín Entralgo

Desde las anteriores críticas, queremos resaltar, ahora en particular, como no aceptables, otras *tres de las afirmaciones* de P. Laín Entralgo: *La primera*, “los términos paulinos, sarx, psykhé (alma) y pneuma, no son principios constitutivos de la realidad viviente del hombre, sino modos de comportamiento”¹²⁴; *la segunda*, “la acción-relación mutua entre alma y cuerpo propia de todo dualismo”, son relaciones de exterioridad y donde lo espiritual (alma) no tiene capacidad de influencia en lo corporal: es un epifenómeno de un acto puramente cerebral¹²⁵; y *la tercera*, “no es preciso admitir la existencia de un alma espiritual-mental para explicar que el hombre es imagen y semejanza de Dios y ser constitutivamente libre”¹²⁶.

Contestamos: *A la primera*, “no es ese el sentido que estos términos tienen en S. Pablo, ni es la interpretación de los exégetas bíblicos, ni de la Iglesia Católica en su Nuevo Catecismo¹²⁷ y añadimos además que sí son principios (co-principios) constitutivos, conformando una sola realidad entitativa, y donde el alma es principio vital constituyente, de tal manera que sólo por el alma-mens el cuerpo existe como humano¹²⁸. “El alma significa el principio espiritual en el hombre”, afirma el Nuevo Catecismo de la Iglesia Católica¹²⁹. *A la segunda*, no son relaciones de exterioridad, porque alma y cuerpo forman una unidad personal intrínseca¹³⁰, pues el alma-mens subsume cabe sí la realidad corporal¹³¹, al modo de la unión

¹²⁴ P. Laín Entralgo, *o.c.* 230.

¹²⁵ *Ibid.* 178; 180; 230 ss.

¹²⁶ *Ibid.* 230.

¹²⁷ CCE, Nros. 356 ss.; cf. José Antonio Sayés, *Teología y relativismo. Análisis de una crisis de fe*, BAC, Madrid 2012, 197 ss.

¹²⁸ *Inm. an.* 15,24: “El cuerpo en tanto es, en cuanto es animado... mediante el alma recibe su ser el cuerpo” (*Ibid.* 16,25); *Ord.* 2,6,19: “Comprendo que no puede haber un organismo vivo sin su alma”. El alma da al cuerpo la forma. i.e., la especie de cuerpo humano (Lope Cilleruelo). (*Gen. litt.* 8,21,42; *Tr.* 8,6,9).

¹²⁹ CCE, Nros. 362 y 363.

¹³⁰ *Tr.* 11,4,7: “...unidad integrada..., porque todo esto es interior y todo es un alma”; *Gen. litt.* 3,16,25: el alma es una fuerza grande y admirable, la cual sostiene vitalmente en unión inefable aquella constitución de su ser...”; *Ibid.* 8,21,42: “Como el alma no es de naturaleza corporal,... sino que está unida de modo maravilloso al cuerpo que vivifica, por la misma incorpórea voluntad, en virtud de la cual ejerce su imperio en el cuerpo, mas no por la fuerza de una masa corporal”.

¹³¹ *Gen. litt.* 8,21,42; 12,16,33; 12,23,49.

hipostática¹³². *Y a la tercera*, es necesario, de toda necesidad, admitir que el alma humana sea espiritual por ser “a imagen y semejanza de Dios”. Y lo es por creación. Además no puede afirmar que “el hombre es imagen de Dios propiamente por ser hombre libre”, sino a la inversa, por ser imagen de Dios es libre. Y lo es, también por creación. De otro modo ¿cómo explicar que el alma-mens sea imagen de Dios y no sea espiritual? Pero ahora, hablando con la precisión y densidad que habla Agustín, y que reclama el sentido bíblico mismo, el hombre es imagen y semejanza del Dios trino, sólo en tanto es mens-persona, no en cuanto a la totalidad de su constitución humana: “He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios sólo según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹³³.

C. EL DINAMISMO VITAL-EVOLUTIVO CULMINA EN LA MENS-PERSONA

En estas posiciones que venimos criticando -el monismo materialista por supuesto-, tanto dualista, mentalista, como la de P. Laín Entralgo, entendemos que hay un doble error de base: suponer que el alma es algo exterior a la persona y que el cerebro es causa única de las diversas acciones. La unidad dual, por el contrario, clama constantemente por defender la unidad del compuesto en su doble dimensión unitaria: donde el “alma-mens”, desde su base cerebral rige y dirige toda actividad de carácter bien biológico-orgánico, bien espiritual-mental, y desde donde a su vez la “mens-persona” está intrínsecamente constituida por una doble dimensión inmanente y trascendente, efecto del mismo hecho creador¹³⁴, y cuyo

¹³² *Ep.* 137,3,11; cf. Lope Cilleruelo: 3,2; Stephen J. Duffy, *a.c.* 86 ss.; Antonio Pieretti, *a.c.*, 363 ss.

¹³³ *Tr.* 15,7,11: “Quapropter singulus quisque homo, qui non secundum omnia quae ad naturam pertinens eius, sed secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago est Trinitatis in mente”; cf. *Tr.* 14,8,11: “la imagen de Dios hay que buscarla en la parte más noble de nuestra naturaleza” (*Ibid.* 15,3,5; 12,4,4; 12,7,12); *Ibid.* 14,12,16 : “... es la mente humana hecha a imagen de su creador”; *Ibid.* 14,16,22: “Toda mente es espíritu, pero no todo espíritu es mente,... La renovación ha lugar en la imagen de Dios, i.e. en la mente”; *Ibid.* 15 23,43: “La mente con estas tres facultades (haec tria: memoria, inteligencia y voluntad) es una persona” (*Ibid.* 9,3-6; 6,9,10).

¹³⁴ *S.* 30,4: “Uno sólo es el autor de la mente y del cuerpo. Cuando creó Dios al hombre hizo una y otra cosa, y a ambas juntó en unidad”. “El alma es el principio de todas las

dinamismo antropológico evolutivo encuentra explicación suficiente en las “rationes seminales-causales” agustinianas.

Dios al crear el mundo todo lo dispuso según un orden jerárquico de infinita variedad y hermosura¹³⁵, y donde la persona-mens ocupa la cima hacia la que tiende y en la que culmina toda la creación: el mundo (universo-tohu wabohu) se va haciendo “cosmos” y el hombre “su micro-cosmos”¹³⁶. Este orden jerárquico pide que la unidad dual del hombre esté constituida por la dominancia de la “mens” sobre el cuerpo¹³⁷ y sobre los seres de la naturaleza. “Fuimos creados a imagen de Dios según la mens, y por eso la Escritura narra que no sólo fuimos antepuestos, sino también puestos al frente de las bestias, reptiles, aves, peces y toda la tierra, i.e., que nos están sometidos”¹³⁸.

Por eso la tesis agustiniana entiende y admite que la “mens-persona”, es agente y centro integrador de toda actividad humana material y espiritual. Dentro de una concepción antropológica integradora y jerarquizada, la influencia más directa y propia corresponde a lo mental-espiritual (alma-vida, dinamismo vital) sobre el mundo material; y esto por una razón obvia, lo superior y mejor ha de tener dominancia sobre lo inferior y material¹³⁹; “y que lo más noble que hay en tu persona (mens) impere sobre lo inferior. Lo más noble y mejor que posees es aquello en que reside la imagen de Dios, i.e., la mente o inteligencia”¹⁴⁰. *Lo exige el principio de buena ordenación*. Y no parece que la ciencia moderna esté en condiciones de negar dicha influencia, ni dicho principio.

Así mismo, entendemos que ni la concepción de la corriente mentalista expuesta por P. Laín Entralgo ni su propia concepción del cerebro explican medianamente la compleja función causal que desarrolla la dinámica de la persona y que, por el contrario, está muy puesta en razón la

operaciones del hombre (*An. et or.* 4,6,7); “Es el sujeto último de las sensaciones” (*An. quant.* 22,38; *Sol.* 2,4,6).

¹³⁵ Cf. V. Capánaga, “Introducción General”, en: *Obras completas de San Agustín Vol. I*, BAC, Madrid 1989, III,46 ss.

¹³⁶ *Conf.* 1,1,1.

¹³⁷ *Gen. litt.*, 8,21,42; *Ibíd.* 8,23,44; *An. quant.* 14,23; 33,70.

¹³⁸ *Conf.* 13. 23,34; S. 43,3.

¹³⁹ Así también considera la dominancia X. Zubiri: *Sobre el hombre* 81 ss; 506.

¹⁴⁰ S. 53,A,12.

concepción agustiniana de “mens-persona”, creada “ad imaginem Dei Trinitatis”¹⁴¹, porque con su dinamismo interior subjetivo y superior trascendente o interioridad trascendida¹⁴² y asentada sobre la base imprescindible de la intrínseca función cerebral o causa material¹⁴³, se constituye en verdadero sujeto-agente, causa formal, directa e inmediata, de cuantos actos realiza la persona: sensitivos, intelectivos, volitivos, tanto conscientes como pre-conscientes. “El alma distinta del cerebro, se sirve de él como de un instrumento, vivificando y rigiendo todas sus operaciones. El cerebro es el centro operativo donde reside la memoria (mens)¹⁴⁴; “el alma se apoya en el cerebro...”, órgano necesario –mas no suficiente– para que pueda darse la sensación...¹⁴⁵. “Nuestro cuerpo está animado por un alma racional que, aunque mudable, participa de la inmutabilidad misma de la Sabiduría”...; “la orden proviene del alma y se transmite al cuerpo que gobierna, pero la causa primera-suprema proviene de la voluntad invisible e inmutable de Dios, que actúa por medio del alma-mens...”¹⁴⁶, respetando su libertad.

Precisamente por eso, también “nuestras voluntades están en el orden de las causas”... “quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt”¹⁴⁷. Pues la misma voluntad de Dios ha querido que la persona-mens sea el sujeto causa inmediata y directa de todo mi obrar responsable¹⁴⁸. “Cuando yo deliberaba, yo era el que quería y el que no quería yo era; cuando uno delibera, una sola es el alma-mens, agitada por

¹⁴¹ *Tr.* 15,7,11.

¹⁴² *Conf.* 3,6,11: “Deus interior intimo meo, et superior summo meo”; *Ibid.* 4,12,18: “iintimus cordi est”; *Ibid.* 1,2,2: “Yo no sería en modo alguno si no estuviese en Ti”; *Ibid.* 10,26,37: “¿... dónde Te hallé, pues, para conocerte, sino en Ti sobre mí? ... Al decir ‘Dios’ decimos el quien originante de todo... que está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que todos pertenecemos” (K. Rahner); cf. Manuel Cabada Castro, *o.c.* 84.). Al hablar de “trascendencia” nos referimos a quien es inmanente al mundo y trascendente a y en el mundo” (X. Zubiri). (X. Zubiri, *Sobre el hombre*, 24 ss.; 37-38; 59-60).

¹⁴³ Agustín lo llama sensación, cf. *An. quant.* 30,58 y 59.

¹⁴⁴ *Gen. litt.* 7,17,24.

¹⁴⁵ *Ibid.* 12,20,42-43.

¹⁴⁶ *Tr.* 3,2,8, y 3,3,8; 3,4,9.

¹⁴⁷ *Ciu.* 5,9,3.

¹⁴⁸ “La causa del pecado tiene su origen en el alma...” (*Ibid.* 14,3,1-2); “El origen de la rectitud o malicia depende de la voluntad humana” (*Ibid.* 14,6; 12,7-8); “La voluntad es la primera causa del pecado” (*Lib. arb.* 3,17,47-49).

diversas voluntades (quereres)”¹⁴⁹. “Aquí el poder es lo mismo que el querer, y el querer era ya obrar”¹⁵⁰. “El movimiento es mío, y la resistencia por la que no consiento también lo es... Quiero estar sano todo entero, pues que todo soy yo...”¹⁵¹. “Dentro de mi mens encontré tres cosas: memoria-inteligencia-voluntad, que se manifiestan separadamente y obran inseparablemente, y que el nombre de cada una de ellas ha sido obra de las tres”¹⁵². “Y las tres son unidad”¹⁵³. “Notamos ya la presencia de la mente en la memoria, en la inteligencia y en la voluntad...; bien es cierto que no siempre se cree distinta de aquellas cosas que no son lo que es ella, y por esto hay dificultad en distinguir en ella la memoria, la inteligencia y la voluntad. Se-mejaba como si no fueran facultades distintas sino una expresada con nombres distintos...”¹⁵⁴. “Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades (haec tria)... Estas tres facultades son mías, no suyas; constituyen la mens (aunque no son toda la mens), y cuando obran (actúan), soy yo el que por medio de ellas actúo (obro)... Soy yo el que conozco..., y cuando pienso, descubro en mi memoria que comprendo y amo... y por estas facultades soy yo quien entiendo, recuerdo y amo... Si en el hombre consideramos su mens, su conocimiento y su amor -o su memoria, inteligencia y voluntad- ninguna parte de la mens recordamos si no es por la memoria, ni comprendemos sino por la inteligencia, ni amamos sino por la voluntad”¹⁵⁵.

En fin, la “persona-mens”, que “soy yo mismo”, centro de unidad constitutiva, es quien ejerce las funciones de verdadero sujeto agente con su dualidad (sui et Dei) de triple y trinitaria relación unitaria: “*memoria sui et Dei; intellectus sui et Dei; amor-voluntas sui et Dei*”¹⁵⁶. Esta funda-

¹⁴⁹ *Conf.* 8, 10,22; 8,5,10-11.

¹⁵⁰ *Ibid.* 8,8,20.

¹⁵¹ *S.* 30,4.

¹⁵² *Ibid.* 52,18-23.

¹⁵³ *Tr.* 10,11,17-18. “La mente reconoce en sí misma con toda certeza estas cosas: memoria, inteligencia y voluntad (amor)... Son tres según sus relaciones recíprocas... Y cuando todas y cada una se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte; las tres son unidad...”.

¹⁵⁴ *Ibid.* 10, 12,19.

¹⁵⁵ *Ibid.* 15,7,12; cf. *Ibid.* 12,2-4: “ratio sui et ratio Dei (ratio minor et maior)”; 14,4,6; *Io. eu. tr.* 15,19; *S.* 43,3).

¹⁵⁶ *Tr.* 14,6,8-9; 14,11,14; 10,3-4; 10,10-11; 14,8,1; 15,3-7; *Conf.* 10,8,12-14. Cf. Lope Cilleruelo, “La memoria sui”, en: *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 478-492; *Id.*, “La *memoria Dei* según San Agustín”, en: *Augustinus Magister*, Paris I (1954) 499-509; A. Pieretti, *a.c.* 350

mentación antropológica se nos presenta como la tesis más razonable para vislumbrar el misterio del hombre-persona (mens), cuyo dinamismo vital nunca es mono-causal, ni mono-polar, sino que, por el contrario, obedece a una pluralidad de motivaciones causales en sus diversos niveles de causación, pero orquestado desde su centro causal de referencia: mens-persona “imago Dei Trinitatis”, culmen y perfección de todo el proceso creador-evolutivo.

ss; José A. Galindo Rodrigo, “Desde el hombre a Dios con San Agustín”, en: *Pensamiento Agustiniano* 3 (1988) 94 ss. UCAB, Caracas; Id., “Teoría del conocimiento”, en: PAHH-I 425 ss.

Significado de Cristo Médico en san Agustín

PROF. DR. RAMÓN SALA GONZÁLEZ
Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid.

Recibido: 17 de julio 2021

Aceptado: 11 de octubre 2021

RESUMEN: Los Sinópticos atribuyen a Cristo el título de Médico para describir su actividad sanadora (cf. Mc 2,17 par; Lc 4,23). También san Agustín lo usa a menudo en sus escritos, sobre todo, en su predicación. El artículo presenta la lectura agustiniana de esta imagen en continuidad con la tradición patrística anterior y después de repasar algunos de sus presupuestos culturales y religiosos. El “Médico humilde” de san Agustín es un poderoso símbolo, que comunica la única mediación salvífica de Cristo con un lenguaje fácilmente reconocible en nuestros días.

PALABRAS CLAVE: San Agustín, Cristo Médico, títulos cristológicos, soteriología patrística.

ABSTRACT: The Synoptics attribute the title of Doctor to Christ in order to describe his healing activity (cf. Mk 2:17; Lk 4:23). It is often use by St. Augustine’s works as well, primarily in his preaching. The article presents the Augustinian reading on this image, following the previous Patristic Tradition and after retrieving some of its cultural and religious background. St. Augustine’s “*Medicus humilis*” is a powerful symbol that communicates the unique saving Mediation of Christ in terms easily acknowledged today.

KEY WORDS: Saint Augustine, *Christus Medicus*, Christological Titles, Patristic Soteriology.

Aproximadamente tres de cada cuatro relatos evangélicos de milagros se refieren directamente a curaciones físicas o mentales obradas por Jesús. Desde sus orígenes las comunidades apostólicas comprendieron esos gestos sanadores como signos de la presencia de la gracia salvadora de Dios. Tanto en los escritos del NT, como en la literatura cristiana antigua nos encontramos abundantemente con la imagen de Cristo Médico. En los ss. II y III los Padres de la Iglesia se sirvieron de ella frente a las divinidades mitológicas de la salud (en concreto, Asclepio) y, desde el s. IV, contra los cultos místéricos. Este estudio se centra en el tratamiento que san Agustín da a este motivo.

Sin proceder de un modo estrictamente diacrónico, la exposición consta de cuatro secciones y la conclusión. Parte de la religiosidad greco-latina (pagana y maniquea), para repasar después las fuentes patrísticas (pre y postnicensas). El objetivo es poner de relieve la interpretación agustiniana de Cristo Médico y su valor soteriológico.

1. EN BUSCA DE LA SALUD

1.1. ASCLEPIO, DIOS DE LA MEDICINA

El proceso asimilador de la religión griega por los romanos comenzó a llevarse a cabo hacia mediados del s. IV a. C., cuando Roma entra en contacto con las *polis* del sur de Italia –la antigua Magna Grecia–, acogiendo en su seno a sus divinidades, además de muchas de sus costumbres. En la *Eneida* de Virgilio, poema encomendado por el emperador Augusto para conmemorar la fundación del Imperio, los orígenes del estado romano y del propio emperador se hacen remontar a los dioses olímpicos griegos¹. Además de las principales divinidades masculinas y femeninas del panteón griego, la mitología latina asimiló también otras muchas. Entre ellas el dios de la medicina, Asclepio, bajo el nombre de Esculapio (*Aesculapius*).

El culto a Esculapio fue introducido en Roma en el año 291 a. C. con ocasión de una gran peste que asoló la urbe durante un largo período.

¹ Siendo niño san Agustín adquirió afición por la lectura practicando con esta obra clásica latina como evoca en *conf.* 1,13,20-22 (cf. s. 81,9; 241,5). Cf. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Enéide. 1. Les témoignages littéraires*, Paris 1984.

Consultados los oráculos sibilinos, para hacer cesar la enfermedad, se determinó enviar una embajada a Epidauro (Peloponeso) donde se encontraba el templo más famoso de la divinidad. Allí “el que sana dulcemente” (*Ἀσκληπιός*) las enfermedades era conocido también con los nombres de *Σωτήρ* y *Κάθαρσιος*. Cuenta la leyenda (Tito Livio, Ovidio) que Asclepio, tras escuchar los ruegos desesperados de los emisarios, se avino a viajar a la capital imperial metamorfoseado en una gigantesca serpiente. Al llegar la nave al puerto de Ostia, el animal se zambulló en las aguas del Tiber dirigiéndose a nado hasta Roma. La isla Tiberina, donde fijó su residencia, fue consagrada a Esculapio, edificándose en ella un santuario en el que se practicaban curaciones según los ritos de Epidauro.

Según la mitología griega, el dios Asclepio fue engendrado por Apolo, a quien también se atribuía la facultad de curar, y la heroína inmortal Carónide, hija del rey de Tesalia. Durante su embarazo, Carónide se enamoró de Isquis y pagó su infidelidad asaeteada por Artemisa, hermana gemela del dios de la belleza masculina. En el momento en que su cuerpo era colocado sobre la pira, Apolo arrancó de su seno al niño, naciendo de este modo Asclepio. El bebé fue confiado por su padre al centauro Quirón, quien le instruyó en los conocimientos y técnicas de la medicina. Pronto, el joven adquirió una gran destreza en las artes curativas, llegando incluso a descubrir el modo de resucitar a los muertos. Alerutado por Hades, rey de los infiernos, y temiendo que Asclepio con sus poderes desbaratase el orden de la naturaleza, Zeus lo fulminó con un rayo. Para vengar a su hijo –continúa el mito–, Apolo destruyó a los cíclopes, dioses encargados de forjar los rayos de Zeus. Tras su muerte, Asclepio fue transformado en una constelación estelar. Los relatos mitológicos refieren también las dotes sanadoras de sus descendientes, en particular de su hija Higía (*Salus*), que a menudo compartió culto con él².

Asclepio –y también Esculapio, su versión romana, cuyas imágenes lo reproducen exactamente– es representado como un hombre maduro y

² La mujer de Asclepio, Epíone, calmaba el dolor; su hija Panacea es la divinidad de los tratamientos curativos; su hijo Telesforo simboliza la convalecencia; y Macaón y Podalirio, dioses protectores de médicos y cirujanos. Higía –de donde procede “higiene”–, personificación del bienestar físico y espiritual, era invocada para prevenir las enfermedades. A ella era dedicada la fiesta de la “*Salus Populi Romani*”, para honorarla como divinidad garante de la salud de los ciudadanos del imperio.

barbado, cuyo rostro recuerda al propio Zeus y expresa la nobleza de esta figura benefactora de la humanidad. Su atributo principal es una serpiente enroscada en un bastón (“vara de Esculapio”), símbolo de la renovación de la fuerza vital. En torno al culto a Asclepio, se desarrolló en Epidauro una verdadera escuela de medicina y sus sacerdotes (asclepiades) instalaron un gran hospital que gozó de gran fama en el mundo antiguo. El más célebre de los sacerdotes de Epidauro fue Hipócrates, cuya familia, según la leyenda, descendía del mismo dios Asclepio.

En Roma las fiestas en honor a Esculapio comportaban variados ritos con oraciones y sacrificios. Del culto al dios de la salud participaba todo el pueblo, según revelan las fuentes arqueológicas y epigráficas. No sólo era invocado por quienes padecían enfermedades incurables o no podían acceder a las medicinas, sino también por quienes no querían someterse a dolorosas curas –no siempre eficaces– y por personas cultas³.

1.2. EL CRISTO DE LOS MANIQUEOS

De acuerdo con la cosmología del maniqueísmo –corriente religiosa, sincrética y dualista, iniciada por Manes en el s. III– la materia creada procede de un principio del mal opuesto al reino de la luz. Está gobernada por el “Príncipe de las tinieblas”, que se introduce en la luz a través de hipótesis demoníacas. Por su parte, del “Padre de las luces” emanan siempre eones divinos para salvar al mundo de las tinieblas. Uno de ellos es el “Cristo luminoso”, que bajó a la tierra en forma humana, para liberar la porción divina de Adán (alma) encerrada en el cuerpo por el pecado.

Al mismo Salvador nuestro, tu Unigénito, de tal modo lo juzgaba salido de aquella masa lucidísima de tu mole para salud nuestra, que no creía de él sino lo que mi vanidad me sugería. Y así juzgaba que una tal naturaleza como la suya no podía nacer de la Virgen María sin mezclarse con la carne, ni veía como podía mezclarse sin mancharse lo que yo imaginaba tal. Y así temía creerle nacido en la carne, por no verme obligado a creerle manchado con la carne (*conf.* 5,10,20).

³ Cf. G. D. HART, *Asclepius: The God of Medicine*, London 2000. Por ejemplo, el orador Cicerón, admirado por el joven Agustín, le pedía al dios por su mujer Terenzia enferma (citado por A. FRAGALE, “Le divinità della salute: Asclepio/Esculapio ed Igea/Salus” en archeofriuli.it/wp-content/uploads/2016/11/Asclepio-ed-igea.pdf).

San Agustín simpatizó con la secta maniquea como “oyente” por espacio de unos diez años (373-383), según cuenta él mismo en las *Confesiones*⁴. Admitiendo que la visión de un convertido nunca puede ser totalmente objetiva, no hay por qué cuestionar la fiabilidad de sus palabras. Ciertamente, el maniqueísmo profesaba una fervorosa piedad hacia Cristo, Poder y Sabiduría de Dios (1Cor 1,24). Le atribuían también el título de “*Medicus*”. Cristo es, ante todo, un salvador⁵, pero se trata de un salvador fantasmal (cf. *conf.* 3,6,10). La cristología maniquea es doceta. No admitían la encarnación –considerada una contaminación– ni siquiera en el seno de una virgen (cf. *c. Faust.* 2,1). Su concepción de un Cristo espiritual, apoyada en su particular interpretación de la cristología joánica, incluso le confesaba como “camino, verdad y vida”, pero no dejaba de ser un Cristo desencarnado. Es verdad que sus formulaciones, a veces, se asemejan a las de la Iglesia: “creemos que Cristo el salvador vino del cielo para cumplir la voluntad del Padre. Voluntad del Padre que era ésta: liberar nuestras almas de la enemistad, dándole muerte a ella” (*c. Fort.* 1,17). También hablan del “*Iesus patibilis*” y de su “*mystica passio*” como causa de nuestra salvación. Sin embargo, Cristo no es un salvador humano nacido y muerto en la cruz por nuestra redención. Es más bien un enviado celestial para invitar al retorno de las almas a su origen divino. La salvación la ha realizado por su enseñanza (“*sciencia rerum*”). Su pasión y muerte son sólo metáforas. Cristo crucificado significa la porción de Dios atrapada en la materia. Y ésta es incurable porque pertenece al mal. El Cristo maniqueo está crucificado en todo el mundo y en toda alma, muestra las llagas de la humanidad enferma. La misión salvífica de Cristo consiste en recordarnos nuestro origen y nuestra patria. Según san Agustín, el propio Fausto reconoce la distancia del maniqueísmo de la fe católica: “aunque venere y rinda culto a Cristo... lo hago con otro rito y desde otra fe” (*c. Faust.* 20,4).

⁴ Hay autores que hablan de nueve años. En cualquier caso, el tenor de su adhesión a la secta es un dato interpretable. Parece que san Agustín vivió dos etapas diversas (entusiasmo inicial y decepción progresiva) y no llegó a pertenecer formalmente al grupo de los “*electi*” de la secta, aunque él dice que frecuentaba también los círculos de “los que llaman elegidos” (*conf.* 5,10,18).

⁵ Cf. J. D. BEDUHN, «A Regimen for Salvation: Medical models in Manichaean ascetism»: *Semeia* 58 (1992) 111-124; J. K. COYLE, «Healing and the ‘Physician’ in Manichaeism» in *Manichaeism and its Legacy*, Boston 2009, pp. 111-115.

El lenguaje dualista maniqueo empleado para describir la obra de Cristo utiliza una gran profusión de verbos⁶, entre los que sobresale “liberar” por su frecuencia. En efecto, el objetivo es liberar la parte de la sustancia divina que, a consecuencia de la lucha primordial, quedó prisionera de la materia. La soteriología maniquea tiene como fundamento bíblico Flp 2,5-8. Igual que Cristo, el hombre existía inicialmente en la forma de Dios (la partícula divina en él). En Cristo experimentamos también nosotros el destino final de nuestras almas. Para que tenga lugar esa liberación, a semejanza de la de Cristo, se requiere un renacimiento, que consiste en recordar el propio ser original. Por eso, la salvación tiene lugar formalmente a través del conocimiento que Cristo nos ha traído, completado con la enseñanza de Manes, el Paráclito enviado por él (cf. *conf.* 5,5,8-9).

Los maniqueos proponían una comida ritual para la salvación o liberación de partículas divinas. En este sentido, los *electi* también eran llamados “médicos”. Para ellos el bien y el mal son sustancias materiales. La digestión era el medio medicinal de salvación mediante el cual las almas eran físicamente separadas de la “sustancia del mal”. Entonces la salvación era el resultado de esa digestión...⁷.

Si bien es obvio que san Agustín refutará clara y ampliamente tan histriónica soteriología, no se puede negar que la imagen de destierro y cautividad y el deseo de liberación, depurados de sus elementos míticos, penetraron de algún modo en él⁸. Sin embargo, el Salvador nada tiene que ver con el cristo maniqueo y la salvación cristiana es salud de toda la persona. La concepción maniquea de una carne incurable excluida de la salvación, porque es intrínsecamente mala, resulta totalmente extraña a la fe cristiana. En cambio, san Agustín pudo compartir con Pablo y con los maniqueos el sentimiento de lejanía de Dios y de peregrinación hacia la patria celeste.

⁶ Algunos de ellos claramente sanadores como “*curare*”, “*purgare*” o “*mundare*”. Cf. P. DE LUIS, «San Agustín y el maniqueísmo» en OCSA XXX, Madrid 1986, pp. 54-64.

⁷ Cf. A. PALLIPARAMBIL, «*De Agone christiano. A Project of Christian Life in contrast with Manichaeism*»: *Estudio Agustiniano* 49 (2014) 441-501; 50 (2015) 5-59.

⁸ Cf. J. RIES, «Jésus Sauveur dans le controverse anti-manichéenne de Saint Augustin» en J. VAN OORT, O. WERMELINGER, G. WURST, eds., *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 185-194; J. VAN OORT, «Augustine and Manichaeism: new discoveries, new perspectives»: *Verbum et Ecclesia JRG* 27 (2006) 709-728.

2. UN TÍTULO TRADICIONAL

2.1. PATRÍSTICA PRENICENA

La presentación de Cristo como Médico está muy presente en la tradición cristiana primitiva⁹. Ante la enfermedad, el cristianismo proclama a Cristo-Salvador, quien procura la verdadera salud, en contraste con las ofrendas a las divinidades o el recurso a los médicos y curanderos. Ignacio de Antioquía es el primero de los Padres de la Iglesia que llama médico (*ἰατρός*) a Cristo. Lo hace en un importante texto cristológico antidocteta¹⁰. Contiene una fórmula bimembre antitética que expresa la distinción entre lo humano y lo divino en Cristo, subrayando a la vez la unidad. Encabezadas por ese título soteriológico (“hay un solo Médico”), el texto presenta dos series de afirmaciones paralelas sobre el único Cristo Médico. Primero las relativas a su humanidad (carnal, creado, mortal, nacido de María, pasible) y después a su divinidad (espiritual, increado, vida, nacido de Dios, impasible). Tendrá una gran influencia en la explicitación posterior del dogma cristológico.

El empleo del título “Cristo Médico” va a recibir un fuerte impulso en los siglos II y III. En el contexto de la confrontación con el culto a Asclepio, “el Salvador y Sanador”, los Padres apologistas oponen las sanaciones de Cristo a las de la divinidad pagana. San Justino asegura que Cristo “se ha hecho hombre para que participando de nuestras pasiones se convirtiese en su medicina” (*Apol.* II,12) y que es el único justo “por cuyas llagas son curados los que por Él se acercan al Padre” (*Dial.* 17,1). Teófilo de Antioquía se pregunta por la identidad del médico que cura y vivifica la “ceguera del alma”. Él atribuye el título a Dios, pero afirma que el Logos es el mediador de su acción sanadora (*Ad Autolyicum* 1,7). Hay algunas alusiones en términos semejantes también en Ireneo de Lyon (cf. *Adv. Haer.* III,5,2).

⁹ Cf. A. OEPKE, “ἰδομαί” en G. KITTEL, hg. *TWNT* III, Stuttgart 1979, p. 204; M. DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Tübingen 2003, pp. 58-67; A. -M. VANNIER, “L’image du Christ médecin chez les Pères” en V. BOUDON-MILLOT - B. POUDERON, ed., *Les Pères de l’Église face à la science médicale de leur temps*, Paris 2005, pp. 525-553.

¹⁰ IgEf 7,2: “Alerta contra ellos [los docetas] ya que sufren una enfermedad muy difícil de curar. Hay un solo Médico, carnal y espiritual, creado e increado, en la carne hecho Dios, en la muerte vida verdadera, de María y de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor”.

Para Tertuliano las curaciones de Jesús muestran la unidad de los dos testamentos porque habían sido profetizadas ya por Is 53,4 y muestran, además, la realidad de la humanidad de Cristo (cf. *Adv. Marc.* IV,8,4). Sin embargo, aunque critica con dureza la impiedad de Esculapio (cf. *Apolog.* 14,20), excepcionalmente Tertuliano evita la figura de Cristo médico en sus escritos. No la menciona frente a los herejes marcionitas porque estos utilizaban la imagen de Lc 5,31 para mostrar que Cristo ha venido a salvar a los paganos, extraños al judaísmo. Tampoco la usa en sus obras rigoristas porque sugiere que el pecador siempre puede recurrir al Médico para ser sanado de sus pecados –Tertuliano admitía una sola penitencia postbautismal–.

En cambio, el apelativo “médico” aplicado a Cristo tuvo una gran difusión entre los Padres alejandrinos. En el precursor de esta escuela, Clemente de Alejandría, la figura de Cristo médico aparece a propósito de la discusión sobre la condición de “prójimo” según la parábola del buen samaritano: “Jesús es el único médico, el que corta totalmente las pasiones de raíz” (*Quis dives salvetur?* 29). En la primera parte del *Pedagogo* se encuentra un amplio desarrollo de la imagen del Logos como Pedagogo y Médico. La acción del “*Λόγος θεραπευτικός*” precede a la del Logos pedagogo, pero ambos se identifican porque “las enfermedades del alma precisan un pedagogo que cure las pasiones” (*Paed.* I,3,3). En el *Protrético* el Salvador es comparado con un buen médico que aplica diversos remedios para curar los cuerpos enfermos (cf. *Protr.* 8,2) frente al médico “avaro” Asclepio (cf. *Protr.* 2,22,1-2).

De todos los Padres prenicenos es Orígenes quien ha descrito con más extensión y usado con más frecuencia el título de Médico aplicado a Cristo¹¹. Se le puede considerar el autor del primer “tratado de los nombres de Cristo”, inserto en el libro I de su *Comentario al evangelio de san Juan*¹². Siguiendo la doctrina estoica, para él las denominaciones (*επίνοιαι*) describen a la persona de Cristo y son una vía de acceso a su realidad más profunda, aunque nunca pueden agotar su misterio. En su exhaustivo estudio sobre la obra origeniana citada, H. Crouzel clasifica el

¹¹ La observación es de A. von Harnack (citado por S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médico según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (Studia Ephemerides Augustinianum 64), Roma 1999, p. 9).

¹² También trata extensamente este tema en *De Principiis* I,2.

título de *Medicus* entre los nombres de Cristo “designados por un título humano”¹³. Aunque podemos y debemos hablar de Cristo desde diversas perspectivas, plasmadas en los distintos nombres que le aplicamos, Orígenes advierte que “en mi Señor y Salvador Jesús no hay más que una única persona” (*In Ioan.* I,28,200). Cristo es médico porque según el NT “*no tienen necesidad de médico, sino los enfermos*” (Mt 9,12). Él ha venido a curarlos. Quien se acerca a Jesús y se deja sanar por Él, recupera la salud y Cristo “le infunde una maravillosa mansedumbre y equilibrio de carácter, humanidad, bondad y dulzura” (*Contra Celso* I,27). Orígenes defiende la superioridad de Cristo Médico sobre otros médicos (profetas, ángeles, filósofos) y su actuación en bien de los hombres (curaciones de Jesús). En la polémica con Celso, que rechazaba la idea cristiana de una encarnación divina, Orígenes contrapone a Cristo con Asclepio, el “demonio médico” (*Contra Celso* III,59).

2.2. PATRÍSTICA POSTNICENA

A partir del s. IV el uso apologético del título “médico” es dirigido por los autores cristianos frente a los cultos místéricos, sus rituales secretos y especialmente sus promesas de salvación e inmortalidad. En cambio, contra las tesis arrianas, el dogma niceno va a privilegiar los grandes títulos cristológicos del símbolo de fe (Cristo, Señor, Hijo, Unigénito). No obstante, Cristo Médico va a ser retomado por los Padres griegos: está presente en los Capadocios, en san Cirilo de Jerusalén, en Efrén el Sirio y en Evagrio Póntico.

En su *Tratado sobre el Espíritu Santo*, san Basilio enumera Médico (Mt 9,12) junto a otros títulos no confesionales (Pastor, Rey, Esposo, Camino, Puerta, Fuente, Pan, Hacha, Roca) que indican la variedad de actividades de Cristo en favor de los hombres (*Sobre el Espíritu Santo* 8,18). Llama a Cristo “médico de las almas” y “médico misericordioso”. A la voluntad de Basilio se debe la fundación en Cesarea del primer hospital público (370). San Gregorio Nacianceno ve en la encarnación del Logos la

¹³ Cf. H. CROUZEL, “Le contenu spirituelle des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d’Origène*” en *Origeniana Secunda* (Quaderni de Vetera Christianorum 15), Roma 1980, pp. 131-150). Otras clasificaciones lo colocan entre los nombres infralapsarios o los que califican a Cristo en relación con la humanidad (cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca 1997, p. 300).

“medicina” para las enfermedades del mundo (cf. *Homilía sobre la Navidad* 38,13). Por su parte, justificando el misterio de la cruz, san Gregorio de Nisa argumenta que corresponde al médico –y no al enfermo– prescribir la medicina más efectiva para curar la enfermedad (cf. *Gran Catequesis* 17,2). Frente a la gnosis valentiniana, que a partir de sus diversos títulos introducían varios cristos, las *Catequesis* de san Cirilo de Jerusalén explican el significado sanador del nombre propio de Jesús: “recibe este apelativo de la medicina salvadora” (X,4; cf. X,13; XII,8-9). Otro representante de la escuela antioquena, el monje Efrén, aplica a Jesús los apelativos de Médico, “Medicina de la vida” o “Remedio de las heridas” en sus himnos al nacimiento de Cristo. Como Clemente, el también alejandrino Evagrius Póntico se apoya en la figura del buen samaritano para dar a Cristo el título de Médico. Él cristianiza los tres pilares de la medicina hipocrática (enfermedad, enfermo y médico)¹⁴. El Médico divino cura todas nuestras dolencias o pasiones –vanagloria y orgullo, en particular– por medio de su Palabra, con los fármacos del amor y el “conocimiento sustancial”. Retomando el tema origeniano de las denominaciones de Cristo, el título “Médico” es usado por Evagrius justamente en un sentido histórico salvífico y no simplemente metafórico (cf. *Carta* 24,1 a Melania).

Entre los Padres latinos anteriores a san Agustín el título de médico aplicado a Cristo aparece en san Jerónimo, en Nicetas de Remesiana y, sobre todo, en los escritos de san Ambrosio de Milán. Para Jerónimo, el “*deus clinicus*” de la mitología grecolatina (Esculapio) no cura las almas, sino que las pierde (*Vita Hilarionis* 21). En cambio, califica a Cristo de “*spiritalis Hippocrates*” cuya medicina alivia los males de nuestras almas (cf. *Contra Ioan. Hier.* 38). Según la Escritura, también los profetas son médicos espirituales, pero Cristo es el Sumo médico –“*Archiater*”– (cf. *Com. In Malach.*). En una de sus homilías, Nicetas de Remesiana enumera primero varios nombres bíblicos de Cristo, incluyendo el de médico, y ofrece después su proyección espiritual en cada situación concreta: “¿Estás enfermo y débil? Pídele remedio, pues es Médico” (*De diversis appellationibus*).

La obra del obispo de Milán ofrece una notable familiaridad con la terminología y las imágenes de la medicina de su tiempo, puestas al servicio de

¹⁴ Cf. *Comentario sobre Lucas* (scholia I) citado por A. CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, London 2006, p. 155.

su misión pastoral¹⁵. Trata a menudo de la relación médico-paciente, de la confianza en el médico y de la voluntad de curación del enfermo. Se apoya en los textos del NT para subrayar que la acción curativa de Jesús se manifestaba en todo tiempo y lugar (cf. *De virginitate* 8,42). Inspirado en los autores griegos, alude a la figura de “Cristo Médico” en varias de sus obras. Según Ambrosio este título ejemplifica que “*Lo tenemos todo en Cristo*” (Col 3,11)¹⁶.

3. CRISTO “*MEDICUS HUMILIS*”

Como su maestro Ambrosio, también san Agustín emplea a menudo el título de “*Christus Medicus*”¹⁷. Cristo es “Señor y Médico nuestro” (*ep.* 219,2). Sin embargo, lo que le distingue del obispo de Milán es su original modo de usar el tema para subrayar la íntima relación de la humildad, como principal virtud de Cristo, con el misterio de la salvación. San Agustín no sólo llama a Cristo maestro o doctor de la humildad –“*doctor humilitatis*”– (*en. Ps.* 58,1,7)¹⁸; hay que considerar en particular la expresión “*Medicus humilis*” como genuinamente agustiniana.

La salud es un tema transversal en la obra agustiniana y el título *Christus Medicus* aparece muchas veces en sus escritos, principalmente, en su predicación¹⁹. Abarca un amplio campo semántico: “Sanador”, “Doctor”,

¹⁵ Cf. R. PASSARRELLA, “Conoscenze mediche ambrosiane ovvero la medicina nei Padri della Chiesa: questioni di método”: *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli Studi di Milano* 57 (2004) 70-91.

¹⁶ *De virginitate* 16,99: “Que toda alma se acerque a Él, ya sea que esté enferma a causa de los pecados cometidos con el cuerpo, o que esté clavada con los clavos de los deseos mundanos, o que todavía sea imperfecta, o que por medio de la atenta meditación sea ya proficiente, o incluso, aunque sea ya perfecta por sus muchas virtudes: toda alma está en las manos del Señor y Cristo lo es todo para nosotros. Si deseas curar tus heridas, Él es Médico”.

¹⁷ Cf. R. ARBESMANN, «The concept of *Christus Medicus in Augustine*»: *Traditio* 10 (1954) 1-28 (= www.jstor.org/stable/27830289); W. HARMLESS, «Christ the Pediatrician»: *Augustinian Studies* 28 (1997) 7-34; S. B. GRIFFITH, “Medical Imagery in the *New Sermons of Augustine*”: *Studia Patristica* 43 (2003) 107-112; I. BOCHET, «Medicina, medicus» en *Augustinus Lexikon* 3, Basel 2010, cols. 1230-1234.

¹⁸ Cf. V. H. DRECOLL, «Der Christus humilis» en Id., *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, pp. 438-445.

¹⁹ En los sermones se contabilizan unas doscientas menciones directas o indirectas. Hay nueve referencias explícitas al “*Medicus humilis*” (51,4; 159B,11; 159B,15; 198,32; 341A,1; 360B,17; 360B,24; 360B,26; 379,7).

“Físico”, “Cirujano”, “Terapeuta”, etc. Como hemos visto, se trata de un tema muy apreciado de la antigüedad cristiana y uno de títulos más sugerentes de la soteriología agustiniana²⁰. Refleja la curación y restauración que Agustín mismo experimentó, en el abrazo amoroso y los delicados cuidados de Cristo.

La expresión “Cristo médico” no es para san Agustín solamente un fecundo enunciado teológico inspirado en la Biblia y ya presente en la tradición patristica. Él la convierte en una profunda oración personal. Al comienzo del libro décimo de las *Confesiones* (10,3,4), él invoca a Dios como “*medice meus intime*”. Si la preocupación por la salud del cuerpo es tan importante para san Agustín, todavía presta una atención mayor por la salud interior del alma. “Dile a mi alma, *yo soy tu salvación*” (Sal 35,3; *conf.* 1,5,5). Él habla de la mano sanadora de Cristo médico: “He aquí que no oculto mis llagas. Tú eres el médico y yo estoy enfermo; Tú eres misericordioso, y yo miserable” (*conf.* 10,28,39). “No oculto mis llagas”. Este es el primer paso hacia la curación: el propio reconocimiento de la necesidad de ser sanado.

Estamos ante un título cuyo uso por parte de san Agustín tuvo su origen en la polémica anti-maniquea, aunque va a aparecer en sus escritos, sobre todo, con motivo de la caída de Roma (410) y la controversia pelagiana. La figura del Médico humilde aparece tanto en relación con la encarnación, como con el misterio pascual de Cristo.

3.1. LA HUMILDAD DE CRISTO EN LA CARNE

El empleo tan frecuente del motivo de Cristo “Médico humilde”²¹ no se justificaría simplemente como una técnica catequética, que consistiría en la repetición de una idea para facilitar su asimilación. Más bien hay que buscar la explicación de la insistencia de san Agustín en dos razones de peso. Primero, como argumento *ad hominem* para refutar el abundante uso maniqueo de términos médicos en relación con la salvación y, sobre todo, en defensa de la presentación evangélica de Cristo como verdadero

²⁰ Cf. R. SALA, *Médico y Liberador. Introducción a la soteriología de san Agustín*, Madrid 2021, pp. 127-139.

²¹ Cf. R. ARBESMANN, «Christ the *Medicus Humilis* in St. Augustine» en *Augustinus Magister* II, Paris 1955, pp. 623-629.

médico de los cuerpos y las almas, siguiendo la tradición contra el culto pagano. Y en segundo lugar, por el interés agustiniano en subrayar el valor redentor de la *kénosis* de Cristo, frente a la posición maniquea que negaba la realidad de la encarnación. Para san Agustín, la humanidad de Cristo es la verdadera medicina para la enfermedad del hombre, sobre todo para el orgullo (cf. *agon.* 11,12). A menudo él refiere la obra de la salvación en clave de salud:

Piensa primero en la salud. Ya que, aunque la enfermedad del alma es manifiesta, no quieren considerarla los hombres... Luego cualquier hombre que seas, ve que se te dice: “si no estás enfermo piensa en otras cosas; si la dolencia te declara que lo estás, piensa ante todo en tu salud”. Tu salud es Cristo. Luego piensa en Cristo. Toma, pues, el cáliz de la salud, puesto que *cura todas las enfermedades*. Si quieres, obtendrás esta salud. Cuando intentas conseguir los honores y las riquezas, no las obtienes al instante de quererlas. Esto es cosa más excelente y sigue inmediatamente al querer: “*El cura todas tus dolencias, El rescata tu vida de la destrucción*”. Toda tu enfermedad quedará curada cuando esto corruptible se vista de incorrupción (*en. Ps.* 102,6).

Por otra parte, frente a la doctrina pelagiana, san Agustín va a insistir en la absoluta necesidad del Médico divino para curar la enfermedad que padece todo el género humano, heredada como consecuencia del pecado de Adán. El poder sanador, la práctica y el programa de Cristo Médico es diseñado por Agustín en función de lo que él llama “*dispensatio medicinalis*”, la economía salvífica de Dios (cf. *Io. eu. tr.* 36,4). Es el “programa de salud” de Dios para la humanidad, en el que Cristo es a la vez el médico, la medicina y la salud misma.

En la historia de la salvación, mediante sus asistentes, los profetas, Dios no solo curó algunas dolencias del enfermo –“más en esperanza que en realidad” (*ep. Io. tr.* 8,13) –, sino que previno de la grave evolución de la enfermedad y anunció la próxima venida del Médico (cf. s. 340a,5; 345.7; 346a,8). En efecto, como el paciente estaba tan mal, y no habiendo surtido efecto los medios de prevención por su culpa, Cristo médico se dignó venir hasta nosotros para devolvernos la salud. Para curar a un enfermo grave tuvo que venir un gran especialista: “Si vino del cielo el gran Médico es que un gran enfermo yacía en todo el orbe de la tierra. Ese enfermo es el género humano” (s. 175,1). La encarnación es la medicina de Dios para la

humanidad. ¿Cuál era esa grave dolencia que aquejaba a la humanidad? Según san Agustín, el Médico celestial vino a curar la soberbia, “causa de todas las enfermedades” (*Io. eu. tr.* 25,16), raíz de todo pecado. La soberbia es también la peor enfermedad porque es la de quienes se resisten a reconocer su dolencia: “estaban enfermando y creían estar sanos” (s. 175,1). Cristo Médico cura la soberbia desobediente del hombre por medio de su obediencia humilde:

“*La soberbia es el principio de todo pecado*” [Sir 10,14-15]... Por este vicio, por este gran pecado de soberbia, vino Dios humilde. Esta es la causa de su venida, este el pecado grande, esta la enfermedad gravísima del alma que trajo del cielo al Médico omnipotente, que lo humilló hasta la forma de siervo [cf. Flp 2,7], que le afrentó, que le suspendió del madero, para que por lo saludable de tan eficaz medicina se curara este tumor (*en. Ps.* 18,2,15).

¿Por qué el “Médico omnipotente” elige la debilidad para convertirse también en “Médico humilde”? En la mentalidad de san Agustín para levantar a alguien caído es indispensable bajar al nivel en que se encuentra. Por eso Cristo se ha humillado, para hacerse como nosotros y así poder levantarnos. Lo explica así, comentando Jn 14,6 (“*Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí*”). Como el enfermo estaba tan grave que no podía por sí mismo ir al médico, ha sido el médico quien ha llegado a su casa:

¿Cuál fue la causa de la humildad de Cristo, sino tu debilidad [*infirmas*]? Tu debilidad te asediaba rigurosa y sin remedio, y eso hizo que viniese a ti un médico tan excelente. Porque si tu enfermedad fuese tal que, al menos, pudieras ir por ti mismo al médico, aun se podría decir que tu debilidad no era tan grave. Pero como tú no pudiste ir a Él, vino Él a ti. Y vino enseñándonos la humildad, por la cual retornemos, porque la soberbia no nos dejaba volver a la Vida. Más aun, había sido ella la que había hecho apartarse de la Vida el corazón humano que se había levantado contra Dios; despreciando, cuando estaba bien, los preceptos saludables, cayó el alma en la debilidad (s. 142,2 [Wilmart 11]. Cf. s. 88,7).

Para san Agustín el modelo paradigmático de Cristo Médico es el buen samaritano de la parábola lucana (cf. Lc 10,25-37). Él es la imagen del propio Cristo y de su obra sanadora: “Este samaritano es el mismo Señor que se apiadó del género humano... Compadeciéndose, se acercó,

le curó, le condujo a la posada y cumplió con él la misericordia” (*en. Ps.* 30 II,1,8). Cristo, el buen samaritano, es el modelo de atención misericordiosa, el único que puede curar a quienes se hallan heridos en las cunetas de la vida (cf. *en. Ps.* 125,15).

Cristo es médico de los cuerpos y de las almas²² (cf. s. 63a,2). San Agustín sitúa el camino hacia la curación en la obediencia del paciente a las prescripciones facultativas. Es el médico el que sabe lo que nos conviene para devolvernos la salud. El amor compasivo del médico por la persona enferma es lo que le lleva a luchar contra su enfermedad. Cristo médico no nos quiere enfermos, sino sanos (cf. s. 9,10; 354,7). En esa transformación consiste precisamente el aspecto sanante de la obra de la salvación.

La humildad es la condición esencial para recuperar la salud. Es el camino de la salvación. Y con tan decisiva intervención divina, ¿qué podemos concluir sobre el estado del paciente? San Agustín distingue dos tipos de enfermos: los que reconocen su enfermedad y los que no. Cristo viene a sanar a todos, pero la curación de los últimos, que “por la fiebre perdieron la cabeza” (s. 175,2), ha sido mucho más onerosa.

Cristo vino a los enfermos. Los halló a todos enfermos. Que nadie alardee de su salud, no sea que el Médico lo abandone. Los encontró a todos enfermos. La afirmación es del apóstol: “*En efecto, todos pecaron y están privados de la gloria de Dios*” (Rm 3,23). Halló a todos enfermos pero eran dos las clases de enfermos. Unos se acercaban al médico, se adherían a Cristo, le escuchaban, le honraban, le seguían y se convertían. El recibía a todos, sin repugnancia, para sanarlos, porque los sanaba gratuitamente, los sanaba con su omnipotencia... En cambio, el otro género de enfermos, que habían perdido ya la razón a causa de la enfermedad e ignoraban que estaban enfermos, le insultaban porque recibía a los enfermos... “*No necesitan de médico los sanos sino los enfermos*”. Y les manifestó quienes eran los sanos y quiénes los enfermos. “*no vine –dijo– a llamar a los justos, sino a los pecadores*” [Mt 9,11-13]. “Si los pecadores

²² “El bien que dice relación al cuerpo lleva el nombre genérico de medicina, y lo que hace bien al alma, de instrucción o disciplina. Medicina llamo yo todo lo que sirve para conservar la salud del cuerpo, para repararla... Y lo mismo que se dice ser don del cielo las medicinas del alma, se debe decir también de las del cuerpo; pues si nos remontamos al origen de las cosas, solo pueden venir de Dios, que es la razón de la estabilidad y la conservación de todas las cosas” (*mor.* I,27,52 y 28,55).

no se acercan a mí” –dijo– “¿para qué he venido? ¿Quiénes fueron la causa de mi venida?” Si todos están sanos, ¿por qué bajó del cielo tan gran médico? ¿por qué nos preparó una medicina de su sangre y no de su alacena? Por tanto, el grupo de enfermos con dolencias más leves, pero que eran conscientes de ellas, se adherían al médico para curarse. En cambio, los más graves insultaban al médico y calumniaban a los enfermos. ¿A qué extremo llegó su delirio? Hasta detener, esposar, flagelar, coronar de espinas, colgar de la cruz y dar muerte en ella al mismo médico. ¿De qué te admiras? El enfermo dio muerte al médico, pero el mismo médico, muerto, devolvió la salud al trastornado (s. 80,4).

3.2. LA HUMILLACIÓN DEL CRUCIFICADO

En la obra redentora, Cristo médico no solo ha venido a nuestra propia casa a traernos la curación personalmente, sino que se ha convertido también Él mismo en medicina, entregando la vida por nuestra salud. De su sangre ha hecho la medicina que cura (cf. s. 174,6; 175,2-3). Es más, Él mismo tomó primero la poción amarga para dar ejemplo al enfermo:

He aquí que llevo tu enfermedad: bebe el cáliz amargo. Tú hiciste que te fuesen tan fatigosos aquellos preceptos míos, que se te dieron llenos de dulzura cuando estabas sano. Los despreciaste y comenzaste a fatigarte; no puedes sanar si no bebes el cáliz amargo, el cáliz de las tentaciones en que abunda esta vida, el cáliz de las tribulaciones, de las angustias, de los sufrimientos. “Bebe”, dice, “bebe para vivir”. Y para que el enfermo no le respondiera: “no puedo, no lo soporto, no lo bebo”, lo bebió antes el médico sano, para que no dudare en beberlo el enfermo. ¿Qué hay de amargo en tal bebida que no la bebiera él?... Si son amargos los dolores, él fue atado, flagelado y crucificado. Si es amarga la muerte, también murió. Si la debilidad aborrece cierto género de muerte, nada había en aquel tiempo más ignominioso que la muerte de cruz (s. 88,7).

Hay en este texto una alusión implícita al relato evangélico de la plegaria de Jesús en el huerto de los olivos. Narrada por los Sinópticos (cf. Mc 14,36 par.), pone de relieve la verdadera humanidad del Salvador, “*probado en todo como nosotros, excepto en el pecado*” (Hb 4,15). Comentando el *Salmo 115* san Agustín escruta el significado del “cáliz de la salvación”: “el cáliz de la pasión, amargo y saludable; cáliz que si no lo hubiera bebido primero el médico, hubiera temido hasta tocarlo el enfermo” (s. 329,2).

En los *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, ilustrando la impotencia del hombre ante la ley, san Agustín exhorta a confesar la propia enfermedad e invoca la acción del médico. Cristo es el médico que vence todos nuestros males y nos devuelve la salud. Justamente Aquel torturado y crucificado se ha convertido en el “médico total” (*medicus totus*) que cura nuestras llagas. Solo Él cura nuestras heridas mortales:

¿Qué médico es ése? Nuestro Señor Jesucristo. Y ¿quién es Nuestro Señor Jesucristo? El mismo que vieron los ojos de quienes le crucificaron, y que fue arrestado, abofeteado, azotado, cubierto de esputos, coronado de espinas, clavado en la cruz, muerto, abierto por la lanza, bajado de la cruz y puesto en el sepulcro. Ése es sin duda nuestro Señor Jesucristo; Él mismo en persona, él es el médico único de nuestras llagas. Es ese mismo que clavado en la cruz y pendiente de ella fue insultado y escarnecido por sus perseguidores, que meneando la cabeza, decían: “*Si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz*” [Mt 27,39-40]; Él es el médico total, justamente Él... Curó tus llagas allí mismo, donde soportó por tanto tiempo las tuyas; allí te curó de la muerte eterna, donde él se dignó morir temporalmente. ¿Murió Él o, más bien, con Él murió la muerte? ¿Qué muerte es esta que da muerte a la muerte misma? (*Io. eu. tr. 3,3*).

San Agustín habla de “la muerte que mata la muerte”. Esta paradoja no es una licencia retórica, sino que expresa el significado último de la obra de la redención. Sobre todo colgado en la cruz, Jesucristo se nos muestra como el médico misericordioso que nos salva cargando sobre sí mismo el peso de todas nuestras enfermedades:

A pesar de que sus miembros colgaban del madero; a pesar de que sus manos y pies estaban fijados con clavos; a pesar de que aquellos [sus adversarios] seguían mostrando su crueldad con la lengua, a pesar de que, tras haber derramado su sangre, no estaban aun satisfechos; a pesar de que, enfermos, no reconocían al médico, dijo: “*Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen*” [Lc 23,34], como si dijera: “Yo vine a curar a los enfermos; el hecho de que no me reconozcan se debe a la excesiva fiebre”. Porque es manso y humilde de corazón dice: “*Padre, perdónales porque no saben lo que hacen*” [Lc 23,34] (s. 279,3; cf. 284,6).

La revelación de la infinita misericordia de Dios en la cruz de Jesús es un aspecto fundamental para poder reconocer el alcance universal de la obra de la redención. Nadie queda excluido. El obispo de Hipona su-

braya con insistencia que para este médico no hay ninguna enfermedad incurable (cf. s. 335c,10), ningún pecado imperdonable:

Cristo ama a los pecadores como el médico al enfermo: con vistas a eliminar la fiebre y sanarlo. No es su deseo que esté siempre enfermo, para tener siempre a quién visitar; lo que quiere es sanarlo. Por tanto, el Señor no vino a llamar a los justos sino a los pecadores [cf. Mt 9,13], para justificar al impío. De un idólatra hizo un fiel, de un borracho un sobrio, de un lujurioso un parco; a un avaro lo convirtió en generoso. [...] Cree, por tanto, y camina en la fe: tu salvación está en la esperanza. Ha comenzado ya a curarte el mejor médico, aquel para quien no hay enfermedad incurable. No temas los pecados que quizás cometiste en el pasado, por graves e increíbles que sean; la enfermedad es grande, pero es mayor el médico. No te preocupes de lo pasado; se anulará todo, absolutamente todo, en el sacramento [del bautismo] (s. 97a,1-2).

La aplicación de la medicina a menudo causa dolor y no se ven inmediatamente sus efectos. Pero en ningún caso se trata de un castigo. Debemos confiar en el Médico. Su medicina actúa al contrario que nuestro pecado: en principio nos provoca cierto malestar, pero conduce a la curación final²³. Por otra parte, san Agustín señala que la ausencia de dolor es un síntoma ambiguo. “Hay que distinguir la ausencia de dolor debida a la salud de la debida a la insensibilidad”. Puede significar que el remedio está produciendo efectos positivos en la salud del enfermo, pero también que la enfermedad ha ocasionado la pérdida de sensibilidad en el paciente, lo cual indica que está todavía más grave o, incluso, que ya ha fallecido: “vean, pues estos, que no sienten dolor ni temor, si en vez de estar sanos no están muertos” (s. 348,3).

En resumen, como el ser humano está gravemente enfermo a causa del pecado, Cristo ha venido a curarlo. Él es el Médico divino que, tomando la condición humana, conoce bien nuestra enfermedad, la diagnostica y además administra la medicina adecuada para curarla. Esa no es otra que la humildad. Para que el enfermo no rechace el tratamiento, el mismo Médico ha probado antes su eficacia. Humillado hasta la muerte

²³ “El mal te deleitaba cuando lo cometiste, pero al cometerlo fuiste a dar en la enfermedad. La medicina actúa al contrario: te procura un dolor temporal para que alcances la salud duradera. Sírrete de ella y no la rechaces” (s. 278,5).

y muerte de cruz, Cristo es a la vez Médico que entrega la vida y medicina que nos salva.

4. LA MEDICINA DE LA GRACIA

Médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto hago yo esto. Porque las confesiones de mis males pretéritos –que Tú perdonaste ya y curaste, para hacerme feliz en ti [cf. Sal 31,1]...–, cuando son leídas y oídas, excitan el corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: “no puedo”, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil [cf. 2Cor 12,10] que se da cuenta por ella [por la gracia] de su debilidad (*conf.* 10,3,4).

En la polémica pelagiana san Agustín va a subrayar de un modo especial el aspecto curativo de la gracia. La llama “medicina del Salvador” (*nat. et gr.* 54,64). Entre otras clasificaciones²⁴, el léxico agustiniano de la gracia se refiere a la gracia medicinal o sanante. Según él, este “auxilio medicinal” no solo perdona los pecados cometidos –como admitía también Pelagio– sino que ayuda para evitar los futuros (cf. *nat. et gr.* 34,39). Él presenta la gracia como fármaco necesario y gratuito que cura nuestros males.

4.1. UNA MEDICINA NECESARIA

San Agustín defiende la existencia de una “gracia que nos permite dominar las concupiscencias y tentaciones” y que por tanto “no es la naturaleza, sino que por ella es sanada y socorrida la naturaleza” (*ep.* 177,4.7). Frente a Pelagio distingue entre naturaleza y gracia de Cristo; entre gracia de creación y gracia de justificación. Esta última es una “gracia mayor” que la común gracia de creación (cf. *s.* 26,12). El presupuesto fundamental del pensamiento del “doctor de la gracia” en la polémica antipelagiana es su firme oposición a la pretensión de construir un cristianismo sin Cristo. Es decir, su convicción de la imposibilidad de una vida cristiana en la que la persona pudiera salvarse al margen de la obra redentora de Cristo. San Agustín considera que la doctrina pelagiana es la negación de la enseñanza paulina y joánica en este sentido. Él entra inicialmente en la polémica en el 412 con su obra *Consecuencias y perdón de los pecados (y el bautismo*

²⁴ Cf. F. MORIONES, *Teología de san Agustín*, Madrid 2004, pp. 270-272.

de los niños a Marcelino), dirigida contra Celestio, mostrando la falsedad de la oposición entre gracia y libertad. Pero su confrontación directa con Pelagio solo se inaugura poco después con *La naturaleza y la gracia* (415), escrito de réplica al *De natura* de aquel.

En sus obras san Agustín se opone a la doctrina pelagiana por varias razones. Primero, porque supone el rechazo radical de la condición pecadora del ser humano (nacido de Adán) frente a Dios, que él mismo ha descrito en *conf.* 10,28,39. Como dice sabiamente en el s. 156,2 “quien niega estar enfermo, considera superfluo al Salvador” y nos bastamos a nosotros mismos para arruinar nuestra salud, pero para curarnos es necesaria la ayuda del médico. En segundo lugar, porque Pelagio niega la primacía absoluta de la gracia sobre nuestras obras. San Agustín ilumina la “ceguera” pelagiana con la imagen de la visión: del mismo modo que el ojo, aunque esté sano, no puede ver sin luz; el hombre, aunque esté espiritualmente sano, tampoco puede vivir bien sin la gracia (cf. *nat. et gr.* 27,30). Utiliza, además, otros dos buenos ejemplos para explicarlo: el fuego y la rueda²⁵. Y sobre todo, en tercer lugar, porque –subraya san Agustín– la doctrina de Pelagio significa la negación de la cruz de Cristo²⁶. Si Pelagio tiene razón, no tenemos necesidad de ser salvados: somos perfectamente capaces de conseguir la salvación por nosotros mismos. San Agustín invoca con frecuencia el argumento soteriológico –“*quod non assumptum, non sanatum*”– (cf. *ciu.* 11,2; s. 237,4), tan recurrente entre los Padres de la Iglesia.

El pastor de Hipona concibe la gracia como luz y amor. Son las medicinas que curan, respectivamente, las dos heridas del pecado original –“los vicios que paralizan la voluntad para hacer una obra buena o abstenerse de una mala”–: la ignorancia (*ignorantia*) y la concupiscencia (*cupiditas*). “Que se nos dé a conocer lo que se hallaba oculto y nos aficionemos a lo que antes no nos atraía, obra es de la gracia de Dios” (*pecc. mer.* 2,17,26). Identificadas las enfermedades, san Agustín les aplica el remedio oportuno.

²⁵ *Simpl.* 1,2,3: “Las buenas obras siguen al que recibe la gracia; no producen ellas la gracia, antes bien, son fruto de la gracia. Pues no calienta el fuego para arder, sino porque arde; ni la rueda corre bien para que sea redonda, sino porque es redonda; de igual modo nadie obra el bien para recibir la gracia, sino por haberla recibido”.

²⁶ “Si no hubiese muerto por nuestros delitos y resucitado por nuestra justificación..., ¿acaso les faltaría a los hombres esa posibilidad de la naturaleza que Pelagio defiende?” (*ep.* 177,9).

La *luz* cura las tinieblas de la ignorancia iluminando el entendimiento con la claridad de la verdad. El *amor* cura los ardores de la concupiscencia inspirando y fortaleciendo la voluntad. Ambos fármacos son necesarios. La doctrina pelagiana admitía la función iluminativa de la gracia, sin embargo desconocía su función caritativa, es decir, la “*inspiratio dilectionis*” que requiere la voluntad humana para obrar el bien. “Pues no se sigue que el que tiene el don de ciencia, por medio del cual conoce lo que debe hacer, tenga también el de la caridad para ejecutarlo” (*gr. pecc. or.* I,33,36).

Con un juego de palabras san Agustín sostiene que no basta con conocer la ley porque “*iubet sed non iuvat*”, ni conocer el evangelio que descubre la llaga, pero no la cura; es precisa la gracia para obrar con amor lo que sabemos que hay que hacer (*ep.* 177,5; cf. *gr. et pecc. or.* I,9,10). La gracia “natural” que defendía Pelagio no procura la curación. El ser humano no solo está enfermo de ignorancia, también de concupiscencia. Inclinado hacia el mal, el conocimiento del bien que manda la ley es totalmente insuficiente; es preciso amar el bien: “Y aun cuando lo que debe obrar el hombre y el fin último de la obra estuviere patente, aun así no se obra, no se abraza el bien, ni se vive justamente, si al mismo tiempo el bien no nos deleita y no se ama” (*spirit. et litt.* 3,5).

4.2. UNA MEDICINA GRATUITA

El Médico humilde cura gratuitamente con su omnipotencia (cf. *s.* 80,4; 156,2). En numerosos textos subraya san Agustín el carácter gratuito del don de la gracia (cf. *Io. eu. tr.* 86,2; *nat. et gr.* 4,4; *en. Ps.* 18,2,2; *retr.* I,23,2...). Dice él en el *Sermón* 169: “Gratuitamente habéis sido salvados por medio de la fe, y esto no procede de vosotros sino que es un don de Dios”. La dispensación de la gracia no está nunca en función de las obras fruto de la libertad humana. Es justamente al revés: “La gracia precedió a tus merecimientos. No procede la gracia del mérito, sino el mérito de la gracia. Pues si la gracia procede del mérito, la compraste, no la recibiste gratuitamente”. La salvación es un don gratuito: “das completamente gratis, gratuitamente salvas Tú, que nada encuentras que merezca la salvación...” (*s.* 169,3).

“¿*Qué tienes que no hayas recibido?*” (1Cor 4,7). Predicando sobre el episodio evangélico de la curación de los diez leprosos (cf. Lc 17,11-19) el obispo de Hipona dice que nada es nuestro, salvo el pecado, e invita a

quienes han sido curados de su enfermedad a elevar el corazón [*sursum corda*] y a dar gracias a Dios (s. 176,6). Él aduce muchos otros pasajes bíblicos en apoyo de la gratuidad de la gracia (cf. Ez 27; 36,22; Prov 8 LXX; Jn 3,8; Jn 15,5; 1Jn 4,7; Rm 8,2-6; Rm 12,3; 2Cor 3,5; Flp 2,13, etc.). Recurre también al significado del propio término “gracia” como argumento: “¿Qué es la gracia? Un don gratuito –*gratis data*–. ¿Qué es un don gratuito? Una simple donación, no una retribución. Si se debiera como recompensa, no sería gracia” (*Io. eu. tr.* 3,9)²⁷.

Para san Agustín el dato primero es la gracia. Siempre es Dios mismo quien toma la iniciativa ante al hombre. Dentro del diseño universal de la historia de la salvación esto se verifica en la obra de la creación, en el don de la primera alianza y en el don definitivo de la encarnación redentora. El Creador busca al ser humano, llamándolo a la existencia. Después del pecado, lo vuelve a buscar y llamar: “*Adán, ¿dónde estás?*” (Gn 3,9). Ese primer paso posibilita la respuesta humana. Del mismo modo, fue la gracia divina la que llenó a María y permitió su libre *fiat* (cf. Lc 1,28-38). “La encarnación –escribe san Agustín– es la manifestación suprema de la gracia” (*ciu.* 10,29,1).

¿Cómo comprender entonces la relación entre gracia y libertad desde la perspectiva agustiniana? Es preciso asumir que se trata de factores que pertenecen a distintos órdenes de la realidad. La gracia hay que situarla en el orden divino; mientras que la libertad tiene su propio espacio en la esfera de lo humano. Dado que la acción de Dios y la del hombre no están en el mismo plano, no pueden competir entre sí. San Agustín piensa que el mejor camino para comprender la relación entre ambas es la analogía con la creación. El ser de las criaturas depende totalmente de su Creador, sin cuya voluntad creadora dejarían de ser. En cambio, en cuanto distinta de Dios, la criatura dispone de una autonomía de acción.

Dios me creó con el libre albedrío; si pequé, pequé yo, de modo que no solo confesaré mi iniquidad al Señor, sino que, además, la confesaré contra mí, no contra Él. “*Yo dije: Señor, ten piedad de mí*” [Sal 40,5]. Clama el enfermo al médico. “*Yo dije*”. ¿Por qué dice “yo dije”? Bastaba haber dicho “dije”. Si dijo “yo” con énfasis: yo, yo, no el destino, ni la fortuna, ni el diablo” (*en. Ps.* 31,2,16).

²⁷ Cf. *en. Ps.* 70,2,1; *gr. pecc. or.* 1,23,24.

Lo mismo ocurre con la gracia: ella crea y posibilita nuestra libertad espiritual. Su finalidad es posibilitar un interlocutor verdaderamente libre ante Dios. Por eso, el asentimiento a la gracia es un verdadero acto de libertad humana, aunque por su origen no deja de ser siempre una gracia “de Dios”. San Agustín emplea también un razonamiento directamente soteriológico para preservar a la vez la gracia y la libertad. Presenta a Cristo como Salvador y como Juez: “Si no existe la gracia de Dios, ¿cómo salva al mundo? Y si no existe el libre albedrío, ¿cómo juzga al mundo?” (*ep.* 214.2).

En la relación entre la gracia de Dios y la libertad humana se dirime nuestra adopción filial y nuestra salvación. Para el ser humano acceder a la libertad es aceptarse a sí mismo y su propia vocación, es aceptar responder al don recibido. Antes que ser sujeto del deseo de Dios, él es objeto de ese deseo. Para san Agustín, este dato fundamental no es una consecuencia del pecado; es consecuencia de nuestra condición de criaturas. La tentación de querer convertirse él mismo en su propio dios (cf. Gn 3,5), sin referencia a una alteridad, pende siempre sobre el ser humano como una espada de Damocles.

Por último, para san Agustín, en el caso del hombre pecador, la liberación de su libertad por la gracia acontece paulatinamente en un proceso de conversión. La libertad devuelta a sí misma sigue estando dividida. Poco a poco, la gracia que empuja a amar y a servir a Dios y a los demás, a la ascesis y a las buenas obras, nos lleva a recuperar la unidad y el equilibrio personal. La doctrina agustiniana de la gracia, siguiendo fielmente a san Pablo, justifica nuestra libertad. En este campo, el pensamiento de san Agustín inspirará la teología latina desde la Edad Media, particularmente a través de la obra de santo Tomás de Aquino, que le dará una forma sistemática. Y se va a convertir en la interpretación eclesial de la relación entre gracia y libertad, sancionada oficialmente por el magisterio en el Concilio de Trento (1547) en el *Decreto sobre la justificación* (DH 1520-1583).

5. CONCLUSIONES

Con el lema “Ser humano salva vidas”, a principios del año 2014, “Médicos sin fronteras” lanzó una nueva campaña promocional para captar socios. Su cartel publicitario mostraba la fotografía en blanco y negro

de un joven médico –Manu–, voluntario en Sudán del Sur, aplicando su estetoscopio a un bebé africano. Junto al lema de la campaña, en los países de habla hispana la imagen llevaba superpuesto el siguiente texto: “Lo único capaz de salvar a un ser humano es otro ser humano”. Sin duda, era un mensaje impactante que da que pensar, especialmente hoy en estos tiempos de pandemias a escala planetaria. Hay que reconocer que, en un primer momento, una percepción aparentemente tan secularizada de la salvación puede resultar decepcionante. Ahora bien, si somos capaces de descubrir el rostro encarnado de Cristo –el Hijo de Dios hecho hombre– en el de Manu, el médico, entonces tenemos un verdadero icono de la salvación cristiana.

De la interpretación agustiniana de la imagen de Cristo Médico se desprenden dos valiosas verdades de fe que parece oportuno redescubrir en nuestros días. En primer lugar, *la necesidad de ser salvados*. La Congregación para la Doctrina de la fe en la Carta *Placuit Deo* (2018) advertía sobre dos tendencias actuales distorsionadoras de la concepción cristiana de la salvación. Por un lado, el neo-pelagianismo que presenta a un ser humano radicalmente autónomo capaz de salvarse a sí mismo por sus propios medios, desconociendo su dependencia de Dios y de los demás. Por otro, el neo-agnosticismo que pretende una salvación puramente interior, consistente en acceder por la sola razón a la unión con Dios, despreciando las relaciones con los demás y con el mundo. Ambas visiones no solo actualizan esas antiguas herejías de los orígenes del cristianismo, a las que replicó san Agustín con sus escritos, sino que, en último término, reeditan las perennes tentaciones del fariseísmo legalista y del espiritualismo desencarnado. Tras épocas de entusiasmo antropológico, más o menos justificado, las circunstancias actuales nos alertan frente a los sueños de autorredención, que pueden seducir inicialmente, pero que, al final, acaban condenando inexorablemente a una existencia personal y comunitaria “autorreferencial y prometeica” (*Evangelii Gaudium* 94) al margen de Dios.

Además, en segundo lugar, para san Agustín Cristo no solo nos trae la salvación, sino que *la salvación de Dios es Cristo Jesús* (cf. *en. Ps.* 49,31). Según él, tanto el Médico como la “medicina de Dios” para nuestra salud no es ningún héroe sobrehumano ni ningún ángel de la guarda, sino solo la persona de Jesucristo. De la mano de la Escritura y de la fe de la Iglesia, san Agustín nos enseña que únicamente en el “Médico humilde” podemos recibir la salvación. En efecto, la “humildad” de Cristo es el símbolo de su en-

carnación salvífica; la “enfermedad” del hombre, el símbolo del pecado y, más precisamente, de su raíz, la soberbia. Según el pastor de Hipona con ella se introduce el contagioso pecado de Adán y la obra redentora debía curarla con la medicina de la humildad del Nuevo Adán. La finalidad de la redención es la sanación definitiva de esa “pandemia” crónica de la humanidad. Por Cristo y en Cristo, que con su muerte venció a la muerte y con su resurrección nos dio la vida, se ilumina el enigma del dolor y de la muerte (cf. GS 22). Solo Él es el médico que nos da la salud eterna (cf. s. 88,1).

Revisitando el mal y la culpa en el contexto de la sociedad plural y a la luz de la misericordia

PROF. DR. ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Recibido: 1 de septiembre 2021

Aceptado: 5 de noviembre 2021

Resumen: La comprensión actual de la realidad del mal y de la culpabilidad está recibiendo nuevas y sugerentes aproximaciones desde las ciencias experimentales o el magisterio eclesial y con motivo de la pandemia del COVID-19. Merece la pena visitar el tema para analizar dichas novedades y su posible influencia en la reflexión teológica.

Después de hacer una lectura de los datos que sugieren una nueva etapa en una deliberación sobre el mal objetivo y la responsabilidad subjetiva de carácter interdisciplinar, se apuntan algunas temáticas en las que la teología queda afectada buscando el espacio que le corresponde en el ágora de las sociedades plurales.

Palabras clave: Culpabilidad, mal, misericordia, pluralismo

Abstract: The current understanding of the reality of evil and guilt is receiving new and suggestive approaches from the experimental sciences or the ecclesial magisterium and on the COVID-19 pandemic. It is worth revisiting the subject to analyze these novelties and their possible influence on theological reflection.

After making a reading of the data that suggest a new stage in a deliberation on the objective evil and subjective responsibility of an interdisciplinary methods, some themes are pointed out in which theology is affected looking for the space that corresponds to it in the agora of plural societies.

Keywords: Evil, guilt, mercy, pluralism

Introducción

Algunas orientaciones del papa Francisco en la Constitución apostólica *Veritatis gaudium*¹, sugieren acompañar los procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles que generan conflictos. Se trata de hacerse cargo de dichos conflictos, conocerlos, iluminarlos, si fuera posible elaborando herramientas intelectuales útiles para el anuncio del Evangelio.

Sin duda, que entre los temas conflictivos y de difícil encaje en las sociedades plurales está la explicación de la realidad del mal; su origen, su gestión y su relación con la responsabilidad y culpabilidad humanas².

El objetivo de este texto será revisitar dichas cuestiones buscando *las voces nuevas para nuestra época* (PP, 47), señalando las novedades que incorpora el escenario actual: a) destacando la situación de la catástrofe del COVID; b) el desarrollo de las ciencias neuro-psicológicas; c) los últimos documentos eclesiales. En un segundo momento se señalará: a) cómo puede afectar a la teología; b) a la antropología; c) y cómo dialogar con lo secular para enriquecerse mutuamente.

En este identificar y asumir los conflictos, para ampliar desde dentro la reflexión de la Tradición, se puede asumir la afirmación de la European Society for Catholic Theology cuando postula que: “*The most specifically European contribution to the global theological discussion of today: namely, Europe’s tradition of dealing with rational philosophical approaches*

¹ Cfr. FRANCISCO, Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, sobre las universidades y facultades eclesíasticas, Roma 2018.

² Tobeña indica del siguiente modo: “*los perfiles perversos de la condición humana y la responsabilidad que en ellas se encierra*”. TOBEÑA, ADOLF, *Neurología de la maldad. Mentes predatoras y perversas*, Plataforma editorial, Barcelona 2017, preámbulo.

to theological questions, the different religious denominations and secular world views”³.

1.- Nuevos actores en el escenario

Antes de marcar los nuevos actores en un escenario enorme en el que se representa la inmensa tragedia del mal, se pueden identificar diferentes elementos en la trama:

- Aunque algunos autores han señalado una cierta penuria teológica, ésta coexiste con el interés secular y científico, a juzgar por los estudios académicos⁴ sobre el mal o sus consecuencias: la pobreza (Cortina⁵), la insensibilidad inhumana (Marina⁶)... tratando de medir su intensidad, especialmente desde la sociología de los valores⁷.
- Igualmente existe un renovado atractivo ‘popular’ por la realidad del mal, tomando como muestra la prensa escrita⁸, documentales y programas de TV, y películas de cine⁹.
- La culpabilidad se hace presente pero no de modo explícito, se diría que por razones de estética o higiénicas. Lo que permite una

³ PRÜLLER-JAGENTUEFEL, GUNTER - KRUIP, GERHARD, “*European theology*” (editorial): ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 11/1 (2020) vi.

⁴ Una primera idea es recordar que la problemática del mal no solo no ha desaparecido, sino que tiene su espacio público en la investigación (maldad casi 86000 entradas en Google scholar, 169000 wickedness) (Julio del 2021).

⁵ Cfr. CORTINA ORS, ADELA, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017.

⁶ Cfr. MARINA, JOSÉ ANTONIO, *Biografía de la inhumanidad. Historia de la crueldad, la sinrazón y la insensibilidad humanas*, Ariel, Barcelona 2021.

⁷ Cfr. GONZÁLEZ-ANLEO, JUAN MARIA - LÓPEZ-RUIZ, JOSÉ A., *Jóvenes españoles entre dos siglos 1984-2017*, Fundación SM, Madrid 2017; FUNDACIÓN BBVA, *Estudio Internacional de Valores*, Septiembre de 2019, Primera parte https://www.fbbva.es/wp-content/uploads/2019/09/Presentacion_Estudio_Valores_2019.pdf (marzo del 2020)

⁸ Cfr. CARRASCAL, JOSÉ MARÍA, *El mal existe*: Diario ABC (20 de diciembre del 2018) 3; ALBIAC, GABRIEL, *La maldad*: Diario ABC (4 de enero del 2018)10.

⁹ El mal de algún modo atrae, es un campo prohibido que genera un concepto fascinante y atractivo que sigue generando muchas preguntas. Sirva como ejemplo, una serie de documentales del periodista Jon Sistiaga enmarcados en un programa titulado significativamente Tabú. Algunos capítulos son los siguientes: *La maldad: ¿De qué está hecho un malo?*; *La semilla del mal*; *Más líbranos del mal*; *¿La banalidad del mal?*...

de las llamativas expresiones de la presencia del mal y de la culpa como es la paradoja de la convivencia de la hipersensibilidad hacia la culpabilidad ajena y la incapacidad para asumir la propia¹⁰. Aunque la democracia “*es el régimen político en el que la culpa de lo que pasa la tienen los ciudadanos*”¹¹ conviven el rechazo a la responsabilidad personal con una búsqueda casi irracional de culpables¹², por ejemplo, ante las grandes catástrofes, analizadas en base a esquemas semejantes¹³.

- Se separa del campo religioso, rechazando a veces de forma ruda el uso del término ‘pecado’ por ser un concepto del horizonte religioso.

1.1.- La pandemia del COVID-19

El terremoto de Lisboa en el siglo XVIII provocó profundos interrogantes en torno a la realidad del mal y la valía de este mundo que, de repente, parecía no ser el mejor de los posibles. Voltaire cuestionaba a Leibniz. Es posible que la pandemia esté abriendo la puerta a otra etapa en la reflexión en la que van anidando algunas ideas:

- Perviven ciertos ramalazos en el imaginario popular, algunos de raíz religiosa, que vinculan la pandemia con un castigo por el rumbo tomado por la humanidad. Afortunadamente son voces menores.
- La naturaleza ha mostrado que no es tan fácil controlar procesos en gran parte desconocidos, con lo cual la sociedad tecnocrática

¹⁰ Lo señalaba claramente Jordi Vaquer en clave de compromiso ecológico: “¿Cómo podemos ser tan conscientes de que somos responsables por el cambio climático, y permanecer tan reacios a hacer cambios en nuestras vidas?... Tenemos ya en nuestras conciencias los mimbres para cambiar ... nuestras actitudes y políticas climáticas... Teniendo una conciencia social tan elevada de la gravedad del problema, no quedan excusas para no pasar a la acción”. VAQUER, JORDI, *Espanoles: líderes en conciencia y en incoherencia*: Diario El País (12 de enero de 2021) 10.

¹¹ Cfr. SAVATER, FERNANDO, *Déiz*: Diario El País (6 de octubre del 2018) https://elpais.com/elpais/2018/10/05/opinion/1538769854_311784.html (febrero del 2021).

¹² Cfr. PÉREZ-REVERTE, ARTURO, *No hay café, gilipollas*: XLSemanal (20 de febrero del 2021) 4.

¹³ Cfr. POISSON, JEAN-FRÉDÉRIC, *Bioética ¿El hombre contra el Hombre?*, Rialp, Madrid 2009, 170.

que había reducido el mal al error –concepto técnico que se podría superar en un futuro no muy lejano (pos-humano o transhumano)– ha quedado herida en sus esperanzas soberbias y aspiraciones fantásticas, ante el riesgo real de desaparición de la humanidad.

- Se han percibido de un modo agresivo los vínculos que tiene el mal físico con el mal moral, colaborador activo en el anterior, permitiendo profundizar recientes campos de reflexión al menos en cuatro discursos:
 - La insistencia en la condición débil de lo humano. La vulnerabilidad¹⁴ parece ser una expresión que incorpora bien los estragos del mal humanidad y que pide la resignificación de los cuidados en la totalidad del pensamiento¹⁵.
 - El fortalecimiento de la unidad de la humanidad. No es fácil escapar al latigazo del mal, aunque no sea fácilmente explicable. El COVID está mostrando que el mal de uno perjudica a todos, que “*la familia humana es una comunidad de origen y destino*”¹⁶.
 - La insinuación fuerte de una ‘culpa colectiva’¹⁷. Las voces que tratan de extraer consecuencias prescriptivas, señalan la responsabilización y, por tanto, la culpabilización implícita de los próximos¹⁸.

¹⁴ Cfr. MASÍA CLAVEL, JUAN, *El animal vulnerable. Invitación a una filosofía de lo humano* (Libros de texto 21), UPCO, Madrid 1997.

¹⁵ Cfr. ARRIETA FRUTOS, FÉLIX, *El nuevo marco de la vulnerabilidad: El Diario Vasco* (25 de abril del 2021) 31.

¹⁶ Hay más conciencia de formar parte de una comunidad mundial que navega en una misma barca. FRANCISCO, Carta *Humana communitas*, al presidente de la Pontificia Academia para la Vida con motivo del 25 aniversario de su fundación, 6 de enero de 2019; ID., Carta encíclica *Fratelli tutti*, Roma 3 de octubre del 2020, 32.

¹⁷ Con esta expresión se quiere recoger una creciente sensibilidad que denuncia que todos somos responsables por nuestro estilo de vida, de las consecuencias climáticas o sociales que sufre la humanidad sin profundizar en la responsabilidad de cada uno que no desaparece. En ese sentido sería un concepto analógico. Según esta culpabilidad no vale una respuesta ajena a la responsabilidad personal: “...*los responsables no son ellos por ofrecerlo, sino tú por adquirirlo*”. LAPUENTE, VÍCTOR, *Decálogo del buen ciudadano. Cómo ser mejores personas en un mundo narcisista*, Península-Atalaya, Barcelona 2021², 38.

¹⁸ Cfr. CAMPS, VICTORIA, *Tiempo de cuidados. Otra forma de estar en el mundo*, Arpa, Barcelona 2021.

- Para pensar las prescripciones generales se ha avivado la necesidad de contrarrestar los efectos del pensamiento utilitarista¹⁹ cuyos criterios matan²⁰.

Se podría pensar que, aunque no se hable del pecado ni de culpa original en sociedades secularizadas, está resonando fuertemente la pregunta del Creador a Caín *¿Dónde está tu hermano?* (Gn 4, 9), como síntoma de un proceso de ampliación de la base de responsabilización y de culpabilización ante lo que se está viviendo.

1.2.- Recientes investigaciones neurológicas

Otro actor que se ha subido al escenario es un saber nuevo especialmente interesante por su potencialidad en el conocimiento del ser humano: la neurociencia.

La ciencia y la técnica han triunfado sobre otros tipos de pensamiento, aunque los métodos científicos tienen sus limitaciones²¹. Sin embargo, uno de los campos estrella de las ciencias experimentales en el futuro –junto con el gran desarrollo de la genómica– es el de las ciencias neurológicas. Estas han aplicado sus metodologías en personas que han provocado mucho mal²² y aunque los resultados no han alcanzado certezas ni explicaciones definitivas acerca de la desconexión cerebral, sus aportaciones serán necesarias para complementar el esclarecimiento de la realidad del mal existente en la constitución del ser humano, y para la comprensión más plena de los procesos de culpabilización sociales o religiosos.

¹⁹ La pandemia permite identificar sistemas democráticos que han privilegiado la economía en perjuicio de las personas cuya dignidad no merecía una atención más depurada. Cfr. GOMÁ LANZÓN, JAVIER, *Virulencias*: Diario ABC (29 de marzo del 2020) 3.

²⁰ Cfr. AMOR PAN, JOSÉ RAMÓN, *Bioética en tiempos del COVID-19*, Vozesnavoz, Lugo 2020, 103-104. La injusticia de actuaciones en la atención dada a los mayores institucionalizados en las residencias justificadas por el criterio del bien de la mayoría y la maximización de recursos ha levantado voces para pensar la responsabilidad de otro modo. Creemos intuir esa petición en el documento, PONTIFICIA ACADEMIA DE LA VIDA, *La vejez, nuestro futuro. La condición de los ancianos después de la pandemia*, Roma 2021.

²¹ “Ninguna ciencia, por exitosa que sea, aportará verdaderamente una luz clarificadora sobre el misterio del mal. Se trata del enigma absoluto que filósofos y teólogos han intentado resolver en vano”. DELUMEAU, JEAN, *El cristianismo del futuro. Otear el horizonte ¿Va a desaparecer el cristianismo?*, Mensajero, Bilbao 2006, 89.

²² Cfr. STONE, MICHAEL H., *The anatomy of Evil*, Prometheus, New York 2017.

Directamente relacionados con la neurociencia se encuentran los matices ofrecidos por la psicología y la psiquiatría²³, que continúa preguntándose por el origen del mal, su constitución, y las dinámicas de aumento e intensificación²⁴ que llevan a apuntar que la maldad no desaparecerá, siempre ha existido y siempre existirá. Señalan las consecuencias del mal en lo que se refiere a la culpabilidad y su utilidad como indicios de integración del ser humano y termómetro de socialización²⁵.

1.3.- Nuevos documentos magisteriales

El tercer actor representa la reflexión teológico magisterial contemporánea sobre temáticas que reequilibran el peso de las tradiciones anteriores. Suelen ser cuestiones antropológicas que merecen una nueva aproximación. Se han revisitado a partir de algunos documentos recientes, leídos aquí a modo de apunte:

- El documento de la Pontificia Comisión Bíblica (2020) “*¿Qué es el hombre? (Salmo 8, 5) Un itinerario de antropología bíblica*” está basado en una antropología relacional que habla de la desobediencia original (comentando Gen 3, 1-7)²⁶ sin limitar la libertad humana a la hora de escoger el camino del bien. Resalta que la Escritura no señala las causas por las que prolifera el mal. Las deducciones ante los hechos consumados y presentados “*no desen-*

²³ Algunas expresiones de Adolf Tobeña parecen no desestimar las apreciaciones agustinianas sobre el pecado de los niños cuando se refiere a aquellos niños que, desde la más tierna infancia muestran indicios de su ‘ser destructivos’. Esta percepción sugiere una propensión original e individual. Cfr. TOBEÑA, ADOLF, *Neurología de la maldad*, preámbulo.

²⁴ “*La psicología social ofrece muchísimas pruebas de que el poder de la situación puede más que el poder de la persona en determinados contextos*”. ZIMBARDO, PHILIP, *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad* (Contextos 124), Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2008, 17.

²⁵ “*Frente a la dificultad de acoger al diferente, la culpa puede ser un mecanismo corrector de los excesos que parece pedir el cuerpo*”. Cfr. VALCÁRCEL, AMELIA, *La memoria y el perdón* (Pensamiento Herder), Herder, Barcelona 2010, 73, citando a K. Lorentz.

²⁶ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? (Sal 8, 5) Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2020², 296-300. Incluso el Creador muestra su asombro en Gen 6, 5-6 ante el mal que continúa después del nuevo inicio tras el diluvio.

trañan el enigma del mal, no explican por qué las personas no resisten a la tentación” (nº 202) tras el supuesto pecado de Eva (nº 204).

- La encíclica *Laudato si'* (2015)²⁷ –en la que se lee de nuevo Gen 3, 16– denuncia las relaciones de dominio del ser humano (*AL.*, 19), o señala la degeneración que el pecado introduce en la sociedad cuando el ser humano se comporta como un tirano con la naturaleza (*AL.*, 26). El mal se explica con la metáfora de un boomerang que lanzado por el hombre se vuelve contra la misma humanidad.
- La exhortación *Amoris laetitia* (2016)²⁸, puede ser señalada en el sentido que distingue algunas situaciones objetivas de mal de las responsabilidades subjetivas, limitadas por diversas circunstancias (*CEC.*, 2352), detallando consecuencias de los principios planteados anteriormente.
- *Fratelli tutti* (2020)²⁹ recoge indicios de reflexiones anteriores y, aunque no aparece el origen del mal, en el documento se extraen responsabilidades tras considerar la familia humana en su totalidad, inmersa en un entorno como el actual caracterizado por la convivencia y el diálogo entre religiones.

Estos documentos, al indagar sobre el origen del mal y del pecado en el mundo, señalan elementos de tradiciones no cristianas³⁰, refuerzan las dimensiones relacionales del mal, la responsabilidad subjetiva en situaciones de maldad objetiva y complejidad excepcional, incluyen las perspectivas de las víctimas, señalan instituciones que lo potencian estructuralmente...

Se ha incluido en la misión salvífica de la Iglesia el espectro del cuidado de la humanidad y del otro, ampliando la fraternidad universal a las

²⁷ FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común, Roma 2015.

²⁸ Cfr. FRANCISCO, Exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* sobre el amor en la familia, Roma 2016

²⁹ Cfr. FRANCISCO, Carta encíclica *Fratelli tutti* sobre la fraternidad y la amistad social, Roma 2020

³⁰ Cfr. MARCOS MARTÍNEZ, TOMÁS, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, Valladolid, Estudio Agustiniiano 2008, 181-182.

generaciones posteriores, y situando la exigencia de cuidar la naturaleza creada en la órbita de la sanación del ser humano.

1.4.- Breve balance

Así pues, se puede afirmar en principio que la maldad continúa ejerciendo fascinación social y generando procesos de comprensión y responsabilización.

Hay deseos de racionalización de la culpabilidad en la línea de ampliar el enfoque de la responsabilidad hacia la totalidad de los seres humanos³¹. La centralidad de la dignidad de la persona como eje en torno al que gira la reflexión ha provocado coherentemente la acentuación de su responsabilidad en el mal y en su superación³².

Se ha sugerido el inicio de una nueva etapa, bajo un nuevo marco de reflexión³³. En ella, la asunción de culpas y peticiones de perdón institucionales³⁴ generadas por los males colectivos quieren ser complementadas con una aproximación de las culpas individuales en la atención y el cuidado al vulnerable sin excepciones³⁵.

Esta etapa requiere atención multidisciplinar y multidireccional³⁶ para referirse a un mal objetivo y aunar las circunstancias subjetivas para gestionarlo. Por lo cual, aunque no se privilegien las explicaciones religio-

³¹ No responsabilizarse por los demás es irracional, y estúpido. Cfr. CORTINA, ADELA, *Gerontofobia*: Diario El País (23 de julio del 2020) 11.

³² “*Es el reconocimiento recíproco de la dignidad y vulnerabilidad entre los humanos el que exige llevar adelante diálogos encaminados a defender esa dignidad, a protegerlos en tiempo de vulnerabilidad, y a cuidar de los seres vulnerables que no forman parte del mundo humano*”. CORTINA ORS, ADELA, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (Estado y sociedad), Paidós, Barcelona 2021, 169.

³³ Otro marco sobre la culpa de la humanidad diferente de la de Auschwitz, por la diferencia de las víctimas y de los agresores. No todos los elementos de entonces en relación con la culpabilidad y el mal y el pecado nos sirven hoy. Cfr. ARRIETA FRUTOS, FELIX, *El nuevo marco de la vulnerabilidad*.

³⁴ Cfr. VALCÁRCEL, AMELIA, *La memoria y el perdón*, 135-142.

³⁵ Cfr. CAMPS, VICTORIA, *Tiempo de cuidados*, 12.

³⁶ Cfr. RUBIO, MIGUEL, *El mal nuestro de cada día*: *Moralía* 22 (1999) 151-172. Por su parte CHOZA, JACINTO, *Historia del mal*, Madrid, Ediciones UESD, 2021, se aproxima desde la filosofía de la cultura señalando que en la era digital se da otra interpretación con nuevos puntos de vista.

sas, la teología es convocada a visitar la responsabilidad humana, ampliando la base del mal al género humano, expresándolo de modo que sea comprensible por todos los ciudadanos.

La teología tiene mucho que decir³⁷ en el sentido de que los procesos de culpabilización emergentes enriquecen los impulsos teológicos, para pensar mejor y más profundamente la culpa humana y la presencia del Reino de Dios.

2.- Algunas cuestiones teológicas afectadas

Así pues, se puede hablar de ‘creer después de Lisboa’ (Voltaire), o ‘vivir después de Auschwitz’ (Adorno o Jaspers³⁸). A la espera de la respuesta y evolución de las aportaciones de los grandes pensadores ¿hablaremos de convivir con el COVID?

No todas las lecturas del bien y el mal aportarán novedades al conocimiento del Evangelio y la Revelación. Hay que identificar aquellas consideraciones que por su peso específico puedan afectar al núcleo de la fe. De modo que no se puede permanecer inmutable y no afirmar que es acertado seguir reflexionando sobre los diversos niveles de la condición de maldad objetiva y subjetiva, identificar las realidades y los nuevos rostros que la expresan y la relación con las deficiencias subjetivas.

Más en concreto, destacar tres cuestiones que afectan a los saberes humanos en general y a la teología y a la antropología en particular, con la novedad de exigir la racionalización a las posiciones no religiosas. Es posible indicar con Habermas que por la persistencia de la religión, el reconocimiento de la contribución positiva de las religiones a la vida social, la necesidad de dar cabida a las opiniones religiosas en la arena pública y mantener la adecuada separación del marco religioso exige el esfuerzo de

³⁷ “*The Corona Crisis as a Challenge for Theology and Church*”, es el tema central de un número de ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 12/1 (2021) 3-127

³⁸ Acudir a Auschwitz en el horizonte de confrontación entre la omnipotencia de Dios y el mal se ha convertido en una especie de imperativo filosófico-teológico de las últimas décadas. Cfr. JASPERS, KARL, *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania* (Pensamiento contemporáneo 52), Paidós, Barcelona 1988. JONAS, HANS, *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, en: ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona 1998, 195-212.

responder a las dudas que generan las justificaciones secularizadas para eliminar la injusta asimetría que pesa sobre los ciudadanos religiosos en las instituciones democráticas seculares. La sociedad postsecular ha asumido la exigencia de un proceso de aprendizaje recíproco e integrador de la mentalidad religiosa como la razón secular³⁹. Del mismo modo que no es culturalmente habitable una respuesta teológica ingenua, aislada del conjunto del mensaje cristiano⁴⁰ que dé satisfacción de un Dios ajeno a los conflictos existenciales⁴¹, tampoco son válidas las afirmaciones interesadas de un Dios canalla que parece permitir el mal, y que nos debería una explicación⁴².

2.1.- La comprensión de la realidad en su totalidad

En la búsqueda del significado más profundo de la realidad⁴³ que afecta a lo propiamente teológico inevitablemente surge la pregunta por la esencia y el génesis del mal. Siendo fieles a los anhelos de verdad amarrados a la comprensión del mundo no se puede esconder la presencia de un lado oscuro. En la autenticidad del planteamiento y de las tentativas de respuesta se reconoce uno de los termómetros que indica la temperatura de la credibilidad de las teorías que se planteen. Muchas explicaciones fracasan precisamente aquí, en el dar razón de la convivencia y mixtura de la Ciudad de Dios con la de los hombres, del bien y del mal, del egoísmo y de la caridad.

³⁹ Cfr. FERRARA, ALESSANDRO, *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político* (Pensamiento Herder), Herder, Barcelona, 2014, 75. Cfr. HABERMAS, JÜRGEN, *La religión en la esfera pública*, en: ID., *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 121-155.

⁴⁰ Las diversas maneras de comprensión del mensaje de la cruz de Cristo, el sacrificio expiatorio, el rescate, la satisfacción vicaria quedan superadas por la recapitulación amorosa. Cfr. MARCOS MARTÍNEZ, TOMÁS, *La sombra de la culpa*, 201.

⁴¹ Cfr. GELABERT, MARTÍN, *El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?:* *Moralia* 22 (1999) 191-222.

⁴² Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, JUAN L., *Teología de la creación* (Presencia teológica), Sal Terrae, Santander 1987², 157 ss.

⁴³ Cfr. HIEKE, THOMAS, *Theology and the COVID-19 Pandemic. Does Theology Provide Answers to the Coronavirus Pandemic?:* *ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology* 12/1 (2021) 5-16.

Todo espíritu que aborde las cuitas de la humanidad debe asumir el enigma del mal incluyendo sus aspectos estructurales. Hay que contar con la experiencia de nacer en un mundo donde hay mal, con una existencia bajo el riesgo de colaborar inconscientemente con él –camuflado tras múltiples rostros de difícil identificación⁴⁴–, y con la posibilidad de sostener estructuras que lo favorecen⁴⁵.

La sanación del mal está en el centro de las religiones en su intento de decir qué es, salvando a Dios de sus causas y efectos y ayudando al ser humano a vivir con él y superarlo. La fe habría sido colonizada por ese gran misterio, que no podía ser explicado por los conocimientos racionales. Dentro del fenómeno religioso el mal no tiene la última palabra⁴⁶.

Pero en las actuales sociedades plurales, que han cambiado los altares religiosos por el del secularismo, el *punto de partida* más adecuado, el lugar justo para explicar del origen del mal, es el que apunta hacia el respeto de la autonomía de las realidades humanas, que, respondiendo a leyes propias, introduce negatividad y provoca víctimas.

Lógicamente las religiones no pueden renunciar a seguir comprendiendo la relación de Dios con sus criaturas. Dicha cuestión quedaría desplazada al aceptar que técnicamente se puede explicar un mundo sin Dios. El mal y su origen no serían un problema del ámbito religioso, sino filosófico. Tendría que ver con las limitaciones sobrevenidas con la realidad material, por la fiabilidad de la materia prima.

El reto en la comprensión del mal más que buscar soluciones (frente a maniqueísmos y gnosticismos) implica respuestas auténticas que integren la reflexión teológica y la filosófica⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. BAUMAN, ZYGMUNT – DONSKINS, LEONIDAS, *Maldad líquida. Vivir sin alternativas* (Estado y sociedad) Paidós, Barcelona 2019.

⁴⁵ “*Los principales problemas a los que se enfrenta hoy la humanidad tienen el carácter de problemas planteados por un sistema interdependiente y concatenado ante los cuales son ciegos sus componentes individuales: insostenibilidad, riesgos financieros y, en general, aquellos que están provocados por una larga cadena de comportamientos individuales que pueden no ser en sí mismos malos, pero sí lo es su desordenada agregación*”. INNERARITY, DANIEL, *Sobrevivir a los malos gobernantes*: Diario El País (4 de enero de 2017) http://elpais.com/elpais/2016/12/28/opinion/1482948155_120317.html (enero del 2017)

⁴⁶ Cfr. NEUSCH, MARCEL, *El enigma del mal* (Presencia teológica 176), Sal Terrae, Mallorca 2010, 9.

⁴⁷ RICOEUR, PAUL, *Il male: una sfida alla filosofia e alla teologia* (Il pellicano rosso 22), Morcelliana, Brescia 2005⁴.

Tras enfocar la cuestión, una primera tarea es la *tarea crítica* denunciadora de los extremos en los planteamientos y los excesos inaceptables en las respuestas.

Comenzando por los excesos racionales, parece que el mero abordaje teórico de la razón técnica no supera el problema⁴⁸. No salva ni a Dios, ni al individuo. A Dios por sus excesos racionales al aproximarse a la trascendencia inalcanzable e ilimitada. Al ser humano porque puede ser sacrificado en beneficio de la totalidad por leyes todavía incomprensibles.

Igualmente, la respuesta estética⁴⁹ tampoco es suficiente, pues corre riesgos semejantes al sacrificar al individuo sufriente en beneficio de la universalidad⁵⁰. En ese sentido, la razón práctica parece haber hecho un juicio sumarísimo a la razón pura que inconscientemente ha alimentado la desesperanza, la violencia, la connivencia con él.

Continuando por los excesos a señalar, igualmente hay que ser críticos dando por superadas las propuestas religiosas acompañadas de fideísmos místicos y espiritualismos míticos, a menudo conjugadas con dinámicas expiatorias que no responden suficientemente a la victimización injusta ni a la pregunta: –¿Por qué a mí?

Una segunda tarea *articula el discurso* partiendo de las sinergias de la fe y la razón: “*la fe ayuda a la ciencia a abrirse a la realidad en toda su plenitud y profundidad, sin robarle nada de protagonismo ni de cientifici-*

⁴⁸ La finitud sería la explicación teórica para el mal cuyas consecuencias en lo que dice respecto al ser humano serían la labilidad, la ‘no adecuación’ del hombre consigo mismo, la ‘desproporción’ entre la finitud y la infinitud. Tendría que ver más con las limitaciones ínsitas en la condición humana: “*Lo que puede fallar, alguna vez falla*”, dirá SANTO TOMÁS, *Suma contra Gentiles*, III, 71. Ricoeur ofrece puntos de diálogo con la teología para actualizar la reflexión sobre el origen del mal desde la ‘labilidad’, que estaría apoyada en la ‘limitación’. Cfr. RICOEUR, PAUL, *Finitud y culpabilidad* (Estructura y procesos), Trotta, Madrid 2004.

⁴⁹ El mal se convierte en un concepto relacional, que se entiende en conexión con el bien en cuanto carencia de bien. “*El mal no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien*”; “*el mal no tiene naturaleza alguna, sino que la pérdida del ser tomó el nombre de mal*”; “*ninguna naturaleza, absolutamente hablando, es un mal. Este nombre no se da más que a la privación de bien*”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* VII, 12,18; *La Ciudad de Dios* XI, 9 y 22.

⁵⁰ El mismo Agustín identifica en sus Confesiones algunos interrogantes que permanecen. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Conf.*, VII, 3, 5.

dad”⁵¹. Aquí entraría el pensar a Dios⁵² conviviendo con el mal, cuestión que resaltada por Epicuro⁵³ sigue siendo la pregunta esencial de la teodicea⁵⁴.

Aplicar el zoom de la filosofía y la teología, de la razón y la fe, purificadas de sus excesos permite investigar y conocer las leyes de la realidad física sin limitaciones, con una mayor profundidad y generar empeños para corregir sus efectos negativos, diseccionando con precisión la tarea y las responsabilidades humanas. Se le recuerda a la ciencia experimental la dimensión misteriosa de la realidad no completamente desmitificada.

Por parte de la teología, cuando se asume el diálogo inicial con concepciones que desestiman la responsabilidad divina en el origen del pecado, se libera de lastres pesados en el cuestionamiento de la figura de Dios como realidad última, e incorpora nuevas perspectivas que asumen la convivencia enigmática del bien y el mal⁵⁵. Es posible seguir reflexionando y replantear la relación hombre/Dios⁵⁶ y sus mediaciones, dentro de la dinámica procesal en expansión que no coarta los deseos de superar el mal y alcanzar una justicia plena (Mt 25).

⁵¹ “La mirada de la ciencia se beneficia así de la fe: esta invita al científico a estar abierto a la realidad, en toda su riqueza inagotable. La fe despierta el sentido crítico, en cuanto que no permite que la investigación se conforme con sus fórmulas y la ayuda a darse cuenta de que la naturaleza no se reduce a ellas. Invitando a maravillarse ante el misterio de la creación, la fe ensancha los horizontes de la razón para iluminar mejor el mundo que se presenta a los estudios de la ciencia”. FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei*, Ciudad del Vaticano, 29 junio 2013, 34.

⁵² La pregunta desde la teología sería ¿por qué –sabiendo que sería limitado e imperfecto por finito y libre y por tanto abierto a la realidad del mal– Dios crea un mundo así? Schillebeeckx ha plasmado los términos del planteamiento aporético en esta aplicación concreta: “Para nuestra experiencia de hombres de la segunda mitad del siglo XX, esta omnipotencia ya no es algo tan obvio. ¿No habla contra esa omnipotencia la historia entera de la humanidad? ¿acaso Auschwitz –como símbolo de tanto mal satánico en nuestra historia– no habla contra esa omnipotencia? ¿o todo el dolor inocente y la injusticia de este mundo, o el sufrimiento del tercer mundo? Considerémoslo a una escala menor: ¿no contradice ya la omnipotencia de Dios la muerte de un solo niño inocente?”. SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Los hombres, relato de Dios* (Verdad e imagen), Sígueme, Salamanca 1994, 143.

⁵³ El texto de Epicuro es recogido por Lactancio, *De ira Dei*, 13,20-21.

⁵⁴ Cfr. KREINER, ARMIN, *Dios en el sufrimiento. Sobre la solidez de los argumentos de la teodicea*, Herder, Barcelona 2007.

⁵⁵ Expresada en clave narrativa por la parábola evangélica del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30) recuerda la convivencia y confusión del bien y del mal y la dificultad de distinguirlos alimentando de ese modo una dinámica tensional para superarlo.

⁵⁶ La vivencia del mal ayuda a purificar la imagen de Dios que erróneamente se puede formar. Cfr. GELABERT, MARTÍN, *El mal como estigma teológico*, 191-222.

Pensar el mal desde sí mismo sin buscar responsables externos que hipotequen la libertad humana permite a la teología actualizar la oferta de sentido del cristianismo en una propuesta que no ignore ningún aspecto de la realidad y perfeccione soluciones pretendidamente cerradas y definitivas.

2.2.- La aproximación a la persona en su unidad y profundidad

En lo que afecta a lo propiamente antropológico, las consideraciones tienen que ver con la responsabilidad humana, respondiendo primordialmente a un cuestionamiento más básico que ilumina el ser criatural, la finitud, la limitación, la contingencia o la vulnerabilidad que provocan mal y sufrimiento que constituye al género humano⁵⁷.

A este respecto es clásico el texto de los Hermanos Karamazov para indicar que nadie escapa a la realidad del mal⁵⁸. Importa la caracterización que señala la presencia en el corazón humano que no desea hacer el mal pero que no puede evitarlo, como si fuera víctima y culpable al mismo tiempo, producto de un engaño, esclavo en una prisión, que en su acción hace daño a otros provocando víctimas que claman: –¿Por qué a mí?

Las ciencias humanas ofrecen constantemente datos novedosos sobre las propias contradicciones, y en su evolución en el conocimiento de la conciencia y de los elementos afectivos de la persona se constituyen en una irrenunciable clave de lectura del fenómeno de la culpabilidad humana⁵⁹ amarrado con el ancla del riesgo de la desintegración⁶⁰. Las variadas perspectivas complementarias que aportan las ciencias sirven para puntualizar los sentimientos de culpa del ser humano situado en un

⁵⁷ Cfr. CORTINA ORS, ADELA, *Ética cosmopolita*, 28-30.

⁵⁸ “*Todos los hombres llevan un demonio en su interior, hijo de un carácter colérico, del sadismo, de un desencadenamiento de pasiones innobles, de enfermedades contraídas en un régimen de libertinaje, de la gota, del mal funcionamiento del hígado...*”. DOSTOIEVSKI, FIODOR, *Los hermanos Karamazov*.

⁵⁹ Seguirán aportando beneficios para la comprensión de la experiencia religiosa de los ciudadanos, las trazas de la presencia y la gracia de Dios en la vida humana. Cfr. RUBIO, MIGUEL, *Significación del fenómeno de la culpa. La perspectiva teológico-ética: Moralia* 8 (1986) 99-124.

⁶⁰ La integración de la persona define la culpa y su vivencia. En sentido positivo, muchas de las motivaciones de los voluntarios tienen componente de autosatisfacción para corregir la culpabilidad emotiva del individualismo de los individuos especialmente los más jóvenes. Lo señala BÉJAR, HELENA, *El mal samaritano. El altruismo en tiempos de escepticismo*, Anagrama, Barcelona 2001.

mundo secularizado⁶¹, y relacionarlas con la dimensión objetiva de los contravalores que origina el mal comportamiento⁶². De ese modo muestran el universo de valores y dan seguridad a la praxis humana, introduciendo a la persona en la realidad⁶³.

Estas contribuciones afectan al espacio de la reflexión teológica que debe continuar adaptándose y acompañando el proceso de individuación como hizo en el pasado junto a las novedades humanizadoras del mundo bíblico y griego. En esta dinámica, no es de extrañar que el discurso sobre Dios y sobre el hombre haya evolucionado hacia una antropología relacional⁶⁴ incorporando la mejora de la comprensión de la responsabilidad⁶⁵, incluyendo a las generaciones futuras y el entorno ecológico.

Quedan, no obstante, muchas tareas pendientes en esta cuestión de comprender a la persona en su totalidad. Aquí se sitúan la percepción y estimativa del mal⁶⁶, continuar la renovación de la antropología bíblica y

⁶¹ A veces hacen la función de contraste o crítica. Cfr. *El mal hoy y el proceso de humanización*: Concilium 329 (2009) Número monográfico.

⁶² Que dificulta la realización de la persona y la de todo el género humano. Cfr. BOUSQUET, FRANÇOIS, *Interpretaciones del mal en las religiones y las culturas*: Selecciones de teología 172 (2004) 290-304.

⁶³ Realiza la función de recuerdo del pasado y advertencia para el futuro, frente a la razón cínica. “*La culpabilidad constituye una estructura básica para la integración del sujeto y para su acceso a la realidad y al mundo de los valores*”. DOMÍNGUEZ MORANO, CARLOS, *Crear después de Freud* (Biblioteca de teología 18), San Pablo, Madrid 2002, 147.

⁶⁴ Señala la culpabilidad como una ruptura con repercusiones interiores que se actualizan libremente en las decisiones más allá de un origen en el sentido temporal. Cfr. GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*, Verbo Divino, Estella 2008, 118.

⁶⁵ Identificando etapas de culpabilidad. Cfr. BURÓN OREJAS, JAVIER, *Psicología y conciencia moral* (Proyecto 113), Sal Terrae, Santander 2010, 92-107, que presenta un intento de estructuración de la culpabilidad en nueve niveles distribuidos en esas tres dimensiones heterónoma, autónoma y teónoma.

⁶⁶ En el caso de la culpabilidad, realidad compleja que ha recibido atención desde diversos puntos de vista, es complicado sostener fácilmente las repetidas afirmaciones de Pío XII en el Mensaje del Congreso Catequético de Boston (1946): “*Es posible que el mayor pecado en el mundo de hoy consista en que los hombres han empezado a perder el sentido del pecado*”. Cfr. PÍO XII, *Radio Message to Participants in the National Catechetical Congress of the United States in Boston*, Castel Gandolfo, 26 October 1946 http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19461026_congresso-catechistico-naz.html (marzo del 2021).

su relación con otros aspectos decisivos del cristianismo como la escatología⁶⁷, la praxis sacramental⁶⁸ o la moral⁶⁹. En el momento que el mal genera un conflicto de la culpa subjetiva junto a las normas objetivas, el discernimiento tiene que echar mano de la misericordia y la compasión tras la identificación de lo denominado ‘intrínsecamente malo’.

2.3.- La rebelión ante el mal: caminos de superación

La razón práctica es consciente de que no se trata solamente de ser fotógrafos de la realidad en su totalidad (habilitando el discurso sobre la bondad de Dios y la convivencia con el mal) o del abismo del corazón y del cerebro humanos. Impulsa a hacerse cargo de la vida y anhelos de los seres humanos que viven con la esperanza de superar el mal. Es más razonable, más vital y consubstancial al ser humano la vacuna de la esperanza. La pregunta es: ¿qué se puede hacer contra él?

La respuesta a dicha cuestión sorprende al pasar de la penuria para justificar la solidaridad en el mal a la amplia solidaridad hacia el bien en un mundo inacabado. Se comparten múltiples iniciativas para conjurar el riesgo de las desmoralizaciones sociales y alcanzar una integración humanizante⁷⁰, en lo que Beorlegui denomina “*urdimbre solidaria y responsable*”⁷¹.

⁶⁷ Si la fe llama a la gracia, la revelación lo hace con la esperanza. MARCOS MARTÍNEZ, TOMÁS, *La sombra de la culpa*, 219.

⁶⁸ Cfr. GÓMEZ MIER, VICENTE, *Adiós al confesionario*, Nueva utopía, Madrid 2000.

⁶⁹ Falta una jerarquía de verdades evangélicas para definir más claramente la teología del pecado en virtud de la relación con el centro de la fe o de otros criterios evangélicos responsabilizando a cada uno en su nivel de posibilidades y capacidades. Señalado ya en *Populorum progressio*. Cfr. CAMACHO LARAÑA, ILDEFONSO, *La aportación eclesial de Populorum progressio a Laudato Si'*. *Desarrollo humano integral y ecología integral*, en: LARRÚ, JOSE MARÍA (Coord.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030. Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible* (BAC. Estudios y ensayos, Filosofía y ciencias), BAC, Madrid 2020, 120.

⁷⁰ Se han privilegiado los criterios discursivos que aúnan las fuerzas de la reflexión, trabajando para superar los desequilibrios que deshumanizan. Zimbardo analiza algunos de los procedimientos que usa el mal, la desindividuación, la obediencia a la autoridad, la pasividad frente a amenazas, la autojustificación o la racionalización para desenmascarar la deshumanización que los acompaña. Cfr. ZIMBARDO, PHILIP, *El efecto Lucifer*, 17.

⁷¹ Cfr. BEORLEGUI, CARLOS, *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (Filosofía 28), UD, Bilbao 2009³.

En esta solidaridad frente al mal, la teología ensancha el espacio de su tienda al escuchar respuestas y críticas de voces no religiosas, purificando sus explicaciones, conociendo sus límites y revisándolos⁷², sanando relaciones y purificando sentimientos⁷³. Mejora gracias a la vía de la praxis cuando asume y prioriza la perspectiva de las víctimas de la injusticia. La solidaridad⁷⁴, la escucha “*del clamor de quienes sufren violencia y se ven oprimidos por sistemas y mecanismos injustos*”⁷⁵ incorporan nuevos perfiles para pensar la culpabilidad y la reparación, la reconciliación justa.

Lo cual no significa perder su objetivo propio. Al contrario, al ponerse en el lugar del que sufre (“*si indus esset*”⁷⁶) aplica en la práctica la misericordia divina y asume la ‘ontología de la persona’ situando la libertad en la esperanza de la comunión infinita más allá del tiempo y del espacio, junto al Dios con-sufriente y la vida entregada por Jesús de Nazaret.

3.- A modo de conclusión

Le corresponde a la teología –como interpretación del hombre y de su época–, seguir haciendo su trabajo de acompañar la evolución de las ideas y el desarrollo del espíritu humano a la par de la reflexión más racional en busca de “*la verdad de lo esencial y lo esencial de la verdad*”⁷⁷.

⁷² Desde una relectura de la antropología bíblica que lleva a pensar el pecado original en su contexto adecuado excluyendo una visión infantilizadora del ser humano (CIC., 2657). Cfr. TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Estructuras y procesos. Serie religión), Trotta, Madrid 2012, 37-39.

⁷³ Esta intuición responde a los anhelos de la teología después del Vaticano II. Cfr. GELABERT BALLESTER, MARTÍN, *La astuta serpiente*, 118.

⁷⁴ Cfr. METZ, JOHANN-BAPTIST (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996; GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2021; SOBRINO, JON, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999.

⁷⁵ SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La justicia en el mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia*, Roma 1971, Introducción.

⁷⁶ Crítica que le hace Bartolomé de las Casas al teólogo Juan Mayor cuando justifica sin empatía ninguna la moralidad de la conquista de los pueblos de Latinoamérica. Cfr. BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, C. 53, p. 330.

⁷⁷ Cfr. CORDOVILLA, ÁNGEL, *Teología en tiempos de pandemia: “Ahora es tiempo favorable, ahora es día de salvación (2 Cor 6, 2)”*: Revista Vida Nueva 3178 (16-22 de mayo de 2020) Pliego.

Ese quehacer incluye cuestiones conflictivas como la desafiante tarea de dar respuestas del mal compartido por toda la humanidad. Es una responsabilidad que no ha desaparecido, ni mucho menos, del horizonte del pensamiento⁷⁸. Lo cual permite afirmar que:

- El teólogo que se debruza sobre el tema del pecado (original o no) y de la culpabilidad no está desenfocado en sus preocupaciones.
- Existe un margen para revisar la cuestión desde la plataforma propia de las ciencias teológicas y hacerlo con dignidad caminando junto con otros estudios hacia un corpus doctrinal integral que no decapite el acceso a la trascendencia.
- No será fácil incorporar los datos de las ciencias humanas y experimentales a la teología⁷⁹. El marco situacional es tan complejo que incluso es valorado negativamente por algunos autores que sostienen que no ha habido grandes avances en la reflexión contemporánea⁸⁰.

Así las cosas, y para concluir, se podría apuntar que uno de los servicios que la teología hace a la Iglesia es provocar y facilitar el diálogo con el discurso secular⁸¹. Aunque no siempre la presencia del concepto culpabilizador sea patente, sin embargo, se desliza silenciosamente entre los textos, de tal modo que la teología –al hacerlo explícito– proporciona el justo abordaje de la maldad y la culpabilización⁸² completando la investigación de las ciencias afines.

⁷⁸ Cfr. RODRÍGUEZ CUARTANGO, PEDRO, *El terremoto de Lisboa*: Diario ABC (22 de noviembre de 2019) 15.

⁷⁹ Así constatamos, por ejemplo, en el sugerente estudio –ya citado– del profesor Tomás Marcos que en diálogo con la psicología explica cómo la realidad del pecado original, del mal original, está bajo sospecha de existir. Cfr. MARCOS MARTÍNEZ, TOMÁS, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*, Estudio Agustiniiano, Valladolid 2008.

⁸⁰ Cfr. NEUSCH, MARCEL, *El enigma del mal* (Presencia teológica 176), Sal Terrae, Maliaño 2010, 105-106.

⁸¹ "...by serving the world, by opening up the so-called secular, theology is doing a substantial service to the Church". PRÜLLER-JAGENTEUFEL, GUNTER – KRUIP, GERHARD, "European theology" (editorial): ET Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 11/1 (2020) iv.

⁸² Cfr. BRUCKNER, PASCAL, *La tiranía de la penitencia. Ensayo sobre el masoquismo occidental*, Ariel, Barcelona 2008. Ante una cierta tiranía de la penitencia de la denuncia y

En este momento los estudios de neurociencia/neuroética están abriendo un campo de investigaciones excepcional para el desarrollo de la respuesta al mal y de la culpa. Alejarlos totalmente de la reflexión teológica acerca de la revelación sobre lo humano no parece una estrategia adecuada. La teología puede ser un apoyo para corregir desenfoces de laicas concepciones de ingenua fe en un ser humano ideal despojado de su dimensión misteriosa. Un humanismo verdadero no puede obviar la reflexión sobre los deseos de plenitud de cada individuo y debe pensar la justicia junto con la verdad al dar explicaciones de las causas intrahistóricas del mal, del dolor y de la injusticia⁸³.

Las elaboraciones teológicas realizadas desde las víctimas de la injusticia y del pecado –cuya figura podría ser el justo sufriente de Job– piden continuidad⁸⁴. La invitación conciliar para hacer una reflexión «*a la luz del Evangelio y de la experiencia humana*» (GS., 46), se cumple adecuadamente si incorpora la experiencia del mal y del dolor que genera en las víctimas. Esta vía se apropia de la contradicción entre el mal generado y el mal sufrido, individual o colectivamente, y aproxima a la racionalidad de los procesos vitales, narrados de forma figurada y trágica en el libro del Génesis, superándolos desde la clave evangélica de Jesús de Nazaret que cura y perdona⁸⁵. Abundar en este camino perfecciona la comprensión del Dios misericordioso que sale al encuentro de la criatura humana, solidaria y colaboradora en el mal, y permite comprender mejor la justificación y la salvación de Jesucristo, que “pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el mal” (Hch 10, 38).

de la indignación hipersensibilizada, la sabiduría teológica permite equilibrar solicitudes de justicia vindicativa, tanto ante los excesos de las élites controladoras de poder, o de las exageraciones de asambleas exaltadas. El secularismo ha recibido la enseñanza del pecado original extrapolándola hasta límites exagerados ante la falta del tope de la redención que modula la experiencia del mal con la misericordia divina.

⁸³ Para lo cual es válido incorporar estas novedosas investigaciones, del mismo modo que se situaron adecuadamente las sospechas del marxismo o del psicoanálisis. Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *La teología en España (1959-2009) Memoria y prospectiva* (Ensayos 431), Encuentro, Madrid 2010, 226.

⁸⁴ *Teología desde las víctimas* (Diáspora), Tirant humanidades, Valencia 2017.

⁸⁵ Cfr. VITORIA, FRANCISCO JAVIER, *En las víctimas está Dios reconciliando el mundo* (Cristianisme i justícia Virtual 17), Barcelona 2020.

Cómo debe ser el lenguaje de nuestras homilías

LIC. GABRIEL BAUTISTA NIETO

Recibido: 23 julio 2021

Aceptado: 15 septiembre 2021

RESUMEN: Una de las formas de evangelización que tiene la Iglesia es a través de la predicación clerical. Cada vez que el presbítero sube al púlpito pretende convertir a los fieles, facilitando el diálogo de Dios con su pueblo. Para ello construye su homilía de una determinada forma y manera. Y la elección que haga del lenguaje, de los medios con los que construya la homilía no es indiferente. El presente artículo recalca sobre la importancia y las posibilidades que este instrumento comunicativo tiene para hacer llegar el mensaje de manera eficaz a quien va dirigido. Para que una homilía sea eficaz no hace falta solo que esté bien construida y atienda a su fin principal, sino que es necesario que se exprese en un lenguaje asequible y cercano a quienes le van a escuchar. Sin este requisito indispensable, todos los esfuerzos quedarán en balde. Por ello aquí nos queremos adentrar en las posibilidades del lenguaje oral, del no verbal y de la utilización de las imágenes en la predicación. Existen gran cantidad de recursos retóricos que el presbítero tiene a su disposición y que es preciso que sepa y quiera usar en el momento adecuado.

PALABRAS CLAVE: homilía, comunicación, lenguaje, imágenes, lenguaje no verbal, vocabulario.

ABSTRACT: One of the forms of evangelisation in the Church is through clerical preaching. Every time the priest takes the pulpit he aims to convert the faithful. To this end, he constructs his homily in a certain form and manner. And the choice he makes of language, of the means with which he constructs his homily, is not indifferent. This article focuses on the importance and the possibilities that this communicative instrument has for getting the message across effectively to those to whom it is addressed. For a homily to be effective, it must not only be well constructed and serve its main purpose, but it must also be expressed in a language that is accessible and close to those who will listen to it. Without this indispensable requirement, all efforts will be in vain. For this reason, we would like to explore the possibilities of oral language, non-verbal language and the use of images in preaching. There are many rhetorical resources that the priest has at his disposal and which he must know and be willing to use at the right moment.

KEY WORDS: homily, communication, language, images, non-verbal language, vocabulary.

La finalidad con la que se predica una homilía es transmitir un mensaje y hacerse entender por quien la escucha. Sin tener esto en cuenta, la homilía será un acto fallido que no conseguirá su fin. No es inútil el tiempo que se dedica a preparar el lenguaje que se va a emplear en la homilía. Una homilía que no muestre un buen dominio del lenguaje, que tenga faltas de pronunciación, incorrecciones gramaticales o errores y titubeos hace que pierda credibilidad y sea una comunicación poco eficiente.

Con este artículo queremos prestar atención a cómo se transmite el mensaje para que llegue a su destinatario y cómo hay que manejar la herramienta del lenguaje. Ya que quien habla debe conocer el lenguaje y saber manejar este instrumento por el que se comunica el mensaje. Para ello es necesario que el lenguaje homilético eche mano de los recursos literarios. Se trata de saber hablar y dar a conocer las buenas noticias que tenemos pero de una manera fácil de comprender, ya que “tan importante como lo que se dice es cómo se dice”¹. Este es el mismo consejo que daba Aristóteles en su *Retórica*: “No basta saber lo que hay que decir sino que

¹ F. MARTÍNEZ DÍEZ, “Los lenguajes de la fe y la homilía” en XIX Semana de Teología Pastoral, *Lenguajes y fe*, Estella 2008, 139.

es necesario también dominar cómo hay que decirlo, lo que contribuye mucho a que el discurso parezca de cierta entidad”². El lenguaje que se utiliza en la homilía entra en el amplio campo de los lenguajes de la fe en la Iglesia. Y en el uso de este lenguaje se descubren muchas veces más carencias que aciertos.

Hay quien considera que el lenguaje que usamos en la celebración de la liturgia “para una mayoría del pueblo resulta inelocuente, abstracto, incomprensible, lejano a la realidad”³, y puede llegar a resultar lejano por lo que necesita de una revisión y actualización. Debe utilizarse un lenguaje que todos fácilmente entiendan, y que no aleje al oyente⁴. Se necesita prestar atención al lenguaje de la homilía para que ayude a hacer comprensible la Palabra proclamada y no oculte lo que dice.

Para poder cumplir con la finalidad de una homilía y hacer eficaz su objetivo, hay que usar el lenguaje de manera que sea eficaz y comprensible para quien escucha. Si no se usa un lenguaje adecuado, el acto de comunicación que se pretende en la predicación no se lleva a cabo. Aquí se hace necesario tener en cuenta la advertencia de san Pablo a los que hablan en nombre de Dios: “Lo mismo vosotros, si no emitís con vuestra lengua palabras con sentido, ¿cómo se sabrá lo que habláis? Es como si hablarais al aire” (1 Cor 14, 9). Más que los grandes discursos él nos confiesa que “en la iglesia prefiero hablar cinco palabras con sentido para instruir a los demás, que diez mil palabras en lenguas” (1 Cor 14, 19). No hay que buscar tanto los grandes discursos como el hablar lo más sencillo y comprensible que se pueda⁵. En esto es válido el consejo de dice que: “Predíquese como se habla... La gente está atentísima cuando se le habla con naturalidad”⁶.

² ARISTÓTELES, *Retórica*, 1403 b, 15, citado por J. RAMOS DOMINGO, *Cómo transmitir hoy la Palabra. Indicaciones para la homilía*, Madrid 1998, 81.

³ D. BOROBIO GARCÍA, *Pastoral de los sacramentos*, Salamanca 1996, 181.

⁴ P. Guerrero ve la necesidad de usar el lenguaje de la gente normal, ya que los curas son gente normal y así hacer una homilía que se entienda y que llegue a la gente, cf. P. GUERRERO RODRÍGUEZ, “Homilías para alejados. Un Dios que se sienta a la mesa con los no creyentes”, *Sal Terrae* 104 (2016) 347.

⁵ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, Madrid 2003, 115-116. Una serie de pautas y sugerencias para hablar un lenguaje adecuado y comunicar correctamente en la iglesia se encuentra en H. OTERO, “Pequeño manual de estilo para gente de Iglesia”, *Misión abierta* 6 (1991) 123-129.

⁶ CARDENAL DALLA COSTA, *A mis sacerdotes. Carta pastoral*, Milán, 207, citado por J. COMES DOMÉNECH, *La homilía, ese reto semanal*, Valencia 1992, 102.

1. La homilía como acto de comunicación

La homilía es un acto de comunicación personal entre una persona que quiere transmitir un mensaje y alguien que lo recibe⁷. Como acto de comunicación interpersonal quiere establecer un diálogo entre Dios y el creyente y la comunidad. Quiere lanzar un mensaje que llegue a la intimidad del otro y le interpele en sus convicciones profundas. Como tal proceso de comunicación tiene todos los elementos que intervienen en un acto comunicativo, y está sujeto a sus leyes. Un predicador responsable debe tener conocimiento de cómo influyen estas leyes de la comunicación en el ejercicio de su ministerio. De esta manera pondrá cuanto esté de su parte para que la comunicación sea efectiva y evitará que fracase⁸. En este primer apartado nos detendremos en nociones básicas de tipo general aplicadas a la predicación. Así vemos que los elementos que componen un acto de comunicación son: emisor, receptor, mensaje, código, canal y contexto.

— El emisor es la persona del homileta que quiere transmitir un mensaje. Y esto lo ha de hacer de manera clara, para que el receptor lo interprete de la manera correcta, ya que lo válido en una comunicación no es lo que dice el emisor, sino lo que entiende el receptor. Las cualidades que posea y su preparación tienen una relación directa en la eficacia de la comunicación. Esta comunicación falla a veces cuando el emisor tiene dificultades para comunicar lo que pretende, o porque tenga una mentalidad alejada de los oyentes o porque le falte empatía para acercarse a ellos. Antes de este acercamiento, tiene un diálogo con el texto. Fruto de este diálogo es que su vida, su mundo emocional o su misma personalidad repercuten en la proclamación que haga del mensaje del texto. Y todas estas aportaciones personales pueden suponer alguna traba en la transmisión de este mensaje. Porque está claro que su vida y distintos aspectos de ella quedan involucrados en la Palabra que se anuncia y en cómo lo hace⁹. Un predicador angustiado predicará con esa misma actitud, aun sin quererlo;

⁷ “La homilía es *decir* (litúrgicamente) *algo* (hecho de salvación) *a alguien* (asamblea de personas)”, C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991, 546.

⁸ Cf. M. RAMOS, “El ministerio de la predicación”, *Phase* 91 (1976) 51-52.

⁹ Cf. J. L. GUERRA, “Homilía y comunicación”, *Pastoral Litúrgica* 227 (1995) 35.

y uno esperanzado, igualmente. Para que una comunicación sea eficaz ha de ser una comunicación empática con los que van a escuchar, creer lo que se dice y transmitir entusiasmo al hacerlo.

— La persona del receptor en la homilía son los fieles que están escuchando y que reciben e interpretan el mensaje. La comunicación depende también del receptor. La percepción de un mensaje es siempre subjetiva. Cada uno de los oyentes lo interpretará según sus capacidades, sus intereses y motivaciones, su estado de ánimo y hasta su relación con quien habla, porque la idea preconcebida sobre alguien condiciona la comunicación. Lo que se comprende puede que no sea lo mismo que el emisor ha comunicado. En este caso la predicación puede fallar porque el receptor desconozca el lenguaje bíblico, o porque mantenga actitudes de indiferencia o pasividad, o porque tenga una predisposición o distanciamiento con quien habla. Esa desconfianza actúa como filtro de la comunicación.

Para que se dé una comunicación completa se requiere la respuesta del receptor, la cual le permite al emisor saber si el mensaje ha sido bien recibido. El mensaje emitido provoca una respuesta o reacción en quien lo recibe, que se convierte así en emisor. Este es un paso importantísimo, porque si el comunicador no alcanza a transmitir al receptor bien el mensaje que quiere es como si hablara para uno mismo o estuviera aislado del público, y la predicación caerá en el vacío. Por eso sería interesante que el predicador pudiera preguntar directamente a los fieles cómo les ha llegado el mensaje que ha querido transmitir¹⁰.

— Un tercer elemento de la comunicación lo constituye el mensaje que se quiere comunicar, que en este caso es el contenido de la homilía. Lo que se transmite en la homilía se ha de hacer en un lenguaje compartido por el emisor y el receptor. Aquí las dificultades pueden venir porque el mensaje del Evangelio resulte extraño o alejado de la mentalidad del hombre de hoy o de sus intereses, o porque resulte muy exigente¹¹. El mensaje lo constituyen tanto las palabras que se pronuncian como los movimientos de las manos o del cuerpo en cuanto comunicación visual. No hay que perder de vista que el mensaje es el resultado que une estos dos elementos de la comunicación.

¹⁰ Cf. J. L. GUERRA, "Homilía y comunicación", *Pastoral Litúrgica* 227 (1995) 38-39.

¹¹ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, Barcelona 2006, 160-161.

— Otro elemento fundamental de la comunicación es el código que se utiliza. Este es el conjunto de signos y reglas empleado para construir el mensaje, en concreto, el lenguaje que se utiliza. Debe ser conocido por el emisor que lo codifica y por el receptor para la descodificación e interpretación del mensaje. Estos signos que se utilizan pueden ser verbales (hablados o escritos) y no verbales, lo que da pie a la comunicación verbal y no verbal. Para que la comunicación tenga éxito es necesario que el hablante y el oyente compartan un código común. No solo se ha de compartir el mismo idioma, sino que el vocabulario, los campos semánticos, tienen que ser conocidos por ambas partes.

Cuando se habla en un lenguaje bíblico, teológico o eclesiástico que no es común para la gran mayoría de los fieles se está procurando una dificultad para que el sentido de lo dicho sea captado. Lo preferible es que el predicador se acomode a los códigos que utiliza el oyente que son los códigos de la cultura ambiental y del mundo en que vive. También el oyente tendrá que hacer el esfuerzo de familiarizarse con el lenguaje religioso con que se suele transmitir el Evangelio.

— El canal es la vía, el medio físico por el que se transmiten los signos que llevan el mensaje que el receptor descifra por los sentidos. En la homilía es un canal acústico, que utiliza el aire por el que se transmite la voz. Este apartado nos lleva a tener en consideración lo relativo al empleo de la voz del predicador con sus tonos, volumen, modulación..., al uso de la megafonía y el micrófono.

— El contexto hace referencia a las circunstancias espaciales, temporales y socioculturales que rodean al acto de comunicación y que permiten comprender el mensaje correctamente. Aquí la situación es la celebración litúrgica en la que se reúne la comunidad cristiana y el predicador tiene la homilía. El espacio en el que tiene lugar es la iglesia, y el marco temporal será la celebración que se tiene, que varía en cada momento y que condicionará también el mensaje. En el ambiente en que se desarrolla el discurso homilético se incluye la iluminación de la iglesia, la visibilidad del lugar desde el que se predica, la acústica del templo... En este contexto hay que tener en cuenta que pueden existir ruidos o perturbaciones que pueden alterar la emisión o recepción del mensaje en la predicación. Para disminuir los efectos de estos ruidos y hacer más efectiva la transmisión del mensaje se puede recurrir a algunos recursos como las variaciones en el tono y la intensidad de la voz, la gesticulación, la repetición de los mensajes, el recurso a las imágenes...

2. Hablar con imágenes

La homilía se concibe como un discurso, una disertación oral que se pronuncia en las celebraciones de la Iglesia. Pero hemos de comprender que el Evangelio no se transmite solo por la palabra hablada, sino que también se puede comunicar por medio de imágenes. Hoy vivimos en una revolución del lenguaje, producto del gran uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, en la que casi sobran las palabras. En esta situación, la evolución del lenguaje hace que el lenguaje religioso parezca muchas veces de otro tiempo, un lenguaje vacío, que está en crisis¹².

Hemos dado ya el paso de la cultura de la palabra oral y de la escucha, a la cultura de la imagen y la contemplación visual. Es la llamada cultura iconosférica, en la que se da el predominio de la imagen sobre la palabra. Esta revolución hace que hoy sea mucho más difícil la lectura o la escucha de discursos. Los hombres de hoy preferimos ver imágenes, especialmente imágenes en movimiento, a la lectura o a escuchar discursos. Somos más visuales que auditivos. Y esta cultura de la imagen que hoy impera está más cercana al sentimiento y a la emoción que al razonamiento. Por ello, se hace necesario y legítimo el incluir imágenes en el lenguaje de la homilía. Este lenguaje de la imagen está más cercano a la mentalidad moderna. La ventaja que tienen las imágenes es que se retienen más fácilmente, sintetizan de manera acertada el mensaje y llegan al corazón. Son de gran ayuda para que se acepte lo que se quiere transmitir.

Esta opción por la utilización de imágenes dentro de la homilía supone que se necesitan los medios técnicos (pantalla, ordenador, proyector) y el saberlos utilizar adecuadamente. Cuando se utilizan estas tecnologías se ha de realizar un trabajo previo de preparación de lo que se quiere transmitir de tal manera que sea algo que ayude a comunicar el mensaje y que no sirva de distracción o interrupción de la celebración eucarística. El uso de imágenes ayuda a recordar mejor el mensaje de la homilía. En este tipo de homilía en la que se usan las imágenes para transmitir el Evangelio es necesario que las imágenes sean expresivas, bellas, que no distraigan y que vayan acompañadas de las palabras, que son las que dan pleno

¹² Cf. J. J. SÁNCHEZ, “El lenguaje que nos hace humanos y hermanos” en XIX SEMANA DE PASTORAL, *Lenguajes y fe*, Estella 2018, 18-19.

sentido y significado a lo presentado en las imágenes¹³. Se puede acabar la homilía proyectando una imagen o símbolo que represente lo que se ha dicho, o una imagen con una breve frase sencilla, escrita con letras bien visibles, que sintetice y refuerce el mensaje central de la homilía, haciéndolo más comunicativo.

Pero el recurso a hablar con imágenes no se refiere solo al empleo de las imágenes audiovisuales. También comprende las imágenes verbales, las comparaciones o símiles que ilustran una idea de manera más gráfica. Esto es recurrir al empleo del lenguaje que tan frecuentemente hacía Jesús y que tan buenos resultados tenía, como cuando hablaba de la perla preciosa o el tesoro escondido. En el lenguaje bíblico y litúrgico el uso de imágenes simbólicas es frecuente, y debería serlo también en la predicación. Desde el principio se ha utilizado el simbolismo de las imágenes para transmitir los contenidos de la fe, bien sea con imágenes verbales como metáforas, parábolas, comparaciones, símbolos o imágenes visuales como un cuadro, una escultura, un fresco, una vidriera¹⁴... El empleo de este tipo de imágenes crea unos puentes de comunicación entre el predicador y sus oyentes que facilitan el diálogo profundo que se debe dar en la homilía.

Conviene advertir que, aunque recomendemos el uso de las metáforas y los símbolos, hay que utilizarlos distanciadamente, sin acumular uno detrás de otro. Es necesario introducir una imagen, un símbolo, con su rico significado, resonancias y evocaciones y dejar que eso cale en los oyentes, sin pasar rápidamente a otro, pues, si se utilizan muy seguidos, el primero perderá fuerza expresiva. La medida y la distancia entre ambos hará que sean más provechosos y evocadores¹⁵. Tarea interesante a la hora de construir la homilía es buscar estas imágenes, bien del mundo técnico o de la actualidad, o bien del ámbito de la naturaleza, que puedan decir lo mismo que muchas palabras, pero de una manera sucinta gracias a su fuerza expresiva.

¹³ Cf. F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 141-144.

¹⁴ Cf. N. STEEVES – G. PICCOLO, *Y yo te digo, ¡Imagina! El difícil arte de la predicación*, Estella 2019, 90.

¹⁵ Cf. L. MALDONADO, *La homilía. Predicación. Liturgia. Comunidad*, Madrid 1993, 155.

3. El lenguaje oral

En la homilía se comunica principalmente por la palabra hablada, mediante el lenguaje oral. Esto supone que hay que tener en cuenta los principios y las reglas de la comunicación del lenguaje oral para que este sea eficaz. A continuación, nos detenemos en las características que ha de tener este lenguaje para que sea significativo y comunicativo.

Ha de ser un lenguaje sencillo, inteligible, bien expresado, coherente y con contenido, al alcance de los oyentes, de tal manera que estos al escucharlo lo entiendan sin tener que hacer un esfuerzo especial¹⁶. Si los oyentes no lo entienden, el acto comunicativo falla y no se da la transmisión del mensaje evangélico. “Puede ser un lenguaje sencillo, pero igualmente teológico. Aunque los fieles no sepan muchas veces expresarse teológicamente, sí saben ‘oír teológicamente’, y se dan cuenta de que lo que el profeta decía con aquel ropaje cultural ahora sigue teniendo actualidad, aunque empleemos otro lenguaje”¹⁷. No se les puede tratar como a niños y hablarles infantilmente.

El lenguaje que se ha de usar en la homilía ha de estar en conformidad con los oyentes que lo van a escuchar. Es lo que expresaba san Agustín cuando decía: “Hablo así porque prefiero que me reprenda el gramático a que no entienda el pueblo”¹⁸. Aunque se proclame un mismo texto y hable un mismo predicador, no podrá usar el mismo vocabulario, ni las mismas imágenes, ni el mismo lenguaje, para un auditorio que para otro formado por personas diferentes¹⁹.

¹⁶ “El lenguaje de la homilía ha de ser inteligible, sencillo, vivo y concreto, que se aleje por igual de los tecnicismos y de las palabras rebuscadas como de la trivialidad y de la anécdota”. (*Partir el pan de la Palabra*, 29). Usar un lenguaje sencillo no niega profundidad al contenido, lo que se le pide es que sepa traducir las ideas y conceptos más difíciles para que se entiendan más fácilmente, cf. J. RAMOS DOMINGO, *Cómo transmitir hoy la Palabra. Indicaciones para la homilía*, Madrid 1998, 79. Para que la eficacia comunicativa de una homilía no se vea comprometida se han de cumplir tres mínimos de comunicación básicos: “1. que se oiga bien lo que se dice; 2. que se entienda bien; 3. que interese vitalmente como ‘buena noticia’ para la vida”, T. CABESTRERO, *¿Se entienden nuestras homilias? Necesidad de un lenguaje más comunicativo*, Barcelona 2003, 57.

¹⁷ J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 71-72.

¹⁸ SAN AGUSTÍN, Exposición de los salmos 138,20, en *Obras completas. XXII: Exposición de los salmos (4º)*, Madrid 1967, 597.

¹⁹ Cf. F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 144-145.

En este sentido hay que evitar dos peligros. El primero es usar un lenguaje que no es común entre los fieles, sino que es un lenguaje muy profesional y especializado que es habitual de los sacerdotes y los teólogos. El vocabulario habitual de la teología no es útil de manera general para la predicación pues muchas veces son términos que quedan lejos de la comprensión del pueblo fiel, que no usa esas palabras o expresiones en sus conversaciones cotidianas. Pero aquí chocamos con el problema del lenguaje religioso para el hombre postmoderno. Hoy se dan unos cambios culturales tan grandes que hacen que las palabras centrales de la fe no signifiquen nada para el hombre de hoy, que no siente necesidad de Dios, ni de ser salvado o de ganarse la vida eterna²⁰. Podemos considerar que el lenguaje religioso — dentro del cual está el lenguaje de la homilía — en la actualidad está en crisis, pues no ha sabido adaptarse a la mentalidad de los hombres y las mujeres del mundo de hoy. La homilía, para ser significativa, tiene que saber interpretar el Evangelio en la vida actual con nuevas formulaciones y expresiones. La cultura ha cambiado, la sociedad ha cambiado, la religiosidad se vive de manera diferente; y todo esto cuestiona la manera de hacerse entender de la homilética²¹.

El lenguaje que se utiliza debe estar relacionado con los oyentes a quienes se dirige. El lenguaje con el que se construya la homilía debe ser sencillo, concreto, claro y directo, usando adecuadamente las palabras y la manera de construir las frases. Esto ayudará a que los oyentes se enteren de manera sencilla de lo que el predicador quiere decirles y en el sentido con que se lo dice. Algunos términos, de tanto repetirlos, se convierten en expresiones muy manidas que se van vaciando de contenido y significación, perdiendo fuerza comunicativa, por lo que requieren muchas explicaciones para hacerlas comprensibles. Quizá por ello es mejor no recurrir a ellos en la homilía²².

²⁰ Cf. N. STEEVES – G. PICCOLO, *Y yo te digo*, 63.

²¹ Todo esto es lo que “se denomina el problema hermenéutico que vive la homilía” que supone hacer frente al “ejercicio de interpretación que impone la nueva cultura”, J. M. SICILIANI BARRAZA, “La homilía, un arte que debe ser cultivado”, *Pliego de Vida Nueva* 2950 (2015) 29-30.

²² Así tenemos algunas palabras muy repetidas en las homilías pero que para muchas personas son de escasa significación, como son: salvación, condenación, justificación, redención, expiación, pecado, gracia, pascua, escatología, unión hipostática... Son conceptos teológicos importantes, muy repetidos pero cuyo contenido requiere de muchas explica-

Conviene prestar atención al vocabulario que se utiliza en la predicación, a los términos con que se construyen los conceptos y las ideas. Cada ciencia tiene una terminología y un lenguaje que le es propio. Así sucede también con la teología que tiene su propio lenguaje y un vocabulario específico. El predicador no puede pensar que todos los que le escuchan están familiarizados y son conocedores de la ‘jerga teológica’, como le sucede a él. La homilía ha de evitar el lenguaje teológico que conoce y domina el predicador por sus estudios pero que le es ajeno y distante a la mayoría de los fieles cristianos que escuchan las predicaciones. El que predica debe hacerse frecuentemente la pregunta de si él entiende lo que dice en la homilía, y preguntar si lo entienden quienes le escuchan. Si no lo hace directamente al menos observando las reacciones de los fieles puede intuir su aprobación o desaprobación.

Hay que evitar el peligro de usar un lenguaje rutinario y convencional que ha dejado de ser significativo para muchos de los oyentes de homilías. Hay ciertos conceptos o expresiones bíblicas o teológicas que necesitan de una traducción o explicación, porque, aunque son muy corrientes para el predicador, a los fieles hoy en día les resultan extrañas y no les son fácilmente comprensibles. Este hecho puede ser reconocible por parte del predicador en las reacciones de los oyentes cuando son empleados en una homilía. Ahora bien, cuando alguna palabra necesita muchas explicaciones en la homilía, mejor es no usarla²³.

Es este un lenguaje que parece que se ha quedado congelado, en el que se repiten frecuentemente términos y expresiones, un lenguaje estereotipado que tiene poco valor para transmitir de verdad la buena noticia del Evangelio. Es lo que algunos autores han llamado “verborrea religiosa”²⁴ que con repetición de frases y de otros conceptos aprendidos de

ciones, que no es oportuno dar dentro de la homilía, cf. F. MARTÍNEZ DíEZ, “Los lenguajes de la fe”, 148.

²³ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 166. Se ha de preferir el uso de otros términos que sean sinónimos, o vocablos que requieran una breve explicación. Estos luego pueden ser reafirmados con varias repeticiones aclaratorias, cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, 559.

²⁴ Algunas de estas expresiones serían: “el cordero de Dios”, “vamos a celebrar el misterio pascual”, “estamos salvados”, “la gracia santificante”, “las virtudes teologales”, “comunión de los santos”, “Hijo del hombre”, cf. F. MARTÍNEZ DíEZ, “Los lenguajes de la fe”, 149-150. “Si el lenguaje de la homilía cae en la ‘verborrea religiosa’, no comunicará la

memoria está ocultando la novedad de Jesús. Se trata de expresiones reiteradas y frases hechas que de tanto usarlas y repetirlas son muy conocidas y se vuelven cotidianas, pero están vacías de significación, son vaguedades que no transmiten nada. Se dicen y se repiten, suenan bien pero no se sabe con precisión a qué se están refiriendo. Sería mejor usar una traducción equivalente que aclare con otros términos lo mismo que se quiere expresar. De ahí que convenga aplicarse la siguiente recomendación: “Cuanto menos tópicos y frases vacías, mejor”²⁵.

Una parte de la actividad homilética es la de traducir el mensaje de la buena nueva en un lenguaje nuevo, con un vocabulario comprensible a todos²⁶. Para esto sería mejor buscar imágenes y metáforas que acerquen los contenidos de la fe a la comprensión de los hombres de hoy, pero sin perder el sentido que tienen en el Evangelio. Además, hay que tener en cuenta que en la asamblea normalmente habrá muchos niveles de comprensión y de vivencia de la fe cristiana.

La homilía es expresión de algo que tiene que ver con la vida de las personas, debe ser algo que ha interpelado al que habla y que quiere interpelar a quien escucha. Por eso requiere de un lenguaje existencial y vivencial, que sea reflejo de las experiencias y vivencias de las personas. Debe transmitir más experiencias que ideas. Quiere ser una instrucción para las personas sobre la fe y la vida cristiana, pero no es una pequeña clase de teología, por lo que ha de huir de usar un lenguaje académico,

Palabra viva del Dios de Jesús... y tiene el poder de esterilizar cualquier homilía”, T. CABESTRERO, *¿Se entienden nuestras homilías?*, 38. En cambio, otros valores se captan más fácilmente como: el amor a la vida, la paz, la solidaridad, el servicio a los demás, cf. J. ALDAZÁBAL, “La importancia del lenguaje”, en J. ALDAZÁBAL — J. ROCA (eds.), *El arte de la homilía*, Barcelona 1998, 67.

²⁵ C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, 556. Algunas expresiones de tanto repetirlas ya han perdido fuerza comunicativa, oscurecen el lenguaje y lo hacen más alejado de los oyentes. Así tenemos: Dios nuestro Señor, la santa Madre Iglesia, la sagrada liturgia, la gracia santificante, cf. J. ALDAZÁBAL, “La importancia del lenguaje”, en J. Aldazábal — J. Roca (eds.), *El arte de la homilía*, 68.

²⁶ Se aprende a adquirir un vocabulario adecuado siendo consciente de cómo se habla, pensando las palabras que mejor expresan lo que se quiere decir y leyendo mucho buenas obras literarias, cf. K. SPANG, *El arte del buen decir, Predicación y retórica*, Barcelona 2002, 98. El autor en este libro centrándose en la utilidad de la retórica para la predicación, recoge indicaciones y pistas para construir el discurso homilético con una orientación muy útil y práctica para el responsable de la homilía.

que incluso cite a autores y libros, como si fuera una charla o una conferencia. Con esos lenguajes no se incentiva un cambio de vida. No es lo mismo una predicación que una explicación de teología. En la predicación se da la transmisión de una experiencia de fe²⁷.

Se ha de optar para la homilía por un lenguaje vivo, que guarde frescura, que provoque la reflexión, que suscite interés y ayude a hacerse preguntas, que cause extrañeza o que sea chocante. Que, aunque se hable de pasajes ya conocidos, aparezcan como nuevos, que resulten interesantes para el oyente, que les interpele y no les deje tranquilos. Es lo que solía hacer Jesús, que descolocaba a muchos. Muchas de sus narraciones usan la forma interrogativa con la que se invita a los oyentes a tomar posición y formar su propia opinión²⁸.

Aunque no siempre la homilía puede o debe usar este tipo de lenguaje provocador, sí que encontrará ocasiones para buscar un contraste, una antítesis, algún elemento chocante que inquiete a los interlocutores y no les deje fríos e indiferentes. Esto se consigue con las comparaciones, las antítesis, las dudas o preguntas que se pueden introducir en el discurso. El predicador debe intuir los interrogantes que cuestionan a los fieles o las preguntas que pueden suscitarles las lecturas y adelantarse a ellos y darles respuesta en la homilía²⁹.

El lenguaje de la homilía tiene la finalidad de poner en relación la Palabra de Dios con la existencia humana, con la vida de la comunidad y de los creyentes. Esta tarea de actualización de la Palabra se ha de hacer con palabras cercanas a las personas y a sus aspiraciones. La homilía ha de ser siempre nueva y puede hacerse con un lenguaje nuevo, que sea mundano si con él se transmite la experiencia y las vivencias que la Palabra viene a traer.

Para conseguir un lenguaje vivencial y existencial, un recurso muy oportuno es ayudarse del lenguaje bíblico con sus parábolas, imágenes, comparaciones y analogías. Así lo era el lenguaje de los profetas, de Pablo o de Cristo. Jesús era un buen contador de parábolas y se sirve, para la transmisión de su enseñanza, del lenguaje narrativo. Sus parábolas son un

²⁷ Cf. F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 152.

²⁸ Cf. J. DUPONT, “El método parabólico de Jesús, hoy”, *Questions de vida cristiana* 104 (1987) 12-13.

²⁹ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 167-169.

relato corto tomando elementos de la vida cotidiana que todos conocen (familia, pastores, agricultores), que contiene un significado enigmático que el que las escucha tiene que descubrir. El lenguaje parábólico no es una narración para poner un ejemplo o contar una historieta, sino que es una narración que tiene la función de buscar respuesta a preguntas sobre quién es Dios (como la parábola del hijo pródigo), qué quiere de mí (los planes del agricultor con los graneros), quién es mi hermano (la parábola del buen samaritano), a las últimas preguntas, etc. Las narraciones plantean a los oyentes una situación que les implica, con la que uno puede sentirse involucrado, y ante la que es preciso tomar una opción o hacerse algunos planteamientos. Interpelan pero no coaccionan³⁰. Son un método para entender la realidad y desembocan en la vida induciendo a un tipo de comportamiento.

Las parábolas de Jesús siempre esperan una respuesta por parte de sus destinatarios y aportan novedad y sorpresa para ellos. Los discípulos, cuando oyen las parábolas por primera vez, le preguntan a Jesús qué ha querido decir (cf. Mc 4, 10). El lenguaje sencillo de la parábola se convierte en un interrogante para la gente que la escucha. Pero lo que sucede es que, cuando las parábolas se escuchan muchas veces, pierden lo que tienen de sorprendente y el valor de su enseñanza. Esto es lo que nos sucede ahora a nosotros. Pero más que explicar las parábolas, lo que hay que hacer es que los fieles se enfrenten a las preguntas que encierran y que cada uno se enfrente a ellas en primera persona. Son una puerta abierta al misterio que es Dios.

Contar parábolas como hacía Jesús nos acerca a un lenguaje vivencial, muy pedagógico y eficaz para transmitir un mensaje. Pero este recurso no tiene que suponer hacer una paráfrasis o repetición en la homilía de las mismas palabras que ya se han escuchado en las lecturas bíblicas. La homilía no es una simple repetición de lo leído con meros comentarios. Hacer comprensibles y actuales los textos leídos supone algo más.

En este empleo del lenguaje bíblico hay que tener en cuenta la gran distancia cultural que se da entre la cultura en que está escrita la Biblia y la cultura actual (mayor si es una cultura no occidental o urbana). El reto es conseguir inculturar el lenguaje bíblico en una civilización como

³⁰ Cf. L. MALDONADO, *La homilía*, 158-159. Para la manera concreta de cómo narrar una historia en la homilía véase las páginas 159-160.

la nuestra tan alejada del mundo bíblico. Esto se consigue con la traducción a un lenguaje secular, el lenguaje de la calle. Esta actualización supone transformar el Evangelio, pero sin deformarlo. Requiere un esfuerzo de preparación de la homilía y de prestar atención al lenguaje que se utiliza. Ese lenguaje cercano a la gente o lenguaje de la calle no quiere decir que tenga que rebajarse hasta ser un lenguaje chabacano, vulgar, trivial, zafio o soez, con muletillas coloquiales, que puede provocar el rechazo o el desprecio de los oyentes³¹. Tampoco es admisible adoptar la jerga propia de algún grupo —como la de los jóvenes— para parecer más cercano a ellos, hablando como hablan en la calle y en su círculo de amistades (con tonos y gestos incluidos). Lo que se ha de buscar es un lenguaje cristiano digno, con contenido, sin vaguedades o términos técnicos (bíblicos, teológicos o cultos), que invite y sugiera actitudes internas de cambio y conversión³².

Sí puede ser adecuado usar un lenguaje ameno o que sea divertido en algún momento de la homilía. En el anuncio de buenas noticias no debe ser extraña la presencia de la alegría o el buen humor. Una homilía es bien acogida cuando en ella hay sonrisas o risas, y estas no están reñidas con la profundidad. Cuando las personas se ríen se relajan y se predisponen mejor a recibir lo que van a escuchar. Esto es usar la estrategia de deleitar para captar el interés de los oyentes suscitando una sonrisa de complicidad. Podemos afirmar que “un indicador de una buena homilía es si la gente se ha reído al menos una vez... Hay muchos chistes geniales e historias graciosas que pueden ser empleados ocasionalmente por un predicador, siempre que tengan que ver con el tema de la homilía”³³.

³¹ Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, “Los lenguajes de la fe”, 154-156. “El lenguaje de la homilía huye de lo zafio, frío o chabacano. Es inadmisibile, entonces, que por querer ser cercano se caiga en la vulgaridad trayendo inapropiadas jergas, descompuestos desaliños, giros este-reotipados, tópicos coloquiales o expresiones que desdicen la falta de dominio del lenguaje”, J. RAMOS DOMINGO, “El arte de la homilía”, *Sal Terrae* 2 (2004) 126.

³² Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, 559.

³³ J. MALLON, *Una renovación divina, De una parroquia de mantenimiento a una parroquia misionera*, Madrid 2015, 143. “Una sonrisa, un chiste pueden resultar más efectivos que un largo discurso o una exposición erudita. Un cierto lenguaje cordial y una pizca de buen humor son ingredientes necesarios para una buena comunicación”, C. DALLA COSTA, *¿Habéis terminado de echarnos el sermón? Reflexiones laicales sobre las homilías*, Madrid 2014, 29.

Pero aquí el peligro está en preocuparse solo por ese lenguaje de la homilía, por un lenguaje que haga una homilía muy divertida, muy graciosa, pero que se quede solo en eso y nada más. Una homilía con un lenguaje así puede ser atractiva, pero puede que solo consiga entretener y distraer. No podemos olvidarnos de que “las frases ingeniosas gustan mucho. Pero cansan pronto”³⁴. Quizás no esté de más aquí advertir que no se debe emplear el lenguaje con dobles intenciones, sino un lenguaje directo y transparente.

Se debe cuidar la estética del lenguaje: que sea bello y agradable de escuchar, pero sin que distraiga de lo que se quiere transmitir. Los oyentes hoy en día están acostumbrados a recibir muchos mensajes a través de los medios de comunicación social, que tienen un lenguaje y una estética muy cuidados. Esperan lo mismo de las comunicaciones que reciben de la Iglesia: que sea algo que esté bien contado. Para esto es necesario el uso de un lenguaje narrativo y descriptivo, que hay que saber usar, pero en su justa medida dentro de una homilía³⁵. Una buena narración atrae y gusta al auditorio, y puede ser muy sugerente. Pero ha de ser una historia o un cuento que además de estar bien contado o narrado ha de ser coherente con el mensaje que se proclama y estar en el lugar o momento oportuno³⁶. Se puede recurrir a contar una parábola, un cuento, un relato, una vivencia de la vida diaria o una historia, pero que deje espacio al mensaje evangélico y esté a su servicio y no ocupe la mayor parte de la homilía. Estas imágenes, metáforas, parábolas o recursos literarios que se dispongan no solo sirven para hacer más ameno el discurso, sino que acercan el misterio cristiano más eficazmente al hombre, ayudan a que se retenga mejor el contenido de la enseñanza que se quiere transmitir y hacen pensar.

Y, sobre todo, que sea un lenguaje que sirva para anunciar la salvación a los fieles, que les interpele a vivir esa salvación. Se trata de que con

³⁴ J. ALDAZÁBAL, “Acupuntura homilética”, en J. ALDAZÁBAL, — J. ROCA (eds.), *El arte de la homilía*, Barcelona 1998, 74.

³⁵ “Si el lenguaje narrativo se echa en falta en las homilías actuales, ¿qué decir del lenguaje descriptivo, sino que prácticamente ha desaparecido de la retórica religiosa?... Una buena descripción crea o recrea una realidad en la que introduce al oyente; pero una realidad orientada, intencionada... que le prepara favorablemente para moverse en la dirección que buscamos”, F. RAMÍREZ FUEYO, “Retórica clásica y homilía”, *Sal Terrae* 104 (2016) 330-331.

³⁶ Cf. J. RAMOS DOMINGO, *Cómo transmitir hoy*, 84-86.

ese lenguaje se narre cómo ha tenido lugar la historia de la salvación y cómo está teniendo lugar para nosotros. Lo principal que hay que narrar en la homilía es la historia de Jesús con todo su contenido salvador. Y esta historia ha de ser contada de tal forma que se haga actual, que siga activa en la historia de los que escuchan la homilía. Se ha de pretender mostrar con esa manera de narrar que la historia de salvación sigue desarrollándose en la vida de las comunidades y de las personas³⁷.

También le estaría permitido al predicador contar en la homilía historias de su vida personal, en primera persona, en las que él sea el protagonista. Esto ayuda a mostrarse cercano a los demás y hacerse creíble. Pero se ha de evitar usar esto de manera excesiva, para exhibirse, para desahogos personales, para el propio lucimiento o con fines no relacionados con el mensaje del Evangelio que se ha de transmitir³⁸. El predicador puede aprovechar sus experiencias cristianas de fe para la predicación, pero no debe predicarse a sí mismo, “porque no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús” (2 Cor 4, 5). De hecho, el mensaje primeramente debe afectar a quien habla para que pueda llegar auténticamente a los que le escuchan.

El lenguaje narrativo y biográfico de la homilía permite recurrir al testimonio personal o de otras personas. Pero se ha de tener en cuenta que se han de contar testimonios que tengan un valor desde el punto de vista evangélico, no que sean cualquier anécdota. Esta narración de testimonios no ha de ser exagerada, sino más bien modesta y humilde. Hace falta saber usar bien este lenguaje narrativo para contar historias que sean cortas y apropiadas para el anuncio del Evangelio, que es lo central: contar esas historias que narran que la salvación que trajo Jesús sigue aconteciendo en la vida de las personas. Se necesita saber y saber narrar bien para contar estas historias³⁹. Se trata más de sugerir, de narrar historias que de dar explicaciones teóricas.

³⁷ Cf. F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 157-161.

³⁸ Es totalmente rechazable la homilía que busque el protagonismo personal del predicador o que sirva como medio de expresión de sus opiniones personales, y que desplace a un lado el anuncio del mensaje y los otros elementos constitutivos de una verdadera homilía, cf. R. COLL-VINENT, “La comunicación en las homilías”, *Phase* 91 (1976) 55-56.

³⁹ Cf. F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 159-164.

4. El lenguaje no verbal

El lenguaje no verbal en todo acto de comunicación tiene mucha importancia y frecuentemente no se le presta la suficiente atención. Tenemos que ser conscientes de que en la predicación no solo se comunica con las palabras, sino que también se produce una comunicación no verbal. De manera natural, en una homilía la comunicación verbal va acompañada de otros elementos (el para-lenguaje y el movimiento) que complementan y dan expresividad a las palabras. La comunicación no verbal comprende el lenguaje corporal, la postura del cuerpo, los movimientos, los gestos, la mirada, el ritmo o velocidad al hablar, las pausas y silencios, las expresiones del predicador y el lugar donde se predica. Todo esto también forma parte de la comunicación y ayuda o dificulta la transmisión del mensaje. Se predica también con los gestos. Muchas veces todo esto comunica más que el mensaje propiamente dicho. “Las formas de comunicación no son menos importantes que el mensaje contenido en las palabras que se pronuncian”⁴⁰. Hay que cuidar lo que se dice, pero también el cómo se dice. Todos estos elementos forman parte de la comunicación humana y en la homilía desempeñan un importante papel, que vamos a considerar a continuación.

— Este lenguaje corporal ayuda o dificulta la transmisión del mensaje que se quiere hacer llegar. Los gestos que acompañan el discurso del predicador pueden concordar y reforzar lo que se dice con las palabras o lo pueden contradecir. Toda la persona es la que habla y se expresa con todo el cuerpo. “El conjunto del cuerpo ante el otro, es un acto del lenguaje; conlleva una comunicación o mensaje automáticos”⁴¹. El lenguaje gestual-corporal debe ser natural, no exagerado ni afectado, amable, acomodado al modo de ser de cada uno. Los gestos son una forma de comunicar y la no gestualidad también comunica. El predicador tiene que ser consciente de cómo es la comunicación que se da por medio de su mirada, de sus manos, de la expresión del rostro, de sus movimientos... Se puede decir que se predica con todo el cuerpo. Una correcta postura del cuerpo supone que esté bien derecho, sin balancearse o encorvarse, con naturalidad,

⁴⁰ CH. BISCONTIN, *Homilias más eficaces*, Madrid 2008, 52.

⁴¹ J. BURGALETA, *La celebración de la homilía, Apuntes del seminario*, en Biblioteca Instituto Superior de Pastoral, Madrid, curso 2005-2006, cap. VI, 12.

sin rigidez. Por eso conviene conocer la dinámica de la gestualidad y estar atentos a ella a la hora de predicar. Si se adopta una postura cómoda, eso se notará en la homilía. Algunos aconsejan hacer prácticas de la manera de predicar delante del espejo para comprobar cómo son los movimientos y gestos que se realizan al hablar y esto ayuda a mejorar consiguiendo naturalidad y soltura.

— Las manos son la parte principal de la acción del predicador. Tienen mayor libertad de movimientos y deben acompañar y arropar en todo momento el sentido de lo que se va diciendo con la boca⁴². Los gestos se pueden estudiar igual que se seleccionan las ideas o las palabras que se van a emplear.

Cuando se habla ante muchas personas se ha de cuidar que los gestos sean más amplios y lentos de lo que son habitualmente para que puedan ser bien percibidos por todos y surtan su efecto. Algunos consejos prácticos respecto al lenguaje corporal son los siguientes. Hay que evitar tanto las exageraciones en los movimientos (no muy bruscos) como el lenguaje corporal apagado (brazos cruzados sobre el pecho, manos entrelazadas o agarradas rígidamente); también hay que evitar el lenguaje corporal autoritario y los gestos apocados de piedad y modestia (ojos bajos, cabeza inclinada hacia un lado, manos juntas...) y cualquier tic nervioso⁴³. La expresión del rostro debe ser serena e ir acorde al contenido de la homilía, evitando las muecas, pero produciendo alguna sonrisa cómplice de vez en cuando que haga congraciarse con los oyentes. Con los ojos, la expresión de la cara y las manos se refuerza, se da expresividad a lo que se dice con la boca.

— La postura corporal que se adopte durante la homilía y el lugar desde donde se hace tienen la facultad de transmitir un significado propio. La homilía se puede hacer desde la sede o desde el ambón⁴⁴. Si se hace en la sede se está normalmente sentado, que era la postura clásica del maestro mientras enseñaba⁴⁵. Estar sentado le concede un tono a la vez de solemnidad y de familiaridad (en familia se conversa sentados). Al hacerla

⁴² Cf. J. RAMOS DOMINGO, *Cómo transmitir hoy*, 97.

⁴³ Cf. J. Burgaleta citado por F. MARTÍNEZ DÍEZ, “Los lenguajes de la fe”, 167.

⁴⁴ En este orden son nombrados en la Ordenación General del Misal Romano (OGMR) 136.

⁴⁵ Cf. G. IRACHETA, “Técnicas de comunicación en la homilía”, *Phase* 211 (1996) 67-80.

desde este lugar se subraya la autoridad del *munus docendi* del que preside, resaltando el oficio de Cristo Maestro que enseña a sus discípulos, sentados a su alrededor. También se destaca el carácter presidencial, jerárquico y del Magisterio del ministerio de la predicación y que quién preside y predica lo hace *in persona Christi*⁴⁶. La sede es signo de este ministerio de presidencia, está situada normalmente a un lado del altar y permite la fácil visión entre el predicador y los fieles para una mejor comunicación.

Pero más comúnmente la homilía se tiene desde el ambón de la Palabra, en cuyo caso se está de pie. Con esta postura se da la impresión de un mayor compromiso de quien habla. Y el lugar subraya que la homilía forma parte de la liturgia de la Palabra, cuyo lugar es el ambón y que quien la hace participa del *munus* de Cristo profeta. Así se facilita la conexión que hay entre las palabras del predicador y las palabras que dice Dios. Pero al situarse detrás del ambón se quita parte de la visibilidad del predicador, dejando mayor protagonismo a las manos y al rostro.

También la homilía puede ser pronunciada “en otro lugar idóneo” (OGMR 136), como puede ser de pie delante del altar, frente a la asamblea y más próximo a los fieles⁴⁷. Se ha de tener micrófono inalámbrico o incorporado. Esta posición de proximidad le da cercanía, mayor visibilidad y facilidad de interacción con los asistentes. Es una manera de hacer una predicación más cercana y de mantener la atención de los oyentes más pendientes del que habla⁴⁸. Pero en este caso el mayor protagonismo lo centra la persona del homileta que habla y puede servir para centrar la mayor atención en él. En todos los casos los desplazamientos que se hagan se han de hacer con naturalidad y con calma, evitando dar la espalda a parte de la asamblea. Siempre será útil conocer con antelación el lugar desde donde se va a tener la homilía, cuidar que no haya mucha distancia

⁴⁶ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 199-200.

⁴⁷ “Donde sea necesario y posible, la predicación de la homilía debe aproximarse a la asamblea, e incluso adentrarse en ella buscando una cercanía sensible”, T. CABESTRERO, *¿Se entienden nuestras homilias?*, 58.

⁴⁸ Cf. F. M. AROCENA SOLANO, *La celebración de la Palabra, Teología y pastoral*, Barcelona 2005, 95.106. Pero cuando se predique desde un lugar más cercano a la gente se evitarán los desplazamientos por el presbiterio, los movimientos entre los fieles y estar gesticulando constantemente, como bien se advierte en cf. J. GONZÁLEZ PADRÓS, “¿Homilias inalámbricas?”, *Liturgia y Espiritualidad* 44 (2013) 259-260.

física entre el predicador y la asamblea, procurando que sea un espacio adecuado para comunicar por su buena visión y audición.

— Un primer contacto y comunicación se establece entre los oyentes y el predicador por medio de la mirada. Ya la mirada es una primera forma de entrar en contacto y hace que la comunicación sea más expresiva y eficaz. La mirada acompaña y completa el mensaje. No debería haber elementos que se interpongan entre el predicador y los fieles que escuchan para que pueda haber una buena comunicación visual. El que predica debe estar mirando al rostro de quien lo escucha con respeto y delicadeza. Ha de mostrar una mirada afable, no acusatoria o dominante o que incomode. No establece puentes de comunicación el estar mirando hacia abajo o constantemente a los papeles. Dirigir la mirada a los que escuchan supone mantener un contacto visual que intenta hacer partícipes de lo que se dice a todos. Por eso hay que procurar dirigir la mirada a todos y no dejar ningún sector de los que escuchan desatendidos, haciendo que se puedan sentir observados⁴⁹, sin fijar la mirada detenidamente solo en uno.

— A la acústica también hay que prestarle atención en la predicación. Para que la palabra pueda llegar a la inteligencia y tocar el corazón tiene que pasar por los oídos. Es por medio del aire como llegan las palabras pronunciadas a los oídos de los oyentes. De ahí que sea importantísimo prestar atención a la fonética, pronunciación, y acústica como medios materiales por los cuales la Palabra de Dios es proclamada y recibida. Lo primero que hay que tener en cuenta es que los fieles puedan oír la homilía con facilidad, sin tener que esforzarse porque hay buena acústica y sonoridad en el lugar. Si se tiene que hacer un esfuerzo extra para oír bien o se pierden algunas palabras porque el sonido o la pronunciación no son buenos se debilita la capacidad de atención del oyente.

El tono, la modulación de la voz, el volumen, las resonancias, son aspectos que tener en cuenta también en la predicación. Todo aquello que

⁴⁹ Cf. CH. BISCONTIN, *Homilias más eficaces*, 43-44. Es lo que dice el papa Francisco que entiende la homilía como una comunicación directa, de contacto con las personas y por eso necesita mirar a los ojos. Confiesa que él al predicar trata “de mirar por lo menos a una persona, a un rostro preciso... Si miro a uno a lo mejor los demás se sienten también mirados. No como ‘masa’ sino como individuos, como personas”, A. SPADARO, “Las huellas de un pastor. Una conversación con el papa Francisco”, en J. M. BERGOGLIO, - PAPA FRANCISCO, *En tus ojos está mi palabra. Homilias y discursos de Buenos Aires* (1999-2013), Madrid 2017, 15.

lo favorece ayuda a que el mensaje sea eficaz. Pero todo aquello que dificulta o entorpece esta comunicación pone trabas al mensaje para llegar a los oídos. Estas distorsiones hacen que sea más fácil desconectarse de lo que se dice. Así sucede que cuando se producen estas dificultades materiales en el acto de comunicación se deja de prestar atención, se dan distracciones y se pierde el sentido de lo que se está escuchando⁵⁰.

— Aunque se prepare bien una predicación si no se pronuncia correctamente habrá perdido gran parte de su valor y casi su eficacia. Para esto la modulación de la voz ha de ser la habitual y el tono “directo, familiar, persuasivo y ágil que mantenga el interés de los oyentes” (PPP 29) y no un tono afectado como si para hablar de las cosas de Dios hubiera que hacerlo de manera distinta a como se habla de las demás cosas. Se puede pedir que al hablar la

“actitud corporal irradie benevolencia, la voz y su tono amabilidad, los ojos paz y las manos reconciliación; y si tenemos constancia y paciencia lo demás ‘se nos dará por añadidura’. Pero, eso sí, para saber hablar, antes hay que haber leído y escuchado mucho en el discurso de la vida, y darse cuenta de que al final de todo la palabra decisiva es la de Dios”⁵¹.

— Es frecuente el cambiar el tono de voz para la homilía como si fuera una modulación necesaria para hablar del mensaje del Evangelio diferente de la que se usa para hablar del resto de las cosas. Pero esto no quiere decir que se tenga que usar siempre el mismo tono. Una homilía en el mismo tono resulta cansina (monótona). El tono con que se hable puede ya estar comunicando agrado, cercanía, afecto, igualdad, servicio fraternal. Pero también puede comunicar agresividad, superioridad, engreimiento, imposición. Nunca se ha de tener un tono de reñir, atacar, agredir, denigrar. El Evangelio es un anuncio gozoso. Hay que saber adaptar el tono de voz a los asuntos de los que se habla, pero evitando el extremo de un sentimentalismo exagerado, de un tono piadoso o de frialdad. Hay que buscar el tono adecuado a lo que se quiere decir. Cambiar de tono ayuda a entender mejor el sentido de muchas frases⁵² y hace que la homilía sea más fácil de seguir. Pero no hay que olvidar que la principal

⁵⁰ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 123.

⁵¹ J. RAMOS Domingo, citado por F. MARTÍNEZ Díez, “Los lenguajes de la fe”, 168.

⁵² Cf. CH. BISCONTIN, *Homilías más eficaces*, 58.

regla para hablar en público es la naturalidad⁵³. El predicador no se ha de empeñar en tener que imitar a nadie, sino que debe ser natural y espontáneo a la hora de hablar. El tono con el que se habla en público tiene que ser igual al que se utiliza en una conversación con otros en privado (no hay que engolar la voz como algunos hacen al predicar⁵⁴). Hay que reconocer que el ritmo y el tono que se usa al hablar tiene bastante que ver con el estado de ánimo, el sentimiento y la implicación que se ponga durante la homilía.

— En el caso de la homilía el mensaje trasciende al lenguaje, es muy superior a él. Y el predicador debe ser consciente de que puede transmitir el mensaje evangélico a pesar de que el lenguaje sea pobre, pues la eficacia, en última instancia, proviene de Dios. Hay que pedir la ayuda al Espíritu Santo, dejarse inspirar por él y colaborar con él. El tener hoy un lenguaje muy cuidado y muchos medios y nuevas tecnologías no nos garantiza que se transmita mejor el mensaje evangélico. Hay que tener en cuenta esta advertencia que ya hacía san Agustín: “Hablamos nosotros, pero es Dios quien instruye; hablamos nosotros, pero es Dios quien enseña”⁵⁵.

Este lenguaje verbal del que venimos hablando tiene su complemento en la información que los oyentes dan al predicador sobre el resultado de las palabras que está diciendo. El predicador mirando al auditorio recibe una retroalimentación de cómo está siendo recibido lo que dice por medio de la forma de escuchar de los que tiene delante⁵⁶. Ha de aprender a leer las posturas o actitudes, las expresiones de la cara, los

⁵³ Es lo que J. A. Vallejo-Nágera llama la regla de oro del orador: la naturalidad, ser uno mismo, con sus defectos, sin tener que imitar a nadie. Junto a esto añade el consejo fundamental: ser breve, cf. J. A. VALLEJO-NÁGERA, *Aprender a hablar en público hoy*, Barcelona ³¹1995, 29.47.

⁵⁴ “Hemos de reconocer, para no caer en él, que existe un ‘tono de predicador, un soniquete de clérigo, de fraile y de monja’ que consiste en un ‘tonillo’, una nasalidad muy propia, un ahuecar y solemnizar la voz, un arrastrar las palabras y las frases, unas subidas de voz inesperadas o bajadas súbitas, un decir cansino, arrastrado, repetitivo, sin atención e intención alguna. De esta deformación, generalizada, es consciente y reacciona desconectando; resbala todo lo que dicen: ‘es lo de siempre y como siempre’”, J. BURGALETA, *La celebración de la homilía*, cap. VI, 27.

⁵⁵ SAN AGUSTÍN, Sermón 153,1, en *Obras completas. XXIII: Sermones (3º) 117-183*, Madrid 1983, 401.

⁵⁶ Cf. F. MARTÍNEZ DÍEZ, “Los lenguajes de la fe”, 165-166.

gestos de los fieles, del silencio... para distinguir cuando están atentos y cuando se han distraído. Con esta información entenderá si el mensaje está llegando o no a su destinatario y podrá sacar conclusiones para modificar o afianzar pautas ya en la misma homilía o en las siguientes⁵⁷.

Todo este lenguaje no verbal viene arropado por las vestiduras litúrgicas que viste el presbítero a la hora de predicar y que crean un ambiente de sacralidad y solemnidad en el culto. Si se fuera vestido de calle no se produciría el mismo efecto.

5. Retórica homilética

Para los clásicos el predicador era conocido como *vir bonus dicendi peritus*, es decir, un hombre bueno, experto en el arte del buen decir. El orador ideal conjuga la cualidad moral (*bonus*) con la pericia técnica (*peritus*). Y el homileta debe cuidar este ‘arte del bien decir’. Se predica para persuadir a otra persona y convencerla de que el mensaje sobre el que habla es interesante para ella. Y para esto se recurre a la retórica, para convencer a los oyentes del bien y la belleza del Evangelio y que opten por él, pero sin que cause ningún engaño. La homilía es una pieza de oratoria que se debe ceñir a las reglas básicas de la retórica tan apreciadas por los oradores clásicos, sabiendo que no hay que ser esclavo de esas normas y que hay que adaptarlas al tiempo presente. Según estos se puede ser persuasivo por la autenticidad de vida del predicador (testimonio, santidad), por saber suscitar emociones en quien escucha, y por lo que se enseña en el discurso⁵⁸. En esto es en lo que nos vamos a centrar a continuación. Para que un predicador sea un buen comunicador debe conocer bien la lengua, su gramática, su sintaxis, su vocabulario, su pronunciación.

En el caso de un discurso oral como es la homilía hay que tener en consideración las particularidades de la comunicación oral. El oyente tarda un tiempo en recibir las palabras, procesar la información y entender su significado. Esto es diferente a cuando una persona lee un texto escrito. El que lee puede volver atrás en el texto, pero quien escucha no lo puede hacer, ni puede preguntar ni pedir que se repita. El mensaje se tiene que

⁵⁷ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 171.

⁵⁸ Cf. N. STEEVES – G. PICCOLO, *Y yo te digo*, 102-117.

entender a la primera. De aquí viene el que sea necesario poner mucho cuidado en la manera de construir las oraciones, y hacer breves pausas en la predicación al hablar para que los que escuchan puedan captar lo que se les quiere decir. La mente del que escucha va más lenta que la de quien habla. Esto es más necesario en el caso de la predicación que en el de las lecturas de la Palabra, ya que en muchos casos estas lecturas son conocidas y el oyente ya sabe lo que va a decir, mientras que desconoce totalmente lo que el predicador quiere contarle o de qué va a hablar en la homilía⁵⁹. Un ritmo moderado y unos silencios oportunos al hablar contribuyen a que resuene la palabra en el interior, el mensaje llegue mejor y se retenga más fácilmente, es decir, contribuyen a que la homilía sea más eficaz.

El uso de los verbos será preferiblemente en voz activa, que es la voz principal que se usa en castellano. E igualmente se preferirán las palabras concretas a las abstractas, ya que estas hacen referencia a conceptos, ideas que suponen un mayor esfuerzo de comprensión para alcanzar su significación, y para captar el sentido que el predicador les quiere dar. En cambio, con palabras concretas (objetos, utensilios, personajes) se entiende más rápidamente lo que representan. Nos parece muy gráfica e ilustrativa la siguiente recomendación: “Emplea palabras que se puedan dibujar o, como se dice en programación neuro-lingüística, que se puedan llevar en una carretilla. En ella se puede colocar una oveja, un rey, la levadura e incluso un grano de mostaza, pero no la solidaridad, ni la participación”⁶⁰. Con esta indicación se pide que se hable de términos concretos evitando las frases etéreas y llenas de buenos sentimientos que suenan muy bien pero no sirven para llegar al corazón y mover los sentimientos. Esto nos lleva a evitar los conceptos abstractos que tienen más difícil representación en la mente del que escucha. Benedicto XVI incide en lo mismo cuando advierte: “Se han de evitar homilias genéricas y abstractas, que oculten la sencillez de la Palabra de Dios, así como inútiles divagaciones que corren el riesgo de atraer la atención más sobre el predicador que sobre el corazón del mensaje evangélico” (VD 59)⁶¹.

⁵⁹ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 118.

⁶⁰ *Ibid.*, 119.

⁶¹ Genéricas son aquellas homilias que sirven para cualquier comunidad, para cualquier tiempo y lugar y pueden ser pronunciadas indistintamente en un sitio y en otro, en un lugar o en otro diferente. Las abstractas hablan de conceptos abstractos, muy genéricos

Una manera de evitar los conceptos abstractos es preguntarse por las experiencias concretas que están en el origen de esos conceptos, qué historia está detrás de ellos y entonces hablar de esas experiencias y de esas historias, o hablar de ellos a través de la experiencia personal que de ellos tiene el predicador. De esta manera la gente entenderá mejor la homilía.

La dicción también se debe cuidar, procurando que sea tranquila, clara y correcta. Para lograr una correcta dicción es necesario una pronunciación y articulación clara de todas las sílabas. Esto no se consigue si no se abre suficientemente bien la boca y no se pone cuidado en la posición de los labios y la lengua al pronunciar las distintas sílabas; se trata de vocalizar bien⁶² sin comerse el final de las palabras. El que predica tiene que hablar a una velocidad adecuada, sin saltarse ninguna letra y sin hablar demasiado deprisa, haciendo pausas donde convenga. Una dicción muy rápida dificulta la comprensión y hace más complicado seguir las argumentaciones. El dominio de la situación hará que el predicador deje de hablar si se produce un ruido fuerte y transitorio, que dificulta la audición o la hace desagradable.

Después de la lectura del evangelio y antes de dar comienzo a la homilía es bueno que haya una pausa. Se trata de dejar un breve espacio de tiempo para que las personas se sienten, se acomoden y se haga silencio de manera que haya un ambiente adecuado para escuchar al que va a hablar. Unos breves instantes de silencio crean expectación y preparan el terreno para lo que se va a escuchar⁶³. Momento este en el que se dan dos elementos simbólicos cuyo significado suele pasar desapercibido. El beso al evangelio que se ha proclamado es signo del aprecio y del puesto central que debe tener este en la homilía. El otro gesto es la oración secreta que dice el sacerdote que expresa el deseo de que la homilía sea una invitación a la conversión⁶⁴.

sin llegar a concretar cómo se hacen realidad y cómo los tienen que vivir los oyentes de la homilía en este momento, cf. J. SANCHO ANDREU, "Sagrada Escritura, leccionarios y homilía", en J. J. FERNÁNDEZ SANGRADOR – J. A. MAYORAL (eds.), *La Sagrada Escritura en la Iglesia. Actas del Congreso con motivo de la publicación de la Sagrada Biblia*, Madrid 2015, 352.

⁶² Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 124; CH. BISCONTIN, *Homilías más eficaces*, 56.

⁶³ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 170-171.204.

⁶⁴ Cf. A. IVORRA, "Expresividad de la predicación litúrgica", *Liturgia y espiritualidad* 46 (2015) 420-421.

Hacer breves momentos de silencio al hablar consigue captar mejor la atención del auditorio y que dé tiempo al cerebro a ir asimilando lo que recibe por los sentidos. Introducir pequeños intervalos de silencio sirve para recalcar la importancia de la última frase. Para resaltar algo hay que ralentizar, no levantar la voz. Un silencio breve en el discurso es como poner un subrayado en un texto⁶⁵. Se habrá de guardar silencio también después de la homilía para que se pueda meditar e interiorizar lo escuchado, para que la Palabra llegue bien al corazón y se deje espacio para la acción del Espíritu Santo en el interior de los fieles. No se trata de un silencio vacío, sino un silencio meditativo. Es un silencio que ayuda al diálogo entre Dios y el fiel, a la interiorización de la Palabra y a la aplicación personalizada de la homilía, promoviendo así una participación más plena. Pretende provocar la respuesta de fe que se da a esa Palabra⁶⁶, prepara la súplica de la oración de los fieles y la acción de gracias del prefacio. Este “silencio después de la homilía es algo requerido por la naturaleza misma de la homilía”⁶⁷ y es espacio para que la acción del Espíritu sea eficaz.

Un lenguaje elegante supone cuidar los aspectos gramaticales con oraciones bien construidas. Las frases serán sencillas, evitando las construcciones largas y las subordinadas, los dobles sentidos o las frases que tengan doble interpretación. Hay que hablar sin repeticiones ni titubeos. “El predicador cristiano, como todo orador en su ámbito, debe cuidar el arte de construir su homilía, de exponerla bien, de hacer agradable el contenido de la Palabra, y de intentar persuadir a que los oyentes, empezando por él mismo, la lleven a la práctica en su vida”⁶⁸.

⁶⁵ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 125.

⁶⁶ Este es el sentido de las indicaciones que hace la introducción al misal y al leccionario: OGMR 45, 56, 66, 136 y Ordenación de las lecturas de la Misa (OLM) 48. “El silencio después de la Palabra y, sobre todo, después de la homilía, es el encargado de ‘potenciar’ la actuación de Dios en cada fiel que participa con autenticidad en la celebración”, A. LARA, *Silentium Facite! El silencio en la Liturgia*, Jaén 2014, 48, citado por A. IVORRA, “Expresividad de la predicación litúrgica”, 426.

⁶⁷ A. M. TRIACCA, “El silencio después de la homilía. Sus dinamismos pneumatológicos”, *Liturgia y Espiritualidad* 42 (2011) 284. Este artículo destaca la homilía como lugar eminentemente pneumatológico en el cual el Espíritu está presente en la preparación, en el homileta, en la asamblea y en la resonancia de las palabras.

⁶⁸ J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 163.

Al ser la predicación un lenguaje hablado hay que estar atentos a algunas reglas propias de esta modalidad, algo distintas de las del lenguaje escrito. Hay que componer la homilía pensando que es para ser oída, no para ser leída. Ello supone prestar más atención a las características del lenguaje oral. Un lector puede volver a repasar una frase leída. En cambio, el oyente solo la escucha una vez. Por eso es importante que esta esté expresada con exactitud, concreción y claridad y con una correcta estructura sintáctica. Cuanto más breve sea una frase más fácil será su comprensión. Hay que evitar las frases largas, rebuscadas o con distintas partes, que se tardan más en captar y son más complicadas de entender. Es mejor partir en frases breves una oración muy larga. Estas frases más breves que sustituyen a una larga y compleja, han de hilarse bien, mostrando un orden y sentido coherente para poder exponer lo mismo y que sea más fácilmente inteligible. Pero no se ha de caer en el extremo de hablar solo con frases breves, pues esto puede llevar a empobrecer el discurso y hacerlo más monótono⁶⁹.

Ya que hoy la gran mayoría de las predicaciones se hacen con micrófono es necesario aprender a usarlo para que sea de ayuda y no entorpezca. Hay que entender que los fieles escuchan por medio del micrófono y este es como el oído del oyente. Por eso hay que pensar que se tiene que hablar al micrófono, y no tanto a la asamblea que está enfrente. La manera de hablar sería igual que si habláramos a una persona que tenemos delante. La dirección de la voz debe ir dirigida al micrófono sin mover la cabeza de un lado para otro, pues de lo contrario no recogerá bien todo lo que se pronuncia y algunas partes se oirán menos y se perderá parte de las frases y del sentido. Por esto el micrófono unidireccional no es el más aconsejable. Conviene no olvidar esto a lo largo de la predicación: que hay que mirar a la asamblea a la que nos dirigimos, pero hay que hablarle al micrófono que tenemos cerca y que es como si fuera cada uno de los oyentes. Hay que comprobar la distancia óptima a la que hay que colocar el micrófono de la boca (que dependerá de la calidad del mismo), pero sin que este tape la boca ya que es importante que las expresiones de la cara sean bien vistas por quienes escuchan. Para no gritar al micrófono hay que recordar esta recomendación: si se quiere decir algo en voz más alta hay que alejarse del micrófono; para hablar en voz baja, acercarse⁷⁰.

⁶⁹ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 118.

⁷⁰ Cf. C. MUÑIZ, “Última asignatura: la homilía”, *Homilética* 3 (1990) 310.

Un predicador experimentado tiene que hacer un uso favorable del micrófono, para que la amplificación no distorsione, cree interferencias o ruidos, y sirva para llevar la voz de la mejor manera posible al oído de las personas que esperan recibirlo. Por eso es muy importante que se conozca con antelación el equipo de megafonía y amplificación que se va a usar y colocar el micrófono a la altura correcta⁷¹. Hace falta estar familiarizado con él y debe estar correctamente ecualizado con los ajustes precisos de graves, agudos y volumen, para que el sonido sea lo más natural posible. En caso necesario se puede probar con antelación y calcular la distancia correcta a la que tiene que colocarse. Hay que saber cómo se enciende y apaga y probar el volumen y la graduación de la voz con que se pronuncia la homilía para que se oiga bien sin que el oyente tenga que hacer esfuerzo y que no se creen ruidos, distorsiones o reverberación que serían molestas durante la predicación⁷². El volumen de la voz puede variar a lo largo de la homilía. Un volumen constante y sin variaciones puede resultar cansino. En cambio con un mayor volumen de voz se pueden enfatizar algunos puntos o recalcar aquello que se quiere que retengan mejor los oyentes⁷³. Un buen manejo de estas técnicas se consigue con el entrenamiento y la práctica. También es bueno que quien escucha comunique al predicador cómo se le oye y entiende.

Cada homilía ha de tener un solo tema en su composición con la intención de transmitir un único mensaje principal. Para ello se evitará el lanzar muchas ideas o mensajes muy diversos, ya que esto dificulta la retentiva y hace que se deje de escuchar. No se pueden tratar todos los mensajes que tienen todas las lecturas en una comunicación tan breve y directa como es una homilía, ya que de esta manera la homilía sería menos eficaz⁷⁴. Hay que hacer una selección de los argumentos e ideas con las que

⁷¹ Siempre antes de iniciar la homilía habría que comprobar que el micrófono está a la altura adecuada de la boca del predicador para que recoja bien su voz. Si se ha comprobado antes de la celebración, pero lo han movido los lectores que le han precedido se apaga el micrófono un instante para ajustarlo y que no haga ruidos molestos. La compra de un buen equipo de megafonía es una de las mejores inversiones para facilitar que las homilías lleguen fácilmente a los fieles.

⁷² Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 170; F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 124-125.

⁷³ Cf. CH. BISCONTIN, *Homilías más eficaces*, 56-57.

⁷⁴ Cf. T. CABESTRERO, *¿Se entienden nuestras homilías?*, 49-50.

se construirá el mensaje. A menor extensión, menos argumentos; solo los importantes e imprescindibles. Si en una homilía se pretende hablar de todo se termina no diciendo nada. Cuando se acumulan muchas ideas, los que escuchan la homilía es fácil que se vayan sin ninguna idea clara. Hacer una homilía es comparable al ejercicio de un arquero que tiene solo una flecha para hacer diana. Por eso el homileta debe calibrar bien el objetivo para alcanzar el blanco con los recursos dialécticos y expresivos que tiene; con un guion bien definido y con un mensaje preciso y certero⁷⁵.

Hay que centrarse lo más posible y ser concretos, ir directos a lo esencial, al fondo de lo que se va a comunicar sin irse por las ramas. Este único tema será reforzado con la repetición de la misma idea, pero formulándola de diversas maneras para que cale. (Es como tener un solo clavo y darle muchos martillazos –remachar– para que se fije bien). Es la llamada redundancia informativa en la argumentación que ayuda a que se fije con mayor profundidad el mensaje que se transmite. Se trata de la repetición de ciertas frases o ideas para que se pueda recordar mejor lo dicho⁷⁶. Más que acumular muchas ideas nuevas se ha de dar una cierta repetición de algunos argumentos de unas frases en otras, cambiando algo o bien expresándolo con palabras similares⁷⁷.

En la elección de cuál ha de ser el mensaje central de la Palabra proclamada que se tiene que transmitir a los fieles se ha de actuar con fidelidad al texto bíblico, a la asamblea que se tendrá delante con sus circunstancias concretas y al tiempo litúrgico en que se esté y la acción litúrgica que se celebra. Se ha de escoger este mensaje sin que se sobrepongan los gustos o deseos personales. Una indicación para la elección de este tema la tenemos en el título con que aparece el texto en el leccionario pues puede orientarnos (cf. OLM 123).

El ideal es que este mensaje salga del evangelio (que tiene cierta prevalencia por ser la palabra de Jesús) y de la conexión que tiene con la primera lectura, que siempre está en relación con él. Pero no es bueno ir

⁷⁵ Cf. A. PUIG, “La Sagrada Escritura y la homilía”, *Liturgia y espiritualidad* 46 (2015) 388.

⁷⁶ Cf. L. MALDONADO, *Anunciar la Palabra hoy. Predicación, catequesis, enseñanza*, Madrid 2000, 41-42.

⁷⁷ Cf. K. SPANG, *El arte del buen decir*, 94; J. A. PEÑALOSA, *Manual de la imperfecta homilía*, Ciudad de México, 2004, 98.

escogiendo cada domingo una de las lecturas para predicar. Esto limitaría el sentido de conjunto y la idea de continuidad que tienen las lecturas de los domingos⁷⁸. Normalmente la segunda lectura va por libre y tiene una temática propia. No hay que forzar la relación de las otras dos lecturas con la segunda. Si su relación es muy difícil se puede hacer una indicación de que se va a aludir ella como un aparte, o bien hacer alguna alusión a ella en otro momento de la celebración como las moniciones o la oración de los fieles que sigue a la homilía.

Algún otro aspecto de las lecturas que no se incluya en el tema principal de la homilía puede ser mencionado en alguna de las moniciones que se hacen en la celebración, evitando así una homilía con diferentes temas. Cuando se trata de los días feriales la homilía puede hacerse solo con una lectura y limitarse a considerar solo un aspecto de la Palabra, ofreciendo unas breves reflexiones⁷⁹.

Este único mensaje ha de tener una estructuración clara que facilite su comprensión y se tendría que poder resumir en una breve sentencia, que tuviera la capacidad de un tuit (que no puede rebasar un número limitado de caracteres), y que de manera sucinta se puede recalcar en algún otro momento de la celebración.

En cuanto al método expositivo de la homilía se puede elegir entre dos planteamientos diferentes: el deductivo o el inductivo. Se trata de decidir a qué se da prioridad si al texto bíblico o al aspecto humano. Se puede empezar por utilizar el método deductivo, que va de la explicación de la Palabra a los hechos de la vida. Se parte de la Escritura para hacer actual unos hechos o enseñanzas que se dieron en la historia de la salvación. Con este modo de proceder se analiza el texto por la exégesis, se extraen sus enseñanzas y luego se aplica a la comunidad concreta, a la situación que vive.

Si se comienza la exposición a partir de una situación, de unas vivencias o de unos hechos de la vida actual hay que poner esto en relación con el texto bíblico proclamado y después sacar algunas reflexiones o conclusiones que iluminen a la comunidad (método inductivo). Cuando un pre-

⁷⁸ Cf. P. TENA, “Cómo no usar el leccionario”, en J. ALDAZÁBAL — J. ROCA (eds.), *El arte de la homilía*, 33.

⁷⁹ Cf. C. GIRAUDO, *La liturgia de la Palabra, Escucha, Israel. Escúchanos, Señor*, Salamanca 2014, 117.

dicador comienza su reflexión sobre su propia persona y cómo un pasaje bíblico toca su vida tiene que saber trasponer eso a una enseñanza aplicable a la comunidad eclesial a la que habla o relacionarlo con algún aspecto de la situación que se plantee en aquellos momentos⁸⁰.

Para hacer más interpelante una homilía es útil el combinar este método deductivo con el inductivo en el que partiendo de lo que sucede en la vida en la actualidad se llega a lo que nos dice la Palabra de Dios. Esta actualización del texto bíblico debe hacerla el predicador de modo original y creativo. Se parte de alguna de las múltiples situaciones actuales que pueda imaginar: de vida de los oyentes, de la comunidad, de la vida de la Iglesia universal o local, del panorama internacional, nacional o local, de las noticias recientes, de un hecho o acontecimiento llamativo de la Iglesia o del mundo, etc. Y se iluminan desde la Sagrada Escritura⁸¹. Este método seguiría la metodología pastoral de ver, juzgar y actuar. No son dos formas opuestas sino complementarias de orientar una homilía. Y los oyentes de un mismo predicador se sorprenderán con agrado cuando comprueben que va alternando estos dos métodos de prédica y no usa únicamente uno de ellos⁸².

Conclusión

No es vano el esfuerzo que se dedica a cuidar el lenguaje y la manera de transmitir el mensaje bíblico de las lecturas en la homilía en cualquier celebración que se tenga. Por muy buena noticia que sea, por mucha esperanza que quiera levantar, por más que desee mover al fiel cristiano, si no se aprovechan bien los recursos y técnicas del lenguaje que se utiliza quedará en una buena intención pero vana en resultados.

Una buena síntesis de lo dicho sobre la oratoria homilética queda recogido en la siguiente estrofa:

“Concéntrate en lo esencial.
Predica una sola idea.

⁸⁰ Cf. F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 128-129.67-68.

⁸¹ Cf. J. ALDAZÁBAL, *El ministerio de la homilía*, 169; F. J. CALVO GUINDA, *Homilética*, 64-65; C. FLORISTÁN, *Teología práctica*, 558.

⁸² C. MUÑIZ, “Última asignatura: la homilía”, *Homilética* 6 (1990) 662.

Que la charla breve sea.
Buen comienzo y buen final.
Ejemplos con gracia y sal.
Vocabulario corriente.
Quizá sea más prudente
llevarla escrita y leer.
Y habla al micro, que ha de ser
como oreja del oyente”.

Seis catecismos en una década asombrosa

PROF. DR. LUIS RESINES LLORENTE
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 30 de junio 2021

Aceptado: 28 de octubre 2021

RESUMEN: En el momento en que la Edad Media daba paso al Renacimiento, se produjo un fenómeno extraño al que no resulta fácil dar explicación: en los últimos diez años del siglo XV, aparecieron en lugares diversos y sin conexión entre sí nada menos que seis catecismos absolutamente independientes entre sí. No se había producido algo así en toda la Edad Media, y solo se repitió con la explosión de catecismos de la segunda mitad del siglo XVI. Si no es por la inauguración de unos nuevos tiempos, no se entiende semejante coincidencia.

PALABRAS CLAVE: Alfonso de Cámara, Hernando de Talavera, artículos de la fe, Franciso Jiménez de Cisneros, Diego de Deza, Missale giennensis.

ABSTRACT: In the last years of the Middle Age, when the Renaissance is coming, it happened that appears six new catechisms in ten years. All of them with absolute independence respect the others. There is no justification, but the new age, the Renaissance, make possible a new response to a new times. Six authors wrote his catechisms, with its roots in the past Middle Age, but opening to a new world, a new conception of the Christian life.

KEY WORDS: Alfonso de Cámara, Hernando de Talavera, articles of faith, Francisco Jiménez de Cisneros, Diego de Deza, Missale giennensis.

¿Qué ha podido suceder en esa época para que en el transcurso de diez años (o poco más) hayan surgido seis catecismos?

No resulta fácil contestar con una respuesta sencilla, ni menos aún, breve. Pero las cosas no suceden siempre por casualidad, y vale la pena intentar una respuesta. Lo que no deja de ser cierto es que se trata de una década asombrosa. Hasta hace muy poco, tan solo conocía la mitad de los catecismos que indicaré. Desconectados unos de otros, y con un conocimiento incompleto, parece que nada llamaba la atención. En unos pocos meses he dado con otros tres catecismos rigurosamente contemporáneos.

La sorpresa ha surgido al poner en orden, en su debido lugar cronológico, el último de estos seis que he llegado a conocer, el de Diego de Deza. Entonces, y solo entonces, he caído en la cuenta de que en diez años, una cifra de seis catecismos no resulta nada despreciable sino todo lo contrario.

1. Los catecismos

Es preciso comenzar por presentarlos, atendiendo a la cronología.

El primero de esta década es un catecismo español de autor desconocido, que se escuda ficticiamente en santo Tomás de Aquino. Es manuscrito y se encuentra en la BNE, ms. 9567. Dispone de un título un tanto largo: *Esta es la declaración del credo, la qual compuso santo Tomas de Aquino, dotor e frayre que fue de la orden de los pedricadores*. Hasta hace muy poco resultaba desconocido¹.

El segundo en orden cronológico es el que tiene como autor a Hernando de Talavera, impreso en Granada, en 1496, una vez que su autor fue nombrado arzobispo de la recién conquistada ciudad. Se titula: *Breue doctrina y enseñança que ha de saber y de poner en obra todo xpiano y cristiana. En la qual deuen ser enseñados los moçuelos primero que en otra cosa. Ordenola Fray Hernando de talauera: primero arçobispo de la santa yglesia de Granada*². Fue impreso por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzer, que se desplazaron de Sevilla a Granada para efectuar la impresión.

¹ L. RESINES, *Un desconocido catecismo español del siglo XV*, en “Estudio Agustiniiano” 55 (2020) 409-470.

² T. DE AZCONA, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana*, en «Hispania Sacra» 11 (1958) 52 modifica ligeramente el título, al citarlo así: «Men-

Sigue a continuación el impreso incunable debido a la pluma de Alfonso de Cámara. Éste publicó una obra amplia con el título principal de *Epitome seu tractatus de sacramentis*; la segunda parte de la misma tiene otro título propio, *Libellum de doctrina christiana*, que es el catecismo propiamente dicho. Fue impreso en Sevilla en 1496, y forma parte de los fondos de la Biblioteca Nacional de España (BNE I-1064).

En cuarto lugar va el sinodal que Francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, propuso para su diócesis en el sínodo celebrado en Talavera de la Reina en 1498. Las actas del mismo, impresas en Salamanca, Juan de Porras, 1498. también forman parte de los fondos de la misma biblioteca, que conserva varios ejemplares.

Igualmente incunable es el impreso que contiene el *Catecismo* de Diego de Deza. Es obligado detallarlo. Diego de Deza había nacido en Toro (Zamora) en 1444. Ingresó en los dominicos y fue enviado a estudiar a Salamanca, donde se graduó y más adelante llegó a desempeñar alguna cátedra universitaria. Nombrado obispo primero de Zamora y enseguida de Salamanca, fue trasladado a Jaén en un breve episcopado (1498-1500), para desde allí ocupar su nuevo destino en el de Sevilla, donde murió.

En el escaso tiempo de estancia en Jaén, mandó imprimir el *Missale* propio de la diócesis, labor que se llevó a cabo en Sevilla a cargo de los impresores Meinardo Ungut y Stanislao Polono, en 1499. En dicho misal, latino, se encuentra sin título propio un catecismo castellano, que ocupa los f. 258r a 261r. Tal catecismo no es original, sino que se inscribe en la serie de catecismos que siguieron repitiendo con muchas modificaciones el que había surgido en el lejano 1322 en el concilio de Valladolid³. El ejemplar se conserva en el Archivo Histórico Diocesano de Jaén, “Cod. Liturg. 4^o”⁴. Es el que ocupa el quinto lugar en esta serie.

cionaremos su *Doctrina y enseñanza que ha de saber y de poner por obra todo cristiano y cristiana; en la cual han de ser enseñados los mozuelos primero que en otra cosa*, que resulta un precioso catecismo de los rudimentos de la religión». Se puede observar que ha hecho desaparecer el calificativo de «breve», que figuraba al comienzo del mismo, y que responde a la realidad; L. RESINES, *La Breve Doctrina de Hernando de Talavera*, Granada, Arzobispado de Granada, 1993.

³ L. RESINES, *El catecismo del concilio de Valladolid de 1322*, Valladolid. Ed. L. Resines, 2003.

⁴ En vías de publicación.

El último, el sexto ejemplar, es un curioso catecismo al que le falta una parte inicial. Está integrado en la regla con la que se organizaba la vida y funcionamiento de una cofradía; concretamente, la cofradía de la Candelaria, que tuvo su actividad en Valladolid, en los últimos años del siglo XV y primeros del XVI. Es manuscrito de propiedad privada. El contenido del manuscrito está publicado y estudiado⁵, y más en detalle el contenido del catecismo⁶. Una regla de cofradía es el lugar más inopinado para encontrar un catecismo, pero los hechos son así, ya que formaba parte de las obligaciones de los cofrades estar bien informados del cristianismo que practicaban. La regla de la cofradía no tiene autor preciso, pero cabría esperar que el catecismo lo tuviera; quizá por la mutilación inicial no se conoce el nombre de su documentado autor.

	Fecha	Lugar	Autor	Edición
1. <i>Declaración del credo...</i>	1491	sin especificar	desconocido	manuscrito
2. <i>Breve doctrina...</i>	1496	diócesis de Granada	Hernando de Talavera Granada,	Juan Pegnitzer y Meinardo Ungut
3. <i>Libellum de doctrina...</i>	1496	sin especificar	Alfonso de Cámara	Sevilla, Juan de Nuremberg, Thomas Glogner y Magno Herbst
4. <i>Sinodal Talavera de la Reina</i>	1498	Toledo	Francisco Jiménez de Cisneros	Salamanca, Juan de Porrás
5. <i>Missale de Jaén</i>	1499	diócesis de Jaén	Diego de Deza	Sevilla, Meinardo Ungut y Stanislao Polono
6. <i>Regla de la cofradía...</i>	c. 1500	Valladolid	desconocido	manuscrito

⁵ V. ALONSO-CORTÉS, *Valladolid, labradores, mujeres y cofrades. Cofradía de la Candelaria*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010. (= Publicaciones Municipales, 36).

⁶ L. RESINES, *El catecismo de la Regla de la Candelaria*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010 (= Publicaciones Municipales, 37).

Una vez descritos los catecismos con rasgos genéricos, pero suficientes para situar cada uno de los documentos, es cuando la pregunta inicial cobra toda la fuerza: ¿Qué ha podido suceder, o qué motivo puede haber detrás de esta explosión de seis catecismos en una década? Manuscritos o impresos, surgidos en lugares diferentes, a iniciativa de un obispo o de un autor privado, respaldados por un sínodo o sin esa apoyatura, ... ¿qué hay detrás de todo esto?; ¿o acaso no hay nada que actuara como motor?

No resulta fácil dar con una respuesta. Es preciso ir paso a paso, siguiendo todas las pistas disponibles, para captar si por algún resquicio se deja ver el motivo que hizo posible esta floración en tan breve espacio de tiempo.

2. Fechas

Al examinar las fechas de sus respectivas apariciones, no hay que establecer una cadencia que vaya de uno a otro, como de causa a efecto, de manera que uno cualquiera hubiera determinado la aparición de algún esfuerzo similar por parte de otro autor.

Ni siquiera se puede pensar que el descubrimiento de América hubiese sido el factor que desencadenara la serie. Esto por doble razón: el primero de los catecismos consignados es anterior al descubrimiento. En ninguno de los posteriores al descubrimiento aparece siquiera de pasada alguna referencia a la conveniencia de llevar la fe cristiana a los habitantes del otro lado del océano. Era lógico que no hubiera ninguna alusión en el catecismo de 1491. Pero en los otros, especialmente en los más cercanos a nuestros días, se podía haber colado alguna frase que denotara que había un mundo entero, que se empezaba a conocer, y que desconocía a Jesús y su mensaje. Para el año 1499, y para el 1500, era suficiente conocido el novedoso hecho: Colón había culminado ya dos viajes, y en 1498 emprendió el tercero. La novedad ya no era tanta pues se había difundido como reguero de pólvora al retorno del primero (enero de 1493), y era de dominio público al finalizar el segundo (1493-1496).

Pero no hay ninguna repercusión en los catecismos analizados.

3. Lugares

Dos de estos catecismos no están escritos pensando en algún espacio determinado, o al menos no consta así en sus textos: el manuscrito de 1491, y el de Alfonso de Cámara. Podrían ser utilizados en cualquier territorio, puesto que su enseñanza era susceptible de ser empleada por igual en todas partes. Lo anterior no quiere decir que la referencia a lugares concretos haga de los otros catecismos instrumentos exclusivos para un lugar. Tan solo el último tiene ese tono peculiar.

El de Hernando de Talavera, impreso en Granada y destinado a ser utilizado allí, es, con toda probabilidad, una reedición de lo que el mismo Talavera propusiera a sus diocesanos cuando fue obispo de Ávila, y ahora, en su nueva sede de Granada a raíz de la conquista, vio la utilidad de disponer de él para educar la fe cristiana.

El de Cisneros fue propuesto en el sínodo de Talavera de la Reina, de 1498, con la intención de que fuera empleado en el inmenso territorio del obispado de Toledo, o incluso más allá, en la archidiócesis de la que Toledo era metropolitana⁷. La característica de un documento sinodal como éste es que su promulgación entraña un imperativo para todos los que tenían la obligación de enseñar la fe en la jurisdicción correspondiente. Trataba de salir al paso de la permanente ignorancia religiosa por parte de los fieles (y de los curas).

El de Diego de Deza, inserto en el misal propio de la diócesis de Jaén, tiene como destinatarios directos a los curas de la diócesis, que eran quienes utilizaban el misal; indirectamente, su empleo tenía como finalidad facilitar a los curas la recitación o predicación a sus parroquianos⁸. Parece que podría suponersele una cierta exclusividad, por estar inserto en el misal de la diócesis; pero no hay tal, porque el examen de su contenido señala que no hay nada peculiar, y, al contrario, hunde sus raíces en el catecismo que había surgido en el concilio legatino de Valladolid, de 1322, y que se había repetido con múltiples variantes y modificaciones en nume-

⁷ A. GARCÍA (ed.), *Synodicon Hispanum*, Madrid, BAC, X, 2011, 751-754.

⁸ F. J. MARTÍNEZ ROJAS, La enseñanza de la catequesis en el Jaén del XVI, en *Actualidad Catequética*, (2020) n.º. 265, 75-94; J. RODRÍGUEZ MOLINA, *Sínodo de Jaén de 1492*, Jaén, 1981. J. MONTIANO *Jaén*, en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, 1220-1224 hace referencia al misal, aunque no al catecismo incluido en él.

rosas diócesis españolas, sin que entrañara en ningún caso un uso específico⁹.

El último de la serie, en torno a 1500, es el único que tiene unos destinatarios exclusivos: los miembros de la Cofradía de la Candelaria, ubicada en Valladolid. Forma parte de la regla de esa cofradía, y es evidente que está concebido para el uso de los cofrades inscritos en ella. Pero no contiene una enseñanza tan particular que no pudiera ser asumida por cualquier cristiano, aunque no perteneciera a ella. La intención es que los cofrades supieran bien la doctrina cristiana, como preocupación interna de la pía asociación, sin que eso entrañara que se desentendieran de la ignorancia de los que no eran cofrades. Además, su contenido tampoco entraña ninguna enseñanza fuera de lo común.

Vinculados a Granada, Toledo, Jaén o Valladolid, los respectivos lugares donde se originaron estos catecismos no arrojan ninguna luz que permita sospechar una irradiación desde un lugar en particular hacia los otros; ninguno destaca por sí mismo con un brillo especial.

4. Autores

Forzosamente hay que dejar a un lado los dos textos anónimos, el catecismo de 1491, y el de la Regla de la Candelaria, ambos manuscritos, pero carentes de referencia a algún autor.

Los otros autores conocidos deben ser considerados en sí mismos. Está fuera de cuestión el prestigio que Hernando de Talavera tuvo en Granada, como hombre ejemplar, y testimonio de santidad, capaz de diálogo con las colectividades de judíos y moros. Su prestigio personal le hizo gozar el respeto y veneración de los habitantes de Granada: a los ojos de los cristianos era un varón evangélico, aunque la población de la recién conquistada ciudad dejara mucho que desear en la vivencia de su fe, con advenedizos, truhanes y fugados de otros lugares que se acogían a la oportunidad que se ofrecía ante ellos. A los ojos de judíos y musulmanes, Talavera era la garantía de que se cumplían los acuerdos de Santa Fe, según

⁹ El catecismo del concilio de 1322 pasó por tres etapas. La primera con un texto original breve, conciso; la segunda experimentó una ampliación notable; la tercera hizo posible una refundición de los dos textos anteriores, y es la que tuvo mayor difusión en el tiempo.

los cuales se respetaban sus creencias y costumbres religiosas. Talavera cumplía esto escrupulosamente, proponía la fe cristiana, pero en modo alguno violentaba a quienes no querían convertirse.

Francisco Jiménez de Cisneros representa la antítesis. Era el hombre político que asesoraba a los Reyes Católicos y urgía la conveniencia de la unidad religiosa, y la extirpación de formas religiosas no católicas. Desde este ángulo, su disposición para la diócesis toledana era la de un obispo que estipulaba lo que era necesario a sus diocesanos; pero como consejero real él intervino para que el 31 de marzo de 1492 se decretara por provisión real la expulsión de los judíos, expulsión que se ejecutó, tras un breve plazo a fin de forzar la “conversión” o vender sus bienes¹⁰. También contribuyó a forzar las “conversiones” masivas de musulmanes, a raíz de la sublevación que se produjo en Granada el 18 de diciembre de 1500 y que se sofocó por imposición armada entre ese día y el día 23, con bautizos masivos. Su influjo como consejero real, como político y gobernante no respalda que su figura pueda considerarse la de un catequista para que su catecismo fuera un modelo a seguir. Más bien, se trata de una sencilla cartilla, con escasa originalidad, lo que no podía estimular a nadie a imitarla, ya que era un texto común, ampliamente repetido.

Por su parte, el letrado Alfonso de Cámara como hombre culto, redactó un texto catequético extenso, en latín no siempre fácil, con la vista puesta en la formación del clero¹¹. Pero precisamente por su extensión, así como

¹⁰ J. PÉREZ, *Historia de una tragedia*, Barcelona, Crítica, 1993, 133.

¹¹ No he dado con mucha información sobre Alfonso de Cámara: “Teólogo español, muerto en Viena en 1487. Sobresalió en varias controversias con los judíos y tuvo cátedra en diferentes ciudades austríacas. Figura en las obras de Nicolás Antonio” (*Diccionario Enciclopédico Espasa-Calpe*, 10, 1068). Por su parte, Nicolás Antonio (*Bibliotheca Hispana vetus*, II, 336-337) indica: “Conquense. Nacido en la localidad de Viana, diócesis de Cuenca, es autor de *Recolectio sive Brachiologio seu Epitome Sacramentorum sanctae matris Ecclesiae*. Terminó esta obra nueve años antes de su edición, que efectuó con adiciones y notas marginales abundantes, juntamente con el librito titulado *De doctrina christiana* en Sevilla, en la tipografía de Juan Nuremberg en MCDXCVI, en 4^o”. Es posible mejorar algo la imprecisión de N. Antonio sobre el lugar de nacimiento, cuando le llama conquense, natural de Viana en la diócesis de Cuenca. En la actual provincia de Guadalajara hay dos, Viana de Jadraque y Viana de Mondéjar; la segunda, Viana de Mondéjar, fue diócesis de Cuenca, y es su lugar de origen, mientras que la otra localidad estuvo integrada en la diócesis de Sigüenza. Nada aparece de su condición de sacerdote, pero su innegable formación teológica

por el uso de formas refinadas de lenguaje, no siempre podía ser motor de irradiación para que otros tuvieran en cuenta sus enseñanzas. De hecho, su obra más notable es un tratado sobre los sacramentos, al cual se añadió a la hora de la edición impresa una enseñanza compendiada de la doctrina cristiana, bastante extensa. De estos seis catecismos, es el único redactado en latín, por lo que dejaba fuera de su radio de influencia a múltiples desconocedores del mismo, lo que equivalía a una parte no pequeña del clero.

Algo parecido sucede con el catecismo que Diego de Deza incluyó en el misal impreso para Jaén. En este caso, las formas latinas del misal ceden paso al texto castellano. Así los curas no tenían que verse obligados a traducirlo (si eran capaces), y la doctrina podía ser proclamada y acaso explicada al pueblo congregado para la misa dominical. Pero en este caso no hay ni que pensar en irradiación por el prestigio del autor, sino todo lo contrario, pues Deza se limitó a incorporar al misal un texto catequético que ya tenía a sus espaldas una amplia difusión, de la cual él mismo se benefició, sin tener que redactar un nuevo catecismo totalmente original.

Como se ve, tampoco es posible detectar que la valía y prestigio de alguno de estos catecismos, o de un autor determinado, provocara la aparición de otros cuantos en la misma década, con un cierto deseo de imitación de un modelo valioso.

5. Fuente común

Ni los acontecimientos, ni tampoco los diversos lugares en que surgieron estos catecismos, ni siquiera la influencia que pudiera emanar de alguno de estos personajes (los que son conocidos) aporta una explicación suficiente para que surgiera esa cantidad de catecismos en un breve período de años.

lo hace suponer. Por otra parte, si murió en 1487 en Viena, la obra aparecida en 1496 es póstuma, con los nueve años de distancia señalados por Antonio, y posiblemente alguno más, pues es mucha justeza completar la obra el mismo año de su fallecimiento. No hay datos sobre quién se hizo cargo de ella para editarla en Sevilla al menos nueve años después de fallecido el autor. El título que N. Antonio indica para la primera parte resulta en cierto modo inseguro, vacilante, así como el que ofrece para la segunda parte, ya que lo que figura en el impreso es *Epitome seu Tractatus de Sacramentis*, y la segunda parte consta como *Libellum de doctrina christiana*.

Por otra parte, era preciso leerlos todos, uno a uno, por ver si aparecía algún denominador común que, con un enfoque nuevo o más valioso, sirviera de fuente de inspiración; una fuente tan poderosa que estuviera tras ellos de modo callado pero eficaz. Una vez hecha la lectura, de nuevo aparece la misma conclusión: la ausencia de una fuente soterrada que estuviera en la base de cada uno de los catecismos analizados.

Sí cabe sospechar de la existencia de algún lejano empuje; pero no es factible pasar más allá de las sospechas. El catecismo anónimo de 1491 anuncia ficticiamente que es obra de santo Tomás de Aquino, pero se trata del viejo recurso de poner el nombre de un autor reconocido para dotar de prestigio el texto. El análisis deja claro que la atribución es imaginaria y no hay que remontarse más allá que la reflexión del verdadero autor. También el último de estos catecismos, el de la cofradía de la Candelaria, hace una alusión de pasada al propio santo Tomás, pero se llega al mismo resultado. No hay que buscar en él lejanos manantiales.

El catecismo de Hernando de Talavera dispone de su propio esquema, que no se parece a ningún otro, y no permite barruntar de dónde ha podido recibir influencia alguna; quizá de nadie. Lo mismo sucede con el docto y bien razonado que escribió Alfonso de Cámara (en exquisito latín): no es posible percibir más criterio inspirador que el de su propio razonamiento, con vistas al fin que se había propuesto: ofrecer medios de formación a los nuevos curas.

En el caso del aprobado por Cisneros en el sínodo de Talavera, se trata de una simple cartilla de la doctrina, con formularios y enunciados, desprovistos de cualquier clase de explicación; son varias las cartillas existentes que presentan ese mismo contenido tan enteco, y las diferencias entre ellas solo se refieren al orden en que presentan los enunciados, o la inclusión de uno y la omisión de otro. Pero no hay nada que apunte a lejanas fuentes, ya que todo ello era patrimonio común de los cristianos. Por último, el de Diego de Deza, impreso para Jaén sí tiene unos hontanares lejanos, que se remontan al concilio de Valladolid de 1322. Lo que se señaló en aquel momento como contenidos de la fe que debían conocer los cristianos, sufrió diversas modificaciones, transformaciones, y, a lo largo de tres etapas distintas, surgió a la superficie en numerosos catecismos dispersos por lugares unas veces próximos entre sí y otras, distantes. El impreso para Jaén no es sino otro ejemplar más en la larga serie de catecismos que de allí proceden.

Sin embargo, aunque hay una fuente que se percibe con claridad en el de Jaén, su influjo no es tan consistente como para que actúe y se perciba en los otros catecismos. Hay que aceptar, por consiguiente, que no hay un denominador común a todos ellos, que estuviera haciendo posible un florecimiento simultáneo.

6. Los destinatarios

Si se enfoca la cuestión desde los destinatarios a los que se dirigían los catecismos, cabría sospechar alguna coincidencia. Si los destinatarios fueran idénticos, sería posible dar con algún elemento común, aunque hubiera diferencias en la forma que cada uno lo llevara a cabo. Pero adelanto que tampoco en este punto es posible dar con algo más que el motivo genérico de transmitir la fe cristiana a unos o a otros.

En el orden de aparición, el catecismo de 1491 no precisa de modo explícito quienes son los destinatarios; solo es posible deducir por la lectura y análisis pausado que los destinatarios pueden ser los curas a los que se suministra un medio cualificado de formación para el desempeño de su labor pastoral.

El de Hernando de Talavera (1496) tiene como destinatarios al común de los cristianos, a los que enseña qué han de creer y rezar, cómo han de proceder en ciertos momentos (misa, Semana Santa, ...) y a los que indica algunas prescripciones muy básicas y elementales. Alguien podría pensar que lo escribió para los musulmanes presentes en Granada, pero no hay más que una frase breve que podría hacer una alusión a este colectivo¹²; y el resto deja ver claro que se dirige a cristianos viejos, para cimentar su fe.

El de Alfonso de Cámara tiene como destinatarios a los sacerdotes recién ordenados (“ad novellorum clericorum instructionem”). Es lo

¹² Al presentar la señal de la cruz, el texto dice: “En el nombre del padre y del hijo y del spiritu sancto, *un dios* amen”. Solo este indicio permitiría pensar en destinatarios procedentes del islam: tras presentar a las tres personas de la Trinidad, se afirma la unicidad divina con *un dios*. Esta misma afirmación aparece también en MARTÍN PÉREZ DE AYALA, *Doctrina christiana en lengua arabiga y castellana (...) para instrucción de los nuevamente convertidos deste Reyno*, Valencia, 1566.

único que tiene en común con el catecismo de 1491; pero los desarrollos de estos dos catecismos no tienen ninguna semejanza, y el más antiguo no influye para nada en el más reciente.

El catecismo que propuso Cisneros en el sínodo de Talavera (1498) es una simple cartilla de la doctrina cristiana, que solo contiene formularios para que fueran aprendidos de memoria y así fueran repetidos. Coincide con el de Hernando de Talavera en los destinatarios, aunque Hernando de Talavera ofrece muchas más explicaciones que Cisneros; los caminos de estos dos catecismos siguen sendas bien distintas con esta única coincidencia.

El que Diego de Deza incluyó en el misal para Jaén (1499) está pensado para que los curas lo emplearan en la misa, a la hora de transmitir explicaciones algo extensas al pueblo. Celebrada en latín, la misa era interrumpida por la lectura en castellano de las enseñanzas del catecismo; facilitaba su labor la ventaja de disponer de todo ello en el mismo libro que los curas tenían sobre el altar. Indirectamente, pues, se dirigía al pueblo creyente; seguía la tradición peculiar en que es preciso insertar este catecismo.

Por último, el que se incluye en la Regla de la Candelaria (circa 1500) estaba pensado –rara excepción– para los cofrades que integraban la asociación. La propuesta era más ambiciosa que en otras muchas cofradías, ya que no se ceñían en exclusiva a la asistencia material de los necesitados, y al acompañamiento a los difuntos, sino que proponía que los cofrades no fueran misericordiosos pero ignorantes, sino personas bien enteradas de su fe, para que la llevaran a la práctica conociendo bien lo que realizaban.

Es posible comprobar que la gran carencia de formación en un amplio sector del pueblo cristiano impulsó a varios autores a redactar sus catecismos. Ciertamente que existía esa deficiente formación, o, dicho de otra forma más cruda, una ignorancia generalizada. El deseo de remediarla es algo que estimuló a los autores de estos catecismos. Pero no se percibe que un catecismo en concreto fuera el detonante que provocara la actuación de otro u otros autores

7. Contenidos

Tras haber recorrido los anteriores apartados a la búsqueda de algún vínculo común, de alguna influencia mutua, se abre paso la evidencia de

que no parece existir lazo alguno que encadene unos catecismos con otros, y que cada uno parece haber salido a la luz pública a impulsos de los motivos independientes de los respectivos autores.

Por la misma razón, había que examinar los contenidos de cada uno de estos textos, por ver si entre sus expresiones de podían entrever afinidades. La forma más rápida y fácil de apreciar sus enseñanzas es condensar en un cuadro los tratados que abordan cada uno de estos catecismos:

Contenidos	Declaración 1491	Talavera 1496	Cámara 1498	Cisneros 1496	Deza 1499	Candelaria c. 1500
Señal de la cruz		X	X	X		
Padrenuestro	X	X		X	X	
Avemaría		X		X		
Credo	X	X	X	X	X	
Salve		X		X		
Artículos de la fe	X		X	X	X	X
Mandamientos de Dios	X	X	X	X	X	X
Mandamientos de la Iglesia		X		X		
Obras de misericordia	X	X	X	X	X	X
Virtudes		X			X	X
Pecados capitales		X	X	X	X	X
Dones del Espíritu Santo			X			X
Sacramentos		X	X		X	X
Bienaventuranzas			X			X
Otros contenidos		Or. ángel	Frutos E.S.			
		Conducta	Sentidos			
		Yo pecador				
			Juramentos			

Desde el primer vistazo se comprueba que los únicos contenidos comunes son los mandamientos divinos y las obras de misericordia. En todos los demás aparecen oscilaciones entre los que los abordan y los que no lo hacen. Llama la atención que algo tan básico como el padrenuestro, la oración por excelencia de los cristianos, no figure en todos los catecismos; se entiende porque algunos habían hecho la restricción de dejarlo para el aprendizaje doméstico, como ocurría también con el avemaría, el credo y la salve, las cuatro oraciones básicas.

No hay dos listas de contenidos que coincidan plenamente, o, con otras palabras, se seguía la tónica general en el medievo y también en el siglo XVI según la cual cada autor proponía en su texto lo que le parecía oportuno, sin que hubiera una guía externa a la que ajustarse.

Por otra parte, la sola contemplación del cuadro anterior no proporciona una idea exacta de lo que cada catecismo enseña. No es posible reproducir íntegros los textos completos de todos estos catecismos, pero sí es posible hacer un comentario, paso a paso, de cada una de sus partes, resaltando a la vez los aspectos más significativos cuando resulta procedente.

8. Señal de la cruz

El formulario solo está presente en tres catecismos. En el de Talavera (1496) se aborda con una cierta extensión, y se habla del signar y del santiguar como gestos complementarios, de cómo han de hacerse y de las palabras que hay que decir en cada momento. Además, al señalar cuándo ha de hacerse la cruz, se proponen algunas ocasiones (al levantarse, al comer,...) todas ellas con un marcado sentido personal, individual. En contraste con esta presentación, la mucho más amplia de Cámara (el mismo año 1496) señala que es un arma en manos del cristiano para repeler las asechanzas del demonio. Con marcado acento bíblico, recurre a bastantes textos de ambos testamentos en que se habla de la cruz (unas veces con sentido directo y claro, y otras forzando las frases hacia lo simbólico aunque no se refieran directamente a la cruz). En su larga presentación, también menciona las palabras que han de pronunciarse al hacer la cruz, y cómo se ha de realizar el signo. Pero destaca porque no se ciñe al empleo personal, sino que apunta al uso colectivo cuando recuerda que la cruz encabeza las procesiones, o que todos los cristianos la hacen como comu-

nidad al comienzo de la lectura del evangelio de la misa. Además, mezcla las explicaciones sobre la cruz, signo del cristiano, con las explicaciones sobre el nombre mismo del cristiano, su origen y significado.

En tercer lugar, Cisneros (1498) aborda la cruz con el formulario escueto, latino, carente de toda explicación. Aprender esto resultaba más fácil, sin duda, por su brevedad, aunque no aparecen las explicaciones de los otros dos catecismos que presentan el signo de la cruz.

9. Padrenuestro

En el caso del padrenuestro, el catecismo de Cisneros (1498), como cartilla que es, se limita a ofrecer el texto escueto del padrenuestro (en latín, como otros formularios), sin explicación alguna, como también hace en castellano Talavera (1496), y, en contraste, el catecismo de la Candelaria (1500) ofrece una explicación original, y la Declaración (1491), otra diversa, mucho más detallada y profunda. Es suficiente este ejemplo para comprobar que el desarrollo que lleva a cabo cada catecismo de un mismo formulario u oración es siempre diverso, salvo cuando se trata de los formularios simples. Los otros catecismos no contemplan el padrenuestro, dado que se entendía en general como aprendizaje que se llevaba a cabo en el seno de la familia. Los que lo abordan son la excepción en la catequesis medieval: la oración tan sólo aparece en dos catecismos, ya que los otros dos son comentarios, que tratan de ir más allá de la simple recitación.

10. Avemaría

Igual que pasaba en el padrenuestro, son únicamente dos los catecismos que presentan la oración, escueta en ambos casos, porque se remitía al aprendizaje doméstico. Como era de esperar, son los mismos que presentan el padrenuestro sin comentarios: Talavera y Cisneros.

Los respectivos textos son así: Talavera: “Aue maria llena de gracia. El Señor contigo. Bendicta tu en las mugeres, y bendicta tu madre, y bendicto el fruto de tu vientre iesu. Virgen maria, madre de dios, ruega por nos peccadores. Amen”. Y Cisneros: “Aue maria. Gratia plena, dominus tecum, benedicta tu in mulieribus. Et benedictus fructus ventris tui iesus. Virgo mater dei, ora pro nobis peccatoribus. Amen”.

En ambos casos, hay modificaciones. En la primera parte del avemaría el texto que ofrece Talavera introduce un inciso prácticamente desconocido: “benedicta tu madre”, del que no tengo más noticia de que se usara así en los textos medievales; ni tampoco en el otro testigo de estos catecismos, que conserva al texto tradicional latino.

En la segunda parte de la oración, Talavera altera el usual “Santa María”, por “Virgen María”; y Cisneros lo sustituye por el sencillo calificativo de “Virgo (Virgen)”. En los dos casos, aparecen como testigos de que a finales del siglo XV aún no se había producido la añadidura final “ahora y en la hora de nuestra muerte”.

11. Credo y artículos

A la hora de proponer al lector el compendio de la fe cristiana, unos catecismos se decantan por ofrecer el credo apostólico, en tanto que otros prefieren el formulario denominado los artículos de la fe; ambos constituyen una reduplicación y venían a decir lo mismo, aunque su enseñanza estuviera articulada siguiendo criterios diversos¹³.

En un caso, eran doce artículos que se asignaban por autoridad indiscutible a los propios apóstoles, y en el otro caso, en dos septenas, se contemplaban las afirmaciones sobre Dios y sobre la actividad de Jesús hecho hombre. A pesar de que se afirmaba –algunos de estos catecismos lo hacen– que enseñaban lo mismo y que no constituía problema, lo cierto es que sí lo suponía para el pueblo más sencillo, desconcertado por dos expresiones que no coincidían ni en el número ni en las frases con que se transmitía la fe¹⁴.

¹³ L. RESINES, *Los artículos de la fe (Manuscrito del siglo XV)*, en “Estudio Agustiniiano” 55 (2020) 631-665.

¹⁴ La Declaración se expresa así en concreto: “[C]onviene saber que estos artículos que en vna manera son doze en quanto son doze apóstoles que los pusieron e son catorze en otra manera, en quanto los siete pertenesçen a la diuinidad e los siete pertenesçen a la humanidad de jhu xpo”. Por su parte, el catecismo de la Candelaria, señala “Et estos quatorze artículos se contienen en el credo menor que fizieron los apóstoles, pastores de santa iglesia, que es doctrina breue e tajada e neçesaria para todos los fieles xpianos que sepan que deuen creer para se saluar”, y a continuación se esfuerza por armonizar ambas series de la mejor forma posible.

Todavía es posible dar otro paso más, que muestra la disparidad –externa a la fe, sin duda– que existía a la hora de presentar el símbolo de la fe. En los casos en que presentan el llamado credo apostólico, la autoridad invocada de los apóstoles eliminaba de raíz toda sospecha de error; pero tres catecismos concretamente (tres de los aquí examinados, pues hay muchos más de otras fechas que incluyen la misma enseñanza) presentan de forma rotunda, incuestionable, cuál fue la frase que pronunció cada apóstol, basados en la leyenda que apuntaba a su origen. Resulta sorprendente el aplomo con que lo afirman, de manera que el lector ni siquiera podía albergar sospecha alguna. Hay tres catecismos que incluyen el credo apostólico así como los artículos de la fe. Pero he aquí que existen divergencias entre los tres, aunque podría esperarse que hubieran podido coincidir en este punto. Las asignaciones saltan de un apóstol a otro, y solo ahora, al contemplarlas en paralelo, se perciben los cambios:

Frase del credo	Declaración 1491	Cámara 1496	Cisneros 1498
Padre creador	Pedro	Pedro	Pedro
Jesús, el Hijo	Juan	Andrés	Andrés
Concebido por E. S.	Santiago mayor	Santiago mayor	Santiago mayor
Padeció, murió	Andrés	Juan	Juan
Descenso al infierno	Felipe	Felipe	Tomás
Resurrección	Tomás	Tomás	Tomás
Ascensión	Bartolomé	Bartolomé	Santiago menor
Vendrá como juez	Mateo	Mateo	Felipe
Espíritu Santo	Santiago menor	Santiago menor	Bartolomé
Iglesia	Simón	Simón	Mateo
Perdón de pecados	Judas Tadeo	Simón	Simón

Es claro que ni los propios autores de cada uno de los catecismos consultaron siquiera lo que otros catecismos enseñaban, y, seguros como estaban de sus respectivas propuestas, con muy escasa diferencia de años,

constatan enseñanzas diferentes; bien es verdad que se trata de algo ajeno a la propia fe, y en cada uno de los casos responde a un criterio recibido por diversas tradiciones, elaboradas para sustentar una leyenda. Tal leyenda a nuestros ojos aparece muy secundaria, pero estaba dotada de un notable peso para sustentar la valía de la fe, así como la del procedimiento por el que se aseguraba que se había formulado y transmitido.

El catecismo de 1491 (Declaración) presenta las frases del credo, asignadas a cada apóstol, y además muestra que cada una de estas afirmaciones tiene una conexión con alguna enseñanza bíblica, a la que da cumplimiento. Enseña que hay tres credos (el apostólico, el niceno y el atanasiano), y tras explicar el credo propone los artículos de la fe en forma abreviada.

Talavera (1496) se limita a proponer el texto del credo apostólico, sin ulteriores explicaciones. Al contrario, Alfonso de Cámara (en el mismo año 1496) organiza su explicación detallada sobre la base de los artículos de la fe, y solo al concluir se extiende al formulario del credo. De los doce artículos de la fe según los apóstoles, propone cada uno de ellos con una cierta brevedad, y lo hace con arreglo a unos versos medievales que denotaban cada asignación respectiva. Cámara también incide en el mismo aspecto que había llevado a cabo la Declaración de 1491, al mostrar que las frases de cada apóstol daban cumplimiento a las enseñanzas bíblicas con las que concordaban. Sin embargo, difiere de la enseñanza de la Declaración, al afirmar que los credos que existen en la Iglesia son cuatro, los tres ya indicados, más el que denomina “inocentiano o lateranense”, compuesto en el concilio de Letrán, el año 1215, durante el papado de Inocencio III¹⁵.

En su catecismo, Cisneros, siempre conciso, no hace otra cosa que proponer en latín las frases del credo con la correspondiente asignación a uno u otro apóstol.

¹⁵ El *Catecismo cesaraugustano*, del s. XIII, también señala la existencia de cuatro credos: “Quis [fecit] quartum? Innocentius IIIus in concilio generale” (= ¿Quién hizo el cuarto? Inocencio III en el concilio general). (Ver P. GALINDO, *El breviario y ceremonial cesaraugustanos*, en «Estudios Eclesiásticos de Aragón», II, 1930, cap. V, 99-104; ID., *El catecismo cesaraugustano*, en «Revista Zurita» III (=Homenaje a Finke) (1935) 122-128; L. RESINES, *Historia de la catequesis en Aragón*, en CENTRO REGIONAL DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN, *2000 años de cristianismo en Aragón. VI Jornadas de Teología en Aragón*, Zaragoza, Centro Regional de Estudios de Aragón, 2000, 61-211.

Además de los tres catecismos que proponen el doble formularios, el catecismo de la cofradía de la Candelaria (1500), enseña tras los artículos, simplemente enunciados, que, como doctrina “cierta y necesaria”, se corresponden con las frases del credo; para ello desgrana el credo y muestra con qué artículo concuerda cada una de las frases de los artículos, para que pudieran confrontarse los dos formularios.

12. Salve

Igual que había ocurrido con el avemaría, los dos únicos catecismos que se ocupan de la salve son los de Talavera, y Cisneros, aunque el primero en castellano y el segundo en latín. Se aprecia una ligera diferencia en la respectiva enseñanza, pues el de Talavera, al final de la oración dice: “... o clemente, o pia, o dulce virgen maría, ruega por nos sancta madre de dios”, con lo que termina el recitado. En cambio, el texto latino de Cisneros cambia en estas frases: “...o clemens, o pia, o dulcis *semper* virgo maria. Ora pro nobis sancta dei genitrix, *ut digni efficiamur promissionibus christi*”. Topamos así con la falta de uniformidad en este punto, pues las dos versiones son difundidas por los autores de estos catecismos con la idea de que fueran conocidas y repetidas por el pueblo cristiano. Representan distintos momentos de la evolución de la oración en sus afirmaciones finales.

13. Mandamientos de Dios

Es un tratado, junto con las obras de misericordia, abordado por todos los catecismos de esta década.

La Declaración (1491) los presenta con una cierta amplitud, y además abona su explicación con numerosas referencias bíblicas. Al menos es lo que se deduce de la primera impresión, que es bastante clara, y bastante completa (en sí misma, y por comparación con otros catecismos). Pero a base de dar vueltas y más vueltas queriendo precisar al máximo la enseñanza sobre los mandamientos, termina por complicarla: propone estos en latín y también en castellano; luego los de la primera tabla y los de la segunda; más adelante los mandamientos negativos y positivos, y la claridad inicial se difumina hasta el punto de presentarlos en seis formas diferentes, incluso con expresiones, a título de formularios, que no coinciden

plenamente entre sí. Se podría decir que es completísimo, pero, a la vez, nada pedagógico.

Por su parte, el catecismo de Talavera hace una presentación breve, ahora en castellano, con alguna explicación complementaria en los mandamientos tercero y cuarto. Tras la exposición, sintetiza todos los mandamientos en la regla: “hazer a otros el bien que querriamos que hiziessen a nos, y no les hazer el mal que no querriamos que nos hiziessen”. Esta regla remite a Mt. 7, 12, aunque el texto bíblico sólo muestra la primera mitad, la positiva, y no incluye la segunda, negativa.

Alfonso de Cámara dedica al tema el capítulo sexto, y lo comienza con un verso recapitulativo de corte medieval, en realidad una estrofa. Hace al principio una explicación de los mandamientos en general muy minuciosa, y pasa a detallar cada uno, aunque sigue la literalidad de los versos que ha empleado, a la que añade, en un segundo momento, el enunciado bíblico de cada mandamiento. Acorde con la tónica de toda su obra, hay abundancia de referencias bíblicas, a las que acompañan otras muchas referencias a autoridades de teólogos, para corroborar su exposición. Condensa la enseñanza de los mandamientos en la intervención de Jesús al compendiarlos en el amor a Dios y al prójimo (Mc. 12, 22).

La forma de cartilla por la que optó Cisneros determina que se limite a presentar la simple enumeración de los mandamientos, en castellano, sin ninguna explicación adjunta. Por su parte, el catecismo promovido por Diego de Deza propone los enunciados de cada uno de los mandamientos, en castellano; tales enunciados no son simple traducción del texto del libro del Éxodo, y en algunas ocasiones el mismo enunciado incluye alguna enseñanza incorporada al mandamiento; en cada uno de los casos, a la proposición del enunciado siguen unas posibilidades de cometer pecado por transgresión. Inserto en la corriente que venía del lejano concilio de Valladolid de 1322, es fiel a esa tendencia, aunque no se corresponda con las de los catecismos contemporáneos.

Por último, el de la regla de la Candelaria, hacia 1500, tiene una exposición fragmentaria, pues no se ha conservado lo correspondiente a los mandamientos primero y segundo y el inicio del tercero. Hace una síntesis que se parece a la de Alfonso de Cámara, aunque bastante más breve, y tampoco sigue el hilo de los versos recapitulativos. Una curiosidad es que en la explicación de los dos últimos mandamientos, que prohíben la codi-

cia en los bienes ajenos, el mandamiento noveno se centra en los bienes inmuebles (casas, huertas, ...) y el décimo lo hace sobre los bienes muebles (ganados, caballerías, ...), y entre esos bienes muebles, está incluida también la mujer del prójimo, proposición ésta que hoy resulta llamativa.

El tratado de los mandamientos resulta en cierto modo central en estos catecismos examinados. Enseñan lo mismo en los mismos años, pero las diferencias abarcan una franja muy grande que va desde la simple proposición del formulario desnudo, a la justificación del mismo mandamiento con referencias bíblicas o de otros autores, pasando por la enunciación de posibles pecados.

14. Mandamientos de la Iglesia

Tras la presentación de los mandamientos divinos, cabría esperar que apareciesen los impuestos por la Iglesia, pero no sucede así exactamente. De los seis catecismos estudiados, tan solo dos hacen alusión a esto, y además de formas muy dispares. El catecismo de Cisneros (1498), como cartilla que es, se limita a una simple enumeración, como ocurre con otros enunciados. Y, con otro enfoque, el catecismo de Talavera (1496) se ciñe a una recomendación genérica, que ha de ser entendida como un llamamiento a la obediencia, no ceñida en exclusiva a las disposiciones eclesiásticas, sino también a las civiles. Dice así: “Obedecer e cumplir los mandamientos de los prelados e mayores ecclesiasticos e seglares e honrrarlos a cada vno en su estado”. Con esta enseñanza global se pueden entender los mandamientos de la Iglesia, más otras muchas disposiciones que nada tendrían que ver con ella.

El resto de los catecismos analizados no dice nada sobre estos preceptos eclesiásticos.

15. Obras de misericordia

La formulación de las obras de misericordia es, junto con los mandamientos, el otro tratado que es contemplado en todos los catecismos. Tiene a sus espaldas una amplia tradición medieval y por consiguiente no resulta extraño semejante interés.

En primer lugar, la Declaración de 1491 centra la atención en las obras de misericordia corporales y remite expresamente al pasaje del evangelio de Mt. 25, que reproduce, con lo cual muestra el apremio necesario para su cumplimiento. En un segundo momento continúa con las obras espirituales, y enseña que éstas son más importantes, de la misma forma que el alma es más importante que el cuerpo. Hay que entender que la práctica de las obras corporales tiene una apelación importante para todo cristiano, y que cuando se usaron estos catecismos las ayudas materiales constituían la seguridad social de la época, necesaria de todo punto para que muchas personas salieran adelante.

Talavera, por su parte, se limita a una afirmación genérica, breve, que no desmenuza las obras de misericordia, sino que las contempla con visión global, aunque hay una que estima más importante o más necesaria en su momento: “Cumple las obras de misericordia, que son socorrer a las personas en sus menesteres espirituales e corporales, e señaladamente corregir aparte caritatiuamente al que yerra”.

En tercer lugar, Alfonso de Cámara dedica a esta cuestión el capítulo 14º de su tratado. Parte, como suele ser habitual en él, de los versos medievales latinos que contemplan en síntesis estas obras de misericordia; tras el doble verso para unas y otras obras, las desarrolla con una cierta extensión cuando explica cada una de las dos series. Es más extenso que todos los demás catecismos.

Le sigue en orden Cisneros que se limita a la mera enunciación, dando por supuesto que son siempre entendidos los motivos y hasta dónde llegan las obligaciones de practicarlas en cada ocasión. Pero, por si no estuviera del todo claro, encuadra el recitado con una enseñanza al principio, que se diferencia de la simple enumeración, cuando dice: “Item es obligado todo christiano de obrar las obras de misericordia de que muy estrechamente nos ha de ser demandada cuenta el dia del juyzio”.

En el caso del catecismo que publicó Diego de Deza, en quinto lugar, las obras de misericordia constan como último contenido del catecismo, con enumeración simple que apenas proporciona más que muy breves comentarios al enunciado escueto; primero presenta las corporales y luego las espirituales.

En último lugar, el catecismo de la Candelaria (1500) propone la enumeración más breve de los enunciados de cada obra. Pero el conjunto va

precedido por una introducción que proporciona al lector el fundamento bíblico, aunque se reduzca solo a las obras corporales: “Siete son las obras de misericordia corporales. E siete son las obras de misericordia espirituales. Las corporales son estas, de las cuales las seys dixo ihu xpo en el euan-gelio que daria omne cuenta en el dia del juyzio. Et estas pertenesçen al omne mientras tiene el alma en el cuerpo. La septima es tomada de tobias que soterraua los muertos e fuele contado por piedat, ca maguer que non pertenesçe al cuerpo después que el alma es fuera del, pero por que ha de ser ayuntado con el alma el dia del juyzio toda honrra que le fagan por reverençia del alma es contada por piedat e por obra de missericordia”.

16. Virtudes

El tratado de las virtudes precisa una aclaración previa: se conocen como virtudes las tres que se denominan teologales (fe, esperanza y caridad), así como las cuatro llamadas cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y tem-planza). Pero también se aplica el apelativo de virtudes –porque ciertamente lo son– a las actuaciones o los motivos que se enfrentan abiertamente a los pecados capitales. Para no mezclar los dos aspectos, en este momento solo abordo las que no tienen que ver con estos pecados; tales virtudes son con-templadas en los catecismos de Cámara, Deza y Candelaria.

Alfonso de Cámara dedica un capítulo íntegro a las teologales, y otro más a las cardinales; ambas series son tratadas con mucha amplitud, con mucho detenimiento, partiendo, como suele ser habitual en él, de los versos recapitulativos que las compendaban en latín. Los dos capítulos son tratados con numerosas referencias bíblicas, así como también las de otros autores que las habían estudiado.

El catecismo de Diego de Deza explica estas virtudes con unas defi-niciones amplias, que incluyen algunos matices destacados en cada caso. Hay una singularidad, pues a las dos series las denomina con los adjetivos de virtudes cardinales (usual) y divinales (que resulta fuera de lo común).

Más extraña es la forma que emplea el catecismo de la Candelaria para hablar de las dos series, puesto que se refiere a ellas como virtudes contemplativas (las teologales) que relaciona con las personas de la Tri-nidad; y virtudes activas (las cardinales), que impulsan a actuaciones con-cretas en la vida social del cristiano. A cada una de las que integran esta

segunda serie, “que reglan al omne en todas las cosas temporales”, después de definir las, las subdivide en dos virtudes complementarias (emplea la expresión “que tiene dos ojos”).

17. Pecados capitales y virtudes contrarias

Talavera presenta en su catecismo una definición breve de cada uno de los pecados capitales con la afirmación general de que “hase de guardar de caer en estos pecados”. Pero no propone las virtudes contrarias a cada uno de ellos.

Alfonso de Cámara, rigurosamente contemporáneo, ofrece su enseñanza a lo largo de todo el capítulo séptimo sobre los siete pecados mortales (denominación usual para los que después se llamaron “capitales”); el capítulo siguiente, octavo, lo consagra a las virtudes contrarias a cada uno de ellos. En ambos casos recuerda los versos latinos correspondientes, que toma como punto de partida. Su exposición de los pecados capitales es muy amplia y minuciosa, y la de las virtudes que se les oponen es muy breve, lo que establece un desequilibrio notable entre vicios y virtudes.

Cisneros se limita a la enumeración de los pecados, muy concisa, salvo en el caso de la pereza o acidia, en que se alarga con brevedad: “accidia que es pereza o negligencia de haber el bien que es obligado”¹⁶. Pero Cisneros concluye ahí, y no propone las virtudes contrarias a estos pecados, como hace Diego de Deza. Este se ciñe a la enumeración de los pecados y las virtudes opuestas a ellos, aunque no haya ninguna explicación ulterior ni de los unos ni de las otras.

Finalmente, el catecismo de la Candelaria, con una cierta extensión, presenta los pecados capitales, seguidos de las virtudes que se les oponen. Y aquí subdivide estas virtudes no en dos apartados (como hizo con las virtudes cardinales), sino en tres formas de llevarlas a cabo.

¹⁶ En esta definición de la acidia, hay similitud con la que se encuentra en el catecismo de Diego de Deza: “accidia que quiere dezir pereza o negligencia de fazer el bien a que es tenuto”; en el castellano del siglo XV, “tenudo” equivale a “obligado”.

18. Dones del Espíritu Santo

Tan solo dos catecismos se ocupan de este formulario: el de Alfonso de Cámara, y el de la Candelaria. Alfonso de Cámara, fiel a su método, parte de unos versos iniciales, que no resultan nada comunes; a partir de ahí, lleva a cabo una explicación extensa, detallada, de los dones, cuya afirmación inicial –en la base de toda su concepción– es que estos dones sirven para rechazar los pecados capitales (“vitia”). Al contrario de esta presentación, el catecismo de la Candelaria se ciñe a una enumeración simple, que no contiene más que los nombres de cada uno de los dones.

19. Bienaventuranzas

Prácticamente había que repetir lo mismo para el caso de las bienaventuranzas, que no son propuestas más que por los mismos catecismos, el de Cámara, y el de la Candelaria. En la exposición de Cámara, la única diferencia reseñable respecto de otros tratados de su catecismo es que su exposición es bastante más breve que la de los dones del Espíritu Santo; además, en lugar de poner su atención en que se trata de enseñanzas evangélicas, como palabras del mismo Jesús, se dispersa en compulsar diversas fuentes para dilucidar si son siete u ocho.

El catecismo de la Candelaria ofrece otra perspectiva, pues presenta las bienaventuranzas como remedio contra los pecados capitales, a pesar de que no coinciden en número; en consecuencia, asocia las virtudes contra los pecados capitales, a las bienaventuranzas como una mayor capacidad de resistencia frente a las acometidas o tentaciones de los pecados.

20. Sacramentos

Para quienes leyeran la Declaración de la doctrina, el tratado sobre los sacramentos constituye una notable ausencia, que hace de este catecismo un catecismo incompleto. Nada se enseña sobre el tema.

La enseñanza que proporciona Talavera en su catecismo resulta enteramente desigual. Se sitúa en la perspectiva de lo que ha de hacer el cristiano, y proporciona unas pinceladas sobre lo que debe hacer cuando está

en el templo y el respeto que debe mostrar a las especies eucarísticas; en esta misma línea habla de la conveniencia de recibir la comunión por viático, o la confirmación, o la unción de enfermos, sin que se perciba una enseñanza articulada sobre el conjunto de los sacramentos. Lo hace con mayor detalle cuando manifiesta las condiciones en que se debe recibir la comunión refiriéndose a la limpieza espiritual y corporal. Y de forma breve presenta la enseñanza básica sobre la penitencia, así como sobre el matrimonio. No se puede olvidar que el mismo Hernando de Talavera había escrito otros tratados sobre algunos sacramentos en particular, y, acaso por eso, es más breve en el catecismo¹⁷.

La enseñanza de Alfonso de Cámara en este punto es enteramente singular. La obra fundamental de Cámara es *Epitome seu tractatus de sacramentis*, con una extensión de 175 folios. En ella aborda con toda clase de detalles todos y cada uno de los sacramentos. Una vez concluida, a modo de segunda parte, sigue su *Libellum de doctrina christiana*, es decir, su catecismo, aquí examinado. Por consiguiente, después de haber expuesto minuciosa y detenidamente todo lo de los sacramentos, hace una exposición de la doctrina; pero, para que no se constara su omisión por parte de quien leyera solamente el catecismo, incluye el capítulo tercero: “de Ecclesiae sacramentis”. Podía haber remitido simplemente a su exposición anterior, pero la duplica, y al ser un tema que domina con soltura, este capítulo sobre los sacramentos resulta el más extenso de todos los del *Libellum de doctrina christiana*. Como compendio de la primera parte, resulta más manejable, pero no hay duda que la presentación de los sacramentos es el tema principal en que se ha volcado para formar debidamente a los lectores de su obra, los curas noveles.

Causa sorpresa que Cisneros nada incluyera sobre los sacramentos. Tan sólo hay breves alusiones en otras enseñanzas, como en los mandamientos de la iglesia, por la obligación de confesar o comulgar anualmente; pero es una cuestión que no aborda.

En el catecismo incluido en el misal para la diócesis de Jaén, Diego de Deza se limita a repetir –como tributario que es de la corriente cate-

¹⁷ Son obras de Hernando de Talavera: *En que manera se deue haber la persona que ha de comulgar*; *Breue forma de confessar*; y *Siguese doctrina de la manera en que hauemos de restituír y satisfazer qualesquier daño e males que a otros hayamos hecho*.

quética que procede del concilio de Valladolid— lo que decían los catecismos de esa tradición. Los trata con cierta calma, y pone la atención en el aspecto legal de los sacramentos al fijarse en cada uno de los extremos clásicos de materia, forma, ministro y sujeto que lo recibe; añade también el efecto que produce cada sacramento. Salvo variaciones en las expresiones (y alguna otra de una mayor importancia) se atiene a lo que se enseñaba en la serie de catecismos de esta corriente, sin tener en cuenta en absoluto lo que podían enseñar sus contemporáneos.

Finalmente, el catecismo de la Candelaria no presenta una exposición amplia de los sacramentos. Supera algo la simple exposición, porque tras los enunciados, se ocupa en señalar los sacramentos que son obligatorios en orden a la salvación, y los que son voluntarios; y también cuáles son los que se pueden recibir una sola vez y cuáles pueden reiterarse. Es bastante más que la explicación escueta.

21. Otros aspectos secundarios

Tras haber visto los más notables contenidos, y cómo son presentados de maneras bien diferentes en los catecismos analizados, hay que dejar constancia de algunos otros aspectos, de menor importancia aún, que solo son abordados por algún catecismo aislado, pero que solo aparecen una vez en toda la comparación: oración al ángel, conducta del cristiano en el templo, yo pecador, frutos del Espíritu Santo, sentidos corporales, cuándo se han de cumplir los votos o los juramentos, ... El mismo hecho de que no aparezcan más que una vez son muestra de su importancia menor, que ha hecho que varios autores no se hayan fijado en estos contenidos. Se trata simplemente de dejar constancia del hecho de las múltiples cuestiones que podrían ser abordadas.

22. Desde la más absoluta independencia

Tras examinar el contenido de estos catecismos, comparando cada uno de sus apartados, no he podido detectar que uno cualquiera de ellos haya influido en los posteriores a él para que sus enseñanzas quedaran reflejadas en otro u otros. No hay más remedio que llegar a la conclusión de que cada uno de los autores, por separado, llevó adelante su exposición

de la doctrina, ajustándose al plan propio que se había trazado. Pero no hay más influencias. Todos los catecismos de esta década son plenamente independientes.

La variedad entre los seis es notable: dos son manuscritos (la Declaración, y el de la Candelaria), y el resto se publican impresos con el entonces reciente invento de la imprenta, buscando la mayor difusión. Tres son de iniciativa oficial de los respectivos obispos (Talavera, Cisneros, Deza), y los otros tres tienen carácter privado, por impulso personal. Uno (Cisneros) tiene entidad de cartilla, carente de explicaciones, y con formularios simples, mientras que los demás van acompañados de explicaciones, en ocasiones sencillas, y en otras muy elaboradas. Dos catecismos están destinados para la formación de los jóvenes curas (Cámara y Declaración), otros tres están pensados para el pueblo cristiano, bien directamente (Talavera y Cisneros), bien indirectamente (Deza), y uno se pone en manos de los integrantes de una cofradía. Tan sólo uno se publica en latín, muy culto (Cámara), mientras que el resto se da a conocer en castellano.

Estos catecismos ven la luz en un momento en que el Renacimiento está pujando con toda su fuerza por emerger a la superficie. Se dan a conocer obras literarias que son reflejo de nueva sensibilidad. En 1479 aparecen las *Coplas a la muerte de su padre*, de Jorge Manrique; en 1486, Hernando del Pulgar da a conocer *Claros varones de Castilla*. Poco después, 1492, se difundió la *Gramática castellana*, de Nebrija; Juan del Encina publicó su *Cancionero* en 1496, y Fernando de Rojas, la *Comedia de Calixto y Melibea* al año siguiente. Algo más lejano en el espacio, Erasmo ofrece a la consideración pública sus *Adagiorum collectanea* en 1500, y años después, en 1503, el célebre *Enchiridion militis christiani*.

Es verdad que la cartilla que promulga Cisneros para Toledo tiene muchos puntos en común con otras cartillas, anteriores y posteriores. Pero esta cartilla no va más allá, como posible elemento dinamizador de la época. De la misma forma, el catecismo que Diego de Deza inserta en el *Missale giennense* debe ser entendido e insertado en la corriente que desde el concilio de Valladolid de 1322 se repetía una y otra vez en diversos lugares; y eso antes y después de la publicación efectuada para la diócesis de Jaén. Pero tampoco se percibe como motor del que le sigue en cronología, ni que haya sido movido por alguno de los que le precedieron.

Pero en los otros tres catecismos más amplios, que están en castellano, el de la Declaración, el de Talavera, y el de la cofradía de la Candelaria, sí es posible espigar una nueva soltura en el empleo de la lengua, que en cada caso, ha de ser vista como nuevas formas que emergen de un castellano más y más consolidado. El empleo del idioma que es posible apreciar en los catecismos es culto en general. Es la transición al Renacimiento que emerge imparable.

Cierto que en todos los casos están condicionados, a la hora de expresarse, por la necesidad de ofrecer la genuina fe, y de hacerlo con precisión. En sus formas literarias se ven requeridos por expresiones tradicionales, de raigambre medieval, en las que había cristalizado la exposición de la fe hasta ese momento. Pero se percibe un enriquecimiento literario naciente, no tan anclado en el pasado, especialmente en las frases o los párrafos que no repiten un formulario, sino que ofrecen con soltura una explicación de lo que constituye la fe.

Por otro lado, aunque haya sido publicado en latín, la amplia cultura que demuestra Alfonso de Cámara y las muy numerosas citas de unos y otros autores, no dan pie para pensar que en el momento de su publicación se esté pasando al sentir del Renacimiento. Esto se debe sobre todo a que apela a la cultura clásica, bíblica, patrística y teológica, sobre la que está construido. Si se le hiciera desaparecer la fecha, habría que ubicarlo, sin problemas, en la tradición catequética que desde finales del medievo se prolonga en el siglo XVI. Ni siquiera las numerosas citas y referencias de la biblia llevan a pensar en un cristianismo evangélico, como el que propiciaba Erasmo en sus primeras obras por los mismos años. La biblia es entendida como fuente de verdad, que confirma y sustenta las explicaciones que se contienen en los catecismos.

Otros tres catecismos apelan a la biblia, se inspiran en bastantes enseñanzas y reproducen su texto (Declaración, Cámara, Candelaria). Acaso, sin manifestarlo de manera rotunda, es posible percibir en ellos el gusto por el retorno a las fuentes, y a las fuentes bíblicas en particular. Desde luego, la citan con bastante frecuencia, aunque la intensidad sea diferente en cada caso.

Pero en ninguno de los catecismos examinados hay referencias, o al menos insinuaciones, a colectivos que precisaran formación cristiana, como eran los judíos, musulmanes o indios, todos ellos presentes en el pen-

samiento común en el momento en que los catecismos aparecieron; al excluir estos grupos, no queda más que pensar en los cristianos de toda la vida, en los cristianos viejos, precisados de formación en su propia religión; están redactados para esto.

Tampoco se hace alusión alguna a las nuevas tendencias que están surgiendo en la sociedad, con una burguesía pujante, unas compañías mercantiles que acaparan dinero y riquezas, y que podían quebrantar los derechos de otros más débiles (nuevas formas de incumplir los mandamientos, de acaparar poder, de lesionar los intereses del prójimo).

23. Los versos

En un artículo, no suele ser frecuente una prolongación, y menos en uno no demasiado extenso. Pero a lo largo del mismo ha salido una y otra vez el uso de los “versos” que hacen algunos de estos catecismos, especialmente Alfonso de Cámara, y no se puede dejar pasar la ocasión para dar a conocer este subsidio para la catequesis¹⁸.

Acaso es demasiado calificarlo de “subsidio”, y quizá podría entenderse mejor como un estorbo para quienes no sabían latín. Como todo el texto de Cámara está en latín, los versos no desentonan; en cambio, en los otros catecismos redactados en castellano no se entiende muy bien su uso, si no es como un residuo de la catequesis medieval que se resistía a desaparecer. Ahora bien, su pervivencia insistente, cuando ya se impone el castellano, es una muestra consolidada de lo muy arraigados que estuvieron en la catequesis medieval. Es probable que tuvieran la función de recordatorio; pero no hay más remedio que reconocer que cada vez eran menos entendidos, y que hubieron de ceder su puesto a las enumeraciones y formularios castellanos, puesto que el esfuerzo de aprenderlos para luego repetirlos de memoria, y poder llegar a captar su sentido era mucho mayor que el aprendizaje de un formulario sencillo en la lengua hablada a diario.

La variedad aparece también en la propia métrica: unos versos siguen la métrica latina, otros muestran su rima como hemistiquios; hay otros que

¹⁸ Ya mostré una variedad notable de versos medievales en L. RESINES, *La catequesis...*, 28-40.

ya buscan la rima castellana en pareados; y otros carecen de toda clase de medida normativa. De ahí que denominarlos como versos es acomodarse a una denominación que se repetía de tiempo atrás, y debe ser aceptada con mucha amplitud. Todavía en el siglo XVI, se repitieron algunos de estos versos en otros catecismos posteriores como residuos de un pasado que se desvanecía.

Sigo el orden en que aparecen en el *Libellum de Doctrina Christiana* de Alfonso de Cámara.

Artículos de la divinidad (f. 178v)

Articulus primus monstrat quod sit unus deus	El artículo primero muestra que hay un Dios único.
In patrem sequens dicit credere debes	El siguiente dice que debes creer en el Padre
Tertius in natum te cogit credere christum	El tercero te lleva a creer en el Hijo, Cristo.
Quartus te cogit in sanctum credere pneuma.	El cuarto te impone creer en el Espíritu Santo.
Credas in quinto deitatem cuncta creasse.	El quinto [es] que creas que la divinidad creó todo.
Sextus ait crede dominus peccata remittet.	El sexto enseña: cree [que] Dios perdona los pecados.
Omnes surgemus septenus dicit aperte ¹⁹ .	El séptimo enseña con claridad que todos resucitaremos.

Artículos de la humanidad (f. 179v)

Conceptus, natus, passus, descendit ad ima.	Concebido, nacido, padeció, descendió al infierno
Surgit et ascendit; veniet discernere cuncta ²⁰ .	Resucitó y ascendió; vendrá a juzgar a todos.

Los apóstoles, autores de los artículos (f. 180r)

Articuli fidei sunt bis sex corde tenendi	Hay doce artículos de fe para aceptarlos de corazón
---	---

¹⁹ En la versión de Gil de Albornoz, la composición dispone de un verso más al final: “Tunc dabitur pena malis, rrequies quoque justis” (= Entonces se les dará castigo a los malos, así como descanso a los justos). Con pequeñas variantes este verso figura en los otros catecismos indicados. (Ver RESINES, Luis, *La Catequesis ...*, 29-30.

²⁰ Estos versos también figuran en ANÓNIMO, *Orationes al plenum colectas*, así como en el *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial.

Quos christi socii docuerunt pneumate pleni Credo deum patrem petrus inquit cuncta creantem Andreas dicit ego credo jesus fore chris- tum Conceptum natum iacobus, passusque ioannes Inferos philippus fregit, thomasque reuiuuit Scandit bartholomeus, veniet censere matheus Pneuma minor iacobus, simon peccata re- mittet Restituet iudas carnem, vitamque math- ias. Ergo constanter credas ac indubitanter	que enseñaron los discípulos de Jesús, llenos de Espíritu . Pedro dijo: creo en dios padre creador de todo; Andres expresó: yo creo que Jesús era el Cristo; Santiago, que fue concebido y nació; Juan, que padeció; Felipe, que aniquiló el infierno; Tomás, que revivió; Bartolomé, que ascendió; Mateo, que vendrá a juzgar; Santiago menor, en el Espíritu; Simón: perdona los pecados; Judas: revivirá la carne; Matías, y en la vida [eterna]. Por tanto, has de creer constantemente y sin dudas
Que docet ecclesia romana petra solidata	Lo que enseña la iglesia romana edifi- cada sobre piedra.
Secus non poteris fieri saluus nec sanctus heresi.	Si no, no podrás salvarte, ni protegerte de herejías.
Sacramentos (f. 192r)	
Abluo, firmo, cibo, piget, uxor, ordinat, vngit.	Me bautizo, confirmo, alimento, se arrepi- ente, se casa, se ordena, se unge.
Mandamientos de Dios (f. 192v)	
In tabulis binis lex est depicta petrinis Unum cole deum, ne iures vana per illum Sabbata sanctifices, charos venerare par- entes Noli de cede notari, noli mechari	La ley está escrita en dos tablas pétreas. Adora un dios único, no jures por él en vano; Santifica el sábado, respeta a tus queri- dos padres; No se te conozca por una muerte, rehúsa fornicar;
Furta cave fieri. Non sis testis nisi veri	Guardate de hacer robos. No testifiquen más que la verdad;
Non cupias nuptas, nec quieras res alienas.	No desees a las casadas, ni ansíes bienes ajenos.

Pecados mortales (f. 195v)

Laudis amore tumens, miseraque cupidine auarus
inuidus, iracundus, iners, humosus, amator.

Ansioso de ser alabado, avaro de deseo percedero,²¹
envidioso, iracundo, perezoso, comilón, lujurioso.

Pecado original y venial (f. 195v)

Sint omnia delicta | triplici nomine dicta

Todos los pecados se conocen con tres nombres.

Est primo peccatum | nobis ab origine natum

El primero, el pecado nacido en nosotros desde el principio;

Est grave mortale, | leuius fertur veniale

[El otro] es grave, mortal; [el tercero] es venial, más leve.

Cum baptizatur | ab origine purificatur

Al bautizarnos nos purificamos del original,

Necnon peccato | quodcumque sit, ante patratos

Y de cualquier pecado cometido antes.

Sed cum peccamus | graviter post nos maculamur

Después, al pecar con gravedad nos vamos manchando;

Deletur tamen sacramentis scelera cuncta.

Pero con los sacramentos desaparecen todos los delitos.

Dones del Espíritu Santo (f. 206r)

Donis implere procura pneumatibus alma

Procura llenar tu alma de dones del Espíritu,

Esto timens, pius atque sciens, factis bene consul

Sé temeroso, piadoso y sabio, aconsejate bien al actuar,

Hic intellectus sapientia dona dei sunt fortisque.

inteligente, prudente y fuerte: estos son dones de Dios.

Bienaventuranzas (f. 207v)

Sis bene dotatus, | vt sis in fine beatus

Adquiere un buen tesoro, y serás feliz al morir:

Sis pauper, mitis, flens, | sitiens ius, miserator

Sé pobre, compasivo, arrepentido, justo, misericordioso,

Mundus, pacificus, | sic vult mundi creator.

Limpio, pacífico, como quiere el creador del mundo.

Per septem merita | dant tot premia magna

Por estos siete méritos dan tan grandes premios:

Pauper enim regnat, | mitis possessor habundat

El pobre reina, el compasivo abunda en bienes,

²¹ “Miseraque cupidine auarus” lo he traducido por “avaro de deseo percedero”, dando a “misera” el valor de lo miserable, lo despreciable.

Flens consolatur, sitiens justum satiatur	El que llora es consolado, quien desea justicia la obtiene,
Fit pietasque piis dominum mundusque videbit	La piedad es para los piadosos, y el sencillo verá a Dios,
Est quoque pacificus domini proles amicus.	Y el pacífico es amigo de los fieles del Señor.
Obras de misericordia espirituales (f. 208r)	
Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.	Aconseja, disculpa, enseña, consuela, perdona, soporta, reza.
Obras de misericordia corporales (f. 208r)	
Visito, potio, cibo, redimo, tego, colligo, condo.	Visito, doy bebida, alimento, redimo, visto, acojo, entierro.
Sentidos (f. 209r) ²²	
Vissus, odoratus, cum gustu, tactus et auris.	Vista, olfato, con gusto, tacto y oídos.
Sentidos (de Bernardo de Custodia, f. 209r) ²³	
Gustus, odoratus, auditus, visio, tactus Per te claudantur, ne sordes ingredi- antur.	Gusto, olfato, oído, vista, tacto: Conservalos cerrados, y no te invadirá la maldad.
Sobre María, nuestra señora (f. 214r) ²⁴	
Angelus aduenit cum virgo fuit duodenis	El ángel llegó cuando la virgen tenía doce años;
Vixit cum christo terdenis et tribus annis	Vivió con Cristo otros treinta y tres años;
Post mortem christi nouem permansit in orbe.	Tras la muerte de Cristo permaneció otro nueve en la tierra.
Sobre la edad de la virgen (f. 214r)	
Virgo parens vixit sexaginta cum tribus annis	La virgen madre vivió sesenta y tres años:

²² Exactamente igual en el texto de la Declaración, f. 112v.

²³ El mismo Alfonso de Cámara proporciona dos series de versos sobre los sentidos, y para la segunda señala el autor de donde los ha tomado.

²⁴ También Alfonso de Cámara reproduce dos versiones sobre la edad de María. Se limita a reproducirlas sin entrar en la diferencia sobre el número de años de su vida (54 o 63 respectivamente).

Quattuor atque decem fuit in partu benedicta	A los catorce fue bendita con su maternidad;
Vixit cum filio triginta cum tribus annis	Convivió con su hijo durante treinta y tres años;
Sexque decem annis sed post hec astra subiuit.	Y diez y seis años después fue llevada al cielo.

La fijeza de los versos, a la vez que su variedad, hizo posible que pervivieran tradiciones divergentes que manifestaban los mismos contenidos. Al igual que sucedió con las tradiciones particulares sobre qué apóstol había expresado cada frase del credo, también figuran muestras divergentes de algunos versos en las páginas de los otros seis catecismos analizados.

Catecismo de la Declaración

Mandamientos (f. 112r)²⁵

Sperne deos, fugito perjura,

sabata sanctifica

sit tibi patris et matris honor,

non sis ocisor, fur, mechus,

testis iniquus,

vicinique thorum,

rrem quam cavete suam

Menospreçiar los dioses, fuyr los perjuros,

Guardar los domingos e las fiestas

Sea a ty honrra de tu padre y de tu madre

Non seas [matador], luxurioso, furtador e ladron

Non seas testigo malo e mentiroso

Esquiva el lecho de tu vecino e proximo

Esquiva toda cosa agena e la su codicia

Catecismo de la Declaración

Obras de misericordia espirituales (f. 113v)

Consule, castiga, solare, rremite, fer, ora, doce

Aconseja, corrige, consuela, perdona, soporta, reza, enseña.

Catecismo de Diego de Deza

Obras de misericordia corporales (f. 261r)

Pasco, poto, colligo, tego, visito, libero, condo

Doy comida, doy bebida, acojo, visto, visito, libro, entierro.

²⁵ La traducción es la misma que proporciona el texto original.

Conclusión

Nos encontramos, por tanto, en una década en la que, a medida que pasaron los años, se produjo una inusitada floración de catecismos, debido a que unas cuantas personas, con absoluta independencia entre sí, se pusieron a la tarea de elaborar cada uno su propio catecismo. Se perciben cambios, con el paso progresivo del latín al castellano, con el empleo residual de versos recapitulativos de raigambre medieval, sustituidos con ventaja para el aprendizaje por meros enunciados, formularios a secas que no precisan traducción.

El estilo de las expresiones deja paso a una lengua mejor configurada. La vieja fe cristiana se vierte en odres nuevos, con el firme propósito de llegar cada vez mejor a los hombres y mujeres de los nuevos tiempos que se barruntaban a finales del siglo XV.

Se produce el paso al Renacimiento, que se abre paso en los espíritus con otro estilo, otras miras, otra concepción. Es mucho lo que estos catecismos deben aún a la mentalidad medieval, en la que están anclados; pero a la vez es otra concepción la que se va abriendo espacio, la que está floreciendo, la que apunta con otra visión, que trata de responder a los nuevos tiempos que se avecinan. Con absoluta independencia entre sí, seis autores dan fe simultáneamente que se aproximan nuevos tiempos, para los cuales es preciso dar otras respuestas.

Nota complementaria

Terminado y corregido este artículo, la investigación ha arrojado información sobre otros tres catecismos que corresponden igualmente a esta década:

- *INSTRUCTIO de doctrina christiana*, s. XV. | El Escorial: Monasterio, ms. d-IV-15, f. 91r-100r.
- [*CREDO per Apostolos*], ms. s. XIV-XV. | Madrid: BNE, ms. 9480.
- *LOS ARTÍCULOS de la fe*, s. XV (?) | Madrid: BNE, en ALFONSO DE CÁMARA, *Epythome...*, 1496, (fuera de paginación); este último publicado en “Estudio Agustiniano” 55 (2020) 631-665.

Se confirma, pues, que se trata de una década asombrosa.

