

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 57 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2022



ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>Paciencia con el Señor en san Agustín</i>	441
IBARRA, Orlando, <i>Fe privatizada y mística de la ortopraxis comunitaria</i>	477
RODRÍGUEZ CILLERO, Alberto Jesús, <i>Fundamentación de una posible teología natural desde una clave tomista</i>	505
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>Hans Küng, teólogo del siglo XX</i> .	537
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>Convergencias y divergencias entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo</i>	577
OFILADA MINA, Macario, <i>Creativity, art, mystagogy: logos as and in the end of waiting from the origin, hoping toward the ordinary</i>	613
LIBROS RECIBIDOS.....	651

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniano
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
Augustine Th. Puthanveetil

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 (*In memoriam*)
(*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 Agustiniano 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. 1-57

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

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

Paciencia con el Señor en San Agustín

DR. PÍO DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid

Recibido: 10 julio 2022

Aceptado: 30 septiembre 2022

Resumen: Ha sido el libro *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos* del escritor checo Tomáš Halík el que suscitó nuestro interés por estudiar el tema en san Agustín. Como el sintagma «paciencia con Dios» no aparece explícitamente en la obra agustiniana, la primera parte del estudio, de naturaleza filológica, nos ha permitido advertir la idea encubierta bajo la recomendación *sustine Dominum* del Sal 26/27,14. A partir de ahí, el estudio se centra en los once textos en que el predicador de Hipona comenta o simplemente recurre a ese versículo del salmo. La paciencia con Dios la recomienda concretamente a dos categorías de personas: los amantes y los sufridos, que, por distintos motivos, soportan el peso de la impaciencia. Luego, en sendos apartados, se analizan las respectivas causas de impaciencia y las razones que justifica la invitación a ser pacientes con el Señor, aducidas por el santo. En una breve conclusión, se señalan convergencias y divergencias entre el planteamiento del obispo de Hipona y el del autor checo.

Palabras clave: Paciencia, impaciencia, amor, sufrimiento, Iglesia, vida futura, esperanza, fe.

Abstract: It has been the book *Patience with God. Close to the distant ones* of the Czech writer Tomáš Halík who aroused our interest in studying

this subject in Saint Augustine. As the phrase “patience with God” does not appear explicitly in the Augustinian work, the first part of the study, of a philological nature, has allowed us to notice the hidden idea under the *sustine Dominum* recommendation of Ps 26/27,14. From there, the study focuses on the eleven texts in which the preacher of Hippo comments on or simply resorts to that verse of the psalm. Patience with God is specifically recommended for two categories of people: the lovers and the long-suffering, who, for different reasons, bear the weight of impatience. Then, in two separate sections, are analyzed the respective causes of impatience and the reasons that justify the invitation to be patient with the Lord, adduced by the saint. In a brief conclusion, convergences and divergences are pointed out between the approach of the Bishop of Hippo and that of the Czech author.

Keywords: Patience, impatience, love, suffering, Church, afterlife, hope, faith.

Detrás de estas páginas se halla el libro *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos* del escritor checo Tomáš Halík¹. Su lectura me sugirió estudiar el tema de la paciencia con el Señor en san Agustín y ver si hacía uso de la idea o, incluso, si le era familiar.

I. LA PACIENCIA CON DIOS

A) PACIENCIA

El santo define la paciencia como «la virtud humana por la que toleramos males con ánimo sereno, para no perder, a causa de un ánimo alterado, bienes por medio de los cuales podemos alcanzar otros mejores»². A partir de esta definición concluye: «Por tanto, quien no tiene paciencia, al rehusar soportar los males, en vez de librarse

¹ TOMÁŠ HALÍK, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos*. Traducción de Antonio Rivas González. Herder, Barcelona 2014.

² *Pat.* 1. El lector dispone de una buena presentación de esta obra –en origen un sermón– en la introducción de N. Cipriani a la misma en la Nuova Biblioteca Agostiniana 7/2 (Città Nuova Editrice, Roma 2001), 665-676,

de ellos, acaba sufriendo otros mayores” (*pat.2*)³. No se queda, pues, en la definición de la virtud, sino que, dando un paso más, señala las consecuencias negativas que se derivan de no poseerla: pérdida de bienes mayores, aumento de males. Por otra parte, entre las diversas acepciones que del término ofrece la Real Academia de la Lengua Española, destacamos la primera y la tercera: la «capacidad de padecer o soportar algo sin alterarse» y la «facultad de saber esperar cuando algo se desea mucho». A primera vista esta concepción adquiere mayor amplitud que la de san Agustín, al vincularla con la espera. En realidad, sin embargo, este aspecto cabe incluirlo en el primero porque la espera de algo vivamente deseado se siente como un mal que conlleva cierta dosis de padecimiento.

B) PACIENCIA CON DIOS

Relacionar la paciencia con Dios no es problema. De hecho, el santo da comienzo a su pequeña obra sobre esta virtud diciendo: «La virtud del alma que denominamos paciencia es un don divino tan grande que incluso hablamos de la paciencia de Dios que nos la otorga» (*pat. 1*). Pero una cosa es la paciencia de Dios con el hombre y otra la paciencia del hombre con Dios. La primera, que tiene asumida cualquier fiel cristiano, está omnipresente en las páginas agustinianas, porque se halla también en la Escritura (cf. Rom 2,4; 3,26; 15,5; 1 Pe 3,19); en cambio, el simple plantearse la existencia de la segunda puede, como mínimo, producir extrañeza en alguno. En las definiciones dadas, la paciencia se ha presentado, en su aspecto objetivo, como un modo específico de situarse frente a algo –un mal–⁴, no frente a alguien. No obstante, en el lenguaje ordinario es habitual hablar de la paciencia que se tiene o que hay que tener con alguien. El hecho se explica por el paso del mal sufrido a quien lo causa. Pero, en este caso, hablar de paciencia con el Señor implicaría asumir que él es el causante del mal que hay que

³ *Ib.* Además de esta obrita, el obispo de Hipona predicó un sermón sobre la paciencia (s. 359A [Lambot 4]). Ni la obra ni el sermón van a tener peso específico en este estudio que se ocupa de un aspecto de la paciencia no contemplado en ellos, al menos explícitamente.

⁴ Aunque san Agustín incluye el bien, pero limitado a la prosperidad de este mundo, en cuanto puede ser obstáculo para alcanzar la felicidad futura: «Puesto que quien busca la felicidad arriba ha de tolerar incluso la felicidad de aquí abajo» (s. 359A [Lambot 4],17).

soportar pacientemente, lo cual choca con la concepción que el cristiano tiene de Dios.

Entonces, dado que Dios no es un mal, ni autor de mal alguno, ¿cabe hablar de paciencia con el Señor? Una respuesta correcta requiere tener en cuenta la posible desinformación e ignorancia humana. De hecho, a veces, a pesar de las apariencias, el mal no es real, sino solo supuesto, y el autor del mal no es real, sino solo presunto. Por otra parte, algo que se percibe como un mal, puede tener su aspecto positivo que no ve quien lo sufre, y aunque un sujeto no sea directamente autor de un mal, puede tener con él una relación susceptible de una valoración positiva. A partir de estas consideraciones ya no resulta absurdo hablar de tener paciencia con el Señor. Valga como ejemplo provisional el uso que hace el santo de Prov 3,11/Heb 12,6 (*Dios corrige a los que ama y castiga al que recibe como hijo*) en contextos de sufrimiento. Desde una visión providencialista de la historia como la agustiniana, se entiende que Dios otorga a los males que causan los hombres un valor salvífico, que justifica soportarlos con paciencia. Aunque el santo no utiliza nunca –que sepamos– el sintagma «paciencia con el Señor» en su literalidad, la idea está presente en su obra. Esa ausencia terminológica carece de importancia, pues en un determinado contexto bien puede hallar expresión una realidad, aunque falte su nombre específico (*Io. eu. tr.* 97,4). Por otra parte, esta «paciencia con Dios» no es tema objeto de consideración cuando se trata de la paciencia según san Agustín⁵. Valgan como ejemplo los estudios de P. Borgomeo⁶, El autor examina diversos aspectos asociados al tema de la paciencia en la predicación del obispo de Hipona, pero pasa por alto el que nos va a ocupar en estas páginas. Hablando de la paciencia como tolerancia, afirma que, según san Agustín, se ejercita no solo en relación con los malvados o los falsos

⁵ No lo considera por ejemplo M. Spanneut cuando expone la paciencia según san Agustín en *Reallexikon für Antike und Christentum* 9 (1976) 243-294:267-269, o en *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* 12/1 (1984) 438-476:448. Ni tampoco N. Cipriani en la introducción a la obra agustiniana sobre el tema. Cf. nota 2.

⁶ El último capítulo de su estudio sobre la Iglesia en san Agustín lleva por título «L'Église comme patience» (*L'Église de ce temps dans la prédication de san Agustín*. (Études Augustiniennes, Paris 1972, 357-386). Las ideas allí expuestas las recoge en un artículo más reciente sobre el mismo tema («La Chiesa in camino, mistero di "patientia". Una meditazione agostiniana», en *La civiltà cattolica* 2 (2007) quaderno 3766, 329-338. Son los únicos que hemos podido encontrar.

hermanos, que oprimen la barca hasta hacer que casi se hunda, sino que llega también a la solidaridad con el hermano menos dotado al que hay que enseñar con paciencia⁷. Por una parte, el autor contempla la paciencia frente al mal sufrido, pero no frente a un bien aún no logrado; por otra, en relación al primer caso solo contempla la paciencia con los causantes o con los sujetos pacientes del mal, pero no la paciencia frente a quien, sin ser sujeto activo, lo permite, pudiendo evitarlo. De forma más explícita, no contempla ejercitar la paciencia con Dios o porque tarda en entregarse plenamente a quien le ama o porque permite que el mal acose, de la forma que sea, a sus fieles⁸.

El objetivo de estas páginas, pues, no es el estudio de la paciencia según san Agustín, virtud de la que el santo es el último gran teórico, que recoge la sabiduría antigua al respecto, pero reconociendo su origen sobrenatural y vinculándola con la salvación⁹. Lo que pretenden es llenar, aunque solo parcialmente, la laguna indicada. En las páginas que siguen intentaremos mostrar que el tema de la «paciencia con el Señor», en la doble perspectiva señalada, subyace a la comprensión agustiniana de Sal 26,14. En la versión latina utilizada por el santo el versículo tenía este tenor literal: *Sustine Dominum, viriliter age et confortetur cor tuum, et sustine Dominum*¹⁰. La «paciencia con Dios» aparece encubierta en la exhortación *sustine Dominum* que abre y cierra el versículo, respaldada por las otras dos oraciones: *viriliter age* («actúa varonilmente») y *confortetur cor tuum* («que tu corazón se haga fuerte»), que señalan lo que comporta. El uso que del versículo hace el santo abarca los dos aspectos de la paciencia antes indicados: «capacidad de padecer o soportar algo sin alterarse» y la «facultad de saber esperar cuando algo se desea mucho», que, concluidas unas observaciones de carácter filológico, estructurarán estas páginas. Los pasajes en que el versículo del salmo aparece en la boca o pluma del pastor de Hipona superan

⁷ Cf. P. BORGOMEIO, «La Chiesa in camino... », p. 335.

⁸ Ciertamente considera la exigencia de la paciencia de la Iglesia en el marco de los *kairoi* de Dios («La Chiesa in camino... », p. 331-332), pero la perspectiva es distinta de la que consideramos aquí.

⁹ Cf. M. SPANNEUT, «Geduld»: *Reallexikon für Antike und Christentum*, 269; *Dictionnaire de spiritualité*. 448.

¹⁰ De momento mantenemos el texto en latín a espera de determinar cómo ha de traducirse al español.

la decena, pero solo dos de ellos –sus dos exposiciones del salmo 26¹¹– son propiamente comentario; en los demás aparece como subsidiario de otros textos o ideas¹².

1) «Sustine»

Cualquier diccionario latino señala una variedad de significados del verbo *sustinere*, entre los que están: sostener, mantener, sustentar, padecer, tolerar, apoyar, soportar, etc. ¿Cuál es el significado preciso le asigna el obispo de Hipona cuando cita Sal 26,14? Para poder responder, comencemos examinando el salmo. Junto a su vivo y único deseo de habitar en la casa de Dios y de contemplar su rostro, el salmista señala la existencia de malvados que desean devorar su carne y que han levantado un campamento frente a él; señala asimismo el abandono que sufre por parte de su padre y su madre, y las calumnias y mentiras proferidas por testigos malvados. Luego expresa su esperanza de alcanzar los bienes del Señor, pero en la futura tierra de vivos, no en la presente tierra de muertos. La respuesta a esta situación adversa es la exhortación *sustine Dominum* (*en. Ps.* 26,1,14). Son aspectos que el santo pone de relieve en su primera exposición; en la segunda, más larga, dedica mayor espacio tanto al hostigamiento sufrido como al deseo de habitar en la casa del Señor y de buscar su rostro. No extraña, pues, que el predicador de Hipona presente la exhortación como un consuelo¹³, la vincule con los suspiros del salmista y la vea como prueba de que el Señor ha acogido complacido su único deseo. Lo ha acogido, sí, pero sin darle cumplimiento de inmediato. En el tiempo de espera no queda sino *sustinere Dominum* (*en. Ps.* 26,2,23).

¹¹ *En. Ps.* 26,1,14 (a. 394-395) y *en. Ps.* 26,2,23 (a. 403). En estas páginas seguimos la numeración de los salmos propia de la Traducción de los LXX del Antiguo Testamento, que se distingue de la numeración del texto original hebreo en que, desde el salmo 11 hasta el salmo 146, cuenta un número menos. En nuestro caso concreto, el salmo 26 corresponde al salmo 27 de nuestras Biblias.

¹² Son los siguientes: *exp. Gal.* 61 (año 394); *en. Ps.* 29,2,8 (¿a. 395-396?); *ep.* 64,1 (a. 401-402); *c. litt. Pet.* 3,4 (a. 403); *en. Ps.* 36,2,4 (a. 403); *en. Ps.* 41,11 (¿a. 405? ¿411?); s. 157,1 (¿a. 403?); s. 170,9 (no antes del a. 417); s. 339,6-7 (hacia 425-430). A ellos hay que añadir *en. Ps.* 74,3 (anterior al a. 411). *En. Ps.* 1,4 (a. 394-395) cita Sal 36,34 con la lectura *sustine Dominum*.

¹³ La exhortación consolatoria aparece repetidamente en los textos agustinianos (cf. *en. Ps.* 43,1; 145,1; s. 157,1; *ep.* 208,2).

San Agustín cita Sal 36,34 de dos formas: con el verbo *expectare* (al Señor) (*en. Ps.* 36,3,14) y con *sustinere* (al Señor) (*en. Ps.* 1,4). En la versión que utiliza el obispo de Hipona¹⁴, el versículo 33 concluye afirmando que Dios no condenará al justo cuando sea juzgado. El santo advierte que la afirmación no se refiere al tiempo presente, pues ahora no es tiempo de recibir el premio o castigo, sino tiempo de bregar, de sembrar soportando el frío, el viento o la lluvia, con la mirada puesta en la cosecha del verano. En este contexto lo que hay que hacer es *expectare* al Señor y seguir sus caminos (*en. Ps.* 36,3,13-14).

Los contextos en que el pastor de Hipona recurre a la exhortación son variados: la comparación de la existencia cristiana con una sembrera que se lleva a cabo con tiempo particularmente adverso, esto es, con frío, vendavales, aguaceros, etc. (*exp. Gal.* 61); la comparación con la construcción de una casa que tiene lugar en medio de múltiples dificultades originadas por enemigos que se mofan o se divierten a costa de los que la construyen (*en. Ps.* 29,2,8); la constatación de que los pecadores obtienen un éxito fácil y rápido, se jactan de sus placeres, olvidan a los Lázarus de turno y actúan impunemente despojando de sus bienes a los justos (*s.* 157,1; *en. Ps.* 36,2,4); los problemas de la convivencia con los cismáticos que perturban la paz eclesial y con su orgullo desgarran la unidad (*c. litt. Pet.* 3,4); el largo tiempo de espera hasta el encuentro definitivo con el Señor de quien ha tenido una experiencia gozosa de él (*en. Ps.* 41,11); el impacientarse de alguien porque Dios tarda en otorgarle los dones prometidos (*s.* 339,6-7). Tal es el panorama de sufrimientos, penalidades, dificultades o humillaciones de distinto signo experimentados por el fiel cristiano que llevan al obispo Agustín a recurrir a la exhortación *sustine Dominum* del salmista (Sal 26,14).

Por otra parte, en ese recurso la exhortación suele formar parte de un racimo de citas bíblicas, que la pueden preceder o seguir, pero siempre dentro de una experiencia de vida en la que algún mal, del tipo que sea, se hace sentir. De forma explícita aparecen 1 Cor 15,44: *se siembra el cuerpo animal...* (*exp. Gal.* 61); Sal 125,5: *Quien siembra con lágrimas...* (*Exp. Gal.* 61); Mt 10,22: *quien perseverare hasta el final...* (*Exp. Gal.* 61; *en. Ps.* 26,2,17; 41,11); Gal 9,10: *no desfallezcamos haciendo el bien* (*Exp. Gal.* 61); Sal 29,1: *enemigos que se alegran a mi costa* (*en. Ps.* 29,2,8); Eclo 1,18: *a más ciencia, más dolor* (*en. Ps.* 29,2,8);

¹⁴ San Agustín mismo señala variantes en los códices (cf. *en. Ps.* 36,3,13).

2 Tím 3,12-13: *los que aspiran a vivir piadosamente en Cristo sufrirán persecuciones* (en. Ps. 29,2,8); Job 7,1: *esta vida es una prueba* (en. Ps. 29,2,8); Rom 12,12: *sufriendo en la tribulación* (ep. 64,1); Rom 8,24-25: *... y si lo que no vemos esperamos, mediante la paciencia lo esperamos* (ep. 64,1; s. 157,1; en. Ps. 41,10,11); Eclo 2,16: *¡Ay de los que perdieron la sustinentia!* (en. Ps. 26,2,23; s. 157,1); 2 Cor 5,6: *peregrinos lejos del Señor* (en. Ps. 41,10); Sal 41,6: *¿por qué estás triste, alma mía, y por qué te conturbas?* (en. Ps. 41,10); Rom 8,23: *gemimos en nuestro interior esperando la adopción, el rescate de nuestro cuerpo* (en. Ps. 41,11); Ez 33,10: *Mi maldad está sobre mí, me consumo en medio de mis pecados, ¿qué esperanza tengo de vivir?* (s. 339,7). En estas citas bíblicas que escoltan la exhortación de Sal 26,14, es fácil advertir un panorama de sufrimiento, de cansancio, o desfallecimiento, de humillación, de persecución, de prueba, de nostalgia, de tristeza, de gemidos, de falta de esperanza. La misma realidad señalada al presentar los contextos. Nada extraño, pues las citas bíblicas iluminan los contextos que conducen a la exhortación.

El verbo *sustinere* nos remite a la tradición filosófica antigua, en cuanto que aparece en la máxima estoica *sustine et abstine* (soporta y contente). Su conocimiento por parte de Agustín hay que suponerlo, dada su buena información sobre esa corriente filosófica¹⁵. Pero las suposiciones sobran cuando hay pruebas evidentes, como son los sermones 38 y 20,2, aunque, por tratarse de textos de predicación, el santo no aluda a su ascendencia filosófica. En ambos sermones el predicador presenta *sustinere* como contrapunto a *abstinere* (*/continere*), dos exigencias para el hombre que vive en este mundo. Dios –dice– manda contenerse de lo que este mundo llama bienes y soportar los males que abundan en él, dos actitudes que purifican el alma y la hacen capaz de la divinidad (s. 38,1); la primera evita que lo apresen sus apetitos y la segunda que lo adverso abata al hombre (s. 20,2).

Por otra parte, conviene tener en cuenta que en algunos pasajes de la obra agustiniana el verbo *expectare* aparece como alternativo o sinónimo de *sustinere*. Por ejemplo, la versión del versículo en el *Speculum* presenta coordinados ambos verbos al servicio de la

¹⁵ Cf. M. L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II. Stoicism in Christian Latin thought through the sixth century* (Brill, Leiden 1985) p. 142-238.

variatio, sin que cambie el significado: *expecta Dominum, confortare, et roboretur cor tuum, et sustine Dominum* (*spec.* 6), En el s. 170 es el predicador mismo, no ya el texto bíblico, quien se expresa de idéntica manera –*expecta Dominum, sustine Dominum*– (s. 170,9). La misma realidad se constata en relación con Sal 36,34: en un pasaje se lee en la forma *sustine Dominum* (*en. Ps.* 1,4) y en otro *expecta Dominum* (*en. Ps.* 36,3,14). Ambos datos dan razón de que diversos traductores viertan *sustinere* por «esperar»¹⁶.

Pero, ¿es «esperar» el verbo que traduce con exactitud el *sustinere* de Sal 26,14, según lo entiende san Agustín? No parece. El versículo evoca Sir 2,16: ¡Ay de aquellos que perdieron la *sustinentia*! (*en. Ps.* 26,2,23; s. 157,1) al predicador, que lo ha utilizado frecuentemente en su polémica con los donatistas (cf. *c. ep. Parm.* 2,2; 2,3; *c. Gaud.* 1,34; 1,39; s. 47,17), cismáticos que se caracterizaban precisamente por la falta de paciencia. De ello era prueba su voluntad de anticipar al tiempo presente la separación de buenos y malos que Dios tiene pensada para el fin del mundo (Mt 13,40). El santo los describe con estas palabras: «miserables que perdieron la paciencia y apresurándose a separarse a sí mismos antes de tiempo de la paja, mostraron ser ellos mismos levísima paja sacada de la era» (*c. ep. Part.* 3,27). Lo lógico es pensar que «perdieron la paciencia» remite a Sir 2,16 y, concluir que, la *sustinentia* que aparece en las otras citas la entiende el santo como «paciencia» sin más. De hecho, el mismo texto aparece en las obras de san Agustín en la forma: ¡Ay de los que perdieron la paciencia (*patientiam*)!, propia de la Vulgata (*pat.* 10; s. 4,33), texto que le sugiere esta aclaración terminológica: «Sea que se hable de *patientia*, de *sustinentia* o de *tolerantia*, única es la realidad significada con varios términos. Nosotros hemos de fijar en

¹⁶ Así la edición italiana de la NBA traduce: *Spera nel Signore* (pp. 357 y 387); la edición francesa de la BA 58/1: *Attends le Seigneur* (pp. 31 y 85), lo mismo que la edición de Du Cerf (Paris 2007) pp. 232 y 250, y en la Raufx, tomo 8°, pp. 230 y 240. La edición inglesa de la colección Ancient Christian Writers: *Wait for the Lord*; igual que la de Nicene and Post Nicene Fathers, p. 65; en cambio, la edición de J. Rotelle (Nueva York 1999), p. 273.289. traduce *Hold out*. En la edición española de la BAC (OCSA XX, Madrid 2018), E. Eguiar-te traduce: *Espera en el Señor* (pp. 148 y 371), mientras que en la edición de BAC (OCSA XIX, Madrid 2014), J. Anoz había traducido *Ten paciencia con el Señor* (pp. 298 y 325).

nuestro corazón esa única realidad, no la diversidad de palabras que la expresan» (s. 359A [Lambot 4])¹⁷.

Rom 8,24-28 es otro pasaje bíblico que, en tres textos agustinianos (*ep.* 64,1; *s.* 157,1; *en. Ps.* 41,10.11), figura como punto de partida de un recorrido mental cuyo término es Sal 26,14. Según el Apóstol, el cristiano vive en la esperanza de algo que, precisamente por tratarse de esperanza, aún no ve; el mismo Apóstol añade que esperar lo que no se ve, equivale a guardarlo mediante la paciencia. Y la mención de la paciencia evoca en el santo el *sustine* de Sal 26,14. Es decir, interpreta el versículo del salmo como exhortación a mantener la paciencia. Y todavía va más lejos al «contaminar» Rom 8,24-25 con la idea de perseverancia. A los conceptos fundamentales de esperanza y paciencia del texto paulino, él añade el de perseverancia como medio de enlace con el *sustine* de Sal 26,14. La invitación a la perseverancia va seguida de la invitación a escuchar a Dios mismo que habla en Sal 26,14 (*en. Ps.* 41,11). Al hilo de Rom 8,24-25 aparece repetidamente la necesidad de la perseverancia que acaba en paciencia. De esta constatación se puede concluir, primero, que el *sustinere* de Sal 26,14 incluye también la idea de perseverancia, perseverancia que tiene lugar en un contexto de sufrimiento y, segundo, que, en la interpretación del santo, el *sustinere* da razón de la paciencia de que habla san Pablo (Rom 8,25).

Los datos precedentes hacen posible asignar un significado específico al verbo *sustinere* de Sal 26,14. No cabe duda de que encierra un sentido de esperanza. Así lo manifiesta el verbo alternativo *expectare*. Pero conviene matizar. En efecto, aunque la esperanza guarda siempre relación al futuro, el énfasis se puede poner en lo que se espera o en el tiempo que dura la espera. No es lo mismo esperar que llueva que esperar que deje de llover; ni es lo mismo esperar poder volar que esperar que el vuelo llegue a tiempo a su destino. En ambos casos la actitud psicológica puede ser positiva en cuanto expresión de un deseo –esperar que llueva o esperar poder volar– o negativa, en cuanto expresión de un temor –que no deje de llover o que el vuelo se retrase–. En el segundo caso el temor puede tener una base psicológica –el tiempo de lluvia se me hace largo– u ob-

¹⁷ Sobre la paciencia como *sustinentia*, cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps*, p. 359-361. Téngase en cuenta que el sintagma *patientissime/patienier sustinere* aparece no menos de 50 veces en los textos agustinianos. En estos casos el adverbio que acompaña al verbo explicita su significado.

jetiva –diversas circunstancias, como, por ejemplo, tener que hacer varias escalas–.

En nuestro caso concreto, esa esperanza reclama una gran carga de paciencia para no perder la calma ante la insatisfacción que causa el vivo deseo no satisfecho o ante las dificultades señaladas o sugeridas por los textos bíblicos que acompañan la exhortación, o ante las diversas circunstancias en que primero el salmista y luego el pastor de Hipona recurren a ella. En la etimología de «paciencia» está el verbo *pati*¹⁸ (padecer). Solo que el padecer puede causar un mal o la duración de la espera de un bien. En el primer caso la paciencia va de la mano con la tolerancia¹⁹; en el segundo, con la perseverancia²⁰. En los textos que comentamos encuentra espacio tanto la tolerancia (*en. Ps.* 26,1,14; 41,9; *c. litt. Pet.* 3,4; *s.* 157,2), como la perseverancia, aunque en las citas bíblicas que escoltan Sal 26,14 no aparece ninguna que incluya la tolerancia, pero sí algunas en que aparece Mt 10, 22 (*Exp. Gal.* 61: *en. Ps.* 41,11). La paciencia, asociada a la perseverancia, la reclama una larga espera en medio de dificultades y, además, sin plazo fijo; una espera no entretenida, sino angustiada porque aún no se ve lo anhelado; angustia que ni la certeza de que llegará lo esperado logra evitar. En definitiva, el *sustinere* bien puede traducirse por «tener paciencia»²¹.

2) «Dominum»

En Sal 26,14 el verbo *sustine* tiene como complemento directo *Dominum*. No exhorta, pues, simplemente a mostrarse pacientes ante

¹⁸ Cf. *Pat.* 1.

¹⁹ Según P. Borgomeo, la expresión más adecuada de la paciencia: «Le vrai verbe de la *patientia* est, pour Augustin, *tolerare*: et seule, la *tolerantia* peut prétendre à constituer le synonyme le moins inadéquat de *patientia*» (*L'Église de ce temps*, 360).

²⁰ El mismo P. Borgomeo se pregunta si, alguna vez, el contenido semántico de una palabra ha estado en contradicción más flagrante con su etimología –*pati*– que en el término paciencia, pues nada hay menos «pasivo» que la paciencia del cristiano. De hecho, la paciencia no es resignación inerte y fatalista de quien espera el fin de la tormenta, sino, más bien, la constancia del luchador, la obstinación del escalador, la seguridad del navegador, la confianza del amante (ibídem, p. 359).

²¹ En un sermón, el orador invita a dar gracias al Señor “porque tuvo paciencia (*sustinuit*) conmigo que tardaba en volver a él (s. 360). En este caso el orador parece haber sido un obispo donatista que volvía a la Iglesia católica (cf. DOLBEAU, F., «Par qui et dans quelles circonstances fut prononcé le sermon 360 d'Agustin»: *Revue Bénédictine* 195 (1995) 293-307.

una situación adversa, sino a tener paciencia con una persona; en concreto, con el Señor²². Ya indicamos antes lo que esta idea encierra de problemático, en cuanto pensamiento que no se ajusta fácilmente a la idea que el cristiano se hace de Dios y, a la vez, que tiene su lógica.

Rom 8,23-25 es iluminador a este respecto. El Apóstol sostiene que esperar lo que no vemos es aguardarlo mediante la paciencia, refiriéndose a la consecución de la adopción filial y la redención de nuestro cuerpo. A continuación del texto paulino, san Agustín aduce Sal 26,14, introduciéndolo con estas palabras: «Justamente porque esperamos lo que no se ve y lo esperamos por medio de la paciencia, nos dice el salmo: «*Sustine Dominum...*» (*Ten paciencia con el Señor...*). En la interpretación del santo, el salmo dice lo mismo que el Apóstol, como si no advirtiera el salto cualitativo que acaba de dar: ha pasado de la paciencia frente a algo, a la paciencia con alguien; de «esperar algo mediante la paciencia», a «tener paciencia con el Señor», precisamente el que otorga lo que se espera conseguir mediante la paciencia. Lo habitual es que san Agustín invite a tener paciencia «con el Señor» (*Dominum*), ateniéndose a la literalidad del texto del salmo. Solo dos veces, y como de refilón, exhorta a tener paciencia «con Dios» (*Deum*) (s. 157,1; 351,4). El dato permite deducir que no llega a la idea por una especie de lógica teológica, sino que, si la acepta, la expone y la defiende, es porque la ha encontrado en la Escritura y nada más.

No hay duda de que la esperanza está incluida en el significado de *sustinere Dominum*. No obstante, no cabe traducir la exhortación por «esperar en el Señor», concepto expresado por *sperare in Dominum* o *in Domino*; tampoco por un «esperar al Señor» sin más²³, sino esperarlo en un contexto específico y con una actitud determinada. El contexto es de sufrimiento al que no se ve término, al que solo el Señor puede ponérselo y al que seguirá la satisfacción plena de las propias aspiraciones. Por esto mismo, la actitud no es la de una resignación puramente pasiva, sino la de una aceptación confiada, con buen ánimo, cuyo fundamento está precisamente en que se trata de paciencia con el Señor, que es una garantía.

Si queremos mayor precisión, una traducción más correcta de la exhortación sería «Ten paciencia con tu Señor», como abreviación de

²² Por eso, a partir de ahora hablaremos de paciencia con el Señor.

²³ Es también exhortación repetida del salmista. Cf. Sal 36,3; 41,6; 42,5.

«Ten paciencia con(migo que soy) tu Señor». Así debe entenderse si, aunque proferida por el salmista (*exp. Gal. 61*)²⁴, la exhortación llega del Señor mismo (*en. Ps. 26,2,13*) o de Dios (*en. Ps. 41,11*). De una parte, la lengua latina admite la supresión del posesivo cuando el posesor es el sujeto de la oración; por otra, se entendería mal que el Señor hablase de sí en tercera persona. Explicitar el posesivo hubiese añadido un tono afectuoso, que dispone para acoger con buen ánimo la exhortación, aunque sea dura, pero el texto que tenía san Agustín no lo incluía.

II. LA PACIENCIA DEL AMANTE Y LA PACIENCIA DEL SUFRIDO

No hay ejercicio de paciencia que no presuponga cierto grado de sufrimiento. Pero no todo sufrimiento es igual ni, sobre todo, tiene la misma causa. Uno es el sufrimiento por no lograr alcanzar un bien y otro el sufrimiento por no lograr evitar un mal; uno el sufrimiento que causa el amor que abraza el corazón de un amante y otro el que produce cualquier mal cuya causa es ajena a quien lo sufre. En ambos casos el sufrimiento lo produce algo –el amor y el mal– y alguien –quien no corresponde al amor y quien tiene alguna responsabilidad sobre el mal–. En nuestro caso, el «quien» es siempre el Señor o porque tarda en entregarse al alma que lo desea o porque tarda en librar a los suyos de los distintos males que sufren. En conformidad con ello, hablamos de los dos tipos de paciencia que figuran en el epígrafe de este apartado. Conceptualmente distintos, en los textos se solapan a veces y se complementan.

A) LA PACIENCIA DEL AMANTE

La paciencia suele acompañar a todo amante, pero, al atenernos a los textos de san Agustín, nos ocupamos solo de la paciencia con el Señor, recomendada a quien lo ama. De ella tratan varios textos del

²⁴ Como es habitual en él (cf. *en. Ps. 31,24; 30,2,2,13; 44,10; s. 22,2; 35,5; etc.*), también aquí el santo considera al salmista como un profeta –*clamat propheta*– (*exp. Gal 61*), igual que a los autores de los otros libros sapienciales. Como tal lo presenta al enumerar los libros de la Escritura en *doctr. christ. 2,13*. En *trin. 15,30* señalará el distinto criterio utilizado por Jesús al respecto: en Mt 20,40 incluye los salmos entre los profetas, mientras que en Lc 24,44 los distingue.

santo: *en. Ps. 26,1,1-14; en. Ps. 26,2,1-23; en. Ps. 41,10-11; s. 170,9 y s. 339,6-7, a los que puede añadirse también s. 157,1*²⁵.

La paciencia con el Señor de quienes lo aman se la sugieren a san Agustín determinados pasajes bíblicos en que un amante del Señor expresa el vivo deseo de llegar a la casa de él y gozar en ella de su compañía. Según el orden cronológico de aparición en los textos agustinianos, señalamos los siguientes: del salmo 26 los versículos 4 (*Una cosa he pedido al Señor, esa buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida para contemplar el deleite del Señor y verme protegido como su templo*), 8 (*A ti te ha dicho mi corazón: He buscado tu rostro. Tu rostro buscaré, Señor*), 9 (*No me ocultes tu rostro; no te alejes airado de tu siervo. No me abandones ni me rechaces, Dios, salvación mía*) y 13 (*Tengo fe en que veré los bienes del Señor en la tierra de vivos*) (*en. Ps. 26, en su doble exposición*); del salmo 41, los versículos 1 (*Como el ciervo desea las fuentes de agua, así mi alma te desea ti, Dios mío*); 3 (*Mi alma tiene sed del Dios vivo; ¿cuándo llegaré a ver el rostro de Dios*); 4 (*las lágrimas fueron mi pan día y noche, mientras me repiten todo el día: ¿dónde está tu Dios?*); 5 (*He meditado todo esto y he elevado mi alma sobre mí; ¿cómo marchaba a la tienda, a la casa de Dios, entre cantos de júbilo y alabanzas, en el bullicio de la celebración festiva!*); 6 (*¿por qué te entristeces, alma mía; por qué te me turbas? Espera en Dios; aún le alabaré, ¡salvación de mi rostro, Dios mío!*) (*en. Ps. 41,1-11*); Flp 3,13-14 (*Una sola cosa persigo: olvidándome de lo que queda atrás y lanzado hacia lo que está delante, en la intención persigo la palma de la sublime vocación de Dios en Cristo Jesús*) (*s. 170,8-9*). Lc 12,12-14 no expresa ningún deseo, pero promete a los justos una recompensa, obviamente objeto de deseo para un cristiano (*Cuando des un banquete, no invites a los amigos, sino a los pobres; se te recompensará cuando se recompense a los justos*) (*s. 339,6-9*). Cabe añadir también Rom 8,24-25 (*Porque nosotros gemimos en nuestro interior, anhelando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo. Porque estamos salvados en esperanza, y una esperanza que se ve no es esperanza... Pero, si esperamos lo que no vemos, mediante la paciencia lo esperamos*). Es importante tener en cuenta que todos estos textos en los que el obispo intenta encender en los fieles el amor de Dios y el deseo de alcanzarlo y vivir con él son textos de predicación.

²⁵ Las fechas aproximadas o supuestas de predicación se indicaron en la nota 4.

Esta específica paciencia con el Señor halla encuadre preferente en la imagen de la vida cristiana como peregrinación que presupone dos etapas: la provisional –la acampada en tiendas– y la definitiva –la morada en la casa de Dios–.

1) La casa de Dios

En el salmo 26 el salmista –para san Agustín figura del fiel cristiano– indica que la única cosa que pide al Señor es habitar en su casa todos los días de la propia vida (Sal 26,4). Como el salmo menciona también una tienda plantada en un campamento (Sal 26,5,3), el predicador ofrece una concepción de la vida en tres etapas: fuera de la tienda (el mundo enemigo de Dios), en la tienda (la Iglesia), y en la casa (la morada eterna del Señor) (*en. Ps.* 26). También el vers. 5 del salmo 41 le ofrece la posibilidad de desarrollar la idea de la vida cristiana como medio de acceder desde la tienda a la casa del Señor. La imagen del peregrino lejos de la casa del Señor (2 Cor 5,6) y la imagen militar se solapan (*en. Ps.* 26,2,7). Habitar en la casa del Señor es el deseo último del salmista, al que se reducen todas sus súplicas (*en. Ps.* 26,2,14). Pero desear habitar en la casa del Señor es solo un modo distinto de expresar el objeto real de su deseo: contemplar con gozo la dulzura y la belleza del Señor y sentirse protegido en cuanto templo suyo²⁶, pues contemplar –espectáculo inigualable– el deleite que produce el Señor, entregado a su alabanza por toda la eternidad (Sal 83,5), será la actividad que se desarrolle en la casa de Dios, convertida en lugar de fiesta sempiterna. Actividad que ya nada la impedirá (*en. Ps.* 26,2,8), que se llevará a cabo sin temor alguno (*en. Ps.* 26,2,6), con seguridad plena (cf. *en. Ps.* 26,2,14), alcanzada ya la salvación sin vuelta de hoja (*en. Ps.* 26,2,17).

En realidad, la casa interesa sólo en cuanto morada del Señor, el realmente deseado. El predicador no tiene suficientes palabras para ensalzarlo. Nada hay de más valor que él; en consecuencia, como cualquier bien que se pueda esperar siempre será inferior a él, quien lo ama lo ama sin esperar nada a cambio. Es el bien del que dimana todo otro bien; bien por el que son buenas todas las cosas, y al que no se le puede añadir nada que no sea el mismo bien (*en. Ps.* 26,2,8).

²⁶ La contemplación y la protección son las formas concretas en que se el Señor manifiesta como luz y salvación (Sal 26,1). Lo que significa haber abandonado ya la tienda, en la que la seguridad era relativa, con el peligro siempre al acecho.

Al afirmar que ha buscado y seguirá buscando el rostro del Señor y pedirle que no se lo retire (*en. Ps. 26,2,15*), el salmista recurre al lenguaje de los enamorados, y el predicador comenta que no hay otra forma de expresarlo que se adapte más al Señor. A quien está dominado por la pasión del amor al Señor, ni una eternidad repleta de placeres terrenos le dice algo, porque sin él nada le resulta grato (*en. Ps. 26,2,17*). El temor a confundirlo con otro suscita en el salmista la súplica de que ni se le oculte, ni lo abandone, puesto que él representa su única salvación. Por lo mismo, no considera una osadía que él, siendo mortal, busque al eterno (*en. Ps. 26,1,9*); o, si se considera que es una osadía, no está fundada en méritos propios, sino en el Señor que le ha mostrado su dulzura. La casa del Señor es la tierra de los vivos en que se hallan sus bienes, desconocidos en esta tierra de muertos (*en. Ps. 26,1,13*); bienes dulces, inmortales, incomparables, eternos, inmutables (*en. Ps. 26,2,22*).

Aunque envuelta en otro lenguaje, la imagen de la tienda y de la casa de Dios la utiliza también el salmo 41, lamentación de un judío exiliado que añora el templo del Señor. La imagen se solapa con la del ciervo que corre hacia las fuentes de agua. Aunque el ciervo puede tomarse como figura del catecúmeno que desea vivamente las aguas del bautismo, es también figura del fiel que tiene sed del Dios vivo y anhela ver su rostro o que, cual peregrino sediento, desea llegar a la patria para apagar su sed. El deseo es tan intenso que su pan son lágrimas derramadas día y noche, lágrimas que aumentan su sed abrasadora y su ansia de llegar a la Fuente de agua. Apurado por quienes le preguntan dónde está su Dios, el fiel sediento emprende su búsqueda en un proceso similar al de *Conf. 10,8ss*, encontrando a Dios por encima de sí. Allí tiene Dios su morada, sublime y secreta, y desde allí mira por el hombre en su multiforme Providencia (*en. Ps. 41,8*). Lleno de asombro, llega a la casa de Dios donde entiende todo, porque allí está la Fuente del entender. Se la conoce por cierta dulzura y cierto deleite interior y oculto, pues a ella conduce un dulce sonido de instrumentos musicales, percibido por los sentidos interiores, y el de cánticos de júbilo y alabanza. Allí el estrépito mundano es sustituido por el bullicio de una fiesta eterna, animada por el coro de los ángeles y desbordante de gozo ante la presencia del rostro de Dios (*en. Ps. 41,9*).

Como el salmista, también Pablo persigue una sola cosa. En palabras del Apóstol, la palma de la sublime vocación de Dios en Cristo Jesús (Fil

3,14); en palabras del predicador, la salvación eterna, donde existirá la justicia plena y perfecta en comparación con la cual todo lo transitorio es perjuicio y estéril digno de ser rechazado (s. 170,8). El lenguaje es distinto, propio del obispo inmerso en la polémica con Pelagio sobre la gracia, pero la realidad es, en última instancia, la misma. Aunque sin la imagen de la tienda y de la casa, el santo insiste en que la dulzura y hermosura de Dios son tales que, después de haberlo visto a él, ya nada puede deleitar, pues produce una saciedad insaciable, carente de hastío. Lo que en el ámbito puramente humano es inconciliable halla conciliación en él: quienes le beben vuelven a tener sed y hambre quienes le comen (Eclo 24,29) y, a la vez, quien beba del agua que él da, jamás volverá a tener sed (Jn 4,13) (s. 170,9).

En este contexto, san Agustín no solo piensa en el Señor sino también en los bienes que otorga con generosidad. La magnitud y cantidad de los que ofrece a los malos es solo un indicador de la excelencia y número de los que ofrecerá a los buenos. Mencionarlos es inviable, porque ni pensarlos es posible antes de recibirlos. Son de tal naturaleza que resultan desconocidos a la vista y al oído y hasta al «corazón» del hombre (1 Cor 2,9); tan preciosos que en la tierra nada se hallará que los iguale y tan grandes que en ningún recipiente que pueda ofrecer el hombre pueden tener cabida (s. 339,6-7).

Si tal es la vida en la casa del Señor, si tal es el dueño que allí mora, si tales dones ofrece a los que acoge en ella, se entiende que todos los deseos del salmista –y consiguientemente del fiel cristiano– se reduzcan a uno solo: habitar en la casa del Señor; se entiende asimismo que el salmista suplique no ser excluido de ella, que arda en deseos de habitarla; se entiende igualmente que ese deseo sea fuego que tortura sus entrañas (en. Ps. 26,1,14), y se entiende, por último, que la vida en la tienda se le haga insoportable y la espera interminable.

2) La vida en la tienda

La tienda es lugar de morada antes de llegar a casa. Puede concebirse como tienda militar en el campamento de esta vida o como tienda de un peregrino que se dirige a la patria. En ambos casos se trata de morada transitoria que el fiel desea abandonar cuanto antes; en el primer caso, por el contexto de lucha en que se encuentra; en el segundo, por lo que

tiene delante: la patria a la que llegar. La misma existencia de la tienda muestra el interés del Señor por el hombre, a la vez que se manifiesta como antesala desde la que este puede vislumbrar su casa.

La tienda es el plan salvífico de la Palabra hecha carne (Jn 1,14), aceptado en la fe del corazón (*en. Ps. 26,1,5*); concretando más, es la Iglesia terrena, que existe gracias a la encarnación del Hijo de Dios y en la que se vive de la fe. En ella es gozosamente acogido y escondido el fiel; en ella se afianza sobre la Roca tras ser abandonado por su padre y madre –el diablo y Babilonia– (*en. Ps. 26,2,18; 26,1,10*); en ella encuentra protección «en el día de la desdicha» (*en. Ps. 26,1,5; 26,2,10*). No obstante, desde que entra en ella hasta que sale de ella, nunca le faltan enemigos a los que hacer frente (*en. Ps. 26,1,12*); por ello persiste el temor que solo desaparecerá cuando llegue a la casa de Dios (*en. Ps. 26,2,6*). De ahí la necesidad de un permanente auxilio divino (*en. Ps. 26,2,17*).

En la exposición del salmo 41 el santo habla más detenidamente de la vida en la tienda –ahora «tienda admirable»–, que es la Iglesia aún peregrina, pero desde una perspectiva más positiva. De hecho, aunque sin silenciarlos, el énfasis no recae tanto en los peligros que la rodean cuanto en su condición de etapa que conduce a la casa de Dios, de quien es morada en la tierra. En la tienda el fiel descubre cosas que, de momento, le llenan de admiración, pero que, cuando, atraído por cierta dulzura y deleite interior, dé el paso hacia la casa del Señor, le producirán asombro. Al que mora en ella y medita las maravillas hechas por Dios para la salvación de los fieles, le acaricia el oído la música que produce la felicidad en la casa de Dios, música que arrebató al ciervo hacia las fuentes de agua (*en. Ps. 41,10*). La realidad, sin embargo, es que, aun llegando a percibir algo de la casa de Dios, se halla en el destierro, en el cuerpo que lastra el alma que vive lejos del Señor y oprime la mente que piensa en muchas cosas (Sab 9,15). El motivo de gozo convive con lamentos, pues el tiempo de la vida en la tienda está llena de riesgos, fatigas, dificultades. La imagen que usa el santo es la de un huir jadeante, con la lengua fuera, acosado por multitud de perseguidores (*en. Ps. 26,2,22*). Gimiendo aún en esta tierra al llevar consigo la carne frágil, alimentándose de lágrimas, el deseo le arrebató hacia la dulzura de Dios que percibe en su interior –las fuentes de agua–. El haber disfrutado, durante su morada en la tienda, de cierta dulzura interior y el haber vislumbrado con la mirada de su mente algo inmutable, le produce

tristeza y turbación por tratarse solo de experiencias fugaces. ¿Cómo no va a sentirse turbado hallándose aún en la tienda, lejos de la casa de Dios que ha divisado desde la tienda misma? (*en. Ps. 41,10*). Esa tristeza y turbación a las que no encuentra otro remedio que esperar en el Señor, avivan aún más el deseo de él.

En Flp 3,13-14 falta la imagen de la tienda y de la casa, pero aparecen claras las dos etapas. Pablo afirma perseguir una sola cosa y tender hacia ella, olvidado de todo lo que deja detrás. Eso implica que ha de postergar los bienes presentes ante el intenso deseo de los futuros, y vivir de fe y esperanza, admitiendo que aún no ha alcanzado lo que espera. Vive, sí, de la caridad, pero la caridad del peregrino, incomparable con la de los que ya gozan de la visión de Dios en la patria. Como nadie aún en vida puede ver el rostro de Dios (Ex 33,20), nadie puede alcanzar en el destierro la justicia que capacita para verlo. Si en esta vida no cabe esperar ver el rostro de Dios, no cabe más que esperar verlo en la otra, donde contemplarlo significa vivir para siempre (*s. 179,8-9*).

El tiempo de la tienda o de la peregrinación se vive en la fe, que tiene la función de adaptar el recipiente –el alma del fiel– a la grandeza, imposible de imaginar, del don divino que espera recibir. Por eso mismo, es también tiempo de la larga espera hasta el momento en que el recipiente sea llenado por Dios y de Dios (*s. 339,6-7*).

La vida en la tienda no admite comparación ni con la vida anterior a la entrada en ella, ni con la posterior a la salida de ella. En ella se vive de la memoria tanto del pasado como del futuro; del pasado –previa al ingreso en la tienda– como etapa ya superada, aunque no del todo; del futuro como etapa por venir, aunque tampoco del todo. El pasado sigue presente porque la seguridad no es plena y porque el temor no ha desaparecido enteramente; el futuro es también realidad en cierto modo presente porque creído, porque intuido a partir de lo percibido aquí, y porque ya en cierta manera vislumbrado. E intensamente esperado porque intensamente amado.

3) Impaciencia en la tienda

Sea el temor, sea el amor provocan incomodidad en la vida de la tienda; tanto uno como otro generan impaciencia, término que san Agustín no utiliza en este contexto. Quien espera intensamente algo

soporta con dificultad que tarde en llegar. De ahí la incomodidad que tensiona la vida en ella. La esperanza de ver los bienes del Señor en la tierra de los vivos indica, más que deseo, ansia por salir de esta tierra de muertos (*en. Ps. 26,1,13*). Ansia que es fuego que quema en las entrañas y arde en el corazón (*en. Ps. 26,1,14*), fuego que solo se apaga si se apaga el ansia que, a su vez, solo se apaga si se satisface. Cuanto más tiempo tarde en actuar el bombero que la apague, más se acrecienta la impaciencia. *Tengo fe en que veré los bienes del Señor en la tierra de los vivos* (Sal 26,13) es un suspiro lanzado entre el gozo y los gemidos: «Bienes del Señor, bienes dulces, inmortales, incomparables, eternos, inmutables ¿cuándo os veré?». La impaciencia del amante no la elimina la certeza de que, de la tierra de los que mueren, le sacará el Señor que, por amor a él, se dignó acoger la tierra de los que mueren y morir a manos de los que mueren; tampoco el hecho de esperarlo todo de la misericordia de Dios la aminora; al contrario, la certeza respecto del hecho, acompañada de la duda sobre el cuándo, acrecientan el ansia y aumentan la impaciencia. El amante se pregunta cuánto tiempo tiene que esperar para que llegue el momento deseado, puesto que al amante la espera se le hace eterna (*en. Ps. 26,1,14*).

Después de vislumbrar desde la tienda la belleza de la celebración festiva en la casa de Dios, el amante ve acrecentarse su sed de Dios. Es la sed del caminante que sabe que quedará saciado cuando llegue a la meta. El ansia de alcanzarla y encontrarse en presencia de Dios le lleva también a formular la pregunta: ¿Cuándo llegaré a ver el rostro de Dios? El problema es que el reloj de Dios y el del hombre no van sincronizados, pues lo que para Dios es más que rápido, para el deseo del hombre es demasiado lento (*en. Ps. 41,5*). El amante de Dios se siente olvidado por él, sensación que es fuente de su sufrimiento. Sabe que Dios lo pone a prueba y que, aunque le dé largas, no le quita lo prometido, pero sigue sintiéndose olvidado como Cristo en la cruz (Mt 27,46; Sal 21,2) y sigue preguntándose cuándo le llegará lo que espera (*en. Ps. 41,17*). Aún no se halla donde se encuentra lo que lo arrebató de forma pasajera, aún no bebe en la fuente en que ya no habrá temor alguno. ¿Cómo no estar impaciente estando aún en el mundo y lejos de la casa de Dios? Entonces revive experiencias anteriores, sabiendo que no está enteramente salvado; pues, aunque posee las primicias del espíritu, el amante gime en su interior esperando la adopción, la

redención de su cuerpo, la salvación plena que obtendrá cuando more definitivamente en la casa de Dios alabándolo eternamente (Sal 83,5). Al reconocer que Dios representa su propia salvación (*en. Ps.* 41,11), su tardanza en manifestársele acaba en impaciencia.

4) Invitación a la paciencia

Ante la situación de incómoda impaciencia descrita, nada más lógico que la pregunta que se hace el amante de Dios y de sus bienes. La respuesta le llega en la exhortación del salmista: *Ten paciencia con tu Señor; actúa varonilmente; que tu corazón se haga fuerte. Ten paciencia con tu Señor* (Sal 26,14). Quien se la hace llegar es el Señor mismo que mora por encima de él –«desde lo alto» (*en. Ps.* 26,2,23)– y dentro de él –«en su interior» (*en. Ps.* 41,11)–, en línea con la concepción de san Agustín según la cual Dios está a la vez por encima de lo más elevado y más dentro de lo más interior que posee el hombre (*conf.* 3,11).

Más que una exhortación son, en realidad, tres. En cuanto a importancia, su centro lo constituye la primera: *Ten paciencia con tu Señor*. Esa importancia está indicada literariamente por la figura de la inclusión, pues la exhortación abre y cierra el versículo del salmo. De hecho, el santo cita Sal 26,14 como ejemplo de que, a menudo, en la Escritura la repetición sirve para consolidar una idea (*en. Ps.* 74,3). En medio quedan las otras dos exhortaciones que indican una exigencia –comportarse varonilmente– y una condición –tener un corazón fuerte–. Tener paciencia con el Señor exige un actuar vigoroso que reclama un corazón fuerte. Sin él será difícil que el amante pueda resistir el sufrimiento que supone la espera, cuya duración desconoce.

Para quien le ama «tener paciencia con el Señor» comporta en la práctica aguantar pacientemente que llegue a término la propia condición de peregrino, esto es, esperar hasta que el Señor le quiera llamar a habitar con él y concederle ver su rostro, contemplar su belleza y participar de sus bienes. Siempre desde una doble seguridad: de que todo eso llegará y de que el momento lo decidirá el Señor (s. 339,6-7). Implica aceptar recibirlo cuando él decida darlo, sin pretender coaccionarlo de ninguna manera. Significa acceder a que él se tome el tiempo que considere oportuno. Presupone asumir que también en Dios cada cosa tiene su momento (s. 339,7).

San Agustín ve en la exhortación la demostración de que el Señor ha escuchado los sollozos y suspiros de su amante y, sobre todo, de que ha acogido gustoso su única petición. En efecto, oír *Ten paciencia con tu Señor*, es como oír «Lo que pedías te ha sido concedido, pero no tengas prisa en recibirlo». De ahí que el santo entienda la exhortación como un consuelo –«se te ha concedido»– (*en. Ps. 26,2,23*; s. 157,1) y como una prueba –«no tengas prisa»– (*en. Ps. 26,2,23*). Un consuelo que relaja al amante en la situación de ansiedad en que se encuentra; una prueba de si verdaderamente confía en el Señor. Sin la seguridad de que él cumplirá su palabra, no hay espacio para la paciencia. ¿Para qué perseverar esperando angustiado que pase el tiempo, si se asume que al final no habrá nada?

Como ya indicamos, en varios textos agustinianos Rom 8,24-25 aparece asociado a la exhortación de Sal 26,14. No cabe pensar en algo fortuito, pues el santo ve en la exhortación del salmista la clave de interpretación del pasaje paulino. El Apóstol sostiene que el fiel está salvado en esperanza, pero que la esperanza que se ve no es tal, por lo que aguardar lo que no se ve no es otra cosa que aguardarlo mediante la paciencia o –lo que es lo mismo– perseverar hasta que llegue la salvación (Rom 8,24-25). La paciencia, pues, aparece como forma de la esperanza, revestida antes de perseverancia, que el santo transforma en paciencia con el Señor. De hecho, la exhortación a tener paciencia con el Señor la deriva de la exhortación de Jesús a perseverar hasta el final (Mt 10,22; 24,13) (*en. Ps. 41,11*; *Exp. Gal. 61*). «Tener paciencia con el Señor» y perseverar hasta el final se equivalen.

5) Razones para tener paciencia con el Señor

En cuanto palabra del Señor, la exhortación del salmista no admite réplica. Pero eso no significa que san Agustín no sienta la necesidad de motivarla, aunque sin un argumentario fijo. Las razones que aduce están dictadas en buena medida por las circunstancias. Son varias, aunque con el objetivo único de ayudar a sus oyentes o lectores a aceptarla, evitando así que puedan acabar en la desesperación (*en. Ps. 26,1,14*; *26,2,23*).

Una primera razón puede parecer paradójica, al fundamentar la exhortación tanto en la ausencia como en la presencia del Señor. En el caso concreto «tener paciencia con él Señor» implica su ausencia

–por eso se espera su llegada– y, a la vez, es una forma de tenerlo (*en. Ps. 26,2,23*). En efecto, nadie tiene paciencia con alguien con el que no tiene ninguna relación en un momento dado. En la medida en que la paciencia es una forma de esperanza, en esa misma medida es una forma de posesión, porque eso es la esperanza (Rom 8,23-25). No cabe tener paciencia con alguien al que se ama sin gozar ya, de alguna manera, de su amor. La paciencia se sustenta en la convicción de que el gozo provisionalmente pequeño alcanzará la dimensión esperada.

Un segundo argumento se fija en el autor de la exhortación, el Señor mismo. Al respecto, el santo pone de relieve que su palabra no es engañosa, que él ni puede engañar ni ser engañado (*en. Ps. 26,1,14*). Si la razón para rehusar la paciencia es la duda sobre si cumplirá su promesa, no es alguien que no tenga nada que ofrecer; al contrario, quien ha hecho la promesa cuyo cumplimiento se espera con impaciencia es el todopoderoso, el indefectible, el veraz (*en. Ps. 26,2,23*). Nadie, pues, ha de perder la esperanza de que al final recibirá lo que tiene prometido y de que se le hará justicia.

Otro argumento tiene que ver con el tiempo de espera y, consiguientemente, el tiempo de ejercicio de la paciencia. Al respecto, el santo señala, en primer lugar, que tardar en cumplir una promesa no equivale a anularla (*en. Ps. 26,1,14; 41,17*); en segundo lugar, que, por largo que parezca el tiempo de espera, no lo es tanto. Utilizando parámetros de historia de la humanidad, el santo argumenta que el espacio temporal aún sin transcurrir es menor que el ya transcurrido; que son más los siglos ya pasados desde Adán que los que faltan hasta el fin del mundo (*s. 170,9*). Por otra parte, advierte al impaciente que nada hay mejor, más grande o más agradable que pueda representar una alternativa aceptable a la promesa por cuyo no cumplimiento inmediato sufre. Vale la pena, pues, tener paciencia, aunque la espera se haga larga (*en. Ps. 26,2,23*). La calidad de lo esperado justifica con creces la cantidad de tiempo de espera.

En el s. 339 el predicador abre una vía nueva para convencer a sus fieles de la necesidad de tener paciencia con el Señor. Consiste en asignar una función positiva al tiempo de la paciente espera. Dada la magnitud del don prometido y esperado, el hombre –por su fragilidad y pequeñez– no es recipiente adecuado para acogerlo. Dios quiere donarse entero, pero necesita poder hacerlo. Como es la fe la que convierte al hombre en

recipiente resistente y capaz de Dios, el tiempo de paciencia con el Señor ofrece esa posibilidad. Por tanto, si el amante de Dios quiere recibirlo en su plenitud ha de aceptar ese tiempo de paciencia con el Señor, vivido en la fe y en la esperanza. De esa manera, en el momento que al Señor le agrade, el amante podrá decir: *Llenaste de alegría mi corazón* (Sal 4,7), porque se sentirá lleno del Señor que, de momento, retrasa entregársele. En este sentido la esperanza y el amor tienen intereses contrapuestos, pero a la vez complementarios. Son contrapuestos porque el amor está impaciente por gozar de la compañía del ser amado, mientras que la esperanza posterga ese momento, pensando en un gozo más pleno; son complementarios porque la esperanza hace más pleno el gozo posibilitando un encuentro también más pleno (s. 339,6-7)²⁷.

En el último argumento, cronológicamente hablando, el santo no hace sino poner a la consideración del fiel impaciente el previo comportamiento de Dios con él. En efecto, parece lógico que el amante del Señor tenga paciencia con quien la tuvo con él, uno más del infinito número de los beneficiados de la paciencia del Señor. Si ya se ha convertido y hasta se ha enamorado de Señor, optando por una vida de santidad, lo ha podido hacer porque Dios tuvo antes paciencia con él, regalándole tiempo para que cambiara de vida²⁸. La paciencia de Dios con el fiel justifica la paciencia del fiel con Dios. Pero eso fue solo el comienzo de una obra que ha de llevar a término el mismo que la inició. Por tanto, ha de tener paciencia con él, aunque solo sea con ese objetivo. Rehusar esa paciencia y no aceptar que él se tome tiempo para completar su obra, indica falta de esperanza o malentenderla (s.339,7).

B) LA PACIENCIA DEL SUFRIDO

Son varios los textos agustinianos en los que la paciencia con el Señor aparece asociada a la idea de la casa. Pero no siempre de la misma

²⁷ Es la versión, adaptada el caso, de la explicación que suele dar el santo de por qué el Señor no concede de inmediato lo que se le pide: el don divino es tan grande que el fiel no dispone de capacidad para recibirlo: tiene, pues, que aumentarla. Ahora bien, su capacidad será tanto mayor cuanto más fielmente crea, más firmemente espere y más ardentemente lo desee (*ep.* 130,17; cf. también *qu. eu.* 2,21; *qu. Mt.* 11,4; *ep.* 149,25; *Io. eu. tr.* 34,7; *ep. Io. tr.* 4,6; *en. Ps.* 145,4; s. 142,8; s. 374 aum [Dolbeau 23],1, etc.

²⁸ Esta función de la paciencia de Dios la pone de relieve el santo al comienzo mismo de su obra sobre esta virtud (*pat.* 1).

manera. En algunos ya tomados en consideración, san Agustín contrapone tienda y casa; en otros, casa en construcción y casa ya rematada y dedicada. Se corresponden, pues, tienda y casa en construcción, y casa y casa ya dedicada. Lo que subyace en ambos casos es una concepción de la vida cristiana en dos etapas: una provisional y otra definitiva, diversamente denominadas. La primera etapa se equipara sea a una tienda levantada, pero –precisamente por ser tienda– provisional, sea a una casa aún en construcción; la segunda etapa se equipara a una casa, ya sea que exista desde siempre, ya sea que espere remate y dedicación. En la contraposición tienda–casa, san Agustín identifica la tienda con la Iglesia extendida por todo el orbe de la tierra (*en. Ps.* 26,2,13), obviamente Iglesia peregrina, por su condición provisoria, y la casa con la morada de Dios, anterior al tiempo; en cambio, la contraposición entre casa en construcción y casa ya rematada y dedicada contempla las dos etapas de la Iglesia, una en el tiempo y otra ya fuera del tiempo, pero posterior a él. A ambas perspectivas va asociada la paciencia con el Señor, pero el trasfondo espiritual no es idéntico. La representación fundada en la imagen de la tienda y de la casa la enmarca el santo a la vez en un contexto de amor –la paciencia con el Señor del amante– y de opresión –la paciencia con el Señor del sufrido–; en cambio, el contexto de la representación fundada en las etapas de la edificación se enmarca solo en un contexto de opresión –la paciencia con el Señor del sufrido–. Procede recordar aquí que en Sal 26,1 el salmista presenta a Dios como su luz y su salvación, aspectos sobrentendidos respectivamente en el doble motivo por el que desea habitar en la casa del Señor todos los días de su vida: contemplar el deleite del Señor y ser protegido en cuanto templo suyo (Sal 26,4). El primer aspecto se corresponde con el examinado hasta aquí; el segundo, con el que pasamos a considerar ahora.

La paciencia con el Señor del sufrido tiene una génesis similar a la paciencia con el Señor del amante. Una vida envuelta en dificultades de distinto tipo y la sensación de sentirse desprotegido aviva en el salmista el deseo de alcanzar el estado de plena felicidad, originando a la vez un estado anímico de impaciencia, que explica la exhortación a la paciencia. Como en la raíz de la impaciencia está el futuro más tranquilo y seguro que se espera, cuyo logro expresa la imagen de la casa dedicada, comenzamos por ella.

1) La casa ya dedicada

Por paralelismo con el apartado anterior mantenemos este epígrafe que responde a la realidad, pero no la abarca entera. De hecho, el santo recurre también a la imagen de la tierra estable y al criterio de la belleza.

Como la paciencia del amante guarda relación con su deseo de habitar en la casa de Dios (Sal 26,14), la paciencia del sufrido guarda idéntica relación con su deseo de verse seguro en la casa rematada y dedicada. Anhela el momento de su dedicación, en el que se manifestará la gloria del pueblo fiel. Los justos saltarán entonces de gozo ante la presencia del Señor que llegará para dar a cada uno su paga: la condena a los malvados, y el reino y la compañía de Cristo a los justos. La casa dedicada ofrecerá seguridad frente a cualquier adversidad causada por los enemigos, exteriores e interiores del fiel cristiano. Entonces cuadrarán al pueblo de Dios las palabras del salmista: *Te ensalzaré, Señor, porque me has acogido y no has permitido que mis enemigos se alegren a mi costa* (Sal 29,1) (*en. Ps. 29,2,8*).

Si Sal 29,1 lleva al santo a utilizar la imagen de la casa ya dedicada, Sal 1,4 le sirve la imagen de la tierra, símbolo de la estabilidad en Dios, a su vez herencia deslumbrante (Sal 15,5-6) que recibirán los mansos (Mt 5,4). De ella están excluidos los impíos, a causa de su soberbia (Sal 1,4; Is 14,13 LXX), de la que huye (Sal 32,15) el embriagado de la abundancia de la casa de Dios, tras beber del torrente de sus delicias (Sal 35,9). Tierra que pertenece al hombre interior, que nada tiene que ver con quien, siendo polvo y ceniza, se ensoberbece, habiendo arrojado fuera sus intimidades (Eclo 10,9-10) (*en. Ps. 1,4*). Es la tierra de los vivos en que la esperanza es el Señor; fijar la mirada en ella es fijarla en lo que aún no se ve, en lo eterno (2 Cor 4,18) (*s. 157,1*).

Al hablar de criterio de la belleza, nos referimos a la belleza de Dios y del hombre, Relacionadas entre sí. En efecto, en esta etapa se manifestará en su plenitud la belleza de las almas, ahora solo realidad futura, y estará vinculada a la manifestación de Cristo, el inefablemente hermoso en el que ahora el fiel cree sin verle (1 Jn 3,2) (*ep. 64,1*).

2. La casa en construcción

La seguridad de la casa ya dedicada –la Iglesia celeste– se valora tanto más cuanto mayor es la inseguridad que se experimenta

durante su construcción –la Iglesia peregrina– en medio de angustias y tribulaciones de todo tipo. No hay que pensar solo en penalidades sufridas en el cuerpo, sino también en las padecidas en el alma, incluida su dificultad para someter el cuerpo. Son penalidades que no siente quien, al no hacer progresos en la vida de fe, piensa que hay paz. Como dice el Señor en el evangelio, solo se advierte la presencia de la cizaña cuando el trigo, ya crecido, comienza a mostrar el fruto (Mt 13,26). Nada ni nadie puede cambiar la palabra verídica del Apóstol: *Los que quieren vivir piadosamente sufrirán persecuciones* (2 Tim 3,12) (*en. Ps. 29,2,8*). La realidad es que la vida en esta tierra es una prueba permanente (Job 7,1). Los pecadores siguen desenvainando la espada y tensando el arco para abatir al desvalido y despojar al pobre (Sal 36,3). Los malos se muestran poderosos, tienen éxito inmediato, y se les obedece al instante (Sal 36,17) (*en. Ps. 36,2,4*).

Lo que el mundo promete lo promete para aquí –reino de la muerte–, mientras que lo que promete Dios lo promete para el más allá –la tierra de los vivientes–. Los malvados gozan del beneficio de la inmediatez; llenos de jactancia, exhiben los propios placeres temporales, a la vez que se burlan de cualquier esperanza en promesas futuras y de la fe en lo que no se ve, provocando que decaiga la esperanza y se debilite la paciencia (1 Cor 15,33-34). De hecho, muchos que los sufren se cansan de esperar a quien les hace una promesa verídica y, sin reparo alguno, otorgan su amor al mundo que les engaña, siguiendo caminos tortuosos, tras haber perdido la paciencia (Eclo 2,16), virtud que solo puede conservar perpetuamente quien es humilde y manso (s. 157,1-2).

La dura convivencia con los cismáticos donatistas, lleva al santo a reflexionar sobre las parábolas en que el Señor manifiesta cómo la paja y el grano se encuentran en la misma era y cómo en sus redes se hallan juntos peces grandes y pequeños. Su objetivo era enseñar a los buenos a soportar a los malos con quienes tienen que convivir, antes que romper los lazos de caridad con los buenos, haciéndoles ver que la mezcla no es eterna ni espiritual, y que los ángeles no se equivocarán a la hora de separar (Mt 13,49-50), porque el Señor conoce a los suyos (2 Tim 2,19). Al mismo tiempo los invitaba a mantener una permanente separación de vida, de costumbres, de corazón y voluntad, esperando con fe (*fidenter*), con paciencia (*patienter*) y con fortaleza (*fortiter*) la separación, incluso física, que tendrá lugar al fin del mundo (*c. litt. Pet. 3,4*).

La misma realidad la expresa la Escritura con la imagen de la siembra, utilizada por san Pablo, al indicar que se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual (1 Cor 15,44), o el salmista al hablar del sembrador que siembra entre lágrimas y cosecha entre alegría (Sal 125,5). Pero el santo advierte que es fácil obrar el bien y difícil perseverar en él, y que el fruto suele ser el consuelo a la fatiga, pero sabiendo que la cosecha se promete para el final de los tiempos, por lo que se requiere perseverancia, condición para obtener la salvación (*exp. Gal.* 61).

Mientras se construye la casa no solo hay enemigos exteriores, pues hasta el mismo que debe levantarla puede convertirse en tal. Así sucede cuando cree que su alma ha alcanzado ya la perfecta hermosura, siendo muy distinta la realidad, por lo que no le queda sino gozarse en la esperanza, padecer tribulaciones y armarse de perseverancia y de paciencia, en obediencia al Apóstol (cf. Rom 8,24-25) (*ep.* 64,1).

3) La impaciencia

La construcción de una casa la impulsa la esperanza gozosa de poder morar en ella en seguridad y en paz interior y exterior. Pero en los textos examinados san Agustín ha dejado de lado esa perspectiva gozosa, y se ha centrado exclusivamente en mostrar la pesadumbre de las dificultades que comporta. Es una visión parcial de la realidad, pero no falsa; en todo caso funge como contexto adecuado a la cita de Sal 26,14, es decir, como prólogo que justifica la exhortación a tener paciencia con el Señor. Si el amante de Dios se pregunta cuánto tiempo tiene que esperar hasta que llegue el momento deseado, la misma pregunta se hace quien sufre los asaltos del mal, porque tal lucha resulta ardua para un mortal (*en. Ps.* 26,1,14).

4) Exhortación a tener paciencia con el Señor

En la sección anterior vimos que, tras la exhortación a tener paciencia con el Señor, se halla un deseo amoroso de él tan intenso que hace insoportable el tiempo de espera hasta el encuentro con él. En el presente, tras la misma exhortación, se halla el sufrimiento que acompaña la construcción de la casa, que también hace insoportable la interminable fatiga hasta que llegue el momento de su dedicación.

Aunque en ambos casos topamos con el sufrimiento, su causa es distinta: en el primero lo causa el abrasamiento producido por el fuego del amor a Dios, y en el segundo, el entumecimiento producido por el frío del desamor de los enemigos. Frío experimentado mientras se construye a la intemperie la casa de la morada definitiva. Llama la atención que, ante el cúmulo de males mencionados, en los textos que venimos examinando el santo nunca invita a pedir al Señor que libre de ellos (Mt 6,13), sino a tener paciencia con Él. Ciertamente Mt 6,13 (*Libranos del mal*) es citado en *en. Ps.* 26,2,10 pero solo como prueba de que existe el mal, sin invitar a pedir esa liberación. La única salida que ofrece es la ofrecida por el salmista: tener paciencia con el Señor (Sal 26,14).

Solo que en este con texto surge la pregunta: si el sufrimiento lo causan cualesquiera enemigos, siempre malvados, ¿a qué viene la exhortación a tener paciencia con el Señor? ¿No sería lo correcto recomendar tener paciencia con ellos? San Agustín advirtió la objeción. Si se la hubieran formulado a él, se habría descargado de toda responsabilidad, señalando que no es idea suya, y la habría cargado sobre la Escritura, pues es ella la que recomienda esa paciencia. Solo que, al aceptarla y respetarla plenamente en cuanto palabra Dios, él nunca osaría plantear la cuestión como objeción a ella ni optaría por asumir que contiene un error. En este y otros casos similares, su opción consiste en buscar una explicación que resuelva la objeción manteniendo la verdad del texto sagrado. Si a veces lo hace rebuscando dentro de los escondrijos de la alegoría, no es el caso presente.

San Agustín, pues, considera plenamente justificada la exhortación a tener paciencia con el Señor²⁹, no porque él sea autor de mal o de sufrimiento algunos, sino porque los permite. No dejará de sorprender esta afirmación suya: «No hay que achacar a los enemigos todo lo que hayamos sufrido de parte de ellos, y no a Dios nuestro Señor» (*en. Ps.* 29,2,6)³⁰. La razón es que, aunque Dios no les da la

²⁹ Ya señalamos que solo dos veces (s. 157,1; 351,4) señala nominalmente a Dios como aquel con quien hay que tener paciencia.

³⁰ El texto latino es el siguiente: *Non enim quidquid passi ab inimicis fuerimus, inimicis deputandum est, et non Domino Deo nostro*. La traducción de la BAC (OCSA 19, BAC 235, Madrid 2015², p. 344): «Porque no hay que achacar a los enemigos *todo cuanto* ellos nos han hecho sufrir y *nada* al Señor nuestro Dios» –la cursiva es nuestra– no nos parece correcta porque deja la impresión de que Agustín quiere que se atribuya una parte a los enemigos y otra a Dios; lo que el santo quiere decir es que los enemigos y Dios son enteramente «corresponsables», aunque por distinto motivo.

voluntad de dañar, la capacidad de poder hacerlo se la otorga la divina Providencia según una disposición oculta para el hombre. Como prueba aduce, primero, la réplica de Jesús a Pilatos –que alardeaba de su autoridad– de que no tendría poder alguno sobre él si no le hubiera sido dado a lo alto (Jn 19,10-11) y, luego, la doble respuesta de Job a las palabras insensatas de su mujer, haciéndole saber que todo había ocurrido conforme al agrado de Dios y que, si habían recibido de él los bienes, lo lógico era ser pacientes (*sustinere*) ante los males (Job 1,21; 2,10) (*en. Ps.* 29,2,6-7; cf. también *en. Ps.* 26,2,5, citando Lc 22,31). Mas, pensando en quienes aún pudieran considerar que tal concesión repercute negativamente sobre la imagen de Dios, matiza e indica el objetivo: aunque Dios permite a los malos causar daño, lo que él pretende no es dañar sino castigar –permitió a los filisteos oprimir a los israelitas infieles a él (Jue 10,7)–, probar –permitió al diablo actuar contra Job para poner a prueba su fidelidad (Job 1,12)– y premiar –permitió a los perseguidores atormentar a los mártires para luego coronarlos–. (*en. Ps.* 29,2,6). En definitiva, el daño que el malvado causa al justo se debe conjuntamente a la voluntad perversa del malvado que busca el mal para el justo y a la voluntad buena de Dios que busca su bien (del justo), pensando en el cual otorga al malvado el poder dañar. El malvado podrá encarnizarse, pero no herir al justo y, si Dios quiere que sea herido, sabe cómo acoger al que le pertenece. En este contexto, no desaprovecha la oportunidad de citar Heb 12,6, para recordar que Dios azota al hijo al que ama (*en. Ps.* 36,2,4), que le venía como anillo al dedo³¹.

Asociar una situación de sufrimiento con Sal 26,14 es patente en las páginas del santo, pero no siempre lo hace de misma manera. En

³¹ San Agustín cita el pasaje de la *Carta a los Hebreos* con frecuencia, pero solo una vez –*en. Ps.* 36,2,4– en los textos que estamos considerando. Pero la idea de la paciencia con Dios se percibe claramente bajo la exhortación al fiel a no indignarse con Dios cuando lo corrige o lo flagela (s. 114A [Frangipane 9],5). En los demás textos sin embargo, se percibe otro tono general más estimulante, pues precisamente en esa circunstancia invita al fiel a sentir gozo (*en. Ps.* 97,13; s. 113A [Denis 24],4), a alabar a Dios (s. 15A [Denis 21],3), a darle gracias (s. 113A [Denis 24],4), a considerar qué clase de hijo es (s. 15A [Denis 21],3), a no rechazar el flagelo (s. 15A [Denis 21],3), a pensar que no es signo de rechazo, sino de confianza de ser aceptado (s. 157,3), a considerar la herencia que le reserva (s. 157,3; 285,6), a emigrar al cielo donde no existirá (*Io. eu. tr.* 8,11), a mirar a Jesucristo que también fue flagelado (s. 46,11; 114A [Frangipane],5), etc. Las razones en las que el santo sustenta la invitación son también varias: Dios no es injusto (s. 29A [Denis 9],1), actúa como un padre con su hijo (*en. Ps.* 93,17); busca enmendarlo o ponerlo a prueba (s. 113A [Denis 24],4), llevarlo a la perfección (*en. Ps.* 56,8), además de equipararlo a Jesucristo (*Io. eu. tr.* 8,11). En todo caso, cuando el santo apoya en Heb 12,6 la afirmación de que Jesucristo dio solidez (*confirmavit*) a nuestra paciencia (s. 157,3), cabe entender que piensa en la paciencia con Dios.

unos textos recurre a la simple yuxtaposición con pasajes bíblicos (1 Cor 15,44; Sal 125,5) que contemplan la dificultad de perseverar en el bien (*exp. Gal.* 61), o con el deseo de que no decaiga la paciencia (*ep.* 64,1). En otros, manifiesta que hay una lógica en esa asociación. Es el caso cuando, después de invitar a esperar con fe, paciencia y fortaleza que llegue la separación física de buenos y malos al final de los tiempos, añade: «en atención a esta espera se exhortó a tener paciencia con el Señor...» (*c. litt. Pet.* 3,4). O cuando, después de indicar que quien quiera vivir piadosamente sufrirá persecuciones (2 Tim 3,12), añade: ¿a qué si no responden [*et unde sunt*] las palabras *Ten paciencia con tu Señor...?* (*en. Ps.* 29,2,8). O cuando, después de indicar que el Señor da fortaleza a los justos (*confirmat*) pregunta cómo, y responde aduciendo la exhortación de Sal 26,14 (*en. Ps.* 36,2,4). O, por último, cuando, después de una referencia a Rom 8,25, añade que justamente se nos exhorta en el salmo a tener paciencia en el Señor (*s.* 157,1).

«Tener paciencia con el Señor» en este contexto significa aceptar que él use todo el tiempo que quiera al servicio de sus planes; que use su señorío de la historia para llevar adelante su plan y no en bien suyo, sino del hombre. Ya dijimos que san Agustín entiende la exhortación a tener paciencia con el Señor como palabras de consuelo (*en. Ps.* 26,2,23; *s.* 157,1). Lejos de verla como una penalidad añadida por la que hay que pasar, la concibe como actitud interior que aminora el *pati* (sufrimiento) que produce la calamidad que la exige. «Tener paciencia con el Señor» no es un nuevo peso que se impone sino un reconstituyente que hace fuertes a quienes lo aceptan. La exhortación es recurso que él utiliza para hacer fuertes a los justos (Sal 36,17) que sufren la opresión de malvados poderosos, asumiendo que, como el tiempo tiene sus límites, también lo tiene cuanto en él acontece, incluidas fatigas y tribulaciones, pero que la alegría será eterna (*en. Ps.* 36,2,4). Al aducir la exhortación después de presentar a Dios como la esperanza del fiel y su porción en la tierra de los vivos (Sal 141,6), el santo hace saber que no se tiene paciencia con un cualquiera, sino con quien se reconoce como tal. La paciencia con el Señor es como una tenue luz en el tiempo oscuro que precede a la visión. Es luz justamente porque se trata de paciencia con aquel cuyas promesas, a diferencia de las del mundo, nunca engañan. En el tiempo de la paciencia con el Señor las cosas se ven enmarcadas en la fidelidad del Señor (*s.* 157,1).

Que «tener paciencia con el Señor» es de todo punto necesario lo manifiesta el hecho de que abre y cierra el versículo del salmo. Que la tribulación no es realidad pasajera, sino que durará de principio a fin está indicado en la figura de la inclusión, forma literaria en que aparece la exhortación, como ya se indicó. Al recurrir a esa figura retórica, el salmista –sostiene san Agustín– pretende evitar el engaño de pensar que practicar la paciencia es ejercicio puramente circunstancial –requerido para «dos, tres o cuatro días»– y no ejercicio permanente, mientras se vive en la tienda (*en. Ps.* 29,2,8).

Tener paciencia con el Señor, actuar varonilmente y ser fuertes de corazón (Sal 26,14) es la actitud recomendada para el tiempo que dura la construcción de la casa de Dios. Tener paciencia con el Señor y seguir sus vías es ruta de exaltación que acaba en la posesión de la tierra que Dios da a los mansos y humildes (Mt 5,4) (*en. Ps.* 1,4). Presumir en el tiempo de un alma bella es vana ostentación y más si quien presume se halla en problemas de comunión con la Iglesia. Por ello no queda sino poner el propio gozo en la esperanza, que termina en la paciencia de que habla el Apóstol (Rom 8,24-25) y que el salmista, según la interpretación de san Agustín, entiende como paciencia con el Señor, solo posible desde una conciencia limpia (*ep.* 64,1). Y en el caso específico de la convivencia con quienes rompen la unidad de la Iglesia requiere una actitud caracterizada por la fe (*fidenter*), la paciencia (*patienter*) y la fortaleza (*fortiter*) hasta el fin del mundo, cuando tenga lugar la separación física entre buenos y malos, actitud que se resume en tener paciencia con el Señor, dueño de la historia (*c. litt. Pet.* 3,4). Cuando resulta difícil tener paciencia con ellos, siempre es posible tenerla con el Señor. Tener paciencia con el Señor en este caso contexto significa aceptar que la siega y consiguiente separación tenga lugar al fin del mundo (Mt 13,40-43).

5) Algunas reflexiones

La exhortación a tener paciencia con el Señor en esta segunda perspectiva tiene una doble justificación: de una parte, la tribulación que acompaña siempre al fiel en su caminar hacia Dios; de otra, la larga duración del tiempo de peregrinación, o de la vida en la tienda, o de la construcción de la casa, según las diversas imágenes. Esta es la realidad

objetiva. Pero ¿qué razones puede tener el sufrido fiel para aceptar la exhortación? El santo, que las encontró para animar al abrasado por el fuego del amor de Dios, las tiene también para estimular al entumecido por el frío del desamor de los enemigos. Tales razones se fundamentan o en Cristo; o en la Iglesia, o en el fiel mismo.

La referencia a Cristo no podía faltar, contemplado tanto en su vida terrena como en su vida de ascendido al cielo. En cuanto a su vida terrena, su ejemplo da fortaleza (*confirmat*) a los justos. Al que sufre de impaciencia ante la magnitud de las tribulaciones de la vida presente, le ayudará a tener paciencia con el Señor el considerar que nunca igualarán las que sufrió por él Cristo, que no tenía motivo alguno para sufrir (*en. Ps. 32,2,5-6*). Él mismo experimentó una cierta impaciencia frente a Dios cuando en Getsemaní sintió la dureza de su voluntad y en el Calvario, el abandono del Padre, pero en ambos casos se mostró paciente con él. Por otra parte, contemplado como Cabeza y Cimiento de los fieles, manifiesta a dónde conduce la paciencia con el Señor, pues a la dedicación del Cimiento –Cristo– hay que asociar la dedicación de la casa futura –la Iglesia– (*en. Ps. 29,2,11.14*).

El salmista no exhorta solo a tener paciencia con el Señor, sino también a comportarse varonilmente. Este último aspecto lleva al santo a contemplar la posibilidad de que alguien concluya erróneamente que la exhortación está dirigida únicamente a varones. El temor lo espanta recurriendo de nuevo a la realidad del Cristo total presente ya en el punto anterior e indicar que la exhortación está dirigida al único Hombre, que, en boca del obispo de Hipona, es el único Cristo que incluye en sí a todos los fieles, varones y mujeres. En efecto, en él, en quien no hay *ni varón ni mujer* (Gál 3,28), se supera esa dualidad. La condición varonil aquí es, pues, de naturaleza espiritual, no física ni psicológica, en cuanto inseparable de la unión con el Hombre Cristo, por lo que puede haber mujeres muy varoniles –las plenamente integradas en él– y varones afeminados –los no integrados en él–. De ahí que el santo considere que rehusar tener paciencia con el Señor equivalga a no ser varonil, sino un afeminado (*en. Ps. 26,2,26*).

El santo pone a la Iglesia en el punto de mira en relación con el conflicto con los cismáticos donatistas. En este contexto, el argumenta que «tener paciencia con el Señor» reporta el beneficio inmenso de

la unidad, que tiene dos manifestaciones. Quien convierte en vida la exhortación ni perturba con disensiones la caridad de quienes no buscan lo suyo, sino lo de Jesucristo, ni –lo que sería peor– desgarrar con soberbia emulación la unidad de la red del Señor, que reúne toda clase de peces hasta que llegue a la orilla (c. *litt. Pet.* 3,4). El santo ha ido de lo menos grave a lo más grave: de la simple disensión al desgarrar de la unidad.

Un último argumento tiene óptima expresión en el refrán español «lo que bien acaba bien está». No importa la fatiga del caminar sino el gozo de llegar, momento en que se hará presente aquel con quien se ha tenido paciencia, que enjugará el sudor, secará las lágrimas y ya no volverá a haber llanto (en. *Ps.* 29,2,8). Las promesas del mundo engañan siempre, nunca las de Dios (s. 157,1).

III. CONCLUSIÓN

Comenzamos estas páginas con una referencia al libro de Tomáš Halík, *Paciencia con Dios. Cerca de los lejanos* y con una referencia a él las concluimos. En el prólogo el autor escribe: «La fe y la esperanza son expresiones de nuestra paciencia, precisamente en esos períodos (de ausencia de Dios). Y lo mismo el amor: un amor sin paciencia no es un auténtico amor... La fe, la esperanza y el amor son tres aspectos de nuestra *paciencia con el Señor*; son tres formas de asumir la experiencia del ocultamiento de Dios»³². El presente estudio viene a confirmar la perspectiva del escritor. San Agustín no afirma que las virtudes teologales sean expresiones de la paciencia del fiel con Dios, pero su argumentar deja claro que la realidad es esa, porque la práctica de las tres virtudes requiere una buena dosis de esa paciencia, en cuanto que las tres van asociadas a un sufrido tiempo de espera. De hecho, las tres revelan un presente abierto a un porvenir, un comienzo abierto a una plenitud. La fe es el comienzo de un conocimiento confiado y amoroso en el presente, que espera el conocimiento pleno y definitivo para el futuro; la esperanza es comienzo en el presente de una liberación, de momento solo interior, de cualquier mal, que espera ser plena y definitiva en el futuro; el amor es comienzo de un encuentro cierto y confiado en el presente, que espera el encuentro pleno y definitivo para

³² Halík, T., *Paciencia con Dios*, 13.

el futuro. Y esa triple forma de espera de Dios se convierte en ejercicio de paciencia; y como lo que se espera es don libérrimo de Dios, la espera acaba en paciencia con él.

No obstante, hay una diferencia de planteamiento. Simplificando -quizá en exceso- los interlocutores del autor checo son los que se sienten lejanos de Dios al no haberlo encontrado aún; los interlocutores del obispo de Hipona son los que lo sienten igualmente alejado, a pesar de haberlo encontrado. Los primeros lo buscan para cerciorarse de su existencia, los segundos para disfrutar de su presencia y poder. A ambos se les reclama paciencia, porque ambos pecan de impaciencia. Pues «la “espera de Dios” no tiene lugar solamente en la “antesala de la fe”, sino que pertenece más bien al corazón de la fe misma»³³. Y aquí hablar de fe conlleva también hablar de esperanza y de amor.

³³ *IB.*, p. 233.

Fe privatizada y mística de la ortopraxis comunitaria

DR. FRAY ORLANDO IBARRA, OSA
Fundación Universitaria Cervantes - San Agustín, Bogotá

Recibido: 10 mayo 2022

Aceptado: 7 julio 2022

Resumen: Desde la teología espiritual agustiniana, el artículo propone que la interioridad cristiana tiene el potencial de constituir un elemento de discernimiento, que involucra al creyente en la mística de lo comunitario y procura los valores del bien común, como antagónico a una fe privatizada. El análisis busca, a partir de la experiencia espiritual de san Agustín, aportar cohesión sistemática a la complejidad de las realidades espirituales actuales latinoamericanas que, desde la perspectiva de Peter Brown, pueden ser un verdadero rompecabezas teológico, de contundente incidencia o mordaz indiferencia en la apropiación y la encarnación de la historia humana.

Palabras clave: espiritualidad, interioridad, mística, ortopraxis.

Abstract: From the Augustinian spiritual theology, the article proposes that Christian interiority has the potential to constitute an element of discernment, which involves the believer in the mystique of the community and seeks the values of the common good, as antagonistic to a privatized faith. The analysis seeks, based on the spiritual experience of Saint Augustine, to provide systematic cohesion to the complexity of current Latin American spiritual realities, which, from the perspective of Peter Brown, can be a true theological puzzle, with a forceful

incidence or a biting indifference in the appropriation and embodiment of human history.

Keywords: interiority, mysticism, orthopraxy, spirituality.

1. INTRODUCCIÓN

El filósofo español Miguel de Unamuno llegó a afirmar que la religión surge del deseo de un más allá, que se confunde con el deseo de una finalidad en el universo. Para él, “la sed de eternidad es el fruto de la desesperación producida por la muerte ineludible”; y los seres humanos solucionamos esta necesidad “afirmando o negando, creyendo en otra vida trascendente o tratando de resignarnos al aniquilamiento”¹. La profundidad de su razonamiento propone a nuestro tiempo la paradoja espiritual de lo que significa ser feliz en la verdad o autoexterminarnos en el egoísmo hedonista: “Si los hombres corren detrás de la riqueza [...], es porque la riqueza los asegura ante la tan odiada y temida pobreza. Y cuanto mayor es la riqueza, más se creen a salvo de la indigencia”². Las meditaciones filosóficas de Unamuno nos sirven de base para proponer un discurso teológico que considere la necesidad de dar expresión a la desesperación religiosa actual: nuestra humanidad no acepta el límite de nuestra condición de ser creatura y, por ello, se mendiga amor, fama, honores y fortuna.

El corazón, asiento del alma, abriga en el amor a la memoria, la inteligencia y la voluntad³. También en el corazón, se padecen la humillación y el rechazo. Así, es el ser humano que, en su unidad como persona, alma y cuerpo, sufre una división dolorosa en su realidad intelectual, afectiva, emocional y espiritual, que lo lleva al caos y el colapso existencial. Lo que conduce a un desorden personal, donde el poder, el tener y el placer van convirtiéndose en consuelo, norma conductual y en argumento de desarraigo y la ambición, que constituyen un grito de angustia. En palabras de Unamuno, tal descripción hace parte del “sentimiento

¹ Miguel de Unamuno, *De la desesperación religiosa moderna*, Trotta, Madrid 2011, 48.

² *Ibid.*, 54.

³ “Ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροὶ [porque del corazón salen las intenciones malas]” (Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, Mt 15,19).

trágico de la vida”: “Ni el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a esta”⁴.

Ante tan desgarrador clamor, la gracia divina irrumpe en nuestro auxilio. San Agustín nos ofrece un maravilloso legado al respecto. Su experiencia narrada en las *Confesiones* es el testimonio real y vivo de un hombre que transitó senderos de promesas falsas como el maniqueísmo, una religión sincrética que prometía la verdad y por la que Agustín divagaría como errante de sí mismo durante nueve años.

Las descripciones de Agustín, confrontadas con el sincretismo religioso contemporáneo, legitiman una pregunta que interpela a la espiritualidad cristiana, ante los cambios y las transformaciones culturales de nuestro tiempo, especialmente, en el ámbito latinoamericano: ¿en qué sentido la interioridad, como categoría teológica espiritual, brinda al creyente elementos de discernimiento que le permitan consolidar su identidad cristiana y su consecuente compromiso frente a la búsqueda del bien común?

En este sentido, la investigación busca proponer la *interioridad* como un elemento de discernimiento cristiano que involucra al creyente en una comunidad y, por tanto, procura los valores del bien común, como lo antagónico frente a una privatización de la fe, que se desprende del actual sincretismo religioso neomaniqueo. Con pretexto en la religiosidad, tal oferta procura el bienestar personal, convertido en un narcisismo espiritual que impide corresponder a la gracia divina, como llamada a la comunión. Por ende, no es posible desarrollar una búsqueda coherente y verdadera de lo trascendental, cuya prioridad es el rostro del prójimo, en quien se revela Cristo.

El Espíritu que llevó al desierto a Jesús, donde superó las tentaciones; el mismo que lo sostuvo a lo largo de su misión, es el mismo que llevó a Agustín, en su inquieta búsqueda de la verdad, a mirar hacia adentro. Mientras que el mal espíritu en la mundanidad espiritual, como sostiene el papa Francisco, lo atraía con ofertas de placeres fáciles, vanagloria y poderío; de caminos cortos y poder inmediato en un inicuo sendero de falsedad.

⁴ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa, México 2003, 143.

A ese desierto fue también llevado Agustín; al desasosiego, al sinsabor, a la soledad amenazante, a querer obtener un escape, dejando todo como estaba. Él, sostenido por la gracia, logró sacar fuerzas y llegó al pozo de aguas frescas, donde pudo saciarse, al descubrir al Señor de la historia, en lo más íntimo de su ser. En ese desierto de su propia interioridad, no solo halló paz, sino que descubrió también un llamado. Notó que el problema no es solo adónde se debe llegar sino por dónde conviene caminar, y que la búsqueda no es solo el destino sino el sendero en aquel que afirmó ser el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6).

Dentro de la experiencia vital humana, en el devenir de la historia, vemos cómo nuestro camino a través de este tiempo y en este espacio está marcado por eventos trágicos, difíciles de comprender. Viene a nuestra reflexión la justa pregunta por el sufrimiento: desastres, pandemias tal vez asociadas a actividades bioterroristas⁵, guerras, estructuras económicas y sociales que hacen daño a gran escala. A lo que se suma un prolongado y profundo distanciamiento entre unos pocos que tienen mucho y otros muchos que no tienen nada.

Ante tal vaciedad y sinsentido vital que divide interiormente, una forma de pobreza espiritual que incluye la pobreza y miseria material puede llegar a confundirse en el plano de la espiritualidad con la superstición y el sincretismo religioso. Paradójicamente, el maniqueísmo predicaba el desprecio por la realidad material; pero la apropiaba con cinismo en prácticas religiosas que el mismo Agustín catalogaba de ridículas y oportunistas, ya que manipulaban a las personas, por vía de su desesperación religiosa.

Al respecto, Lonergan afirma que el fundamento ideal de la sociedad es la comunidad, y la sociedad no subsiste sin una elevada dosis de sentido comunitario⁶. Si la espiritualidad individualista repercute en la cultura del descarte y la destrucción, no así la espiritualidad de la comunión, la cual busca el bien de todos, como constructo nacido de un proceso interior personal, que responde al llamado de Dios como origen y destino de la comunidad humana.

⁵ Ver Bill Gates, “TED Talks. COVID-19 Series: Bill Gates on the next outbreak? We’re not ready! (2015)” (02 de mayo de 2020), <https://bit.ly/3bG8V8o>. Esta charla es de interés a propósito de la actual pandemia, que marcó un hito en el colapso de la economía mundial y, en los contextos latinoamericano y colombiano, evidenció aún más la brecha abismal entre unos pocos ricos y los numerosos empobrecidos.

⁶ Bernard Lonergan, *Método en teología*, Sígueme, Madrid 2006, 346.

En esa medida, este apartado destaca la dimensión comunitaria del creyente que lo constituye y lo define en la identidad de su compromiso por el bien común. En matiz de espiritualidad agustiniana, propongo la expresión “mística de la ortopraxis comunitaria”, nacida de un proceso interior que responde a la gracia y procura la *vita socialis* de los ciudadanos de la ciudad de Dios. Tal acepción de mística debe ser comprendida en actitud escatológica, es decir, que sin descuidar los bienes y la promesa del más allá (cielo), los prefigura y procura en este mundo, en la alteridad; sin perder el horizonte de la resurrección que es nuestra genuina vocación. En palabras de Romano Guardini, “la doctrina de la interioridad desemboca aquí en la doctrina del espíritu y de las vigencias eternas”⁷.

2. INTERIORIDAD Y MÍSTICA

El lucro oportunista y el comercio de espiritualidades, disfrazados de credo religioso, permiten afirmar que no toda forma de espiritualidad es legítima ni puede catalogarse dentro del ámbito de la mística. Justamente, en la exhortación *Querida Amazonía*, el papa Francisco alude a los que se lucran del pulmón del mundo con el pretexto de una “falsa mística”⁸. Por su parte, la profesora Rosana Navarro, en su aporte a la comprensión de la mística, se refiere a la interioridad como una las tres notas de aproximación a la experiencia mística, afirma que esta, “al ser el lugar de la propia historia, de la intimidad y del secreto, penetra aún más hasta hacer conciencia del propio ser en el ser, escenario de la verdad de la vida, de la radical concienciación de la vulnerabilidad y dependencia ontológica”⁹.

⁷ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2013, 43.

⁸ Francisco, “*Querida Amazonía*”, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020, 12.

⁹ Rosana Navarro, *Etty Hillesum. Mística y humanidad*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2017, 39. La afirmación de Navarro en cuanto a la “dependencia ontológica” es válida como argumento de legitimidad de la mística en la tradición cristiana. Además, la mística en otras consideraciones teológicas se entiende “como una actitud que no tolera por encima de sí ninguna entidad supraordenada, sino que contempla las experiencias misteriosas y carentes de imágenes como la única realidad vinculante y suprema en el ámbito de lo religioso” (Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia, el cristianismo y las religiones*, Sígueme, Madrid 2013, 26). Ratzinger aclara la identidad de la mística cristiana:

Su análisis de la experiencia agustiniana en cuanto a la interioridad es acertado para nuestro propósito. Para ella, los significados de la *interioridad* “implican rasgos de la psicología, de la filosofía, de la teología y su referencia bíblica. Es intuición originaria, síntesis fundamental ontológica. Para [San Agustín], la interioridad es el fundamental presupuesto para encontrarse con los otros”¹⁰. Tal presupuesto teológico permite hablar, entonces, de la mística de la ortopraxis comunitaria, antagónica del “replegamiento egoísta sobre sí mismo”¹¹.

3. LA COMUNIDAD COMO ESPACIO TEOLÓGICO DE LA PRESENCIA MÍSTICA DEL RESUCITADO

La mística de la ortopraxis comunitaria tiene fundamento en la santidad comunitaria que no es una santidad de puritanismo, sino la vida en la gracia que nos permite hablar en términos comunitarios, más allá de las diferencias. En la exhortación *Gaudete et exsultate*, el papa Francisco nos regala un presupuesto teológico de lo que significa esta santidad:

Es muy difícil luchar contra la propia concupiscencia y contra las asechanzas y tentaciones del demonio y del mundo egoísta, si estamos aislados. Es tal el bombardeo que nos seduce que, si estamos demasiado solos, fácilmente perdemos el sentido de la realidad, la claridad interior, y sucumbimos. La santificación es un camino comunitario, de dos en dos. Así lo reflejan algunas comunidades santas. En varias ocasiones la Iglesia ha canonizado a comunidades enteras que vivieron heroicamente el Evangelio o que ofrecieron a Dios la vida de todos sus miembros [...]. Compartir la Palabra y celebrar juntos la eucaristía nos hace más hermanos y nos va convirtiendo en comunidad santa y misionera. Esto da lugar también a verdaderas

“Su carácter cristiano depende de que se considere a sí misma como subordinada” (*ibíd.*). Lo anterior es también lo que, aludiendo a la metafísica de Rahner, Baena califica de “una hermenéutica del ser absoluto revelándose en el interior del hombre” (Gustavo Baena, *Fenomenología de la revelación*, Verbo Divino, Madrid 2011, 1224). No es un subjetivismo autónomo, es la objetividad ontológica ante la cual la experiencia subjetiva de lo trascendente se subordina. Para él, el ser humano, en su experiencia de lo trascendente, no es quien por iniciativa descubre el misterio, sino que el misterio se autocomunica en la creatura, permitiéndole encontrar la esencia de su ser y su vocación más sublime.

¹⁰ Rosana Navarro, *Etty Hillesum: mística y humanidad*, 39.

¹¹ *Ibíd.*, 43.

experiencias místicas vividas en comunidad, como fue el caso de [...] san Agustín y su madre santa Mónica¹².

Según tal presupuesto teológico, la comunidad de fe, en cualquiera de sus formas, es un espacio teologal que recibe la presencia mística del resucitado. A la vez, es comunidad mística descentralizada que, en dinámica de salida, a esto le llamamos *misión*, es capaz de ir al encuentro del que sufre, evitando el riesgo de auto referenciarse y quedarse como un club o círculo de neomaniqueos *electi*, en espera de la destrucción del universo.

El padre Gustavo Baena, en su estudio fenomenológico, destaca el valor de la comunidad como lugar histórico de una posible revelación de Dios. Afirma: “El hombre individual y singular, uno entre muchos, no puede realizar libremente la plenitud de sus posibilidades, sino en el conjunto de una comunidad”¹³. Esto ratifica el fenómeno de lo comunitario como un espacio teologal, donde se experimenta la irrupción del resucitado. En palabras del padre Baena, “al realizar auténticamente su existencia como posición absoluta de Dios”, el ser humano “está orientado hacia donde el mismo ser absoluto tiende: salir de sí, autotranscendiéndose en el hombre”¹⁴. En la *dýnamis* de la revelación, es posible realizar entre nosotros mismos lo que ocurre ya en la comunión trinitaria, en la medida en que somos imagen y semejanza divina:

Este proceder de Dios creando seres humanos trascendiéndose en ellos al autocomunicarse a sí mismo en la posición de su existencia y, de otro lado, los hombres interpretando su propia existencia individual en la misma dirección de Dios al poner la posesión, esto es, saliendo de sí mismos en función de sus hermanos, es lo que constituye el ámbito histórico comunitario espacio temporal, o sea el lugar de la responsabilidad individual y comunitaria. O, de otra manera, las determinaciones categoriales como interpretación de la revelación trascendental o revelación del amor o de la voluntad de Dios sobre el hombre, están condicionadas por el grado de posesión del ser en cada individuo. Y el ámbito que garantiza la realización de tales posibilidades, es la relación, también trascendental entre los individuos, o sea el amor testificante en la comunidad¹⁵.

¹² Francisco, “*Gaudete et exsultate*” 140-141. AAS 110/8 (2018) 1149-1150.

¹³ Gustavo Baena, *Fenomenología de la revelación*, 1229.

¹⁴ *Ibid.*, 1230.

¹⁵ *Ibid.*, 1231.

Las palabras del padre Baena corroboran, de manera significativa, que el espacio comunitario es desde donde se posibilita la realización plena de las posibilidades vitales que poseemos como hijos e hijas de Dios. Tales consideraciones poseen la vigencia de las preocupaciones del Concilio Vaticano II, cuya constitución *Lumen gentium* describe el significado del carácter místico de la Iglesia, como el referente comunitario de la identidad del creyente:

El Hijo de Dios, en la naturaleza humana unida a sí, redimió al hombre, venciendo la muerte con su muerte y resurrección; y lo transformó en una nueva criatura (Ga 6,15; 2Co 5,17). Y a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo, comunicándoles su espíritu. En ese cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, quienes están unidos a Cristo paciente y glorioso por los sacramentos, de modo arcano, pero real¹⁶.

Esta constitución destaca el místico valor de los dos sacramentos más significativos en la vida de fe que posee la comunidad de los creyentes, llamada *Iglesia*: el bautismo y la eucaristía, nacidos del costado traspasado de Jesús:

Por el bautismo, nos configuramos en Cristo: porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu (1Co 12,13) [...]; [pero], si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección (Rm 6,4-5). Participando realmente del cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con él y entre nosotros. Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan (1Co 10,17). Así todos nosotros nos convertimos en miembros de ese cuerpo (1Co 12,27) y cada uno es miembro del otro (Rm 12,5)¹⁷.

Valoramos profundamente las consideraciones que de la mística han podido realizarse con respecto a otras experiencias religiosas en el ámbito del diálogo ecuménico e interreligioso, especialmente en América Latina. Sin embargo, destacamos prioritariamente la identidad de la mística en el corazón de los cristianos. Por tanto, es necesario dar realce, en el espacio de la teología espiritual, al carácter místico del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, haciendo esta necesaria alusión a

¹⁶ Concilio Vaticano II, "*Lumen gentium*" 7. AAS 57 (1965) 9.

¹⁷ *Ibid.* 9-10.

la teología sacramental que apropia el valor de los sacramentos del bautismo y la eucaristía: real inmersión en el misterio de la muerte y resurrección del Señor, y comunión en la justicia divina que a todos nos regala un mismo pan.

Esta última característica teológica, de igual manera, nos permite dar relevancia a la mística de la ortopraxis comunitaria, como lo antagónico a la ortodoxia actual del dogma relativista y subjetivista que desemboca en la manipulación neomaniquea de la verdad y, por tanto, en la acentuación del egoísmo que genera estructuras de ignorancia, mediocridad y muerte; lo cual coincide, de diversos modos, con la experiencia y la búsqueda espiritual agustiniana.

4. LA COMUNIDAD COMO IMAGEN DE LA TRINIDAD

Para la tradición judeocristiana la vida en comunidad constituye una expresión privilegiada de fidelidad al Dios creador que es bondad y misericordia; la colectividad humana entendida como pueblo de Dios es el escenario de la acción divina. La revelación que, en Jesucristo, ha sido comunicada ratifica esta verdad teologal del Dios-con-nosotros, la cual brota del mismo Dios que nos ha creado a imagen y semejanza suya. En efecto, la oración de Jesús “que todos sean uno, como tú y yo somos uno” (Jn 17, 21) contiene el fundamento de una vida no en función de sí mismo sino de los demás. A partir de esta verdad, la teología latinoamericana ha afirmado que “la Trinidad es la mejor comunidad”¹⁸, lo que significa que la mejor forma de ser imagen y semejanza de Dios es la comunión y la fraternidad¹⁹.

La figura 1 plasma el dinamismo trinitario como fundamento ontológico de la comunidad cristiana. Las personas de la Trinidad condensan en el *kairós*, es decir, en la eternidad de Dios, y el *cronos* o tiempo histórico. A su vez, el tiempo humano es sostenido por las virtudes

¹⁸ De esto da cuenta de manera particular Leonardo Boff, en *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990.

¹⁹ La encíclica *Fratelli tutti* invita a cultivar la fraternidad y la amistad social como expresiones urgentes para la construcción de una humanidad unida: “Soñemos como una única humanidad [...], como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe [...], con su propia voz, todos hermanos” (Francisco, “*Fratelli tutti*”, Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2020, 8).

teologales: *fe, amor y esperanza*, sin las cuales no hay vida en gracia. Estas se corresponden con las potencias del alma: *memoria, entendimiento y voluntad*, unidad tripartita que, a su vez, otorga al creyente inserto en la vida de comunidad la capacidad de *ver, juzgar y actuar*²⁰.

Líneas atrás afirmamos que, en *De Trinitate*, San Agustín expone que el alma es imagen de la Trinidad en su memoria, entendimiento y voluntad. Estas tres son sus facultades. Como seres humanos, fuimos creados a imagen y semejanza del Creador, por tanto, el encuentro con la comunión trinitaria ocurre en el interior de la creatura. Las potencias o facultades del alma son la imagen de la Trinidad en el ser humano, que acontece espiritualmente en el interior del creyente. Tal acontecer, originado por la gracia, es llamado *interioridad*.

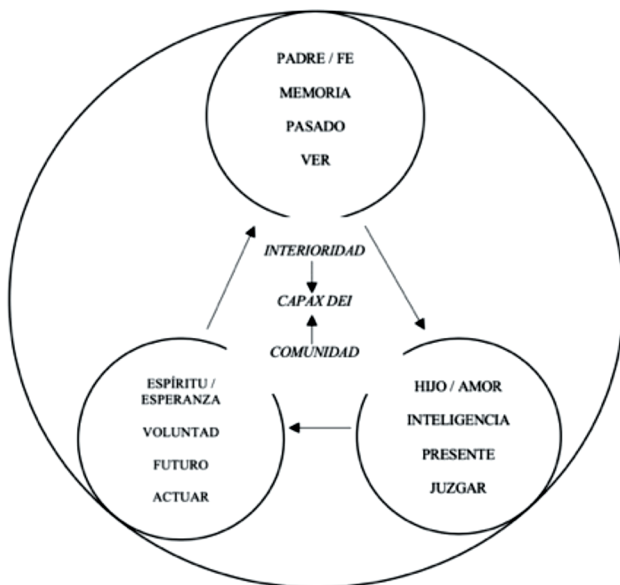


Figura 1. Dinamismo trinitario de la comunidad cristiana. Fuente: elaboración propia.

²⁰ En 1961, Juan XXIII expuso significativamente la finalidad de estos tres últimos verbos (*aspicere, iudicare, agere*), como los principios generales de la doctrina social de la Iglesia (Juan XXIII, “*Mater et Magistra*” IV. AAS 53 (1961) 456. Posteriormente, estos principios fueron retomados como momentos constitutivos del método pastoral latinoamericano de la liberación y analizados por Bernard Lonergan en *Método en teología* en 1972, al abordar el dinamismo básico de las operaciones humanas.

También se afirmó que el desarrollo de la teología *capax Dei* de San Agustín es ampliado en el mismo tratado *De Trinitate*, al considerar las potencias o facultades del alma como la realidad espiritual que permite al ser humano descubrir la inhabitación de Dios en su ser. Por tanto, es posible llegar a él por la imagen y semejanza (*imago Dei*), reflejada en el interior.

Según esta premisa, en palabras del padre Baena, al “autotranscenderse en comunidad”, el creyente se hace también *capax Dei*, por la unidad de almas y corazones. Además, con ayuda de la gracia, hace de la comunidad una imagen y semejanza de la Trinidad; y genera una misión de su singularidad inhabitada en la diversidad de la alteridad, con lo cual se enriquece y fortalece el cuerpo místico de Cristo. Todo ello hace que la multiplicidad de carismas y dones sean uno en el todo, sin perder la particularidad y dentro del constructo del bien común. Al respecto, el papa Francisco recalca el valor de lo comunitario:

El creyente aprende a verse a sí mismo a partir de la fe que profesa: la figura de Cristo es el espejo en el que descubre su propia imagen realizada. Y como Cristo abraza en sí a todos los creyentes, que forman su cuerpo, el cristiano se comprende a sí mismo dentro de este cuerpo, en relación originaria con Cristo y con los hermanos en la fe. La imagen del cuerpo no pretende reducir al creyente a una simple parte de un todo anónimo [...]. Los cristianos son uno (Ga 3,28), sin perder su individualidad, y en el servicio a los demás cada uno alcanza hasta el fondo su propio ser²¹.

Tales consideraciones son la premisa epistemológica de la mística de la ortopraxis comunitaria: la comunidad que en el Padre hace memoria de su pasado, de su origen e identidad, para ver, a la luz de la fe que le ha sido regalada. La comunidad que entiende su presente, sus sufrimientos y angustias, en el Hijo; a fin de discernir, a la luz del amor que brota de la ciencia de la cruz. La comunidad que en el Espíritu Santo configura su voluntad a la promesa escatológica de un cielo y una tierra nueva, para actuar, a la luz de la esperanza en el más allá, transfigurando con el poder del resucitado las estructuras de injusticia y muerte de quienes sufren en este mundo.

²¹ Francisco, “*Lumen fidei*” 22. AAS 105/7 (2013) 567.

4.1 LA COMUNIDAD QUE, EN EL PADRE, HACE MEMORIA DE SU PASADO, SU ORIGEN Y SU IDENTIDAD, PARA VER, A LA LUZ DE LA FE

Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me conocen a mí, conocerán también a mi Padre.

(Jn 14,6-7)

Hacer memoria del pasado es descubrir la huella del Creador en la propia historia y en la historia de la comunidad humana y la creación. Es también encontrar la certeza y la seguridad de nuestra procedencia, de nuestra vocación a la vida feliz en aquel que nos hizo para su gloria. Para san Agustín, el llamado a la felicidad es el llamado a descubrirnos en la verdad:

La vida feliz es el gozo de la verdad, es decir, el gozo de ti, que eres la verdad, oh, Dios, mi luz y la salvación de mi rostro, Dios mío [...]. Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno. ¿Dónde conocieron, pues, esta vida feliz sino allí donde conocieron la verdad? Porque también aman a esta por no querer ser engañados, y cuando aman la vida feliz, que no es otra cosa que cosa que gozo de la verdad, ciertamente aman la verdad; mas no la amarían si no hubiera en su memoria noticia alguna de ella²².

Lo contrario a la verdad es el engaño y la mentira. Esto genera la injusticia y el lamento de muchos que no pueden encontrar lo sublime de su llamado a la vida. Sobre esto, Johann Baptist Metz expresó: “Quien formula el discurso sobre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob de tal manera que resulta inaudible el lamento de Job, su queja: ¿cuánto durará todo esto todavía?, ese no hace teología, sino mitología”²³.

Por analogía, sucede lo mismo en América Latina, hacer memoria de las semillas del Verbo en la Amerindia, ignorando el grito elocuente del Verbo encarnado que en la cruz nos habló del amor que el Padre tiene por esta creación, sería hacer mitología y no teología desde el dolor de los desheredados que, como otros crucificados, son eco del silente grito del Calvario.

²² San Agustín, *Conf.* 10, 33. CCL 27, 172/23. Brepols Editores Pontifici, Turnhout 1990.

²³ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*, Sal Terrae, Santander 2007, 21.

La postura maniquea profesa un pesimismo por la restauración de la dignidad creatural. Si, al final de todo, la materia será destruida, mientras ese apocalipsis llega, lo único que vale es un ascetismo religioso autorreferencial, hedonista y egoísta, que retribuya subjetivamente a una errónea acepción de prosperidad para que sea liviana y ligera la peregrinación en este destierro y en este valle de lágrimas.

De allí que tal espiritualidad deje a muchos fieles sumidos en la ignorancia; y en el olvido, los reclamos de sus preguntas. El sincretismo religioso, por un lado, es la expresión de una memoria que pervive como resiliencia ante una herencia arrebatada, que necesita ser expresada. Por otro, es el respaldo espiritual agresivo y violento capaz de alienarse con las estructuras dominantes en la cultura de la muerte. Hay víctimas que no han sido desagaviadas y sus descendientes siguen padeciendo la pobreza, el hambre, la exclusión y la muerte, como nuevas formas de esclavitud y colonización.

Muchas víctimas latinoamericanas y, más concretamente, muchas víctimas en Colombia necesitan ser comprendidas en su dolor e incertidumbre. Numerosas viudas y huérfanos cargan las secuelas y heridas de la guerra y la corrupción, que han generado tortura, desaparición, destierro forzado y muerte. Su búsqueda de respuestas es manipulada por refugios espirituales engañosos, convirtiéndolos en marionetas de prácticas religiosas llenas de falsedad y superstición. Al respecto, en el contexto del *Tertio millennio adveniente*, el teólogo de la liberación Ignacio Madera afirma:

Milagros de todos los tipos, gritos en templos con música estridente, plazas y estadios llenos de gente que clama y aclama a unísono, lectura de horóscopos y cartas astrales, apariciones de la Virgen determinados días y a determinadas horas, experiencias de trance, tantas modalidades de *médiums* y adivinos, danzas rituales y meditaciones trascendentales con mantras y éxtasis, teorías acerca de la reencarnación, ritos satánicos con sus cuotas de crimen y cultos sincréticos de todos los nombres: toda esta fantasía religiosa de finales del milenio no se caracteriza por acudir a un discurso riguroso que se pregunte por las condiciones epistemológicas de sus afirmaciones y acciones o por la incidencia social de sus experiencias. La intimidad del sujeto prima ante el compromiso con la transformación de la realidad o la búsqueda de un mundo diverso que los hombres hemos construido²⁴.

²⁴ Ignacio Madera, "En el nombre del Padre", *Theologica Xaveriana* 131(2009) 245-258, 247.

La propuesta cristiana a las víctimas de América Latina y Colombia es el refugio de amor en la memoria de la fe. Con su misericordia, el Padre creador nos abraza y desea restaurar el herido amor de nuestro corazón, a través de su Hijo, muerto y resucitado, por toda la humanidad:

Dios resucitó a un crucificado y, desde entonces, hay esperanza para los crucificados. Estos pueden ver en Jesús resucitado al primogénito de entre los muertos, porque en verdad lo reconocen como el hermano mayor. Por ello, podrán tener el coraje de la esperanza en su propia resurrección, y podrán tener ánimo de vivir ya en la historia²⁵.

Por tanto, el refugio de amor en la memoria de la fe implica un nuevo anuncio del kerigma²⁶, caracterizado en la opción por los desheredados desde el testimonio personal y comunitario, en la preocupación por ayudar a que la memoria colectiva de nuestro pueblo encuentre, en el poder del resucitado, la fuerza de su resiliente espiritualidad e identidad y no el fetiche hedonista de un pesimismo e indiferencia por su historia.

La ortopraxis de la mística comunitaria, en este primer aspecto, demanda una actitud de horizonte. En palabras del papa Francisco, es la opción por una Iglesia en salida que llega hasta las periferias²⁷, urgidas de la luz que el Padre nos ha regalado en su Hijo encarnado:

Trascenderé, pues, aún la memoria para llegar a aquel que me separó de los cuadrúpedos y me hizo más sabio que las aves del cielo. Pero ¿dónde te encontraré, ¡oh, tú, verdaderamente bueno y suavidad segura!, dónde te encontraré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti, y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré encontrar?²⁸

²⁵ Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 70.

²⁶ En *Querida Amazonía*, el papa Francisco alude a la necesidad de compartir el kerigma con las comunidades aborígenes, de manera respetuosa y dialogante: “Ellos tienen derecho al anuncio del Evangelio, sobre todo a ese primer anuncio que se llama *kerygma* y que es el anuncio principal [...], ese que siempre hay que volver a anunciar [...]. Es el anuncio de un Dios que ama infinitamente a cada ser humano, que ha manifestado plenamente ese amor en Cristo crucificado por nosotros y resucitado en nuestras vidas. Propongo releer un breve resumen sobre este contenido en el capítulo IV de la exhortación *Christus vivit*. Este anuncio debe resonar constantemente en la Amazonía [...]. Sin este anuncio apasionado [...], no responderemos al pedido de Jesucristo: Vayan por todo el mundo y anuncien el Evangelio a toda la creación (Mc 16,15)” (Francisco, “*Querida Amazonía*” 64).

²⁷ Francisco, “*Evangelii gaudium*” 20. AAS 105/12 (2013) 1028.

²⁸ San Agustín, *Conf.* 10, 26. CCL 27, 169/17.

4.2 LA COMUNIDAD QUE ENTIENDE SU PRESENTE EN EL HIJO PARA DISCERNIR, A LA LUZ DEL AMOR QUE BROTA DE LA CIENCIA DE LA CRUZ

*Y yo les concederé todo lo que pidan
en mi nombre, para que el Padre sea
glorificado en el Hijo.*

(Jn 14,13)

Jesús de Nazaret pudo haber optado por una relación espiritual privatizada con el Creador. Sin embargo, dada la profundidad de su vida interior, no quiso guardarse nada para sí. De modo que sus palabras y acciones repercutieron en ámbitos políticos, sociales y religiosos, ajenos al clamor de los sin voz, ámbitos e intereses que lo llevaron al martirio. El mismo San Agustín experimentó la libertad en la gracia de Dios, una vez superadas sus ambiciones hedonistas:

Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse la sarna de sus apetitos carnales; y hablaba mucho ante ti, ¡oh, Dios y Señor mío!, claridad mía, riqueza mía y mi salvación²⁹.

Con ello, es posible evidenciar que lo contrario al deleite autorreferencial y egoísta, incluso en el campo de lo espiritual, es la donación oblativa que da generosamente lo que ha recibido, gratuitamente y por misericordia; del mismo modo en que hizo Jesús y, siguiendo su ejemplo, San Agustín.

Las estructuras de poder que provocan injusticia, pobreza y muerte jamás tendrán la última palabra. La delicada responsabilidad de quien cree en el poder de la verdad de Cristo consiste en anunciar el amor y denunciar lo que va en contra de la dignidad de la creatura. Ello implica también el complejo y evasivo campo de la política, como *locus theologicus*. *De civitate Dei* es una muestra de apropiación hermenéutica al respecto. Al presente, en continuidad con la preocupación patristica y magisterial, en contexto latinoamericano, es lo que sigue siendo unos de los problemas fundamentales. Según la perspectiva de Gutiérrez, en

²⁹ *Ibid.*, 9, 1. CCL 27, 133/1.

ambientes cristianos, se ha tenido —y se tiene— dificultad para percibir la originalidad, la especificidad del campo de lo político. El acento se puso en la vida privada, en el cultivo de los valores intimistas; lo político se hallaba en un segundo plano, en el escurridizo y poco exigente terreno del “bien común”. Lo que servía, a lo sumo, para elaborar una “pastoral social”, basada en la “emoción social” que todo cristiano que se respetaba debía tener. De allí que se quedara satisfecho con una visión aproximativa moralista y “humanizante” de la realidad, en desmedro de un conocimiento científico, objetivo y estructural de los mecanismos socioeconómicos y de la dinámica histórica; y que se insistiera más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico, que en sus dimensiones políticas y conflictivas³⁰.

Dicha problemática posee una premisa catequética incompleta y lamentable, que repercute considerablemente en la vida de fe las comunidades. La Conferencia de Puebla describe este hecho, de la siguiente manera: “La religión del pueblo muestra, en ciertos casos, signos de desgaste y deformación: aparecen sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos”³¹. Afirma que una de las causas de tal problemática es la deformación en la catequesis: “Arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios”³².

El Documento conclusivo de Santo Domingo, a su turno, lo señala como un proceso de involución en la vida del creyente: “La permanente y progresiva crisis social que suscita una angustia colectiva, la pérdida

³⁰ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1975, 68. La reciente encíclica del papa Francisco presenta una reflexión muy acertada sobre la apropiación de este foco teológico: “El amor no solo se expresa en relaciones íntimas y cercanas, sino también en las macrorrelaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas [...]. Esta caridad política supone haber desarrollado un sentido social que supera toda mentalidad individualista: la caridad social nos hace amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no solo individualmente, sino también en la dimensión social que las une. Cada uno es plenamente persona cuando pertenece a un pueblo, y al mismo tiempo no hay verdadero pueblo sin respeto al rostro de cada persona. Pueblo y persona son términos correlativos. Sin embargo, hoy se pretende reducir las personas a individuos, fácilmente dominables [...]. La buena política busca caminos de construcción de comunidades en los distintos niveles de la vida social, en orden a reequilibrar y reorientar la globalización para evitar sus efectos disgregantes” (Francisco, “*Fratelli tutti*”, 181-182).

³¹ III Conferencia General del Celam, “Documento conclusivo de Puebla” 453. <https://bit.ly/3OPnrcf>

³² *Ibíd.* 456.

de la identidad”; también “el distanciamiento de la Iglesia de sectores que buscan nuevos canales de expresión religiosa, en los que no debe descartarse una evasión de los compromisos de la fe”³³. En este punto, quisiera aludir a una de las principales razones ya señaladas en referencia a Puebla: la catequesis se ha reducido a una simple sacramentalización en la que no se genera ningún vínculo comunitario y, por tanto, tiene lugar una actitud de completa ignorancia, indiferencia y complicidad. Al respecto, Gustavo Gutiérrez sostiene que

hace mucho tiempo se habla en ambientes cristianos del “problema social” o de la “cuestión social”, pero solo en los últimos años se ha tomado conciencia clara de la amplitud de la miseria y, sobre todo, de la situación de opresión y alienación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad. Estado de cosas que representa una ofensa al hombre, y, por consiguiente, a Dios³⁴.

La misma problemática se evidencia habiendo cruzado el umbral del siglo XXI, en repetidas ocasiones el mismo magisterio del papa Francisco lo denuncia. En *Evangelii gaudium* afirma:

No podemos olvidar que la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente [...]. Algunas patologías van en aumento [...]. La alegría de vivir frecuentemente se apaga, la falta de respeto y la violencia crecen, la inequidad es cada vez más patente³⁵.

En este punto, conviene hacer referencia a las palabras de Juan Pablo II, a propósito de la teología de la liberación y su relación magisterial con ella. Lamentablemente, el amarillismo en la desinformación y los intereses clericalistas han llevado a generalizar una opinión antagónica, supuestamente adversa en su totalidad por parte del pontífice, cuando en realidad no fue así. Prueba de ello es una carta de profundo valor pastoral en la que se dirige a los obispos de Brasil el 9 de abril de 1986:

Estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa — em estreita conexão com as anteriores — daquela reflexão teológica iniciada com a tradição apostólica e continuada

³³ IV Conferencia General del Celam, “Documento conclusivo de Santo Domingo” 148-149. <https://bit.ly/3ueyr1e>

³⁴ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 83.

³⁵ Francisco, “*Evangelii gaudium*” 52.

com os grandes Padres e Doutores, com o magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico património da doutrina social da Igreja, expressa em documentos que vão da *Rerum novarum* à *Laborem exercens*.³⁶

Ciertamente, haber padecido el totalitarismo comunista en su máxima expresión, lo llevó a sospechar de algunos de sus aspectos metodológicos y focos teológicos. De ahí que procurara, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, la publicación de las dos instrucciones en torno a la elaboración teológica y su método. Sin embargo, no en todo reprimió la identidad de la emergente teología que, sin duda, apropiaba las preocupaciones de los Padres de la Iglesia y del mismo magisterio y tradición eclesial.

Mártires como Ignacio Ellacuría y sus compañeros de la UCA en el Salvador, Rutilio Grande, ya beatificado, o el mismo San Oscar Arnulfo Romero regaron con su sangre una tierra que sigue reclamando justicia. En consecuencia, ellos son inspiración en la búsqueda de nuevos horizontes en la elaboración teológica de la más eminente de las teologías latinoamericanas.

El mismo Francisco, proféticamente en la línea de las denuncias de la teología de la liberación exclama: “No a una economía de la exclusión [...]. No a la nueva idolatría del dinero [...]. No a un dinero que gobierna en vez de servir [...]. No a la inequidad que genera violencia”³⁷. Para describir, líneas más adelante, como parte de los desafíos de la evangelización actual, el problema de la manipulación espiritual, resultado del individualismo imperante y que es central para la presente reflexión:

La fe católica de muchos pueblos se enfrenta hoy con el desafío de la proliferación de nuevos movimientos religiosos, algunos tendientes al fundamentalismo y otros que parecen proponer una espiritualidad sin Dios. Esto es, por una parte, el resultado de una reacción humana frente a la sociedad materialista, consumista e individualista y, por otra, un aprovechamiento de las carencias de la población que vive en las periferias y zonas empobrecidas, que sobrevive en medio de grandes dolores [...]. Estos movimientos religiosos [...] vienen a llenar, dentro del individualismo imperante, un vacío dejado por el racionalismo secularista³⁸.

³⁶ Juan Pablo II, “Carta do papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil” 3-5.

³⁷ Francisco, “*Evangelii gaudium*” 53-60.

³⁸ *Ibid.* 63.

En este punto, la mística de la ortopraxis comunitaria nos permite discernir que la centralidad del amor reclama una opción preferencial por los más vulnerables: los pobres. Ellos son víctimas y a la vez victimarios del relativismo y narcisismo espiritual neomaniqueo que los lleva a desentenderse de las problemáticas de injusticia y muerte, que son las que tienen sumidos a los campos, pueblos y ciudades. Precisamente, porque ellos las han sufrido en carne propia, de modo que anhelan una cómoda búsqueda de bienestar espiritual que dé respuestas a sus interrogantes, pero olvidan las demás heridas, en complicidad con una cultura del descarte. En una de sus encíclicas, el papa Francisco describe este hecho:

Abrirse al mundo es una expresión [...] cooptada por la economía y las finanzas. Se refiere exclusivamente a la apertura a los intereses extranjeros o a la libertad de los poderes económicos para invertir sin trabas ni complicaciones en todos los países. Los conflictos locales y el desinterés por el bien común son instrumentalizados por la economía global para imponer un modelo cultural único. Esta cultura unifica al mundo pero divide a las personas y a las naciones, porque la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos.

Estamos más solos que nunca en este mundo masificado [...]. Hay más bien mercados, donde las personas cumplen roles de consumidores o espectadores. El avance de este globalismo favorece normalmente la identidad de los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes. De este modo la política se vuelve cada vez más frágil frente a los poderes económicos transnacionales que aplican el divide y reinarás³⁹.

La mística de la ortopraxis comunitaria, en este segundo aspecto, demanda una actitud de opción preferencial por los desheredados. Puesta la mirada en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, entiende su presente, sus sufrimientos y angustias, para discernir, a la luz del amor que brota de la ciencia de la cruz: “Tu habías asaeteado nuestro corazón con tu caridad y llevábamos tus palabras clavadas en nuestras entrañas; y los ejemplos de tus siervos, que de negros habías vuelto resplandecientes y de muertos, vivos”⁴⁰.

³⁹ Francisco, “*Fratelli tutti*” 12.

⁴⁰ San Agustín, *Conf.* 9, 3. CCL 27, 134/2.

4.3 LA COMUNIDAD QUE EN EL ESPÍRITU SANTO CONFIGURA SU VOLUNTAD A LA PROMESA ESCATOLÓGICA DE UN NUEVO CIELO Y UNA TIERRA NUEVA

*Y yo pediré al Padre y os dará otro
Paráclito, para que esté siempre con
vosotros: el Espíritu de la verdad.
(Jn 14,16-17)*

Retomando al Obispo de Hipona, en el libro trece de *Confesiones*, elabora una hermosa alabanza en torno a la creación. Allí, su meditación se centra y pone de manifiesto la gloria que Dios recibe de sus creaturas, cuando le reconocen como Creador que, a través del Santo Espíritu y por el amor del Verbo eterno, todo lo ha hecho bien: “Vemos todas estas cosas y todas son muy buenas, porque tú las ves en nosotros, tú que nos diste el Espíritu con que las viéramos y en ellas te amáramos”⁴¹.

Necesariamente, lo espiritual tiene un acento escatológico esencial. La opción vital del cristianismo es la resurrección. Allí reside su esperanza. Sobre esto, en el mismo libro trece de las *Confesiones*, san Agustín escribe:

Pero el día séptimo no tiene tarde, ni tiene ocaso, porque lo santificaste para que dure eternamente, a fin de que, así como tú descansaste el día séptimo después de tantas obras sumamente buenas como hiciste, aunque las hiciste estando en reposo, así el oráculo de tu Libro nos advierte que también nosotros, después de nuestras obras, muy buenas, porque tú nos las has donado, descansaremos en ti el Sábado de la vida eterna⁴².

La esperanza escatológica de la resurrección tiene, en el ahora de la historia, el constructo de la civilización del amor. Este se descubre a partir de un proceso interior y es una salvación que se alcanza saliendo de sí, al encuentro del que sufre, en actos concretos de humanización, pues considera que allí reside el rostro sufriente de Cristo. Por tanto, según la perspectiva de la teología latinoamericana, el cristianismo también es liberación: “La mirada se orienta hacia este mundo, para ver en el más allá no la verdadera vida sino la transformación y la realización plena de la vida presente”⁴³.

⁴¹ San Agustín, *Conf.* 13, 49. CCL 27, 272/34.

⁴² *Ibíd.*, 13, 51. CCL 27, 272/36.

⁴³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 188.

En mi investigación sobre la escatología presente en el Catecismo católico, con base en las consideraciones de Gutiérrez afirmé que la fe no es una cuestión privada ni individualista, ajena a las miserias y la esclavitud de la comunidad humana, aunque tal postura hizo parte de una elaboración teológica muy abstracta⁴⁴, personalista y pesimista de la historia. Fue tanta la preocupación por el más allá desde una escatología subjetivista que, desde una actitud maniquea, es decir, dualista, se concibió la naturaleza humana desde lo corpóreo como una cárcel de tormentos, cuya única salida es la muerte, que daba fin al destierro. Así, orar por el eterno descanso del alma se hizo la principal preocupación, descuidando el mísero y casi eterno infierno de esclavitud, injusticia, pobreza y muerte de la realidad intramundana.

La teología espiritual puede correr el riesgo de elaborar elucubraciones ajenas a las problemáticas humanas. Creemos que, para elaborar un discurso acertado en términos de la teología espiritual, es necesario el lenguaje metafísico que procure una episteme de acercamiento al misterio, pero su punto de partida ha de ser lo humano.

El argumento fundamental es la encarnación de Cristo. Sin esta premisa, el discurso teológico será hedonismo gnóstico que acomodará a su parecer lo que le convenga de acuerdo con la creatividad de la imaginación. De ese modo, seguirá gestándose un híbrido de espiritualidades que fortalecerán las espiritualidades sin Dios que, aunque legítimas al interés subjetivo, son confusas a las preocupaciones del bien común y caldo de cultivo para seguir alimentando la mundanidad espiritual; hechos contra los que, justamente, san Agustín escribió luego de haberse dado cuenta de lo poco que tales prácticas espirituales pueden aportar a la vida espiritual de las personas.

Esta superficialidad espiritual, de la que ya hemos hablado, se ha infiltrado fuertemente en la vida de algún sector creyente. Allí, ha generado que la fe en Jesucristo se convierta en una simple búsqueda de espiritualismo emocional, que brinde una prosperidad egocéntrica y hedonista, incluso académica y, lo que es más lamentable, con algún pretexto de disertación teológica. Sobre esto en concreto, el padre Madera afirma:

⁴⁴ En sus consideraciones escatológicas, Gutiérrez afirma: “La tendencia a subrayar la unidad más de toda distinción es neta en la evolución que reseñamos. Pero ella se mueve todavía en un nivel metafísico, abstracto y esencialista” (*ibid.*, 92).

Hacer teología hoy puede ser pronunciar una palabra para sectores reducidos que mantienen inquietudes que ya no son las de las masas religiosas, cristianas o no. Pero es necesario hacerla hoy porque mañana la humanidad tendrá que preguntarse por el sentido de lo que está haciendo ahora y por lo que dejó de hacer o no quiso hacer impulsada por la fe en el Dios de todos los tiempos. Entonces, la teología volverá a ocupar un lugar relevante para el hombre. Hacemos teología en función de un futuro que no conocemos todavía, porque el presente vive preocupaciones que no siempre son las mismas que mantenemos los teólogos⁴⁵.

El problema del dualismo maniqueo, de acuerdo con lo dicho, en su postura escatológica espera la destrucción del universo. Algunos creyentes comparten tal convicción y lo expresan a través de sus prácticas religiosas y rituales. Para la presente investigación, es esencial el desarrollo de una encarnada escatología cristiana que, sin descuidar el más allá, se preocupe también por el presente. Ello se logra teniendo como punto de partida la interioridad cristiana que, como alma de su espiritualidad, es resiliente a la destrucción y responde a la Gracia de Dios, en respuesta de libertad a los miedos que nos han encerrado: el miedo a la destrucción total, al sinsentido, a la nada y al azar.

La preocupación de Gutiérrez consiste en ver la realidad de injusticia y pobreza como el lugar teológico que posee primacía sobre otros, pues tal estructura de cinismo en el corazón humano genera diversas formas de degradación e involución que confluyen en la muerte de los inocentes. De acuerdo con el padre Madera, los hijos del Padre en Colombia podemos preguntarnos en estos días de tragedia sin final previsible, si los hombres y mujeres que somos en este país confesamos con verdad la fe en el Padre que todo lo ha creado. Hasta hoy no hemos sido capaces de construir la justicia que produce la paz [...]. Más allá de la irracionalidad y la brutalidad innumerales de una guerra con víctimas inocentes injustamente condenadas, debe existir —como existió para el inocente Hijo del Padre, injustamente condenado y vilmente asesinado— una aurora de resurrección [...]. Porque cuando no se dan las condiciones para esperar, es cuando realmente se prueba la esperanza y, entre nosotros [...], es necesario reafirmar que la teología y la Iglesia están siendo llamadas a dar razón de la verdad de lo que dicen confesar⁴⁶.

⁴⁵ Ignacio Madera, “En el nombre del Padre”, 247.

⁴⁶ *Ibíd.*, 253-254.

Las consideraciones descritas mantienen vigencia profética en América Latina. En Colombia, en particular, los años de conflicto han herido la memoria de los colombianos, muchos siguen abandonando sus tierras por la violencia; otros que deciden quedarse, como los líderes sociales y defensores de derechos humanos, son asesinados⁴⁷. La reaparición de grupos disidentes es, lamentablemente, una realidad en las periferias de la nación colombiana. Lo más triste en estos años de tinieblas es el dolor de quienes, tras haber migrado, nunca pudieron regresar. En su memoria queda la nostalgia por su tierra, sus cultivos y sus animales, que ya no están. El abrigo del fogón de leña que nunca más llegó a abrigar al corazón, que tuvo que llegar al frío urbano, a constituir la masa de mano de obra barata.

Esos campesinos y sus hijos constituyen la servidumbre de quienes imponen los paradigmas de felicidad. Son los contemporáneos vasallos que recogen nuestra basura y la reciclan; los aseadores que en plena pandemia de COVID-19 exponen sus vidas y las de sus hijos al tener que manipular los desechos tóxicos del desastre sanitario. Ellos son los que en los baños públicos de los centros comerciales limpian sin descanso las heces de los innumerables clientes de las tiendas.

De modo que el desafío a nuestras facultades de teología es enorme. Los seminarios diocesanos y de comunidades religiosas deben procurar en su formación un mayor acercamiento a los sufrimientos silenciados en muchos corazones. Eso llevará a encarnar en los planes o proyectos de evangelización una opción pastoral más acertada, que evite el cultivo de espiritualidades hedonistas, en los catequistas, agentes de pastoral y, por tanto, en la gran mayoría de los fieles. Así, es necesario aprovechar la riqueza de la piedad popular, sobre la cual el Documento de Aparecida sostiene:

Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y el viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos de folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al pueblo de Dios en

⁴⁷ Según el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep), de los padres Jesuitas en Colombia, en publicación preocupante a 16 de junio de 2020, “442 personas que ejercían liderazgo y defendían los derechos humanos [habían] sido víctimas de homicidio en Colombia desde la firma del acuerdo” (Cinep, *Instituto Kroc presenta nuevo informe sobre la implementación del Acuerdo*, 16 de junio de 2020, <https://bit.ly/3y6Y9zt>).

camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor [...]. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio⁴⁸.

La religiosidad popular es un espacio pertinente para ayudar al pueblo a sanar sus heridas. Como ha recalcado la Conferencia de Aparecida, la piedad popular es “el precioso tesoro”⁴⁹, para catequizar adecuadamente a la Iglesia que peregrina en Latinoamérica y el Caribe: “No podemos devaluar la espiritualidad popular [...], porque será olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios”⁵⁰. En orden a la interioridad, el mismo documento sostiene que “es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente, sino de la acción interna de la gracia” y que se trata de “una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos que, no por eso, es menos espiritual”⁵¹.

Llama significativamente la atención, que el Episcopado Latinoamericano, por primera vez en un documento oficial de su magisterio catalogue la religiosidad popular de la iglesia amerindia como un *camino de mística*: “Por este camino, podrá aprovecharse todavía más el rico potencial de santidad y justicia social que encierra la mística popular”⁵².

Estas razones o argumentos teológicos permiten evidenciar que, por encima de la penumbra, la esperanza en Cristo nos guía en lo sencillo, a través de la pneumatológica acción de quien es capaz de defender la causa de los inocentes. Para ello, Dios necesita de la voluntad creyente que, en la unidad de almas y corazones, como profesora la espiritualidad agustiniana, proclame con intrepidez, desde la mística de la ortopraxis y santidad comunitaria:

Ahora más que nunca [...], entre genios que aseguran que ahora ya

⁴⁸ V Conferencia General del Celam, “Documento conclusivo de Aparecida” 259. <https://bit.ly/3NBGTbg>

⁴⁹ *Ibíd.* 258.

⁵⁰ *Ibíd.* 263.

⁵¹ *Ibíd.*

⁵² *Ibíd.* 262.

nada es pecado, los óleos contra natura y el abuso de lo abstracto y en [la pantalla] se estimula a que todos seamos villanos. Ahora más que y para decepción de varios, entre niños que pululan y fetos asesinados, entre algunos que disfrutaban de las leyes del mercado, mientras mi pueblo deambula sin comida ni trabajo. Ahora más que nunca y con los dientes apretados, entre horóscopos y brujas y un racismo solapado, entre Anás, Caifás y Judas, entre Herodes y Pilato y esa deuda que estrangula a todos mis pueblos hermanos. Ahora más que nunca, quiero que quede claro, respetando posturas, permítanme gritarlo: *Credo in unum Deum*⁵³.

Creemos, por tanto, en la comunidad que en el Espíritu Santo configura su voluntad a la promesa escatológica de un cielo nuevo, junto con una tierra nueva, para actuar, a la luz de la esperanza en el más allá; transfigurando con el poder del resucitado las estructuras de injusticia y muerte de quienes sufren en este mundo y este tiempo:

Algunas de nuestras obras, por gracia tuya, son buenas; pero no sempiternas: después de ellas esperamos descansar en tu santificación. Pero tú, bien que no necesitas de ningún otro bien, estás en reposo, porque tú mismo eres tu reposo, tu quietud. Pero ¿qué hombre dará esto a entender a otro hombre?, ¿qué ángel a otro ángel?, ¿qué ángel al hombre? A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se encontrará, así se abrirá⁵⁴.

5. RECAPITULACIÓN: ANIMA UNA ET COR UNUM IN DEUM

La alteridad es la característica propia de la mística y la interioridad cristiana. El ser absoluto que se revela a los seres humanos actúa en completa gratuidad; y esa dinámica de alteridad nos hace ontológicamente dependientes para experimentarla y compartirla, muy al contrario de la mística del estoicismo básico y el intimismo hedonista; propios del neomaniqueísmo. Aquella revelación del ser absoluto nos ha sido dada en Cristo, el Verbo encarnado cuya irrupción en la historia nos ha dado a conocer al Padre y al Espíritu Santo. Así, ha confirmado el mensaje del esplendor de la verdad con su pasión, muerte

⁵³ Luis Enrique Ascoy, "Credo" (14 de noviembre de 2018). <https://bit.ly/3Nz7VAj>

⁵⁴ San Agustín, *Conf.* 13, 53. CCL 27, 272/38.

y resurrección y, al mismo tiempo, ha iniciado la anhelada restauración del universo (Rm 8).

El mismo Jesús, desbordado de amor, quiso hacerse dependiente en la alteridad. Por eso instituyó la comunidad de sus apóstoles que tendrían la misión de perpetuar el misterio de su entrega y, también desbordados en amor, alcanzar a los que se habían perdido. En esa medida, cada comunidad instituida en la verdad del memorial de Cristo es espacio teológico de la presencia mística del resucitado y, por tanto, de la Trinidad. Se llega a tener conciencia de tan excelso don con la ayuda de la Gracia que genera, en la interioridad humana la capacidad de Dios.

Por su experiencia, luego de su tránsito por el maniqueísmo; cuando había comprendido cómo es una genuina interioridad dentro del cristianismo; San Agustín expone que el alma es imagen de la Trinidad en su memoria, entendimiento y voluntad. Estas tres son sus facultades. Como seres humanos fuimos creados a imagen y semejanza del Creador, por tanto, el encuentro con la comunión trinitaria se produce en el interior de la creatura. De allí mismo nace la necesidad de la alteridad; y denominamos *mística de la ortopraxis comunitaria* a este movimiento que integra el tiempo y es asistido por la fe, la caridad y la esperanza.

Toda la inquietud de Agustín de Hipona lo llevó a buscar decididamente la comunidad. Ella fue la respuesta a su hedonismo. Además, si el egoísmo de su corazón lo llevó a herir a otros, fue en la misma alteridad donde encontró el remedio, pues sabía que en el otro se encontraba la presencia de Cristo, humilde mendigo de fraternidad. De ese modo, es posible comprender la vocación de la unidad de alma y corazón en Dios: “Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17,21).

San Agustín no hubiera llegado a Cristo si no hubiera sido por el testimonio de su madre Mónica y por aquella comunidad cristiana de Milán, presidida por el obispo Ambrosio, que ayudaron en la conquista de su corazón herido, que había estado expuesto a la dualidad y el relativismo, tal como ocurre con tantos creyentes en el actual neomaniqueísmo. Ambrosio, Mónica y aquella Comunidad no tuvieron temor de ser santos, acogieron la debilidad de un hombre y en nombre de Cristo

ganaron a otro gran santo. Allí reside la vocación más genuina de toda comunidad cristiana, en la mística de su ortopraxis: la santidad comunitaria es la mayor alabanza, adoración y glorificación de Dios que lo ha creado todo, por amor.

Fundamentación de una posible teología natural desde una clave tomista

LIC. ALBERTO JESÚS RODRÍGUEZ CILLERO
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 3 marzo 2022

Aceptado: 23 agosto 2022

Resumen: Nuestro objetivo en este artículo es presentar los fundamentos de la teología natural desde una clave tomista, que podríamos sintetizar en la respuesta a la pregunta: ¿es posible para el hombre llegar a Dios con la sola razón? En la Encíclica *Fides et Ratio* el Papa Juan Pablo II lanzó a la Iglesia un desafío para que se diera, de manera clara y concisa, aunando fe y razón, una respuesta al mundo moderno sobre los grandes interrogantes que pesan sobre el hombre. Propone el Papa recuperar la *philosophia perennis*, de los doctores de la escolástica. Una filosofía asentada en los primeros principios de la razón; principios que santo Tomás de Aquino conocía bien, y cuya comprensión será de vital importancia, a fin de comprender su pensamiento.

Palabras clave: escolástica, fe, razón, santo Tomás de Aquino, teología natural.

Abstract: Our objective in this project consists in the exposition of the foundations of a Thomistic inspired natural theology, which we could synthesize by answering the question: is it possible for humankind to reach God by sole reason? In the Encyclical Letter *Fides et Ratio*, Pope John Paul II asked the Church to give a clear and precise answer to the modern world, joining both faith and reason, about the biggest questions around man. The Pope's proposition consists in recovering

the *philosophia perennis* of the Scholastic's doctors. A philosophy grounded in the main principles of reason; principles which Saint Thomas Aquinas knew well, and whose understanding would be crucial in order to understand his thinking.

Keywords: faith, natural theology, reason, saint Thomas Aquinas, scholasticism.

I. ¿ES POSIBLE UNA TEOLOGÍA NATURAL? FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA Y TEOLÓGICA

Desde mediados del s. XIX pareciera que gran parte del pensamiento materialista consistiera en evidenciar cómo las creencias religiosas están, en gran parte, o del todo, infundadas. Así, pensadores de gran talla intelectual como Voltaire, Feuerbach, Comte, Nietzsche, etc. comenzarán a escribir obras en las que, de manera explícita se pone en duda la racionalidad del discurso religioso y los planteamientos que este propone.

Los creyentes, confrontados con argumentos de talante racionalista o evidencialista, no podrían presentar prueba alguna de credibilidad para sostener sus posturas, y por lo tanto, la conclusión necesaria es que todo lo religioso es mera fantasía o un delirio¹.

¹ “Al hablar de la fe como luz, podemos oír la objeción de muchos contemporáneos nuestros. En la época moderna se ha pensado que esa luz podía bastar para las sociedades antiguas, pero que ya no sirve para los tiempos nuevos, para el hombre adulto, ufano de su razón, ávido de explorar el futuro de una nueva forma. (...) La fe se veía como una luz ilusoria, que impedía al hombre seguir la audacia del saber. (...) La fe sería entonces como un espejismo que nos impide avanzar como hombres libres hacia el futuro. De esta manera, la fe ha acabado por ser asociada a la oscuridad. Se ha pensado poderla conservar, encontrando para ella un ámbito que le permita convivir con la luz de la razón. El espacio de la fe se crearía allí donde la luz de la razón no pudiera llegar, allí donde el hombre ya no pudiera tener certezas. La fe se ha visto así como un salto que damos en el vacío, por falta de luz, movidos por un sentimiento ciego; o como una luz subjetiva, capaz quizá de enardecer el corazón, de dar consuelo privado, pero que no se puede proponer a los demás como luz objetiva y común para alumbrar el camino. Poco a poco, sin embargo, se ha visto que la luz de la razón autónoma no logra iluminar suficientemente el futuro; al final, éste queda en la oscuridad, y deja al hombre con el miedo a lo desconocido. De este modo, el hombre ha renunciado a la búsqueda de una luz grande, de una verdad grande, y se ha contentado con pequeñas luces que alumbran el instante fugaz, pero que son incapaces de abrir el camino. Cuando falta la luz, todo se vuelve confuso, es imposible distinguir el bien del mal, la senda

Para poder entablar cualquier posible diálogo con estas posturas que defienden la irracionalidad de la religión, debemos establecer qué entendemos por Revelación, así como explicar si es posible afirmar, de manera racional, que Dios puede comunicarse con el hombre, y de qué medios se sirve para ello.

La Revelación consiste en la manifestación de verdades que antes estaban en la oscuridad, a las que no podíamos acceder por medio del solo acto intelectual². Y, de producirse, esta Revelación conllevaría, como mínimo, dos sujetos: un ser que ignora algo y otro ser que lo puede manifestar y que, de hecho, lo hace.

En una aproximación teológica, la Revelación cristiana puede considerarse de dos modos, según su origen: natural y sobrenatural. La Revelación, en su sentido natural³, implicaría únicamente el acceso a Dios a través de lo creado por Él, es decir, a partir de la creación, sin necesidad de elevarse al orden de la gracia⁴. Todo hombre, de todo tiempo y lugar, incluso antes de la venida de Jesucristo, -he aquí la clave- podría llegar a conocer, con mayor o menor esfuerzo, la existencia de un Dios en sus más básicas características: omnipotencia, eternidad, etc.

Esta revelación natural, desde una perspectiva estrictamente intelectual, puede separarse del término “Revelación” que se ha manejado en la teología, al referirse esta, únicamente, a la Revelación que viene por y desde la persona de Jesucristo⁵. Esta Revelación⁶ implicaría apelar

que lleva a la meta de aquella otra que nos hace dar vueltas y vueltas, sin una dirección fija” (FRANCISCO, *Encíclica*, “Lumen Fidei”, § 2-3, *Acta Apostolicae Sedis*, CV, (2013), 555-596).

² “Revelatio significat remotionem velaminis rei intelligentiam impediens” (Garrigou-Lagrange, Reginaldo, *De Revelatione*, I. Per Ecclesiam Catholicam Proposita, Librería Editrice Religiosa, Roma, 1950, 130).

³ “Manifestatio veritatis divinae per creaturas naturaliter cognoscibiles secundum exercitium naturale nostrae rationis” (*Ibid.*, 131).

⁴ “Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur” (CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática “Dei Filius”, c. II De Revelatione, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493).

⁵ “Attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio” (*Ibid.*).

⁶ “Manifestationem veritatis per interventionem Dei praeter ordinem naturae” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 131).

a realidades sobrenaturales, como la gracia, la virtud de la fe, etc. y se correspondería con un conocimiento más profundo de las realidades divinas, que quedarían inaccesibles a la sola razón, a saber: la Santísima Trinidad, la visión beatífica, etc.

Por el sentido y finalidad del artículo, únicamente nos ceñiremos a la primera: la natural, en tanto que es la única que apela a la sola razón en lo que refiere al conocimiento de Dios.

Habiendo, pues, delimitado el objeto de estudio al que nos vamos a dedicar, procuraremos determinar cuáles son las condiciones naturales con las que cuenta el hombre a la hora de poder llegar, por su sola razón, a la existencia de Dios, es decir: la fundamentación antropológica.

Partimos de una realidad que nadie podría negar: y es que el hombre, desde que es hombre, se ha formulado preguntas radicales, últimas, de carácter metafísico, en las que intentamos hallar un sentido a nuestra existencia. Una de ellas es la pregunta por el origen: ¿de dónde venimos? ¿Por y para qué estamos vivos? Otra puede ser la pregunta por el destino: ¿hay algo tras la muerte? ¿Desapareceremos sin más? Finalmente: ¿qué sentido tiene la vida, en su día a día, con sus alegrías y sus penas? Como preguntaba retóricamente Sócrates: “Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?”⁷

Son preguntas que, sin importar el tiempo o el lugar, el hombre siempre se ha hecho y se hará. Sin embargo, encontramos que apelan a una realidad que, en cierto modo, nos supera, porque no nos podemos dar la respuesta nosotros mismos. Nos encontramos con una existencia que se nos da como don, que no pedimos, sino que recibimos. Es decir, partimos de una no-existencia previa.

En definitiva, son preguntas que implican al hombre en su totalidad. Cada persona, en su vida, busca de manera natural la respuesta a esos grandes interrogantes que nos presenta la misma existencia, porque todos deseamos ser felices, al hallar en esa felicidad un motivo para vivir⁸. Esto es algo que, por ejemplo, ya evidenciaba Aristóteles cuando

⁷ PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 2006, 227a.

⁸ “La condición subjetiva bajo la cual el hombre se puede poner un fin final (...) es la felicidad. Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad (...) Pero esas dos exigencias del fin final que nos es propuesto por la ley moral es imposible que nos las representemos, según todas nuestras facultades de la razón, como enlazadas por mediod e meras causas naturales (...) Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del

al comienzo de la *Metafísica* afirmaba que todos los hombres desean saber por naturaleza⁹. Afirmación que encierra un profundo sentido antropológico, como explica el propio santo Tomás al exponerlo con su acostumbrada claridad¹⁰.

En el fondo, la pregunta que podría llegar a plantearse cualquier ser humano es: ¿podemos identificar la existencia de Dios con ese fundamento que dé respuesta a los interrogantes primordiales de la vida? Recordamos aquí la afirmación agustiniana, que a lo largo de tantos siglos ha sido leída, y que también hacemos nuestra: “Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”¹¹.

En esta cita, cuando san Agustín apela al corazón humano, no se está refiriendo a una sola parte del hombre, a saber: la sede de las emociones,

mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero, a saber, que hay un Dios” (KANT, Immanuel, *Crítica del Juicio*, en *Kant II*, Gredos, Madrid, 2010, 301-604, Ak. V, 450).

⁹“Todos los hombres por naturaleza desean saber” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 980a).

¹⁰ El santo explica este deseo natural de saber que existe en todo hombre en un triple nivel: a) En la tendencia espontánea y natural de lo imperfecto a la perfección, del entendimiento en potencia al entendimiento en acto, de la inteligencia potencial a la inteligencia actual; b) En la inclinación natural de toda substancia a su perfección propia, que es, en el caso del hombre, saber, entender, en tanto que es la acción más propia del hombre, y que le distingue de las demás criaturas. Por tanto, no hay nada más natural en el hombre que el deseo de saber y conocer las causas y principios; c) Porque por este medio de conocer se da en el hombre un acercamiento o unión con la suprema inteligencia, que será fuente de completa felicidad: “Cuius ratio potest esse triplex: primo quidem, quia una quaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratur sit in potential omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam. Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Por hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum (...) non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1, l. 1, n. 3).

¹¹ AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, I, 1.

de los sentimientos. No está hablando de un bienestar emocional del hombre, que necesite a Dios para sentirse bien; sino que se refiere a la totalidad de la persona, a todo nuestro ser, que ya, desde el origen, se orienta a Dios, y no llegará a su plenitud sino es en Él¹².

La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y, no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador¹³.

Habida cuenta de los grandes esfuerzos realizados por el pensamiento moderno en sus intentos de mitificar el teísmo¹⁴, y todo pensamiento religioso en general, para poder hablar de Dios al mundo contemporáneo hemos de partir de una base que hoy en día no puede darse por descontado, y es que podamos justificar que la afirmación “Dios existe” es una proposición racional, o, por lo menos, que creer en su existencia no equivalga a una mera irracionalidad.

Por lo tanto, podemos ya preguntarnos: ¿qué pasos podríamos distinguir en esa búsqueda del hombre para llegar hasta Dios? En una

¹² “Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones; que el amor sea vuestra raíz y vuestro cimiento; de modo que así, con todos los santos, logréis abarcar lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo, comprendiendo el amor de Cristo, que trasciende todo conocimiento. Así llegaréis a vuestra plenitud, según la plenitud total de Dios” (*Ef. III, 17-19*).

¹³ CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática* “*Gaudium et Spes*”, § 19, *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 1025-1120.

¹⁴ “El hombre arreligioso rechaza la trascendencia, acepta la relatividad de la «realidad», e incluso llega a dudar del sentido de la existencia. Las demás grandes culturas del pasado han conocido, también, hombres arreligiosos y no es imposible que los haya habido incluso en los niveles arcaicos de cultura, a pesar de que los documentos no hayan atestiguado todavía su existencia. Pero sólo en las modernas sociedades occidentales se ha desarrollado plenamente el hombre arreligioso. El hombre moderno arreligioso asume una nueva situación existencial: se reconoce como único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia. Dicho de otro modo: no acepta ningún modelo de humanidad fuera de la condición humana, tal como se la puede descubrir en las diversas situaciones históricas. El hombre se hace a sí mismo y no llega a hacerse completamente más que en la medida en que se desacraliza y desacraliza al mundo. Lo sacro es el obstáculo por excelencia que se opone a su libertad” (ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Punto Omega⁴, Madrid, 1981, 124).

interesante reflexión sobre el ya citado san Agustín, el Papa nos ofrece una luz interesante en esta labor, habida cuenta del propio recorrido intelectual del santo:

En la vida de san Agustín encontramos un ejemplo significativo de este camino en el que la búsqueda de la razón, con su deseo de verdad y claridad, se ha integrado en el horizonte de la fe, del que ha recibido una nueva inteligencia. San Agustín acepta la filosofía griega de la luz con su insistencia en la visión. Su encuentro con el neoplatonismo le había permitido conocer el paradigma de la luz, que desciende de lo alto para iluminar las cosas, y constituye así un símbolo de Dios (...) comprendió la trascendencia divina, y descubrió que todas las cosas tienen en sí una transparencia que pueden reflejar la bondad de Dios, el Bien (...) Por otra parte, el momento decisivo de su camino de fe no fue una visión de Dios más allá de este mundo, sino más bien una escucha, cuando en el jardín oyó una voz que le decía: «Toma y lee». Hacía acto de presencia así el Dios personal de la Biblia, capaz de comunicarse con el hombre, de bajar a vivir con él y de acompañarlo en el camino de la historia, manifestándose en el tiempo de la escucha y la respuesta. Este encuentro con el Dios de la Palabra no hizo que san Agustín prescindiese de la luz y la visión. Integró ambas perspectivas, guiado siempre por la revelación del amor de Dios en Jesús. Y así, elaboró una filosofía de la luz que integra la reciprocidad propia de la palabra y da espacio a la libertad de la mirada¹⁵.

De hecho, santo Tomás mismo se apoyará en multitud de ocasiones en la doctrina agustiniana en este respecto, y profundizar brevemente en él nos permitirá comprender mejor al propio santo Tomás.

No cabe duda de que san Agustín desarrolla una cierta teología natural en sus obras, aunque nunca la llegará a plantear de manera sistemática. Si estudiamos sus escritos con atención, podremos descubrir, prácticamente en todos en los que trata este tema, tres pasos o momentos sucesivos en el ascenso del hombre hasta Dios.

El primero de ellos consistiría en la contemplación del mundo, en mirar a lo creado: “Estaba certísimo de que *tus cosas invisibles se perciben, desde la constitución del mundo, por la inteligencia de las cosas que has creado, incluso tu virtud sempiterna y tu divinidad*”¹⁶. Nos separamos, pues, del ontologismo radical platónico; lo físico no sería ya un

¹⁵ FRANCISCO, *op. cit.*, § 33.

¹⁶ AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979, VII, 23.

estorbo, o algo que simplemente me engañe, sino una suerte de apoyo del que el hombre puede servirse a fin de ascender a cotas más altas de realidad. Presentará una argumentación filosófica para justificarlo: al contemplar la realidad, nos encontramos muy a menudo la idea de mutabilidad frente a una inmutabilidad, o de temporalidad, frente a una eternidad, que sólo puede resolverse en un ser divino¹⁷.

En segundo lugar, el santo siempre invita a que cada uno se mire a sí, pasando de mirar al mundo, para mirar al hombre, en algunos casos, siendo muy explícito en ello¹⁸. Se sirve del argumento tradicionalmente conocido como *imago Dei*, muy empleado entre los Santos Padres; el cual plantea que, en tanto que existen en el hombre vestigios de la Trinidad, dónde mejor para descubrir a Dios que en el hombre mismo. El propio santo Tomás de Aquino recogerá esta doctrina, y afirmará, *sensu contrario*, que si Dios habita, ciertamente, de un modo especial en las almas de los justos, nunca en la de los hombres perversos¹⁹.

Pero hay un tercer paso: caeríamos en el inmanentismo si aquí nos quedásemos. San Agustín considera que es preciso, para llegar a Dios, ir más allá del propio hombre; por muy excelsa y elevada que sea nuestra alma, Dios en su totalidad no está en ella, no podría contenerle. Si bien es cierto que el alma es muy superior al cuerpo, muchísimo más lo es Dios con respecto al alma²⁰. Sin embargo, este paso reclama irremediablemente la ayuda de Dios:

Algunas de nuestras obras, por gracia tuya, son buenas; pero no sempiternas: después de ellas esperamos descansar en tu grande santificación. Pero tú, bien que no necesitas de ningún otro bien, estás

¹⁷ "Videamus quatenus ratio possit progredi a visibilibus ad invisibilia, et a temporalibus ad aeterna conscendens" (AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, en *Obras de san Agustín*, IV, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956, XXIX, 52).

¹⁸ "Quamdiu, homo, circumis creaturam? Ad te redi: te vide, te inspice, te discute" (AGUSTÍN, San, *Sermones* (2.º), en *Obras de san Agustín*, X, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983, LII, 17).

¹⁹ "Post haec ponit radicem interiorem horum nocumentorum, cum dicit malignitate, quae importat malum ignem, id est malum affectum in corde secundum illud Ps. XXVII, 3: loquuntur pacem cum próximo suo mala autem in cordibus. Ps. V, 6: non habitabit iuxta te malignus. Consequenter ponit nocumenta occulta, quae praecipue fiunt verbis, cum dicit susurrones, qui scilicet occulte susurrant in auribus hominum ad seminandas inter eos discordias" (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Super Rom.*, cap: 1, l. 8).

²⁰ AGUSTÍN, San, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35), en *Obras de san Agustín*, XIII, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955, XX, 11.

en reposo, porque tú mismo eres tu reposo, tu quietud. (...) A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se encontrará, así se abrirá²¹.

Es decir, en este tercer punto, san Agustín, sin explicitarlo, da un salto. Mientras que los dos primeros pasos: contemplar al mundo y contemplarme a mí mismo, pueden realizarse con la sola razón, el tercer paso, esto es, vislumbrar la esencia divina, ya no. Dicho en los términos que manejamos, los dos primeros pasos, que serían los que nos interesan, caerían en el campo de la revelación natural, este tercero, sin embargo, reclama la Revelación sobrenatural. San Agustín evidencia, así, la imposibilidad de la sola razón para llegar a la esencia divina. Éste sería, pues, un ejemplo del camino, del itinerario que la fe cristiana ofrece al hombre como respuesta a esas primeras preguntas.

Nosotros nos quedaremos únicamente en el primer paso, pues si no se consiguiera probar, de nada nos servirían los otros dos y, de nuevo, la acusación de basarnos en razonamientos infundados seguiría ondeando eternamente sobre todos los creyentes.

A mayores, en nuestro estudio contamos, por así decirlo, con un doble aval, que sería, la fundamentación estrictamente teológica; ya que tanto la Sagrada Escritura como la Tradición respaldan la pretensión de la teología natural, siendo, los textos que citamos a continuación, recopilados por gran cantidad de teólogos (santo Tomás entre ellos), a lo largo de la historia.

En lo que se refiere a Sagrada Escritura, el Antiguo Testamento:

Son necios por naturaleza todos los hombres que han ignorado a Dios y no han sido capaces de conocer al que es a partir de los bienes visibles, ni de reconocer al artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa y a los luceros del cielo, regidores del mundo. Si, cautivados por su hermosura, los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Señor, pues los creó el mismo autor de la belleza. Y si los asombró su poder y energía, calculen cuánto más poderoso es quien los hizo, pues por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre por analogía a

²¹ AGUSTÍN, San, *Las confesiones*, XIII, 53.

su creador. Con todo, estos merecen un reproche menor, pues a lo mejor andan extraviados, buscando a Dios y queriéndolo encontrar. Dan vueltas a sus obras, las investigan y quedan seducidos por su apariencia, porque es hermoso lo que ven. Pero ni siquiera estos son excusables, porque, si fueron capaces de saber tanto que pudieron escudriñar el universo, ¿cómo no encontraron antes a su Señor? Son, pues, unos infelices, con la esperanza puesta en cosas sin vida, los que llamaron dioses a obras hechas por manos humanas: oro y plata labrados con arte, representaciones de animales o una piedra inútil, esculpida hace mucho tiempo. (*Sb.* XIII, 1-9).

Este texto, recién citado, explica con gran claridad cómo la humanidad, a lo largo de la historia, ha deificado realidades físicas, sensibles, confundiéndolas con el mismo Dios. Se quedarían en el primer paso, de los tres que hemos destacado, en una especie de panteísmo inmanentista.

Y de igual forma, el Nuevo Testamento:

Lo que de Dios puede conocerse les resulta manifiesto, pues Dios mismo se lo manifestó. Pues lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, son perceptibles para la inteligencia a partir de la creación del mundo a través de sus obras; de modo que son inexcusables, pues, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias; todo lo contrario, se ofuscaron en sus razonamientos, de tal modo que su corazón insensato quedó envuelto en tinieblas. Alardeando de sabios, resultaron ser necios y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes del hombre mortal, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles. (*Rm.* I, 19-23).

De una manera todavía mucho más explícita, san Pablo prácticamente exige a la humanidad el ser capaz de llegar a reconocer a Dios a través de sus obras. Por primera vez, de manera palpable, se vincula la Creación con criterios de credibilidad. Es decir, a través de lo creado, el hombre es capaz de elevarse a Dios.

De hecho, el término “necio”, que emplean las Sagradas Letras, y que resulta duro, no ha de entenderse a modo de irracionalidad, sino de un mal uso de la misma. No es que el ateísmo sea, en sí, irracional, sino que, lo que se colige cabalmente es que, si el fin natural de la razón es llegar a la causa suprema, que identificamos con Dios (no como dato revelado, sino como consecuencia lógica de los razonamientos de la teología natural), el no llegar a ella evidenciaría un mal uso de la razón, de ahí el concepto.

Así, ambos textos no arrojan la más mínima duda de la posibilidad de alcanzar conocimiento de Dios a través de lo creado. Ambas citas hacen hincapié en cómo no sólo es posible, sino prácticamente necesario, llegar a la conclusión de que existe un Dios, contemplando lo creado. Incluso se llega a llamar ignorantes a quienes habiendo estudiado el universo, han permanecido como idólatras, adorando al fuego, o a las estrellas, en tanto que creaciones sublimes, sin percatarse que tanta belleza nacía de una fuente más alta.

Y con respecto a la Tradición: sin lugar a dudas, la definición más explícita de la revelación natural la hallamos en el Concilio Vaticano, en el cap. II de la Constitución *Dei Filius*²².

Recoge, en esencia, la doctrina tomista de los dos modos de la Revelación, haciendo especial énfasis en la natural, como racionalmente posible, y en la sobrenatural como incognoscible por la sola razón. Casi un siglo más tarde, el Concilio Vaticano II recogerá esta misma doctrina, con análogas expresiones:

Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo, da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas, y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio²³.

El nexo de unión y fundamento de ambos textos consiste en la afirmación de que Dios da testimonio de Sí a través de lo creado, es decir, que la razón humana, sin necesidad del auxilio sobrenatural, puede llegar a concluir la existencia de Dios, si bien de manera muy intuitiva. Ambos Concilios, tanto el Vaticano I (“rebus creatis certo cognosci posse”), como el Vaticano II (“in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet”) así lo explicitan.

²² “Eadem Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia, eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare” (CONCILIO VATICANO I, *Constitución dogmática “Dei Filius”, c. II De Revelatione*, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493).

²³ “Deus, per Verbum omnia creans (cfr. Io. 1, 3) et conservans, in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet (cfr. Rom. 1, 19-20) et, viam salutis supernae aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio Semetipsum manifestavi” (CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática “Dei Verbum”, §3*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 817-835).

Tras todo lo dicho, se puede concluir que en la condición humana hay inscrita una especie de finalidad, un destino, que, tras un atento estudio de la realidad, como veremos, permitirá postular la existencia de un ser al que podríamos denominar Dios, y que coincidiría con esa felicidad plena que todo hombre anhela como fin último de su vida.

II. FILOSOFÍA IMPLÍCITA: PRIMEROS PRINCIPIOS EN LA ENCÍCLICA *FIDES ET RATIO*

Tras haber expuesto, brevemente, los cimientos antropológicos y teológicos del camino que planeamos emprender, pasamos, a continuación, a estudiar lo que san Juan Pablo II llamó la “filosofía implícita”, que correspondería a una serie de principios operativos del intelecto humano que relacionarían lo real con la estructura racional básica del ser humano:

La capacidad especulativa, que es propia de la inteligencia humana, lleva a elaborar, a través de la actividad filosófica, una forma de pensamiento riguroso y a construir así, con la coherencia lógica de las afirmaciones y el carácter orgánico de los contenidos, un saber sistemático (...) En este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas. Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y

deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio*²⁴.

Este párrafo defiende, fundamentalmente, la posibilidad de formular una suerte de filosofía primera o perenne, común a todo hombre, en tanto que racional, y que ha venido a conocerse tradicionalmente como la filosofía del realismo de los primeros principios. Ciertamente, el Papa León XIII, un siglo antes, hizo llamamiento a desarrollar un sistema que aglomerase todo el pensamiento común al género humano, deducible de unos primeros principios sólidos²⁵.

Llamamiento que fue recogido por pensadores tomistas como Maritain: “Es evidente y claro entonces que una tradición universal, una doctrina fundada sobre principios inmutables es, en la vida de la humanidad, la condición indispensable del mencionado progreso”²⁶.

En la Encíclica *Fides et Ratio*, san Juan Pablo II citaba, de manera más particular, tres de esos principios: el de no contradicción o identidad, el de finalidad y el de causalidad. Los tres fueron estudiados en su tiempo por el mismo Aristóteles²⁷, y santo Tomás de Aquino se servirá de todos ellos para desarrollar la base metafísica de su pensamiento. Y, en particular, en lo que a nuestro tema refiere, que sería el acceso racional a Dios, resulta decisivo el conocimiento de estos principios, motivo por el cual nos detendremos brevemente en cada uno de ellos.

Hay que partir de un presupuesto básico, que desarrollaremos a continuación: el modo en el que la inteligencia descubre la verdad al contemplar al ser se realizará mediante la intuición abstractiva; es decir, el modelo epistémico en el que nos moveríamos, sería el que se ha considerado, tradicionalmente, como realismo moderado²⁸, que responde

²⁴ JUAN PABLO II, San, *Encíclica*, “Fides et Ratio”, § 4, *Acta Apostolicae Sedis*, XCI, (1999), 5-88.

²⁵ “Solidissimi ita positus fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiae usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingenium unique verae scientiae suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae caelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant” (LEÓN XIII, *Encíclica*, “Aeterni Patris”, *Acta Sanctae Sedis*, XII, 1879, 101).

²⁶ MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981, 25.

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1003a-1012b.

²⁸ Siguiendo la doctrina aristotélica, en el debate medieval de los universales, santo

a la tradicional fórmula: *adaequatio rei et intellectus*²⁹. De esta manera, el método que adopta la metafísica tomista va a buscar dar razón de ese ser, siendo una ciencia que procurará explicar el “porqué” de la realidad. Pero el proceso parte siempre de una primera aprehensión o captación intelectual del ser y, junto a él, o derivados de él, de los primeros principios.

Santo Tomás explica cómo la adhesión de la razón a los primeros principios se produce de manera natural:

Si alguien, ignorando las ciencias, fuera interrogado sobre ellas, no responderá acertadamente sino en lo que se refiera a los principios universales, que nadie desconoce, pues son de todos de igual modo y naturalmente conocidos. Y después, interrogado con orden, responderá bien a lo que está cerca de los principios, teniendo en cuenta los mismos, y así seguidamente mientras la fuerza de dichos principios se pueda aplicar a aquellas cosas que son materia de las preguntas. De aquí se ve claramente que, mediante los primeros principios, se causa un nuevo conocimiento en aquel a quien se pregunta. Luego no se trata de recordar un conocimiento antes existente³⁰.

Los primeros principios, según nuestro autor, son causa de posibilidad del conocimiento, no necesitan explicarse a sí mismos, porque son

Tomás de Aquino se situó en una línea media entre el idealismo exagerado de los platónicos, que concedían realidad a las esencias extra-mentales, y el nominalismo de Pedro Abelardo y Ockham, que no concedían realidad a los universales, ni siquiera conceptualmente, fuera del individuo. Santo Tomás, sin embargo, considera que los universales existen dentro de cada ser particular, a modo de substancia segunda, a la cual la inteligencia es capaz de llegar; a esta doctrina, se la ha considerado tradicionalmente como realismo moderado. Cf. AUDI, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal S. A., Madrid, 2004, 984 y ss.

²⁹ “Esta función sapiencial no podría ser desarrollada por una filosofía que no fuese un saber auténtico y verdadero, es decir, que atañe no sólo a aspectos particulares y relativos de lo real — sean éstos funcionales, formales o útiles —, sino a su verdad total y definitiva, o sea, al ser mismo del objeto de conocimiento. Esta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica. Esta exigencia, propia de la fe, ha sido reafirmada por el Concilio Vaticano II: «La inteligencia no se limita solo a los fenómenos, sino que es capaz de alcanzar con verdadera certeza la realidad inteligible, aunque a consecuencia del pecado se encuentre parcialmente oscurecida y debilitada»” (JUAN PABLO II, San, *op. cit.*, § 82).

“Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod *veritas est adaequatio rei et intellectus*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate* q. 1, a. 1, co.).

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 83, n. 27.

evidentes, pues la propia razón los descubre, contemplando al ser, en su primera operación, que es la intuición.

Aunque conceptualmente resulta difícil de ver, en la práctica, es del todo evidente, pues mientras que al niño pequeño le tenemos que enseñar a escribir, a leer, etc. no necesitamos enseñarle que lo amarillo es distinto a lo rojo, que es imposible estar sentado y, a la vez, de pie, etc. “¿Por qué es natural la adhesión a estos primeros principios? Porque su verdad es captada inmediatamente a la luz del ser, objeto natural y primero de la inteligencia”³¹.

Siguiendo esta lógica, lo primero que distinguirá la inteligencia en el ser percibido es el principio de no contradicción, del cual se deriva de manera directa el de identidad. Y como tanto el ser como el devenir cambiante no se explican a sí mismos, ya que para que pueda haber cambio, ha de haber, previamente, algo necesario, es preciso un principio subsidiario que explique cómo es posible: será el de razón necesaria, que implica que todo ser tiene, bien en sí mismo, -será el caso de Dios-, bien en otro, la razón de su ser.

Ahora bien, todo ser cuya razón necesaria no sea él mismo, ha de hallarla en otro ser distinto a él. Y esto sólo puede justificarse de dos maneras posibles: bien como causalidad eficiente, en cuyo caso estaríamos hablando del principio de causalidad, o bien como causalidad final, en cuyo caso, hablaríamos del principio de finalidad: la causa eficiente sería el principio extrínseco que permite a la materia actualizarse, es decir, que produce el paso de la potencia al acto, de un acto anterior. Pero lo contingente reclama, también, una causalidad final, que se justificaría en el principio de finalidad: es decir, toda causa reclama una razón de ser que explique por qué se actualiza una potencia y no otra; es decir, si es cierto el principio de razón de ser, todo efecto está, por así decirlo, predeterminado.

Ahora bien, podría objetarse que es imposible que la potencia, que, por definición, todavía no ha llegado a ser, pre-contenga nada. Es decir: el niño de 5 años no “pre-contiene”, ontológicamente, a su ser adulto; pero no hablamos de una finalidad entendida únicamente de manera mecanicista. Podríamos decir que todo ser que se actualiza de una ma-

³¹ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944, 99.

nera, y no de otra, lo hace porque estaba a ello ordenado, en cuanto que sería su perfección o realización más óptima, al contener ésa, y no otra, su razón de ser.

Así podemos afirmar que los primeros principios, en tanto que participación de la inteligencia divina, pues los descubre la razón de manera inmediata, son inmutables, tanto en sí mismos, como para nosotros: en sí, debido a la absoluta necesidad que expresan, bien en el orden de lo posible, como de lo imposible; motivo por el cual nuestra inteligencia se siente condicionada y orientada por estas verdades eternas, que no se fundamentan sino en lo absoluto del ser. Y para nosotros: en tanto que, inscritos en nuestra estructura racional, estarán siempre presentes en nuestro quehacer intelectual.

Procedemos, pues, a un estudio más pormenorizado de cada uno de ellos.

1. Principio de no contradicción o de identidad

Santo Tomás considera que es el primer principio que la inteligencia percibe en el ser, al ser este aprehendido³² en la intuición, llegando a llamarlo el principio supremo. La argumentación no es compleja: cuando el hombre contempla algo, lo primero que aprehende de ese algo, es su ser. Podríamos decir, simplificando, que en su mente llega a un concepto, un concepto primero, que es el ser de ese algo. Así, al entrar en una habitación, veo que hay una mesa, sillas, etc.; y concluyo que “son” una mesa y unas sillas. Si negamos esta primera intuición, entonces la inteligencia estaría ciega del todo ante el mundo, porque se vería condenada al solipsismo o a un idealismo radical en el que ni siquiera es posible concluir la existencia de la *res extensa*.

³² “In his autem quae in apprehensione ómnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^a-IIae, q. 94, a. 2, co.).

“Quod ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis implicate contineantur, sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, *impossibile est simul affirmare et negare*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, II^a-IIae, q. 1, a. 7, co.).

Llegados a este punto, afirmará santo Tomás, es posible concluir que si, efectivamente, el intelecto percibe el ser, la primera verdad que derivamos es el principio de no contradicción o de identidad³³: un mismo ser es imposible que sea y no sea simultáneamente y desde el mismo modo o enfoque.

Como consecuencia evidente del principio de no contradicción también deducimos el de identidad: el ser es lo que es, y no lo que no es; es decir: el ser no es el no ser.

Nuestra inteligencia concibe en primer lugar el ser, y por oposición el no ser; después forma tres proposiciones afirmativas a las que corresponden tres negativas: 1º. El ser es el ser, a la cual corresponde la negativa: el ser no es el no ser; 2º. Todo ser es ser, de donde se sigue: ningún ser es no ser; 3º. Todo ser es o no es, de donde se sigue: nada puede ser y no ser al mismo tiempo³⁴.

Esta explicación, además de sencilla, nos da la hoja de ruta que debemos seguir para comprender bien la importancia de este principio.

La primera definición que nos encontramos sería la forma más sencilla de formular el principio de no contradicción: “el ser es el ser; el ser no es el no ser”. Como muy bien explicó Maritain³⁵, así dicha, bien pudiera parecer tautológica, y por tanto trivial, y, si bien es cierto que ambas frases, por separado, lo pudieran ser, juntas adquieren un nuevo sentido.

³³ “Principium contradictionis est principium, quod formulator ex comparatione entis cum non-ente et enuntiat: Ens non est non-ens; idem sub eodem respectu non potest simul esse et non esse. De hoc principio thesis nostra asserit: a) hoc principium immediate sequi conceptum entis quasi proprietatem entis, quae ei convenit per ordinem ad intellectum nostrum; b) hoc principium inter principia omnibus per se nota esse absolute primum” (GREDT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937, 32).

³⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 136.

³⁵ “¿Tautología? No; toda una metafísica está latente en esta fórmula; lo que está fuera de sus causas ejerce una actividad, una energía que es la existencia misma; existir es *permanecer y ser tenido* fuera de la nada; el *esse* es un acto, una perfección, la última perfección, una flor brillante en la que descansan todas las cosas. Y esto quiere también decir: “el ser no es el no-ser” lo cual, sin ser tampoco una tautología, está poseído de una gran riqueza de sentido. El ser es el ser, no es tan simple como se lo piensa; es el ser, tiene sus repliegues, sus misterios; el principio de identidad es la afirmación de su inagotable abundancia ontológica” (MARITAIN, Jacques, *op. cit.*, 141-2).

Comentando la obra de Aristóteles, santo Tomás estudia en profundidad este principio y llega a las siguientes conclusiones: la primera atañe a la inteligencia, que será la que capte, en primer lugar, al ser, del cual depende todo lo que podamos llegar a predicar al respecto. Por tanto, es del ser de quien se predicán todos los conceptos.

Sin embargo, en segundo lugar, considera que los conceptos predicados no pueden ser extraños al ser mismo del que derivan, sino que deben ser modos aplicables a él, pues, de otra forma, no sería posible predicar respecto al sujeto algo ajeno a sí. Y de tal forma, nos encontraremos con los llamados “modos especiales”, que serían las categorías clásicas de cantidad, cualidad, relación, modo, etc. La modernidad se queda, sobre todo desde Kant, en este nivel³⁶, ya que la crisis de los universales hizo mella en la doctrina tradicional. Sin embargo, la escolástica clásica, y en particular, santo Tomás, reconocen un segundo tipo de modos del ser: los llamados trascendentales.

Y así, nos encontraríamos, relativos al ser en sí: la esencia, o ser de la cosa (*res*); el uno (*unum*) o indivisión del ser; y, relativos a otros seres, lo verdadero (*verum*), con respecto a la inteligencia; y lo bueno (*bonum*), respecto a la volición.

Vemos expresado el principio de identidad fundamentalmente en el *res* y en el *unum*. Concuerdá con nuestra percepción de la realidad y con el sentido común: un triángulo es un triángulo, si algo es verde no puede ser blanco, etc. todo ser, pues, en base a su naturaleza, no puede ser lo que es y no serlo, al mismo tiempo y del mismo modo.

Si negáramos este principio, toda demostración que se basara en la identidad de términos, en la analogía, o en la comparación, caerían por su propio peso, pues se fundarían en una ilusión³⁷.

³⁶ “Los conceptos puros del entendimiento se refieren, a través del mero entendimiento, a los objetos de la intuición en general, independientemente de si esta es la nuestra u otra cualquiera, siempre que sea sensible (...) Las categorías, como meras formas del pensar, obtienen, pues, realidad objetiva, es decir, aplicación a objetos dados en la intuición, pero sólo como fenómenos, pues solo de estos podemos tener intuición a priori” (KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, en *Kant I*, Gredos, Madrid, 2010, B150-151).

³⁷ “Hay para los tomistas una pluralidad de primeros principios; pero también hay entre estos cierto orden, no en el sentido de que los siguientes al primero de todos pueden ser demostrados partiendo de este apodícticamente, sino en el sentido de que se puede

2. Principio de finalidad

De la misma manera, acciones que podrían resultar arbitrarias, cobran un sentido. Puesto que el fin es siempre causa para el agente porque es la primera determinación en el orden intencional, aunque sea la última en la ejecución, y por eso, le anima a obrar: así, un hombre que se encuentra en la planta baja de un edificio y desea llegar a la quinta, llegará a ésta tras haber tenido que pasar, sin quererlo en sí mismo, por las plantas intermedias, pero la acción que guiaba todo y que dotaba de sentido la operación, era la de llegar al quinto, dotando a todas sus acciones no deseadas en sí, de esa misma finalidad.

Santo Tomás trata esto con cierto detenimiento³⁸, y considera que esta formulación salva todos los actos realizados de manera no accidental, inclusive los divinos, ya que los actos de Dios nunca son pasivos, al no poder recibir nada (porque nada le falta), motivo por el que no actúa para conseguir un fin determinado, sino que son actos cuyo fin propio es comunicar sus perfecciones.

Concluye también, o más bien, certifica, cómo la potencia siempre (menos en el caso de Dios) tiende al acto que le es propio. La activa, a operar, la pasiva, a recibir esa operación. Es decir, la materia tiende siempre a actualizar su forma, porque es propio al ser obrar de cara a un fin, y esto, de nuevo, vale hasta en el caso de Dios; aunque con la diferencia de que esta última división de acto y potencia no se le puede aplicar, porque Dios es acto puro.

demostrar que, si se niega cualquiera de los otros primeros principios de la razón especulativa, se niega necesariamente el primero de todos, es decir, el principio de identidad; y que, si se niega el principio de identidad, no se puede hablar ni pensar, no se puede existir en cuanto *ego pensante*, en cuanto hombre” (MARITAIN, Jacques, *op. cit.*, 137).

³⁸ “Omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi a casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter, unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta, et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^o, q. 44, a. 4, co.).

Filosóficamente, incluso el cartesianismo admite la finalidad interna³⁹, que abarca tanto al hombre, como a la creación entera⁴⁰, y que implicaría que, al menos nuestras estructuras biológicas, atienden a alguna finalidad: es decir, quizá no sabemos qué aporta al mundo la existencia de los pájaros carpinteros, pero sí sabemos que su estructura física está ordenada a taladrar la madera con el pico.

Ahora bien, puede surgir un problema, y es que en los seres inanimados, como requieren siempre un agente externo en sus operaciones, esta finalidad interna no basta para explicarlos del todo, de suerte que ha de existir una externa. Santo Tomás tratará esto con suma atención, de forma que podríamos realizar una distinción: los seres racionales operan mirando a un fin *directive formaliter*, esto es, conociendo la finalidad misma y disponiendo los medios que orientan a tal fin⁴¹. La inteligencia, cuyo objeto es el ser, es capaz de advertir la finalidad y captar, en ese fin, la razón de ser de los medios que le conducen a lograrlo. Respecto a los animales irracionales: obran por un fin, *directive, non formaliter sed materialiter tantum*, es decir, conociendo la cosa que es su fin. El animal que ve su presa, se lanza por ella, no pasivamente, o siendo arrastrado. Se mueve activamente hacia ella. También la golondrina a coger las pajas para formar el nido. Algunos, es más, pueden llegar a ser adiestrados, merced a este conocimiento rudimentario de su fin, pero no son capaces de disponer libremente de los medios, al no captar la razón de ser. Finalmente, los agentes naturales del todo irracionales o insensibles, plantas y cuerpos inorgánicos, obedecerían una finalidad dentro de un plan preestablecido, es decir: obrarían de cara a un fin, *executive tantum*⁴².

³⁹ “Descartes, licet pariter causas finales non neget, putat tamen philosophiae naturali ab iis investigandis abstinendum esse” (DONAT, José, *Cosmología en Summa Philosophiae Christianae, IV*, Herder⁹, Barcelona, 1936, 303).

⁴⁰ “De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobrepasa es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo. La convicción fundamental de esta «filosofía» contenida en la Biblia es que la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo” (JUAN PABLO II, San, *op. cit.*, § 80).

⁴¹ “Finis movet agentem; agens vero principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suae formae, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis” (TOMÁS DE AQUINO, Santo I^a q. 18, a. 3, co.).

⁴² “Sed quamvis huiusmodi animalia formam quae est principium motus, per sensum accipiunt, non tamen per seipsa praestituunt sibi finem suae operationis, vel sui motus; sed

Santo Tomás hará especial hincapié en que resulta auto-evidente, ya que la finalidad de lo creado se hace patente en el hecho de que la naturaleza siempre busca lo mejor para sí. El fin no es simplemente lo último, como la muerte en la vida, sino una mejoría de la situación presente. Por eso mismo, de entre todas las causas, la primera es la final. La razón es que la materia no recibe forma si no se especifica de cara a un fin. Nada cambia sin un fin en vista. Si no hubiera deseo natural hacia ese fin, entonces no se justifica que se produzca este cambio, y no otro. Este principio no es algo deducido de la experiencia, no es a posteriori, sino que es la inteligencia la que puede deducirlo de manera universal y objetiva.

Por lo tanto, todo agente no produce un efecto cualquiera, sino un efecto determinado y proporcionado a su naturaleza, aunque, como se ha explicado, en la consecución del fin último, pueda producir otros efectos accidentales. Ese efecto último y excelente que alcanza la acción se llama *fin*. Y esto es algo natural. Es la propia razón espontánea la que capta la finalidad: “No afirmamos, pues, la finalidad de la naturaleza, por una mera analogía superficial entre el mecanismo artificial y la actividad natural: sino que, tanto en la naturaleza como en el arte, la inteligencia percibe la razón de fin en lo que es último y mejor: obra maestra de arte o término de la actividad natural”⁴³.

Buscamos descubrir, precisamente, por qué el agente obra, en lugar de estar quieto, y por qué así, y no de otra forma. El racionalismo moderno y la Ilustración, en general, no aceptarán esta finalidad externa⁴⁴. Pero no basta recurrir a la mera organización material del agente: pues siempre nos podríamos preguntar ¿por qué esa disposición y no otra? La disposición del órgano no puede ser su propia razón de ser, ya que

est eis inditus a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia Animalia sunt illa quae movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi praestituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cuius est cognoscere proportionem finis et eius quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum, haec enim perfectius movent seipsa” (*Ibid.*).

⁴³ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 88.

⁴⁴ “Spinoza pantheista finalitati acriter adversatur, quod omnia interna necessitate e substantia divina emanent; omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta censet. Kant admitit quidem fines naturae, attamen eos non realiter, sed in subiectiva tantum apprehensione existere docet” (DONAT, José, *op. cit.*, 303).

carecería de sentido afirmar que primero vino el ojo, y luego vino la visión: si precisamente tenemos ojos, es para ver. Pero esta sería la tesis ilustrada básica: no se han dado ojos al animal para ver, sino que, por evolución, se habrían formado y acabaron viendo. Negarían la finalidad como constitutiva de los agentes naturales. Sería algo añadido por nuestro entendimiento para clasificar la realidad.

Santo Tomás nos muestra que el azar jamás podrá explicar la disposición del orden del mundo, pues aunque existen causas que suceden accidentalmente, estas reclaman siempre una causa fija, que le sea propia⁴⁵: “Si lo accidental fuera lógicamente anterior a lo esencial, si el orden de las cosas naciera de su propia privación, la inteligibilidad del universo resultaría de la ininteligibilidad. Lo menor, sería causa de lo mayor”⁴⁶. No habría realidad, ente, no habría substancia, todo sería contradicción. Argumenta santo Tomás que un efecto que sea esencialmente uno no puede justificarse sino de una causa esencialmente una, nunca diversa, y esta causa, entendida como causa primera y fin último, la identificará con Dios⁴⁷.

3. Principio de causalidad

Se formula metafísicamente en función del ser y depende directamente del principio de identidad, a modo de fundamento: *lo que existe, y no existe por sí, existe necesariamente por un ser que existe por sí*.

Por causa, causalidad, como tal, entendemos una relación de dependencia en la existencia. Que el fuego sea causa del humo, implica que, sin fuego, tampoco habría habido humo.

Pero, mientras que el color se capta por la visión, y el sonido por la audición, la causalidad es algo mucho más sutil que, al depender

⁴⁵ “Illud quod est de se determinatum ad unum, non indiget aliquo regente, quia ad hoc alicui régimen adhibetur, ne in contrarium dilabatur. Res autem naturales per propriam naturam sunt determinatae ad unum. Ergo non indigent providentia gubernante” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 5, a. 2, arg. 5).

⁴⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 90.

⁴⁷ “Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quandam finem qui comprehensionem rationis excedit (...) *finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem*” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^o q. 1, a. 1, co.).

intrínsecamente del ser, se capta por la razón o inteligencia⁴⁸. Cuando percibimos una variación sensible, nuestra razón opera para explicarnos la causa.

Pero resulta totalmente perentorio percatarse de que este principio de causalidad ni deriva, ni se fundamenta en tales o cuales experiencias particulares, sino en la relación de la inteligencia con el ser. Es decir: el principio nos recuerda cómo todo lo que “es” reclama una causa eficiente que lo explique. Nuestra misma inteligencia así lo exige. Este principio no es, por tanto, la proyección extrínseca de experiencias subjetivas, ni tampoco el reconocimiento casi rutinario de una serie de sucesos que siempre han sucedido así.

La necesidad de la causa eficiente se deriva, en el fondo, de la misma realidad que, como sucesión de lo diverso, no puede dar razón de sí misma. El devenir siempre exige una razón extrínseca, que llamamos causa eficiente. Aristóteles lo explica⁴⁹: el devenir sería el continuo mudarse del momento presente; en el sistema de pensamiento aristotélico-tomista hablaríamos del pasar de la potencia al acto. Esta potencia no se actualiza sola, porque algo no puede ser a la vez acto y potencia, de modo que se reclama un segundo agente externo⁵⁰.

⁴⁸ “La realización solo tiene sentido en función del ser, y en consecuencia no puede ser captada como tal si no es por la facultad que tiene por objeto formal el ser” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 161).

⁴⁹ “El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es movable” (ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007, 201a).

“Se llama potencia o capacidad: de una parte, el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro; de otra parte, el principio según el cual algo es cambiado o movido por la acción de otro, o bien de ello mismo, pero en tanto que otro” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1019a).

⁵⁰ “Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur, movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum ídem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo,

Mediante esta estructuración de lo real en potencia y acto, que no resulta algo novedoso en absoluto, se ofrece una respuesta al problema del devenir manteniendo intacto el principio de identidad.

Pero no sólo nos quedaríamos en la razón de ser externa (devenir), sino que este principio explica también la razón de ser interna (unidad) de la multiplicidad de lo real.

Cuanto estudiaba Aristóteles los modos del ser⁵¹, llegaba a la conclusión de que sería imposible explicar la multiplicidad de seres de una misma especie sin aplicar una especie de “acotación” metafísica, a la que denominó “forma”. La teoría hilemórfica nos enseña que la especie se determina por la forma del ser: hablamos del “ser perro”, “ser silla”, “ser estrella”, actualizando sus conceptos en mi entendimiento; pero el ser particular al que apunto con el dedo y llamo “este perro”, “esta silla”, “esta estrella”, viene de mano de la materia.

Santo Tomás lo explica, a su vez⁵², haciendo especial hincapié en cómo la potencia limita la existencia común a los seres: todo lo creado, bien sea animado, inanimado, racional, etc. tiene en común el hecho de que existe, o, mejor dicho, que ha recibido la existencia, de manera más o menos amplia. La relación entre esencia y existencia, que será isomórfica en Dios, no lo es en lo creado, por eso exige una causa previa que sí lo sea:

La multiplicidad se hace así inteligible en función del ser, por la división del ser en acto y potencia. Esta división se impone si se quiere sostener la existencia de lo múltiple sin negar el valor objetivo del principio de identidad (...) nos va a obligar a referir y vincular todos los seres con el Ser subsistente por sí (...) el único que tiene en sí mismo su razón de ser, porque es el único que es identidad pura. El principio supremo del pensamiento aparecerá entonces como principio supremo de lo real o de la realidad⁵³.

aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^a q. 2, a. 3, co.).

⁵¹ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007, 186a-187a; ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007, 1003a-1005a.

⁵² “Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^a q. 7, a. 1, co.).

⁵³ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 164-5.

A modo de conclusión, tal y como se ha hecho con los anteriores, hemos definido el principio de causalidad en función del ser, así, y no de otra forma, será el modo en el que lo empleará santo Tomás de Aquino en la formulación de las vías.

III. ONTOLOGÍA Y TRASCENDENCIA DE ESTOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Hasta ahora hemos hablado sobre los primeros principios que capta nuestra razón y que, por tanto, ordenan nuestro acceso al mundo y al conocimiento.

Sin embargo, nada de lo dicho nos conduciría hasta Dios si no garantizamos que estos principios nos permiten izar velas hacia mares más elevados, esto es, hacia el reino de lo trascendente, hasta la posibilidad de llegar a la existencia de Dios.

El fundamento en el cual bascula todo el sistema tomista es la aprehensión intelectual o intuición abstractiva, según la cual, a través de lo sensible, es posible percibir lo inteligible⁵⁴. La modernidad, fundamentalmente a partir de 1781, rechazará esta posibilidad tajantemente⁵⁵. Debemos mantener un peligroso equilibrio entre los idealistas radicales, que prácticamente abrazan la idea de la intuición intelectual en el hombre y los empiristas, que niegan cualquier posibilidad de elevación.

⁵⁴ “Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Q. d. de anima*, a. 1, ad. 7).

“Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Sententia Metaphysicae*, lib. 4, l. 6, n. 10).

⁵⁵ Cf. KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura, Doctrina trascendental del juicio (o analítica de los principios)*, B176 y ss.

1. La intuición abstractiva

Todo a lo que llamamos cognoscible ha de ser proporcionado a la facultad de conocer que empleemos. Así, si tenemos oído, será para nosotros cognoscible un rango de sonidos, captables por nuestro oído; si tenemos ojos, lo será un rango de colores, etc. De suerte que si el método es puramente empírico o puramente idealista, conoceremos de tal o cual forma⁵⁶. Mas, y he aquí la clave, si en lo físico descubrimos lo metafísico, entonces a eso lo llamamos abstraer lo inteligible de lo sensible: “Mientras el espíritu puro ve desde arriba las cosas materiales en las cosas espirituales, la inteligencia humana alcanza desde abajo las cosas espirituales por la inteligibilidad obscurecida de las cosas materiales”⁵⁷.

Acabamos de decir que la facultad para captar sonidos es la audición, y para los colores la visión, ¿cuál es la facultad que ejerce esta intuición abstractiva? La respuesta nos la da el propio santo Tomás: la misma inteligencia⁵⁸. El objeto natural de la inteligencia es lo que la escolástica bautizó como *quidditas*, o esencia de lo sensible.

Al observar lo real, el hombre siempre va más allá de los accidentes, tamaño, color, etc. y llega a afirmar el “ser” de lo real, he aquí la intuición abstractiva. Sostenemos, pues, que bajo los accidentes se oculta la naturaleza de la entidad substancial. Podemos, por lo tanto, mediante el ejercicio de la inteligencia alcanzar el ser inteligible y sus leyes más generales, de un modo quizás confuso, torpe, limitado, sí, pero es posible⁵⁹.

Estos primeros conceptos apprehendidos, sirven luego de fundamento para ir construyendo, mediante razonamientos, conocimientos complejos⁶⁰. Si tuviéramos la inteligencia divina, no requeriríamos un proceso deductivo para alcanzar conocimiento, sino que con la pura intuición, ya

⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^a q. 85, a. 1, co.

⁵⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976, 102.

⁵⁸ “Nomen intellectus quendam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *II^a-IIae* q. 8, a. 1, co.).

⁵⁹ “Quia vero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire, ut, a facillioribus incipientes, convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, pr.).

⁶⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 1, a. 12, co.

conoceríamos la esencia de las cosas. Más elevados son los espíritus puros, cuanto más fácilmente realizan esta intuición. Nuestra intuición, siendo débil, sigue siendo intelectual, operamos así, de manera superior a la mera sensibilidad, que sería lo determinado de nuestro cuerpo:

Nuestra intuición es débil, y por ello mismo está fragmentada. No obstante, aun así y todo es una intuición intelectual, una intelección, infinitamente superior a la sensación. Es débil, no puede elevarse por sí misma inmediatamente hasta la fuente luminosa del mundo inteligible, que es la esencia misma de Dios; ni siquiera puede percibir sus rayos en su pura inteligibilidad, sino solamente en la sombra de las cosas sensibles⁶¹.

2. Ontología y trascendencia

Santo Tomás nunca intentó demostrar o justificar los primeros principios ni su trascendencia. El motivo es bien sencillo: es imposible demostrar lo evidente. Por eso mismo, al ser imposibles de demostrar directamente, el ejercicio que habremos de hacer, a la hora de fundamentarlos, será forzosamente indirecto.

Nada es inteligible en cada una de las operaciones del espíritu si no es por relación al ser, por eso mismo la inteligencia ha de tener, de manera forzosa, al ser, como objeto formal de sí misma⁶². De la misma manera que no entenderíamos para qué tenemos oído si no hubiera sonido, o para qué gusto, si no hubiera sabores, lo mismo nos sucede con la inteligencia: sin apelar al ser, no se entiende.

Y la primera operación del espíritu que es esta aprehensión intelectual, nos lleva a los primeros principios, en particular al de identidad, principio supremo, que afirma que lo que es, no puede no ser⁶³.

⁶¹ GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 104.

⁶² “Ostensum est supra animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 83, n. 32).

⁶³ “Principium contradictionis dicitur ontologicè primum non tamquam primum ontologicum, quod esset causa omnium, sed tamquam fundamentum universal, indeterminatum cuiuscumque veritatis” (GRETT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937, 34).

Como ya hemos visto, es absolutamente irracional pensar que todo suceso real no tiene una causa previa, o que algún ser pueda no proceder de otro, previo a él, que lo haya producido, ya que el efecto no es simplemente algo que sigue a la causa, como ya comenzó a teorizar la tradición empirista en el S. XVIII⁶⁴, sino que la produce.

Aun cuando la experiencia no ofrezca respuesta directa sobre un efecto, por ejemplo, cuál fue origen del universo; la causalidad se nos sigue imponiendo, pues algo lo habrá producido, o algo lo habrá efectuado, aunque no lo sepamos. No es racional afirmar, como muchos empiristas hacen, que existan hechos sin causa, por desconocer esa causa. Negar, por otro lado, la necesidad y universalidad de los principios, anularía cualquier tipo de inducción. Esto fue algo que Kant intuyó, y salvó la causalidad hasta cierto punto, pero sacrificó, para salvar esos principios, la objetividad natural, conduciendo a la inteligencia a pura subjetividad que poco dista del solipsismo.

Por eso mismo, si negamos el valor ontológico de estos principios, y sólo podemos llegar a conocer, torpemente, las ideas o las sensaciones, afirmaríamos vaciamente que las ideas son ideas de nada, o sensaciones de algo que no conocemos ni sabemos qué es. Es necesario al conocimiento separar lo representado y su representación. Si la idea no se refiere a un ser en acto, habrá de referirse a un ser posible, mas no podemos hablar de la idea de algo fantástico, como un círculo cuadrado, o un triángulo de cinco lados.

Negar, por tanto, la trascendencia y ontología de los principios operativos de la inteligencia, implicaría negar la inteligencia misma tal y como la hemos descrito hasta aquí. Sería tanto como dudar de la relación entre la inteligencia y el ser.

Y mientras que el empirismo niega nuestra concepción de la inteligencia, al reducirla a sensibilidad, memoria e imaginación; el idealismo, otro tanto: bien haciéndola pasiva en relación al ser inteligible o simplemente haciéndola ciega⁶⁵; bien negando la pasividad no solo respecto al

⁶⁴ Cf. HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial⁵, Madrid, 2007, 110.

⁶⁵ “Comprendemos aquí por qué la doctrina de la *potentia*, tiene una importancia metafísica tan considerable. Por un lado tenemos los sistemas de intelectualismo absoluto, el espinosismo por ejemplo, y en el otro extremo las filosofías del irracionalismo absoluto, como la de Schopenhauer; mas entre estos dos errores está la cumbre excelsa, un sistema

ser inteligible, sino también a los fenómenos, haciéndonos casi parejos a Dios, cuyo conocimiento es causa de lo real, cosa que tendría mucho sentido si fuéramos omniscientes, o ángeles⁶⁶.

Por lo tanto, toda noción que expresa algo inteligible que es accidental y únicamente accidentalmente sensible, tiene un valor que no es sólo fenoménico, sino también ontológico. Estas primeras nociones: ser, esencia, unidad, verdad, bondad, causalidad, finalidad, no expresan cosas sensibles, sino, de sí, inteligibles esencialmente y accidentalmente sensibles⁶⁷. Esto implica el que tengan un valor ontológico. Si entendemos por ontológico aquello que es la esencia, por encima de las nociones sensibles (color, sonido, etc.), sería, pues, algo más profundo, sólo perceptible por la inteligencia. Por eso solo un hombre puede observar al sol, colocar un palo en la tierra y deducir la hora, cosa que ningún animal, ya sea un perro, un gato o un simio, podrán hacer nunca.

En definitiva, todo lo que hemos propuesto en este artículo será coherente únicamente si existe una inteligencia cuyo objeto formal sea realmente el ser; si todas nuestras acciones presuponen al ser y su manera de ser; si cada ser se ve especificado en una naturaleza esencialmente propia; si el ser es ser, y se opone a la nada, en vez de verse sumido en un devenir que no puede dar razón de sí. Únicamente si los principios de identidad, de finalidad, de causalidad tienen un auténtico valor ontológico y trascendente.

como el de Aristóteles, que reconoce que el ser va unido a la inteligibilidad y que, por consiguiente, todos los seres distintos de Dios envolverían, en su textura metafísica, al mismo tiempo que un elemento de no ser relativo, un elemento de inteligibilidad relativa” (MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981, 150).

⁶⁶ “Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum” (TOMÁS DE AQUINO, Santo, I^o q. 79, a. 2, co.).

⁶⁷ “De suyo el ser no es sensible, sino de suyo inteligible y fuente de toda inteligibilidad. Por lo tanto sólo accidentalmente es sensible, porque es inmediatamente aprehendido por la inteligencia en la presentación de un objeto sensible. Es al punto y de inmediato captado por ella, como el color es de inmediato captado por la vista y el sonido por el oído” (GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *op. cit.*, 115).

Negar todo esto implicaría volver a algo peor que el nominalismo de Ockham: un inmanentismo absolutamente radical que buscará fundamentar la verdad no en lo real, sino en la vida, en la acción o en la sucesión, todas ellas, realidades que no dan razón de sí mismas.

Se substraería, en definitiva, la posibilidad de acceder a Dios mediante el uso de la razón si no se mantiene firme el valor metafísico de estos primeros principios.

BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, San, *De la verdadera religión*, en *Obras de san Agustín, IV*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1956.

_____, *Las confesiones*, en *Obras de san Agustín, II*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1979.

_____, *Sermones (2.º)*, en *Obras de san Agustín, X*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1983.

_____, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, en *Obras de san Agustín, XIII*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1955.

ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007.

_____, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2007.

AUDI, Robert, *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal S. A., Madrid, 2004.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, en *Acta Sanctae Sedis*, V, (1869-1870), 481-493.

CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 817-835.

_____, *Gaudium et Spes*, en *Acta Apostolicae Sedis*, LVIII, (1966), 1025-1120.

DENZINGER, Heinrich - HÜNERMANN, Peter, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona, 1999.

DONAT, José, *Cosmología* en *Summa Philosophiae Christianae, IV*, Herder⁹, Barcelona, 1936.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Punto Omega⁴, Madrid, 1981.

FRANCISCO, *Lumen Fidei*, CV, (2013), 555-596.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginaldo, *De Revelatione, I. Per Ecclesiam Catholicam Proposita*, Librería Editrice Religiosa⁴, Roma, 1950.

_____, *Dios, I. Su existencia*, Palabra, Madrid, 1976.

_____, *El realismo del principio de finalidad*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1947.

_____, *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1944.

GREDT, Iosepho, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thommisticae*, II. *Metaphysica / Ethica*, Herder & Co., Friburgo, 1937.

HUME, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial⁵, Madrid, 2007.

JUAN PABLO II, San, *Fides et Ratio*, en *Acta Apostolicae Sedis*, XCI, (1999), 5-88.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, en *Kant I*, Gredos, Madrid, 2010, 1-616.

_____, *Crítica del Juicio*, en *Kant II*, Gredos, Madrid, 2010.

LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, en *Acta Sanctae Sedis*, XII, (1879), 97-115.

MARITAIN, Jacques, *Siete lecciones sobre el Ser. Y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981.

PLATÓN, *Fedro*, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid, 2006.

Sagrada Biblia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.

TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De ente et essentia*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, XLIII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1976.

_____, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Ed. Taurini², Roma, 1971.

_____, *Quaestio disputata de anima*, Ed. Taurini, Roma, 1953.

_____, *Quaestiones disputatae de veritate*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, XXII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1970.

_____, *Scriptum super Sententiis*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, XVII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1952.

_____, *Suma contra los gentiles. I: Libros 1º y 2º*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.

_____, *Suma de teología I, Parte I*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1988.

_____, *Summa Contra Gentiles*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, XIII-XV, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1918-1930.

_____, *Summa Theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia Iussu Impensaque Leonis XIII P. M. Edita*, IV-XII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Roma, 1888-1906.

_____, *Super Epistolam B. Pauli ad Romanos lectura*, Ed. Taurini, Roma, 1953.

Hans Küng, Teólogo del siglo XX

PROF. DR. ENRIQUE SOMAVILLA RODRÍGUEZ*

Centro Teológico San Agustín

Real Centro Universitario Escorial - María Cristina

Recibido: 3 septiembre 2021

Aceptado: 3 diciembre 2021

Resumen: En el año 1962 fue nombrado oficialmente teólogo conciliar por el papa san Juan XXIII y participó activamente como perito del Concilio Vaticano II. Colega de grandes teólogos de esta época, como Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar y Joseph Ratzinger. En 1979 la Santa Sede le retiró la licencia al profesor Hans Küng para enseñar teología católica, por cuestionar el dogma de la infalibilidad del papa. La Congregación para la Doctrina de la Fe le había citado en 1975 pero Küng nunca

*Es doctor en Teología Dogmática y en Derecho, licenciado en Estudios Eclesiásticos, Máster en Doctrina Social de la Iglesia, Máster en Relaciones Internacionales y Protocolo, Máster en Derecho de la Unión Europea, Diploma de Estudios Avanzados en Derecho (DEA). Académico correspondiente de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín CTSA (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca), donde imparte diversas asignaturas: Análisis Político y Económico, Sacramentos de Iniciación cristiana, Misterio de Dios, Cristología, Iglesias Orientales, Ecumenismo, Doctrina social de la Iglesia. Profesor de Teología cristiana de las religiones: relaciones interreligiosas, Teología de la Comunicación, en el Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid ETAV (Centro Agregado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos). Profesor de Derecho Eclesiástico del Estado en El Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, en San Lorenzo de El Escorial (Madrid) adscrito a la Universidad Complutense y Profesor del Máster de Protocolo en la Facultad de Derecho de la UNED.

Estudio Agustiniiano, Vol. 58 (2022) 537-576

ISSN: 0425-340X; ISSN-e: 2792-260X

DOI: <https://doi.org/10.53111/ea.v57i3.1090>

acudió. Su actitud crítica frente al papa san Juan Pablo II, le convirtió en uno de los principales teólogos críticos. El papa Benedicto XVI lo recibió en 2005 y hubo un diálogo cordial entre ambos. Hans Küng alabó la labor del Santo Padre y Benedicto XVI reconoció su trabajo en el estudio de las religiones y su propuesta de la ética mundial. Küng recibió una carta del papa Francisco fechada el Domingo de Ramos, día 20 de marzo de 2016. Así san Juan XXIII lo invitó, san Pablo VI lo comprendió y Benedicto XVI le reconoció. ¿Le rehabilitará Francisco?

Palabras clave: Hans Küng, teología, concilio, infalibilidad, ética, religión.

Abstract: In 1962 he was officially appointed as a conciliar theologian by Pope Saint John XXIII and he actively participated as an expert in the Second Vatican Council. He was a colleague of great theologians of this time, such as Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar and Joseph Ratzinger. In 1979 the Holy See withdrew Professor Hans Küng's license to teach Catholic theology, for questioning the pope's dogma of infallibility. The Congregation for the Doctrine of the Faith had summoned him in 1975 but Küng never came. His critical attitude towards Pope Saint John Paul II made him one of the main critical theologians. Pope Benedict XVI received him in 2005 and there was a cordial dialogue between the two. Hans Küng praised the work of the Holy Father and Benedict XVI recognized his work in the study of religions and his proposal of world ethics. Küng received a letter from Pope Francis dated Palm Sunday, March 20, 2016. Thus, Saint John XXIII invited him, Saint Paul VI understood him, and Benedict XVI recognized him. Will Francisco rehabilitate him?.

Keywords: Hans Küng, theology, council, infallibility, ethics, religion.

INTRODUCCIÓN

Todavía me acuerdo de aquel 27 de enero de 2011, estando estudiando en la UNED, pude asistir al acto académico de la investidura como doctor *Honoris causa*, por la facultad de Filosofía, en el día de la celebración de santo Tomás de Aquino, adelantada del día 28, como es tradicional. El Salón de Actos de la Facultad de Humanidades que se encontraba abarrotado de gente y como se conoce en el argot taurino, hasta la bandera, ofrecía una ocasión sin parangón para un maestro sin igual. Actuaba de padrino del acto el profesor Dr. Manuel Fraijó Nieto, catedrático de Filosofía de la religión de la UNED. Todo se desarrolló de manera impecable, como era ya una formalidad conocida, pues se investía igualmente a los doctores que habían acreditado el honor a tal título durante el año anterior. Realmente el ambiente era muy llamativo, se respiraba un clima de alegría, gozo y entusiasmo, no solo por el acto en sí, sino más bien por la envergadura del máximo galardonado: el teólogo suizo Hans Küng. Ha sido uno de los estudiosos más críticos con la Iglesia.

Hans Küng había nacido el 19 de marzo de 1928, fue hijo de Emma y Hans Küng-Gut en la ciudad de Sursee, emblemática e histórica, uno de los distritos del cantón de Lucerna, a orillas del lago de Sempach, en la Suiza neutral. Tierra de Karl Barth, sobre el que haría su tesis doctoral. Tenía once años cuando comenzó la Segunda Guerra Mundial y sus primeros estudios, primarios y secundarios los realizaría tanto en Sursee y Lucerna, hasta terminada la conflagración mundial, a los diecisiete. Posteriormente es enviado a Roma y se instala en el Colegio Germánico.

El *Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum*, es un colegio pontificio. Destinado a la formación y al alojamiento de sacerdotes y seminaristas de lengua alemana. Fundado en 1552 en Roma por san Ignacio de Loyola y fue confiado desde el principio a los jesuitas. Al Germánico se añadiría en 1580 el *Collegium Hungaricum*, nacido autónomamente un año antes por iniciativa del papa Gregorio XIII vista la penosa situación también de la Iglesia húngara. Los estudios transcurren, desde 1948 hasta 1951, con Filosofía y obtiene la licenciatura en esta disciplina en 1951. Desde 1951 hasta 1955 realiza los estudios teológicos y obtiene la licenciatura ese último año, en la Universidad

Gregoriana de los Jesuitas. El año anterior de 1954, es ordenado presbítero. A partir de 1955 se traslada a París y estudiará tanto en la Universidad de la Sorbona como en el Instituto Católico de París. Dos años más tarde, defiende la tesis doctoral con el tema de *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, obteniendo el grado de doctor, máximo escalafón en la trayectoria académica de Hans, a la edad de veintinueve años.

Posteriormente en los dos años de 1957 hasta 1959, mantiene una actividad pastoral en la Hofkirche, en Lucerna. En el curso 1959-1960 se encuentra como asistente académico de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster (Westfalia). En el trienio 1960-1963, asume la cátedra de Teología Fundamental en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga. Pero la revolución se produjo en 1962 cuando fue nombrado consultor teológico o perito en el Concilio Vaticano II, por el papa Juan XXIII y que finalizaría en 1965¹. De aquí se irán viendo las diversas etapas de su vida y la evolución de su pensamiento filosófico y teológico en las siguientes páginas.

La Santa Sede, por medio de su agencia de noticias *Vatican News*, ofreció la noticia del fallecimiento del teólogo Hans Küng con la siguiente nota:

“Falleció este martes [06-04-2021] a la edad de 93 años en su casa de Tubinga en Alemania, el teólogo suizo Hans Küng. Nacido en Sursee el 19 de marzo de 1928, fue ordenado sacerdote en 1954. Tres años más tarde, en su tesis doctoral defendió la convergencia entre católicos y reformados sobre la doctrina de la Justificación: en realidad, argumentó, se afirma lo mismo en diferentes lenguajes. En 1960 se convirtió en profesor titular de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga y posteriormente participó en el Concilio Vaticano II como experto, donde tuvo la oportunidad de intercambiar opiniones con Joseph Ratzinger, el futuro papa Benedicto XVI. Además de dedicarse al estudio de la historia de las religiones, en particular de las religiones abrahámicas, era conocido por sus posiciones en el campo teológico y moral, que a menudo eran críticas con ciertas cuestiones de la doctrina católica. En particular, se pronunció en contra del dogma de

¹ Cf. http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,24791161&_dad=portal&_schema=PORTAL Visto 04-04-2021.

la infalibilidad papal tal y como lo entendió el Concilio Vaticano I. En 1979, la Congregación para la Doctrina de la Fe le revocó la facultad de enseñar como teólogo católico, pero siguió trabajando como profesor emérito de teología ecuménica en la Universidad de Tubinga. Küng ha criticado repetidamente tanto a san Juan Pablo II como a Benedicto XVI. Al comienzo del pontificado del papa Ratzinger, tuvo lugar un encuentro entre ambos en Castel Gandolfo, el 24 de septiembre de 2005. Al informar de ello, el Boletín de la Oficina de Prensa del Vaticano subrayó que el encuentro tuvo lugar *en un clima amistoso. Ambas partes estaban de acuerdo en que no tenía sentido en el contexto de la reunión entrar en una disputa sobre cuestiones doctrinales persistentes entre Hans Küng y el Magisterio de la Iglesia Católica*. La conversación se centró en dos temas de *especial interés para el trabajo de Hans Küng: la cuestión del Weltethos (ética mundial) y el diálogo de la razón de las ciencias naturales con la razón de la fe cristiana*. Küng –continúa el comunicado– *subrayó que su proyecto de Weltethos no es en absoluto una construcción intelectual abstracta, sino que pone de relieve los valores morales en los que convergen las grandes religiones del mundo, a pesar de todas las diferencias, y que pueden ser percibidos como criterios válidos –dada su convincente razonabilidad– por la razón secular*.

Por su parte, Benedicto XVI había apreciado *el esfuerzo del profesor Küng por contribuir a un renovado reconocimiento de los valores morales esenciales de la humanidad a través del diálogo de las religiones y en el encuentro con la razón secular*, subrayando que *el compromiso por una renovada conciencia de los valores que sostienen la vida humana es también un objetivo importante de su Pontificado*. Al mismo tiempo, el papa reafirmó su acuerdo con el intento de Küng de *reavivar el diálogo entre la fe y las ciencias naturales y hacer valer, en relación con el pensamiento científico, la razonabilidad y la necesidad de la Gottesfrage o la cuestión sobre Dios*. Küng –concluye el comunicado– *expresó su aprecio por los esfuerzos del papa en favor del diálogo de las religiones y también acerca del encuentro con los diferentes grupos sociales del mundo moderno*. A pesar de este encuentro, las posiciones siguieron siendo distantes en muchos temas como el celibato sacerdotal, el sacerdocio femenino, la contracepción, la eutanasia. En sus investigaciones, Küng también analizó la relación entre fe y ciencia, cuestionando las pretensiones de algunas teorías científicas de llegar a

certezas absolutas. En los últimos años ralentizó su actividad pública, retirándose a vida privada por motivos de salud”².

1.- Hans Küng: un hombre que apostaba por el mundo

Su pensamiento planteaba algo esencial: Yo definiendo una fe cristiana en Dios y en una vida eterna. La fe en una vida eterna sin una fe en Dios no tendría motivo, carecería de fundamento. A la inversa, una fe en Dios sin una fe en una vida eterna carecería de consecuencia, no tendría un objetivo. La reflexión teológica de Hans Küng se caracteriza, ante todo, por la búsqueda de la identidad cristiana a la luz de la conciencia crítica, que es uno de los signos de la modernidad. San Agustín reflexionaba sobre los tiempos: “*No se van los tiempos en balde, ni pasan ociosamente por nuestros sentidos, antes bien, producen en nuestras almas efectos admirables. Venía y pasaba el tiempo un día tras otro, y viniendo y pasando los días, iba yo adquiriendo nuevas esperanzas y diferentes recuerdos*”³. La de Hans Küng, es una historia de un gran teólogo, sumamente vitalista, muy admirado por sus coetáneos, que ha intentado siempre difundir y analizar con gran profundidad el mensaje de la salvación. Un hombre valiente, leal e inquebrantable, a su fe, a su creencia en Jesucristo y a la acción de la Iglesia, como él lo experimentó y vivió.

Pero en ese caminar por la vida, los conflictos y las dificultades afloran de forma constante. Trata de seguir caminando a pesar de todas las piedras que surgen en el diario caminar. Era un hombre de mundo, acostumbrado a vivir con ciertas comodidades que no todos tenían en aquellos momentos. Tras la Segunda Guerra Mundial, la década dura de los años cuarenta del siglo XX, e incluso la de los cincuenta, le hacen caer en una realidad difícil. Todavía se arrastraban aspectos que eran complicados de entender. Así el famoso concordato firmado entre el Reich Alemán y la Santa Sede en el año 1933 con el régimen nacionalsocialista de Hitler, incluía la disposición de que todos los profesores de las facultades de Teología católica de las universidades alemanas debían contar siempre con la preceptiva autorización de la Iglesia, concedida por el obispo local; esa norma seguía estando vigente.

² Cf. <https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-04/fallecio-teologo-suizo-hans-kung.html> Visto 07-04-2021.

³ Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* IV, 8, 13 PL 32, 698.

Es un hombre que trata de hacerse continuas interrogantes. Se pregunta sobre todo lo imaginable. Preguntas que necesitan una respuesta clara, adecuada y verosímil. No cabe duda que aquellas podían ser más diáfanas y con gran atractivo si se plateasen con menos agresividad, frontalidad y choque intelectual. El mundo en esos momentos sabemos que camina por un itinerario, alternativo al de la misma Iglesia. Se encuentran en entredicho distintos teólogos, algunos representantes de la *nouvelle théologie*: Pierre Teilhard de Chardin, SJ; Henri de Lubac, SJ; Jean Daniélou, SJ; Marie-Dominique Chenu, OP e Yves Marie-Joseph Congar, OP; Karl Rahner, SJ; Hans Urs von Balthasar, SJ; Hans Küng, Edward Schillebeeckx, OP; Louis Bouyer; Jean Mouroux, Joseph Ratzinger. Lo más destacado es que esta línea se oponía al intelectualismo escolástico y denunciaba la distancia existente entre la teología y la cultura moderna⁴. En el plano filosófico, la *nouvelle théologie* manifestaba las carencias de la teología tradicional escolástica en el campo epistemológico. Una teología que no es actual no es una teología verdadera. Además, acarreo una fuerte amonestación, por parte de la Encíclica *Humani generis*⁵, del papa Pío XII, en 1950, que supuso un grave retraso en los intentos de puesta al día de una teología desfasada y con la condenación práctica de todo el pluralismo teológico⁶. A nivel de conciencia eclesial, sus grandes tesis se abrieron paso en el Concilio Vaticano II.

Su forma de entender el mundo y cómo se debía actuar desde la Iglesia, suponía un cambio de orientación, ritmo e intensidad. Se trata de un teólogo que busca en la teología una respuesta a los problemas, dificultades y quehaceres del hombre. Su acción es abierta, propositiva, sincera, pero al mismo tiempo resulta un tanto desafiante, crítica, orgullosa; siempre con los interrogantes que le conferían una visión diferente. No hay que olvidar que la reflexión teológica⁷ se había quedado quieta durante los pontificados del siglo XIX: Pío VII (1800-1823); León XII (1823-1829); Pío VIII (1829-1830); Gregorio XVI (1830-1846); Pío IX (1846-1878); León XIII (1878-1903) que impulsó la renovación doctrinal. En el XX, las cuestiones se agudizaron con

⁴ Cf. A. A. ESTEBAN, "Nota bibliográfica sobre la llamada *Teología nueva*", en *Revista Española de Teología* IX (1949) 303-318 y 537-546.

⁵ Pío XII, Encíclica *Humani generis*, en AAS 42 (1950) 561-578.

⁶ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, T. III, Barcelona 1992, pp. 585-605.

⁷ Cf. G. EL DAROV, *Presenza della teologia*, Padua 1954.

la condena del modernismo de san Pío X (1903-1914); Benedicto XV (1914-1922) fue el mediador de la paz en la Gran Guerra; Pío XI (1922-1939) que hizo frente a los totalitarismos, nacionalsocialista, fascista y marxista; y Pío XII (1939-1958) que se enfrentó al hundimiento de Europa en la Segunda Guerra Mundial. Hay que tener en cuenta el contexto social e histórico para entender la mentalidad, la visión teológica y la cosmovisión existente en ese momento. Aquí será donde aparece la *nouvelle théologie*⁸. La renovación al final tenía que llegar⁹.

En el orden interno eclesial, todos los seminarios y casas de formación de las Órdenes religiosas se habían formado bajo el rígido régimen escolástico, más bien desde la llamada neoescolástica, que no era ya ni la primigenia desarrollada por santo Tomás de Aquino¹⁰, ni tampoco los de la segunda escolástica del siglo XVI-XVII. Era un sistema muy cerrado, en el que, por decisión clara, precisa y expresa de Roma, nadie podía cambiar ni una tilde a los manuales sacrosantos de teología, ni tampoco dictar nada diverso a lo ya dicho expresamente por el sabio dominico. Existían otras alternativas como Tubinga o Bonn. Con este funcionamiento era imposible intentar abrir una brecha para poder llegar a una visión un tanto dialogada¹¹. Ni que decir tiene que el acercamiento de la propia Iglesia, al mundo de las ciencias, de la naturaleza, es decir al *mundo moderno*, se quedaba totalmente descuidado, anclado en el pasado.

Hans como uno de los pensadores más importantes del siglo XX, se introducía en la realidad mundana en la que se sentía como pez en el agua. Él se sitúa en una línea de esperanza, en un mundo eclesial, pero más bien dentro de una comunidad cristiana más sintonizada con el mundo. Pues, al fin y al cabo, el mundo fue obra de Dios y en él, entre otras cosas y seres, puso al hombre creado a su imagen y semejanza. Luego el mundo no es malo, surgió por la voluntad divina y la bondad de Dios, que es bueno, pero debe estar conectado con su propio entorno

⁸ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La nouvelle théologie, où va-t-elle?”, en *Angelicum* 23 (1946) 126-145.

⁹ Cf. TH. DEMAN, “Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie”, en *Revue de l'Université d'Ottawa*, Section Spéciale 20 (1950) 129-167.

¹⁰ Cf. H. BOUILLARD, “A propos de la grâce actuelle chez Saint Thomas”, en *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 92-114.

¹¹ Cf. M.D. CHENU, “Position de la théologie”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935) 232-257.

y realidad: las creaturas. La Iglesia está fundada por Jesucristo, estando al servicio del hombre que vive en el mundo. De hecho, la Iglesia se encuentra en medio de las vicisitudes del mundo y precisa dialogar¹² con él; pues así entenderá al hombre que peregrina con él, para llegar a la patria celestial. Por eso era necesario ir transformando el pensamiento teológico¹³ sobre una visión más renovada.

De todas formas, Hans Küng tenía un vocabulario y una capacidad con el lenguaje que se hacía comprensible para cualquier interlocutor, cuando disertaba sobre los diversos aspectos de la teología, tanto para los más próximos como los más alejados a la Iglesia y sabía conectar perfectamente incluso con los no creyentes, los agnósticos y los ateos. Hay que incidir que era un hombre con los pies en la tierra, con el que se podía hablar cara a cara, sin dificultades y circunloquios. A veces estuvo dispuesto al diálogo. Aparecía como un hombre, a veces duro, pero a la vez convincente; combativo en sus exposiciones, pero reflexivo; fuerte y expresivo, pero al mismo tiempo dialogante y comprensivo. Si tenemos que poner una palabra definitoria de su personalidad, esa sería combativa. Su experiencia le llevaba a buscar la renovación eclesial, pedida por el Concilio Vaticano II¹⁴. Renovación que llevaba, según él, la reforma de la misma. De ahí su gran rebeldía al no conseguir la adecuada exigencia conciliar. Pero una cosa eran los documentos discutidos y emanados por las diversas sesiones conciliares y otra, bien distinta, su puesta en práctica por la Curia en la época postconciliar. De ahí su rebeldía y su crítica más audaz. Aun así, la teología neoescolástica, tenía una base bíblica pobre y escaso sentido histórico. Küng en muchas de sus apreciaciones fue mucho más lejos de lo que los ojos dogmáticos podían ver o atisbar. No se conformaba con la teología oficial. Quizá la dificultad estaba en proyectar

¹² Cf. M. M. LABOURDETTE - M. J. NICOLAS - R. L. BRUCKBERGER, *Dialogue théologique*, Saint Maximin: Les Arcades (Francia) 1947.

¹³ Cf. J. DANÉLOU, "Les Orientations présentes de la pensée théologique", en *Études* n. 79 (1946/249) 4-21.

¹⁴ El Concilio fue uno de los acontecimientos más grandes e importantes ocurridos durante el siglo XX. No solamente para la Iglesia universal y los cristianos, sino también para las demás Iglesias, comunidades eclesiales, religiones y el mundo en general, debido a su decisivo impacto y la gran influencia que produjo sobre las distintas esferas de poder en el orden político, económico, educativo, cultural y social. Además, teniendo en cuenta el estudio de los textos; el diálogo de los debates y la documentación aprobada por los padres conciliares a lo largo de las cuatro sesiones que duró.

sus propias ideas, más que seguir unas directrices acordes con el *sensus fidei*. De ahí, que sus ideas, su quehacer teológico, su pensamiento le llevase a formular su propia teología. Se podía decir que Hans Küng era un católico por libre, lo que podemos denominar un verso suelto. Hay que tener en cuenta que en su trayectoria personal influyen múltiples y variados factores: con cinco años, escucha a sus padres el ascenso al poder de Hitler en Alemania.

Era un niño avisado e intuye cierta peligrosidad en su ambiente. Al año siguiente ya es consciente de una mala noticia y perturbadora que es el asesinato del canciller austriaco Engelbert Dollfus en Viena, a manos de los nacionalsocialistas. De nuevo sus padres se encuentran azorados, de lo que concluye rápidamente la transcendencia del hecho y sus posibles consecuencias. En 1938, con diez años ya cumplidos, lee en casa los periódicos y se entera el 10 de marzo de la anexión de Austria por la Alemania Nazi. La neutralidad suiza iba a ponerse a prueba de manera asidua¹⁵. Al final, con once años, se entera por la radio, que la invasión alemana de la católica Polonia, desestabilizaría el precario orden internacional en Europa y desencadenaría de nuevo la guerra. Suiza quedaba aislada dentro de los vientos y la tempestad que se avecinaba. De aquí le viene ese espíritu combativo; esa lucha sin cuartel por la verdad; esa visión insurgente de lo establecido; ese interés por ahondar en lo esencial; ese inconformismo expresado por la crítica a lo doctrinal. Un hombre muy escuchado, en la sociedad y en el mundo de hoy; un hombre que pasa a la historia como un gran teólogo, pero no de la Iglesia católica. Finalmente, no ha sido rehabilitado de manera oficial. Fue un hombre de Iglesia, a la cual nunca abandonó, como tampoco renunció nunca a su ministerio presbiteral, pero al mismo tiempo, siempre fue fiel a sí mismo y a su propia conciencia. Se da en Küng un giro antropológico del hecho religioso¹⁶.

2.- Un hombre que apostaba por Dios en Cristo

Desde esa opción por estar en conexión con el mundo en el que vive, en una sociedad que se necesita y por tanto iniciará pautas el

¹⁵ Cf. L. SCHELBERT (ED.), *Switzerland Under Siege 1939-1945: A Neutral Nation's Struggle for Survival*, Rockport, Maine 2000; E. BONJOUR, *La neutralidad suiza. Su historia y su significado*, Madrid 1954.

¹⁶ Cf. M. FRAJÓ NIETO, *Introducción. Filosofía de la Religión*, Madrid 1994, pp. 23-26.

diálogo, será necesario como último paso, responder al hombre en sus problemas y en sus preguntas más esenciales que le conforman como tal. De aquí surgirá la línea de trabajo y de comunicación con Dios, itinerario fundamental que es Cristo, camino que nos lleva al Padre. Aparece la teología como ciencia¹⁷. Hans Küng va a poder desarrollar su gran genialidad con libros que conectan con Jesús y con Dios. Sería ya en el año 1974 cuando aparece un libro inesperado y con bastante carga de profundidad. Es el llamado *Ser cristiano*. Se trata de un trabajo con una dimensión fuerte, adentrándose en la historia y realizado con la entereza de ser un creyente en Cristo. Sin duda, el mensaje de Jesús llegó a los hombres y mujeres de la segunda mitad del siglo XX¹⁸. La Iglesia había planteado desde el Concilio Ecuménico Vaticano II, la vuelta a las fuentes. Pero de alguna manera era necesario cambiar la nomenclatura, las expresiones, la formulación de los dogmas. Es decir, lo esencial permanecía, lo accidental podía adaptarse a la realidad. Fueron muchos los concilios celebrados, dogmas asumidos, textos recogidos, pero era preciso mantener toda la vigencia del depósito de la fe, pero en ese momento, más que nunca se necesitaba el *aggiornamento*, la precisa adecuación en las formas de hacerlo más asequible y acertado. Se dejaba claro lo que siempre se ha creído, pero clarificado de forma distinta. Es indudable que su punto de partida estaba en la figura de *Jesús*. Sus planteamientos no tienen el rastro de la pura abstracción. Su eje estaba concentrado en Jesús de Nazareth, en la fe¹⁹. Puesto que, centrándonos en Él, podemos girar tanto a Calcedonia como al siglo XXI. Era una bocanada de aire puro, fresco, limpio, tras el Concilio Vaticano II.

Efectivamente, los guardianes de la ortodoxia, vieron la necesidad de clarificar dicha doctrina o exposición. Pareciera que lo único viable era lo tradicional, lo antiguo, lo genuino, lo auténtico, lo que siempre se había creído. Las dificultades siempre aparecen cuando menos te lo piensas. Dado que, si nos cargamos, aun con buena fe, lo que no es esencialmente cristiano, contribuimos a que la innovación, la originalidad, la persuasión del teólogo o pensador desaparezca y con ello se lleve por delante la libertad de opinión y de pensamiento.

¹⁷ Cf. A. RUSSO, "Hans Küng y la teología como ciencia", en *Estudio* 106 (2010) 185-206.

¹⁸ Cf. H. KÜNG, *Credo. El símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, Madrid 1997³, pp. 8-10.

¹⁹ Cf. A. LÉONARD, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid 1997, p. 27.

Insiste en la exigencia en la permanencia de lo que ha de ser inmutable, creíble desde la fe, aceptado desde la esperanza y manifestado desde la caridad. Lo sobrante, lo superfluo, lo que acompaña a la esencia, su manifestación en cada tiempo y lugar, son adaptables a las épocas y a los espacios. No se puede hacer tanto hincapié en algo que no se sostiene. Nuestra creencia en Jesús y nuestros conocimientos sobre Él, aseguran el soporte a una fe razonable y a una crítica constructiva. No era fácil de ninguna manera. Por eso, *Ser cristiano* se convertiría en el libro más leído, dentro y fuera de la Iglesia, como ocurriría con otras obras de Hans Küng. Aquí manifestará que el cristianismo responderá a los retos de su fe ante la misma razón y el entorno social. Buscará avanzar hasta manifestar lo medular del mensaje cristiano y conseguir llegar a lo esencial de la fe cristiana, donde pone de manifiesto lo vital para el cristiano, clarificando lo definitivo de lo que no lo es. Cristo es la unión con Dios por medio de las religiones²⁰.

Otro de los temas apasionantes es la cuestión de la encarnación del Verbo. En esta cuestión Hans Küng evoluciona su pensar y proyecta su cristología teniendo en cuenta a Hegel. Es algo que le apasiona, esa veta alemana de la filosofía²¹. Así el problema de Dios está íntimamente relacionado con el problema del hombre, conectado con la misma realidad de manera general. Aquí van a surgir las experiencias del hombre desde sus claras ambivalencias: amor-odio; alegría-tristeza; finitud-eternidad. Ese es el auténtico dilema del hombre ante Dios: su propia realidad existencial²². Por eso es necesario recoger la historicidad del dogma y así dentro de un contexto cultural determinado se debe llegar a la mejor interpretación, mediante el estudio del lenguaje, de la misma realidad y bajo las condiciones reales²³. Lo que se cree, cómo se cree, por qué se cree y qué se cree. Porque Dios y el hombre están presentes en nuestro mundo, en nuestra sociedad, en nuestra vida. Pero cómo llegamos a Dios. ¿Podemos llegar acaso a Dios por nuestras fuerzas? Entonces el accionar de Dios cómo se ve, se aprecia, se considera. Lo que es claro es

²⁰ Cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991, p. 241.

²¹ Cf. H. KÜNG, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona 1974, p. 650.

²² Cf. H. KÜNG, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid 1979, pp. 584-586; H. KÜNG, *24 tesis sobre el problema de Dios*, Madrid 1981, pp. 17, 21 y 31; H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 81.

²³ Cf. H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, p. 190.

que Dios acciona en el mundo²⁴. Además, aquí entra en juego el hombre, la persona. Así el significado de la persona, en Dios designa la relación como subsistente y no su esencia misma, postura defendida por san Agustín²⁵. Lo mismo que distinguimos entre animal en general y animal racional que es el hombre, lo mismo lo hacemos entre el significado de la persona en general y de persona divina.

La teología debe estar en consonancia a la autenticidad y a la libertad, de ahí se puede dar el paso a que dicha reflexión teológica quede enmarcada por la ética de la verdad, sobre una base metodológica y al examen crítico de sus métodos, planteamientos, y los resultados²⁶. Pues el asunto final de la teología es preguntarse por Dios, es decir su anverso y su reverso. Dios en plenitud y el hombre se pregunta, dilema constante en la reflexión teológica de Hans Küng. Desde esta perspectiva aparecerá un nuevo libro, pero como no podía esperarse de otra manera como pregunta, característica de su quehacer teológico y todo un gran reto que es *¿Existe Dios?* de 1978. Aquí aparecen las preocupaciones del hombre, su preocupación teológica. Su repercusión fue inmediata a una obra de gran calado y colosal. La Iglesia no había digerido del todo el enfrentamiento con la Modernidad. Retoma todo el escalafón de autores y filósofos teniendo en cuenta el caso de Descartes que afrontó la cuestión de la duda. Seguidamente se suman al carro expositivo otros como Pascal, sobre la condición humana; Spinoza, con los géneros del conocimiento humano; Kant, con el criticismo y el idealismo alemán; Feuerbach con su ateísmo antropológico; Marx, con el socialismo científico o comunismo; Nietzsche, con la muerte de Dios; Freud, con el psicoanálisis; Wittgenstein, con el lenguaje como método de reflexión filosófica; la Escuela de Frankfurt, con los llamados marxistas melancólicos; Heidegger, con el tema del ser pero también por su polémica nacionalsocialista. De esta manera, se van deslizando otros pensadores. Se puede destacar que Hans Küng era un hombre realmente creyente. El sentido de su pensamiento era compartir su fe y confianza en Dios con sus coetáneos y, de alguna forma, con los que llegarán después.

²⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, pp. 256-257.

²⁵ Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* VIII, 5, 8: PL 42, 952-953.

²⁶ Cf. H. KÜNG, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Madrid 1995, p. 207.

Claramente Hans Küng tuvo que ir superando muchas barreras e ir rompiendo muchos clichés ya vistos desde el retrovisor de la teología. Se jugaba demasiado pero su teología rompedora, crítica y audaz, se atrevía para seguir planteando preguntas incómodas sobre Dios y Jesucristo. Porque según él, era necesario transmitir el contenido de la fe con palabras, acciones, premisas, conceptos y expresiones nuevas, diferentes que fueran significativas en la cultura contemporánea. Su obra *La encarnación. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* de 1970, fue decisiva para empaparse de la visión hegeliana, llevándolo a penetrar en la idea que traslada en *¿Existe Dios?*, que acontece como respuesta a la cuestión de Dios en nuestra realidad presente. Su respuesta acertadamente afirmativa. Pues sin Dios el hombre no sería nada, quedaría flotando en el sinsentido²⁷. Y es que ese sinsentido surge ya en el mismo horizonte personal y que el cristianismo manifestó su opción y su propia respuesta que no es otra cosa que la resurrección. Mucho más tarde, Küng abordará la resurrección en su obra *¿Vida Eterna?* del año 1982. Era, sin duda, una perspectiva muy difícil de conseguir. Hablar de la resurrección de los muertos, como afirmamos en el credo era cuanto menos complicado. Desde el plano filosófico, este se había conformado diciendo más bien la inmortalidad del alma; desde el punto de vista teológico precisaba plasmar la acción de Dios y el cristianismo; ¿no es Cristo, el que resucitó de entre los muertos como primicia de todos los creyentes?

Los problemas siguen siendo los mismos, de ayer, hoy y mañana, que presenta sin muchos rodeos, tiene la capacidad de verlos, de intuirlos, de clarificarlos, pero en numerosas ocasiones se muestra con una sinceridad más bien desafiante. Cuando te internas en sus obras, percibes una teología presencial, viva, audaz; se respira teología actual, capaz de alimentar una comprensión crítica de la fe, para nuestra cultura. En *¿Vida Eterna?* se va trasluciendo la necesidad de la ayuda que necesita y que se escuda en la filosofía, en la medicina, en la Biblia, en la exégesis, pero al final cada uno toma partido, aunque sea con el disenso. Hans Küng siempre trató de expresar las cosas de manera distinta. Con paradigmas diferentes, modelos nuevos, expresiones acomodadas a una realidad nueva; la verdad expuesta en tiempos pretéritos, mediante la

²⁷ Hans Küng se muestra en todo momento creyente en Dios, pues el hombre sin tener a Dios no es nada.

formulación de la filosofía escolástica²⁸ y el alegorismo de muchos padres de la Iglesia²⁹, con visiones diferentes³⁰, la tradicional dogmática³¹, ahora se antoja que esas mismas verdades se expresen desde una teología nueva, defendiendo siempre la fe, aunque a veces no se comprendiese bien del todo, desde la reflexión teológica anterior³².

Intento trabajar poniendo de relieve con una clarividente intuición las auténticas dificultades, los conflictos para llevar a cabo una renovación teológica, dándolos a conocer, sin circunloquios, sin atajos, sin frases convenidas lo que se debía de esperar de esa nueva teología. Para llevarlo a buen término la teología se encuentra íntimamente unida a todas las especializaciones o expresiones creíbles: la protología, la cristología, la soteriología, la escatología, la eclesiología, la sacramentología, etc. Este tema lo abordará en su obra *El principio de todas las cosas. Ciencia y Religión* del año 2005. Küng dialoga con los hombres de ciencia que afrontaron esta cuestión.

3.- Un hombre que apostaba por la Iglesia

La situación vivida en la Iglesia durante la primera mitad del siglo XX, incluida la década de los años 50, era un tanto desesperante. La necesidad perentoria que tenía la teología de expresarse con otras líneas más adecuadas a la propia realidad, imponía necesariamente un diálogo con el mundo, con la sociedad, con el hombre. La respuesta sistemáticamente fue el rechazo: amonestaciones, *monitum*, suspensiones de cátedras, advertencias, reservas, admoniciones, apercibimientos, prohibiciones para escribir, dar conferencias e incluso destierros impuestos cuando se trataba de religiosos³³. Hans Küng sabía y conocía tales circunstancias sufridas por muchos teólogos. La Iglesia seguía mirándose a sí misma. El interés suscitado por Küng ante el entusiasmo eclesiológico, puesto de manifiesto por el Concilio Vaticano II, desbordó todas

²⁸ Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et Grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, París 1944.

²⁹ Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958.

³⁰ Cf. M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, "La théologie historique et le développement de la théologie", en *L'Année théologique*, VII (1946) 276-325.

³¹ Cf. H. DE LUBAC, "Le problème du développement du dogme", en *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 130-160.

³² Cf. R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX' siècle*, Paris - Toulouse 1954.

³³ Se trata de una advertencia canónica oficial, de acuerdo con la ley general de la Iglesia.

las expectativas. La preocupación eclesiológica plasmó su visión cristológica, soteriológica y trinitaria. Así la trayectoria iniciada lleva a la apertura de otra batalla. En este orden de cosas surgen las obras como *Estructuras de la Iglesia* en 1962 y *La Iglesia* en 1967.

De alguna manera, Hans como ahora el papa Francisco, aboga por una Iglesia sencilla, humilde, de las periferias, de salida, que muestra su fidelidad a Jesucristo, que se asienta sobre Jesús, atento a las necesidades del hombre, que de respuestas a sus interrogantes e incertidumbres. Esa es la misión de la Iglesia, abierta a los signos de los tiempos; que asume el anuncio del Evangelio proféticamente; que se comprometa con los más desfavorecidos. Una Iglesia en hospital de campaña. Eso supone un grado de valentía muy grande, siendo contemplativa en la oración y activa en la misión evangelizadora. Se requiere una actitud de conversión³⁴ y visión reconciliadora, asumiendo sus propios errores. De aquí surgirán sus obras polémicas como *¿Infalible? Una pregunta* de 1970 y *Falible. Un balance* en 1973. Con ellas busca ante todo volver a estudiar estas cuestiones tan disputadas. A pesar del tiempo transcurrido, las controversias siguen ahí. Küng plantea más bien una opción por la verdad más que por una ausencia de error. Para él, se mantenía una cierta dependencia con el pasado más integrista. Volver a estudiar, a comprender, a mirar, a reflexionar, a responder con fidelidad a los tiempos. La vida fluye, se transforma, asume nuestra existencia. La Iglesia, igualmente, evoluciona, toma su historia y se adentra en sí misma para renovarse y adecuarse a todos los tiempos y lugares. Por eso la historia de la Iglesia, es sacra, es temporal, es humana, y queda enmarcada en la historia general. La historia sagrada se encuentra anclada en la historia general de la humanidad. De igual manera, la historia del hombre. Sería con el libro *Estructuras de la Iglesia* de 1962, cuando las dificultades afloran por doquier. Al año siguiente, se inicia el proceso y finalizado el Concilio Vaticano II, llega la amonestación ante el informe desfavorable emitido por la Sagrada Congregación del Santo Oficio. De esta manera se enfrenta con las obras de *La Iglesia* de 1967 e *¿Infalible? Una pregunta* de 1970, aparecen los signos de confrontación que llevan a so-

³⁴ *Ecclesia semper reformanda est*, es decir: *la Iglesia siempre ha de estar en proceso de reforma*. Se quiere expresar el anhelo y la necesidad permanentes de que la Iglesia, desde la fidelidad a sus raíces y a su único Señor y la escucha de los signos de los tiempos, deba adaptarse a la realidad e insertarse en ella, desde el Evangelio, el discernimiento y la renovación.

meter a examen dichas obras. En cartas de 6 de mayo y 12 de julio de 1971, la Congregación hizo saber a Küng las dificultades que encontraba en las mismas, dándole la oportunidad para que expusiera por escrito en qué modo sus opiniones no contradecían la doctrina católica. No hubo respuesta. Vistas, así las cosas, en carta de 4 de julio de 1973, se le ofrece un coloquio para solventar dudas, pero tampoco aceptó. A veces su carácter le jugó malas pasadas respecto al diálogo.

Las circunstancias y el tiempo transcurren en contra del teólogo. Hans Küng sigue fiel a su conciencia. No abandona ni la Iglesia ni el ejercicio del ministerio. Él dice que es un hombre crítico, trabajando por la verdad, ejerciendo desde la necesidad y siendo imprescindible. No es nada fácil digerir todo esto por la Curia. La respuesta otorgada por la Congregación es que contienen juicios opuestos a la doctrina católica. Respecto a estas dos obras se expresan tres errores: en primer lugar, Hans Küng pone en duda el *dogma de la infabilidad* de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Por tanto, es contrario a lo declarado tanto en el Concilio Vaticano I y confirmada por el Concilio Vaticano II; en segundo lugar, Hans Küng se opone cuando contradice que los obispos en la Iglesia son *doctores auténticos*, adornados de la autoridad de Cristo, cuando predicán al pueblo de Dios la fe que ha de ser creída, aplicada en las costumbres; en tercer lugar, Hans Küng en su obra *La Iglesia*, anuncia que la Eucaristía, puede ser celebrada válidamente, en caso de grave necesidad, *por bautizados no ordenados* ministerialmente, cuestión que va en contra del IV Concilio de Letrán y del Vaticano II. A pesar de todo, san Pablo VI, decide advertir al teólogo díscolo, que no podía enseñar, por ahora, tales opiniones o juicios. Esto se produce el 15 de febrero de 1975³⁵. En una entrevista muy anterior, diez años antes, san Pablo VI, le daría una oportunidad de integrarse en el trabajo curial. Sería mucho el bien que podrá realizar en el servicio a la Iglesia. Su respuesta tajante fue: yo ya estoy al servicio de la Iglesia³⁶. Las pesquisas realizadas por Giovanni Battista Montini no dieron el resultado apetecido.

Se advierten dos concepciones eclesiológicas contrapuestas: la *carismática* y la *institucional*. El esquema fundamental sugiere que la

³⁵ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre dos obras del profesor Hans Küng”, en AAS 67 (1975) 203-204.

³⁶ Cf. H. KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias I*, Madrid 2007, pp. 553-555.

fundación de la Iglesia se lleva a cabo por el Jesús de la historia. La iniciativa del Espíritu Santo, en la *estructura carismática de la Iglesia*, recoge el significado del Bautismo y de la Eucaristía respecto a la realización del Cuerpo de Cristo. Sobre las *notas* de la Iglesia, él recoge las *dimensiones* del misterio de la Iglesia, rehuyendo el matiz apologético que el término *notas* pudiera sugerir. Por último, sobre los ministerios en la comunidad cristiana, habla de *sacerdocio común* o universal de los cristianos, llevando esta realidad hasta el punto de afirmar que todos los miembros de la Iglesia son presbíteros. De aquí surgirían muchos detractores y también defensores³⁷. La Iglesia ha quedado siempre supeditada al Reino de los Cielos, pues aquella está al servicio de este. Cualquier cambio de los papeles atenta a lo esencial del mensaje de Jesús y se opone a la voluntad de Dios. Ahondó y se sumergió como nadie en el debate de la eclesiología y de la cristología. Hizo una crítica muy fuerte tanto al fideísmo como al nihilismo desde el razonamiento en un apasionante diálogo con la fe. El 20 de noviembre de 1979, en la revista *Concilium* aparece una declaración, que reclama que haya mayor libertad para la reflexión teológica y que los teólogos puedan tener plena capacidad para plasmar sus ideas. Se basan en un mayor cuestionamiento de los conflictos y analizarlos desde una hermenéutica de la Palabra de Dios³⁸. Estaban involucrados, además de Hans Küng, Jacques Pohier, OP; Edward Schillebeeckx, OP; Charles Curran, presbítero, Leonardo Boff, es OFM; Jon Sobrino, SJ. La contraofensiva vaticana llegaría el 19 de diciembre de 1979 de la mano de la Congregación para la Doctrina de la Fe³⁹. No tuvo defensa por parte de la teología católica.

Con honestidad teológica y lucidez intelectual se pregunta si la Iglesia es coherente con su fundador, si está a su servicio o se encumbra sobre sí misma. El hecho de la resurrección lleva inexorablemente a la esperanza en la vida eterna y eso a su vez, supone reconducir las dimensiones existenciales del hombre. Debe anunciar que la realidad de nuestro mundo no es definitiva, y lo que existe es meramente finito. Es preciso llegar a trabajar por una sociedad más realista, buscar el

³⁷ Cf. Y. M. CONGAR, "L'Église de Hans Küng", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969) 693-706.

³⁸ Cf. H. KÜNG, "¿Cómo hablar hoy del Espíritu Santo?", en *Concilium* XV (1979/148) 294-298.

³⁹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng", en *AAS* 72 (1980) 90-92.

sentido de su vida y la del prójimo, puesto que la vida eterna es la meta definitiva. Así pues, Küng expresaría: “*Defiendo el papado para la Iglesia católica, pero al mismo tiempo reclamo infatigablemente una reforma radical de acuerdo con los criterios del Evangelio*”⁴⁰. Para él, una cosa era la infabilidad del papa y otra la indefectibilidad de la Iglesia. Ante todos estos conflictos que se van desarrollando, Hans Küng va a pasar a ser como el primer sancionado del pontificado de san Juan Pablo II⁴¹. En 1980 causa baja en la facultad de teología de la Universidad de Tubinga. A pesar de estas nuevas circunstancias, en función de la Ley Fundamental de la Constitución de la República Federal de Alemania de 1949⁴², sobre el principio de libertad de cátedra e investigación en ella garantizados, se le permitió seguir formando alumnos para el doctorado y la habilitación en la Universidad donde mantiene tanto la cátedra de Teología ecuménica como la supervisión del Instituto de Investigaciones ecuménicas. Estuvo bajo la exclusiva responsabilidad del Rector y de la Junta de gobierno de la Universidad. Deja de ser oficialmente considerado teólogo de la Iglesia católica. La situación era clara.

El apóstol Pablo se encuentra convencido al escribir: “*Aunque pudimos imponer nuestra autoridad por ser apóstoles de Cristo, nos mostramos amables con vosotros, como una madre cuida con cariño de sus hijos*”⁴³. De aquí se deriva que eran ellos quienes instituían presbíteros en cada una de las comunidades: “*En cada Iglesia les designaron responsables, oraban, ayunaban y los encomendaban al Señor en quien habían creído*”⁴⁴. Por eso “*Al llegar reunieron a la comunidad, les contaron lo que Dios había hecho con ellos*”⁴⁵. La postura de la Iglesia⁴⁶ apostólica está bien definida. Hans Küng era un teólogo de una brillantez intelectual desde el pensamiento erudito hasta la capacidad de escribir con gran despliegue de medios. Podía lanzar frases

⁴⁰ H. KÜNG, *La Iglesia católica*, Barcelona 2002, p. 14.

⁴¹ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng”, en AAS 72 (1980) 90-92, referente a las alusiones ya establecidas en SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre dos obras del profesor Hans Küng”, en AAS 67 (1975) 203-204.

⁴² Cf. Ley Fundamental de la República Federal de Alemania de 1949, Art. 5, 3.

⁴³ Cf. 1 Tes. 2,7.

⁴⁴ Cf. Hch. 14,23.

⁴⁵ Cf. Hch. 14,27.

⁴⁶ Cf. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958.

en latín, griego o hebreo, con una gran lucidez, al mismo tiempo que describía aspectos fundamentales de la fe y rebatía distintas tesis que le confrontasen dialécticamente. Eso llevaba enfrentamientos, disgustos, además de confrontaciones oficiales. Salvo algunas excepciones, muchos de los teólogos que han sido puestos en entredicho, han sido personas un tanto perseguidas e incluso marginadas. Parece que, al reflexionar teológicamente, una determinada cuestión, fuese preciso tener que sufrir. Igualmente, da la impresión que estos pensadores, quedan más fácilmente en el recuerdo, que sus detractores. Se puede decir que Küng mantuvo una tensión dialéctica con la Curia romana casi durante toda su vida, pero jamás abandonaría ni la Iglesia, ni tampoco dejaría de ser sacerdote. Simplemente, no transigió con los vientos de la contrarreforma que surgieron tras la celebración del Concilio Vaticano II, y que trataron de implantar desde la Curia.

4.- Un hombre que apostaba por el ecumenismo

Otro de los temas estudiados por Hans Küng sería el del ecumenismo. De joven ha visto cerca las consecuencias de la guerra. Presentar a Cristo desde las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales. Es un Cristo dividido de cara a los no creyentes, agnósticos, ateos. ¿Qué se puede hacer? Ante el cierre de una puerta se abre una ventana. Todo había comenzado en un lejano año de 1957, cuando defiende su tesis doctoral, ya aludida anteriormente titulada *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*. Cuestión que fue el punto de inflexión entre católicos y protestantes. La visión ecuménica marca el desafío de intentar una apertura al diálogo de otros aspectos que van más allá de lo meramente religioso. La unidad de la Iglesia de Cristo pasa necesariamente por la unidad de todas las Iglesias cristianas, protestantes y ortodoxas, pero nunca se logrará partiendo de que cada una de ellas retorne a otra, ni tampoco la sumisión de aquellas a esta; la auténtica unidad se conseguirá cuando todas, con su mutua aceptación, en comunión logren, su conversión a Jesucristo y a su mensaje. Desde la defensa de su tesis, él estableció la convergencia entre católicos y reformados sobre la doctrina de la *Justificación*⁴⁷.

⁴⁷ La Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación fue firmada el 31 de octubre de 1999 en Augsburgo por el obispo luterano Christian Krause y el cardenal Ed-

Küng veía como la Iglesia, la necesidad del dialogo ecuménico más que nadie. A pesar de las diferencias oficiales respecto a los ministerios y a la cuestión de la Justificación, fue de los que caminaba en vanguardia. Hans era dialogante por naturaleza, aunque a la vez, recio, fuerte y combativo. Buscó salidas, daba soluciones, tendía puentes. Esta cuestión sería una de las acciones ecuménicas más determinantes. Era más que un proyecto, una realidad necesaria que llevaría a término. Un ecumenismo que partía del quehacer filosófico-teológico. Esta labor de potenciación la llevó a cabo, abriendo la ventana del Instituto de Estudios Ecuménicos, en la facultad de Teología de la Universidad de Tubinga, del que fue su director. Sin dejar su espíritu transgresor, ahondó en el tema ecuménico, desde una perspectiva más universalista, más autónoma, más abierta, más libre, más comprometida con los problemas actuales entre las Iglesias y Comunidades eclesiales con la Iglesia católica. Su obsesión siempre estuvo asociada a los problemas que acosaban al hombre contemporáneo.

El cambio orientativo provocó y echó más leña al fuego cuando los parámetros del trabajo teológico y la reflexión teológica llevaba a comportamientos nada evangélicos: de la apertura al anatema; del sentido dialogante al conflicto abierto; del estilo más persuasivo a la implantación dogmática; de la interpretación abierta a la aplicación canónica; del seguimiento a la obediencia ciega; de la acción personal libre y responsable a la injerencia jerárquica; de la adecuada renovación a la restauración doctrinal; de un plano de laicidad a un régimen de cristiandad; de la acentuación de una Iglesia concebida como nuevo pueblo de Dios a reinstalar la dimensión de verticalidad; de una Iglesia dialogante con la sociedad a una Iglesia cerrada sobre sí misma. ¿Dónde quedaba el ecumenismo? ¿Qué quedó de aquellos grandes gestos materializados por el papa san Pablo VI y el patriarca Atenágoras I?

Este camino posterior al Concilio Vaticano II, ha sido difícil en las relaciones ecuménicas, entre las partes. Son muchas las cosas buenas

ward I Cassidy, por parte de la Santa Sede, es decir por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica. El documento establece que las confesiones católica y luterana profesan la misma doctrina sobre la justificación por la fe, aunque con desarrollos diferentes. Con posterioridad fue firmada también en 2006 por el Consejo Metodista Mundial y por la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas. En el 2017 por la Comunión Anglicana. El día 31 de octubre de 2017 se produjo la Declaración conjunta de la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los cristianos.

sucedidas al socaire del ecumenismo⁴⁸. No sé cuál es el afán, por relegar incluso en los planes de estudio de las facultades y universidades de la Iglesia, este tratado fundamental, incorporándose en otros tratados, perdiendo su identidad propia. Con esa inquietud ecuménica Hans Küng, elabora una nueva obra que será *El concilio y la unión de los cristianos* de 1960. Junto con la ya vista *La Justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* de 1957, posicionó al mundo eclesial y propulsó a Küng con el gran teólogo de la época. Con solo 32 años y ante estas expectativas, fue nombrado *teólogo asesor* del Concilio. Sus ideales no estuvieron en conformidad con los postulados emitidos por Roma, sino más bien, por ofrecer la mejilla, resistir, mantener con gran firmeza su lucha por la libertad y su acción intrépida por la verdad en la Iglesia católica y en el ecumenismo.

Años más tarde, la Congregación para la Doctrina de la Fe en su *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*⁴⁹ de 1990, clarificó la posición oficial. En este documento eclesial se pedía prudencia a los teólogos; se sugería no dirigirse a los medios de comunicación social; no alardear de posturas teológicas opuestas al magisterio; tampoco entrar a discutir aquellas cuestiones ya definidas por el mismo. Evidentemente Hans Küng, estuvo siempre sobre el escenario eclesial, de pie para que se le viera perfectamente. Lo tuvo a gala desde que acompañó al cardenal Franz König⁵⁰ de Viena a Roma para la celebración del Concilio y nunca utilizaría la virtud de la prudencia en sus actuaciones. De aquí, es necesario preguntarse cómo pensaba Hans Küng, después de todo este itinerario personal. Desde el punto de vista de la filosofía, muchas de esas tendencias habían influido y forjado su personalidad. Quizá la que más le atrajo fue la filosofía de Hegel. Esto influiría en su pensamiento teológico. Bajo esta premisa, la realidad eclesial va a coincidir con la autoconciencia de la comunidad cristiana. Aquella aparece como cambio constante. Es una especie de devenir y este queda orientado siempre

⁴⁸ Cf. W. KASPER, *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008.

⁴⁹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Instrucción *Donum veritatis*", en AAS 82 (1990) 1550-1570.

⁵⁰ Franz König había nacido en Sankt Pölten en 1905 y falleció en Viena en 2004. Fue arzobispo de Viena y cardenal de la Iglesia católica, uno de los más importantes protagonistas del Concilio Vaticano II. Cuando falleció era el segundo cardenal más longevo en todo el mundo y el que durante más tiempo estuvo en servicio. Fue cofundador de la Academia Europea de Ciencias y Artes.

por el futuro, pero nunca por el pasado, de ahí que la teología siempre ha de ser nueva. Esto es lo que muchos se preguntaban acerca de la *nouvelle théologie*⁵¹: ¿dónde se encontraba; era una teología nueva; era acaso una teología auténtica; podía ser verdadera pero no nueva? De ahí que cualquier reflexión teológica para ser verdaderamente auténtica, debe ser nueva. Hans Küng, se había ido impregnando poco a poco de la filosofía alemana, aunque el no fuese alemán de nacimiento. José Ortega y Gasset seguirá muy de cerca el pensamiento alemán⁵², después de haberse formado allí⁵³, plasmándolo posteriormente en España. La potencia de Alemania en el pensamiento filosófico siempre ha sido muy potente y, a la vez que ha influido en todos los órdenes. Alemania lo ha demostrado fehacientemente, a finales del siglo XIX; antes y después de ambas guerras, tanto de la 1914-1918 y la de 1939-1945, en el siglo XX. Sigue siendo una gran potencia en la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI. Las Iglesias luteranas y reformadas jugarán un papel decisivo en el ecumenismo.

Hoy en día sigue siendo vital que el ecumenismo podrá emerger allí donde nos encontremos en Cristo, como hermanos y hermanas, hijos de un mismo Padre, asumiendo las divergencias y dificultades junto con las convergencias y las facilidades entre todos. Por eso el ecumenismo ha significado siempre en la Iglesia unidad, renovación, conversión. Hoy quizá se mueva más por buscar criterios estimulando la unidad. No se trata de reelaborar ya un pasado opuesto sino buscar un futuro reconciliado, desde un presente atrevido. Es claro que todavía queda mucho camino que recorrer y Küng lo sabía perfectamente. Así, los hermanos separados o vistos actualmente como acatólicos, pueden estar dispuestos a establecer una *comunión con Pedro*, pero no una *comunión bajo Pedro*⁵⁴. Es decir, está dispuesta a reflexionar, a buscar una salida, a llegar a la comunión con la Iglesia católica, desde un enfoque diferente del ministerio petrino. Al final ese es uno de los temas tabú, a los que

⁵¹ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, "La nouvelle théologie, où va-t-elle?", en *Angelicum* 23 (1946) 126-145.

⁵² Cf. E. GARRIGUES, "Ortega y Alemania", en *Revista de Occidente* XVIII (1992/132) 128-138.

⁵³ Cf. J. SAN MARTÍN, "Ortega, filosofía alemana y postmodernidad", en *Revista Agora* IX (1991/10) 13-34.

⁵⁴ Cf. J. MOLMANN, "Ecumenismo en la época de la globalización. La encíclica *Ut unum sint* bajo el punto de vista evangélico", en *Selecciones de Teología* 38 (1999) 120-126.

se enfrentó Hans Küng durante su trayectoria teológica y ecuménica. Tuvo conflictos con la Curia romana y con san Juan Pablo II. Su teología es marcadamente ecuménica⁵⁵, entra dentro de la teología postmoderna⁵⁶ como él se define y dando un giro profundamente antropológico⁵⁷. El posible acercamiento crítico a la historia la realiza sobre el eje del énfasis cristológico de Karl Barth⁵⁸. Evidentemente sigue influenciado por autores protestantes como Pannenberg⁵⁹ con el que guarda ciertas similitudes.

Hans Küng fue un teólogo comprometido con un ecumenismo vivido a pleno pulmón, un investigador profundo, un gran erudito, un hombre creativo, con un gran compromiso que es reconocido internacionalmente. Un personaje que contribuyó al gran despliegue teológico, con una fuerza intensa que se prodigó como excelente investigador.

Trató de hacer más comprensible el Evangelio, para todos, especialmente a los demás cristianos, echando cabos para un mayor amarre a la Iglesia de Jesucristo. Eminente figura del ecumenismo europeo, por el que luchó denodadamente en todos los frentes. Mantuvo la idea del Concilio Vaticano II de tratar de la renovación del entendimiento ecuménico ya recogido por el Decreto *Unitatis redintegratio*⁶⁰. De ahí se deriva que se necesita volver a interpretar el sentido de la fe cristiana para cada hombre, en cada tiempo y lugar, y protegerla de posibles errores y desafortunadas desviaciones. Mantuvo la expectativa de la búsqueda sincera de la verdad. Luchó por una crítica constructiva necesaria dentro de la comunidad cristiana, para poder vislumbrar mejor el espíritu de Dios y poderse reflejar nítidamente en la Iglesia. Ese era el mejor ecumenismo que podía realizar por lo que le habían llovido críticas y denuncias ya recogidas anteriormente y que Juan Pablo II reiteraría el 15 de mayo de 1980⁶¹, tras las amonestaciones

⁵⁵ Cf. M. FRAJÓ NIETO, *Introducción. Filosofía de la Religión*, Madrid 1994, pp. 26-27.

⁵⁶ Cf. H. KÜNG, *Teología para la posmodernidad: fundamentación ecuménica*, Madrid 1989. Véase el capítulo introductorio y el final.

⁵⁷ Cf. M. FRAJÓ NIETO, *Introducción. Filosofía de la Religión*, Madrid 1994, pp. 23-26.

⁵⁸ Cf. H. KÜNG, *La justificación: doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, Barcelona 1967. Véase la conclusión

⁵⁹ Cf. W. PANNENBERG, *Revelation As History*, New York 1968, pp.123-134 y *La revelación como historia*, Salamanca 1977.

⁶⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, “Decreto *Unitatis redintegratio*”, en AAS 57 (1965) 90-112.

⁶¹ Cf. JUAN PABLO II, “Carta a la Conferencia Episcopal alemana sobre algunas cuestiones suscitadas recientemente en relación al caso del profesor Hans Küng”, en AAS 72 (1980) 385-393.

previas de la Congregación para la Doctrina de la Fe. A pesar de todo Küng siguió adelante, aunque eso supusiera un gran revés para su trayectoria como teólogo católico, que como sabemos le fue retirado de manera fulminante por Roma. Así, Juan Pablo II nunca accedió a entrevistarse con él.

5.- Un hombre que apostaba por el diálogo interreligioso

Tras la polémica con Roma sobre la infalibilidad en 1979, Küng inició una nueva etapa en su trayectoria intelectual y en su reflexión teológica: la apertura a lo que él llama *gran ecumenismo*, es decir, a un diálogo interreligioso entre las grandes religiones, de forma especial a las religiones del Libro o abrahámicas. Ante la retirada inmediata de la *venia docendi*, por parte de la Congregación por decisión de Juan Pablo II y expresarle el título de teólogo no católico, la salida airosa de Küng también se reorientará hacia otros caminos para recorrer, como el diálogo interreligioso, poco frecuentados por la Iglesia en unos momentos difíciles. De aquí salen las investigaciones y los profundos estudios sobre otras religiones, incluidos el budismo y el hinduismo. Esto llevará como consecuencia el avance, la preocupación, el estudio que encauzará ese diálogo. Küng buscará como siempre cauces para encontrar puntos de apoyo entre el cristianismo, el judaísmo y el islamismo. Se le abría, ante sus ojos, una nueva veta para indagar, un espectacular abanico para percibir aire limpio y un inmenso campo para surcar. Aparecería una fabulosa obra como *El cristianismo y las grandes religiones* de 1984. Esto le supone un nuevo reto que es el intento de diálogo con el islam, con el hinduismo y el budismo. Por otra parte, surgiría otra singular obra para conectar con las tradiciones chinas fue *El cristianismo y religión china* de 1988⁶². Posteriormente verían la luz otras obras esenciales como *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* de 1991; *El cristianismo. Esencia e historia* de 1994 y, finalmente, *El Islam. Historia, presente, futuro* de 2004.

En medio de todos estos acontecimientos aparecen también el primer volumen de sus Memorias, *Libertad conquistada. Memorias I* de

⁶² La obra se llama *Christentum und chinesische Religion*, donde participa la profesora Gloria Ching.

2002. Su presentación oficial en España no pasa desapercibida⁶³. En esta obra aparecen cuestiones como que la paz no se hará viable entre las naciones ni no existe entre las religiones; será preciso un intenso dialogo entre las grandes religiones; para todo ello es necesario un conjunto común apoyado por valores, normas, derechos y deberes mínimos. Para Hans Küng, existe una exigencia respecto a la inevitable y necesaria misión humanitaria y evangelizadora de las religiones. Más que nunca se impone la obligación de buscar la paz, pero sin su estrecha colaboración, tal empresa no es posible. Ni a nivel político ni a nivel religioso. Ambos están sumamente implicados y nos jugamos la convivencia entre los individuos, en cada una de nuestras sociedades y en el mundo entero. Es precio seguir investigando aquellos fundamentos de las mismas. De esta manera, se podrán conocer mucho mejor y encontrar los resortes que nos faciliten esa vital convivencia. Hay que clarificar las diferencias entre ecumenismo y diálogo interreligioso⁶⁴. El primero intenta fomentar el diálogo de la unidad entre los diferentes cristianos, pertenecientes a diversa Iglesias y Comunidades eclesiales; el segundo busca el trato constructivo y el diálogo recíproco entre las religiones o movimientos espirituales, aunque no tengan una raíz cristiana común.

Hans Küng busca la promoción del diálogo interreligioso como punto de partida para desarrollar los itinerarios, para encontrar la paz en el mundo. Su trabajo conecta con una gran investigación que ha dado como frutos sus grandes obras. Ha intentado buscar, ante todo, la comprensión y la consolidación de aquellos principios que se orienten hacia la buena relación entre las diversas religiones. Esto lleva indiscutiblemente a poner en práctica la tolerancia religiosa. Admitir

⁶³ El arzobispado de Barcelona, prohibió que Hans Küng presentase dicho libro en la parroquia de Santa María del Pi de la ciudad condal, tradicional punto de encuentro de los sectores más avanzados de la Iglesia catalana. La presentación del primer tomo de las memorias de Küng, debía celebrarse el martes, 11 de noviembre de 2003, organizada por la Asociación para el Debate Interreligioso Unesco, y tuvo que ser trasladado al paraninfo de la Universidad de Barcelona ante tal veto. En Madrid ocurrió lo mismo el lunes 10, pues tampoco el arzobispado dio luz verde y el acto se hizo en el edificio de Bellas Artes de la capital. El miércoles 12 lo hizo en Bilbao, en el Aula de Cultura del diario El Correo, y el viernes 14 organizado por el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada, celebrado en el Colegio Mayor Cisneros. La culminación de la semana, el sábado 15, finalizó en Madrid con el homenaje recibido por la Asociación de Teólogos Juan XXIII.

⁶⁴ Cf. C. M. GÓMEZ RINCÓN, *Diálogo interreligioso: el problema de su base común*, Bogotá 2008.

a los diferentes, a los distintos, a los que ya no piensan como nosotros. Supone aceptar, asumir y respetar la existencia de otras creencias, ideas, opiniones, puntos de vista y estilos de vida. Dicha tolerancia religiosa nos es del todo indispensable, en cualquier sociedad, teniendo en cuenta al otro, a ser tolerante además de saber aceptar lo diferencial y aceptar lo que es común. Esto ha de partir de todos, mediante una conversión del corazón y saber abrir nuestro interior. Küng luchaba con todo esto para llegar a la positividad de la idea de Dios, de su existencia, incluso en su presencia en cada una de ellas, aunque no lo veamos. Tampoco se puede olvidar todo el proceso del secularismo, característico de Occidente, pues en Oriente esencialmente el hecho religioso sigue conformando la realidad social de los individuos. Así se podría decir, de igual manera, en el resto del mundo. De aquí, que el método en teología es muy importante. Küng lo manifestará y lo planteará marcadamente. Por eso, la caridad, el amor es una auto entrega, pero el amor a Dios es mucho más. Es un enamoramiento sin trabas, sin límites, sin ningún tipo de reservas⁶⁵.

De esta manera, se inician las preguntas, tan características de la teología de Hans Küng. Por tanto, ¿qué hay de novedad desde el punto de vista histórico, acerca de la condición humana religiosa en lo que llevamos del siglo XXI? ¿qué tipo de contacto y cómo se da, tal relación entre las grandes religiones y los nuevos movimientos de índole religiosa? Aspectos que aparecen claramente en el universo interreligioso⁶⁶. Para llegar al final es necesaria la conversión. Desde el punto de vista histórico y comunitario, las relaciones interreligiosas mantienen sus propias manifestaciones y características institucionales, sociales, doctrinales, culturales, funcionales, que llaman a todos a la reflexión, desde sus principios, orígenes, fines, proyectos, realizaciones, etc. Para ello es necesario tener en cuenta los éxitos y los fracasos⁶⁷. Aun así, dentro de la secularización occidental, hay que contar con ellas. Küng desea dejar de lado todo lo pasado, como conjunto de desavenencias, desencuentros, hostigamientos, intolerancias, agravios y a través de esa conversión transformarlos en igualdad, tolerancia, encuentros, acercamiento y solidaridad, reconocimiento, paz y ante todo diálogo.

⁶⁵ Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca 2006⁴, p. 107.

⁶⁶ Cf. U. BECK, *El Dios Personal*, Barcelona 2009, p. 50.

⁶⁷ Cf. B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca 2006⁴, p. 130.

Esto del diálogo es muy conciliar. En todas las religiones hay parte de verdad, que viene de Dios, todas muestran caminos de salvación para sus seguidores: obrar con recta conciencia y siguiendo los postulados de sus creencias, pueden llegar a Dios⁶⁸. Ninguna de ellas posee un carácter absoluto. Evidentemente salvando siempre la convicción cristiana irrenunciable de que Cristo es la revelación definitiva de Dios y, por tanto, la fe en Él tiene una connotación escatológica en las religiones. El Concilio intentó mostrar lo que los hombres de las diversas religiones tienen en común en la acción para promover el diálogo y la colaboración entre todos ellos. El eje fundamental radica en una nueva dimensión y una nueva actitud, en sintonía con los principios teológicos sobre la paternidad universal de Dios y de su recíproca voluntad salvífica para todos los hombres, unido al conjunto de los principios evangélicos del amor y del perdón mutuo. En este sentido la Declaración *Nostra Aetate* permite plantear la novedad que ella supone y Hans Küng lo intuye, lo ve, lo recoge y lo asume.

Küng ha sido uno de los más importantes teólogos y de los mayores propagadores del diálogo interreligioso, que partía de una premisa esencial: ni ninguna religión posee el monopolio de la verdad ni puede considerarse como el único camino para la salvación. Para san Agustín, la esencia de la verdad es Dios. La verdad, en sentido total y absoluto, no consiste en la adecuación entre el pensamiento y la realidad. Por lo que, dado que existe la verdad y Dios es su fundamento, concluye que Dios existe. Éste es, en síntesis, el argumento gnoseológico en el que san Agustín expresa la existencia de Dios como consecuencia inmediata de su teoría del conocimiento. Dios es la Verdad misma y, como tal, no puede engañar ni ser engañado: “*que Dios es la luz, y que en él no hay tiniebla alguna*”⁶⁹. El Hijo eterno de Dios, la sabiduría encarnada, ha sido enviado al mundo para “*ser testigo de la verdad*”⁷⁰. De aquí que toda persona, en todos los tiempos y lugares, tiene un sentido hondo e interno de que Dios existe⁷¹.

⁶⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, “Declaración *Nostra Aetate*” 2, en AAS 58 (1966) 740-744:740-741.

⁶⁹ 1 Jn 1,5.

⁷⁰ Jn. 18,37.

⁷¹ Cf. W. GRUDEN, *Teología Sistemática*, Miami, Florida 2007, p. 145.

Esto nos lleva a expresar que dicho diálogo interreligioso es considerado válido para superar las temidas guerras religiosas y conseguir una alternativa estratégica en las mismas relaciones internacionales estando por encima del choque de civilizaciones⁷². Por este motivo, la única verdad plena solo la tiene Dios⁷³. Además, ese diálogo no se plantea en llegar a acuerdos de tipo doctrinal, sino más bien busca poner el acento en valores que son comunes a las diversas religiones, de esencia moral o ética, acciones basadas en una defensa de la vida y de la paz, posturas que apuestan por la solidaridad y el deseo profundo de un orden internacional equilibrado, de tratar de aunar acciones por la igualdad entre hombres y mujeres. Hans Küng acentuará los grados de verdad como criterio de cada una de las religiones. Posee un reconocimiento internacional sobre la cuestión del diálogo de las religiones con un compromiso de vida. Es preciso también un diálogo teológico.

Por eso la vida cristiana se atestigua desde la conversión que dirige el cambio radical de conciencia. Además, orienta la vida y el pensamiento de los hombres en todo momento. De forma radical, lleva hacia Dios como su único señor, fuera del dominio del mal y de todas sus seducciones. La existencia del hombre se desequilibra para poder alinearse con el Señor Resucitado y en el Reino. Hans Küng ha demostrado un magno conocimiento en tres áreas muy determinantes: el diálogo interreligioso; la filosofía de la religión y la historia de las religiones. Eso le ha permitido ahondar en ese diálogo y a la vez ofrecer caminos para el acercamiento entre la ciencia y la religión; entre la filosofía y la teología; entre la razón y la fe. Según Hans Küng, lo más importante es la dignidad del hombre. La autocrítica es fundamental para el diálogo interreligioso. De esta manera, Küng defiende una vuelta a los orígenes. Su opción se desliza por la caridad, el diálogo, la paz y los derechos humanos⁷⁴, cuestión no asumida hasta el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II. Es necesario encontrar la verdad, porque “*la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad*”⁷⁵.

⁷² Cf. S. P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 2015.

⁷³ Cf. G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982.

⁷⁴ La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue aprobado por la Asamblea General de la ONU de 10 de diciembre de 1948 en París.

⁷⁵ CONCILIO VATICANO II, “Declaración *Dignitatis humanae*” 1, en AAS 58 (1966) 929-946: 930.

6.- Un hombre que apostaba por el consenso ético

De igual manera, Hans Küng avanzó su idea de la paz entre las religiones como base para la paz entre los países en distintos foros internacionales y la desarrolló de manera programática en la obra *Proyecto de ética mundial* de 1990, en consonancia con el estudio y búsqueda de una ética mundial. Seguirán obras como *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo* de 1993 que se hace en colaboración con Karl-Josef Kuschel; también *Una ética mundial para la economía y la política* de 1997; igualmente *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización: Conversaciones con Jürgen Hoeren* de 1997; otra obra como *La ética mundial entendida desde el cristianismo* de 2008; una obra muy característica será *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, en colaboración con Walter Jens en 1997. Otras publicaciones que verán la luz son *Verdad controvertida. Memorias II* de 2008 y *Humanidad vivida. Memorias III* de 2014⁷⁶. Küng va a aspirar a mantener una línea de actuación donde religión y ética trabajen en buena armonía para la consecución de un mundo con mayor dosis de libertad, de humanidad y de fraternidad.

Por eso la famosa frase *nulla ethica sine aesthetica: no hay ética sin estética*: Mientras ética puede significar costumbre, hábito o carácter o modo de ser. Por estética nos referimos al estudio de lo bello, lo armonioso y lo agradable a la vista, que tiene alguien o algo desde el punto de vista de la belleza y a la percepción que produce en los demás. También es acertada puesta al revés, como lo planteó Friedrich Nietzsche que lo propuso así: *nulla aesthetica sine ethica*, es decir *no hay estética sin ética*, aunque el concepto de la estética en Nietzsche no tenía nada que ver con la descripción de una obra artística. Ambas son acertadas y su influjo en él, sería determinante para la búsqueda de una ética mundial⁷⁷. Acerca de este tema, aparecerán *Proyecto de una ética mundial* de 1990; *Hacia una ética mundial*, coeditada con Karl-Josef Kuschel en 1994; *Una ética mundial para la economía y la política*, en 1999; *Ciencia y ética mundial*, coeditada con Karl-Josef Kuschel en 2006;

⁷⁶ Puede que en algunas ocasiones no coincidan las fechas de publicación de las obras, pues en el texto se sigue las fechas de las publicaciones originales y en el elenco vendrán cuando han sido publicadas en castellano.

⁷⁷ Cf. H. KÜNG, *Reivindicación de una ética mundial*, Madrid 2002.

La ética mundial entendida desde el cristianismo. Posiciones, experiencias, impulsos, coeditada con Ángela Rinn-Maurer en 2008; *Ética Mundial en América Latina*, en 2008; *Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, coeditado con Walter Jens en 2010; *Una muerte feliz*, en 2018. El periplo que se inició en la cuestión del diálogo de las religiones derivó al final de su vida sobre un gran tema que era crucial: la muerte. Küng se preguntará a lo largo de su vida *¿qué es lo que yo creo?* Creer es lo que mueve la razón, el corazón y las manos de una persona, lo que englobaría el pensamiento, la voluntad, el sentimiento y la acción⁷⁸. Él aboga por la capacidad del hombre de vivir con ilusión y esperanza y proyecta claramente su confianza en Dios, en espera de la vida eterna⁷⁹. Küng plantea sus reflexiones desde sus esfuerzos que ha realizado durante toda su vida sobre temas fundamentales como pueden ser el debate sobre Dios; la realidad de ser cristiano; la misma vida eterna; todo el proceso del ecumenismo; las religiones y su necesidad de diálogo, etc. Su libro, *¿Morir feliz?*, de 2014, lleva el sentido de seguir siendo polémico hasta el final de su vida: Quiero morir cuando y como yo decida. De nuevo ¿tiene sentido o futuro todavía la fe en Dios⁸⁰.

Hans Küng advierte que, sin un consenso básico de carácter ético respecto a determinadas normas, posturas, actitudes y valores, sería del todo imposible una mínima convivencia humana. Toda persona tiene derecho a un trato digno pues todas las personas son libres e iguales en dignidad y derechos⁸¹. Por eso en las grandes tradiciones religiosas, en el transcurso de la historia, se consideró la regla máxima: “no hagas a los demás lo que no quieras para ti” o, expresado positivamente, “haz a los demás lo que quieras que te hagan a ti”⁸². El cristianismo sostuvo, prácticamente en solitario, los grandes valores morales de Occidente. De hecho, durante décadas, ante la secularización que se iba produciendo en Europa rápidamente en la segunda mitad del siglo XX,

⁷⁸ Cf. H. KÜNG, *Lo que yo creo*, Madrid 2011, p. 11.

⁷⁹ Cf. H. KÜNG - A. RINN-MAURER, *Ética mundial entendida desde el cristianismo*, Madrid 2008, p. 44-45.

⁸⁰ Cf. H. KÜNG, *Lo que yo creo*, Madrid 2011, pp. 100-101.

⁸¹ Cf. Declaración Universal de los Derechos Humanos, art. 1: Cf. J. ORAA - F. GÓMEZ ISA, *La declaración universal de Derechos Humanos*, Bilbao 2009.

⁸² Cf. N. CARRASCO - M. CANDEL, “La justicia como reciprocidad entre individuos (Epicuro) frente a la justicia como finalidad común (Aristóteles)” en *Revista Convivium* 18 (2005) 3-21.

España quedaba como último baluarte de la cristiandad. Nosotros no habíamos heredado, como el resto europeo, las distintas confesiones y religiones existentes. Hoy es diferente. A pesar de todo, la situación actual no resulta alentadora. La ética ha quedado casi como un elemento decorativo del hombre actual. Pero esta situación se ha dado en otros continentes y en otras tantas culturas. Sin disimulo han desarrollado, ejercido y expresado su hegemonía con adecuación de sus valores, en cada una de las sociedades como elemento aglutinador, sentido de nación y fuerza de cohesión social, en numerosas ocasiones bajo la forma de monopolio. En muchos de ellos, la proyección ética, no saldría adelante, si no llevaban el aval de la religión correspondiente, establecimiento de los valores tradicionales y el sello de pertenencia a los cánones ya reconocidos. Cada una de las religiones se han cobrado el tributo previsto para mantener su *status*. Hans Küng advertía: “*sin duda, durante milenios de historia, las religiones fueron los sistemas de orientación que servían de base a una determinada moral, la legitimaban, motivaban y hasta sancionaban con penas*”⁸³.

La ética ha de ir de la mano de la religión. Por este camino ha de transcurrir necesariamente cualquier ética. Los planteamientos de los cuatro principios conocidos: no matarás, no mentirás, no robarás, no fornicarás⁸⁴, aparecen en todas ellas. Küng proponía que la redacción de los principios básicos de una ética global fuese una tarea colectiva de todas las religiones. Tarea ardua y difícil. La tesis central es que la paz en el mundo debe comenzar por la paz entre las religiones. También fue partidario del comienzo de un diálogo a nivel mundial destinado a la construcción por consenso de una amplia ética global, entendiendo por ética, la actitud fundamental hacia el bien y el mal y los principios básicos que convierten esa actitud en una acción concreta. Küng siempre promovió la necesidad de un proyecto de ética mundial que trabajara por la paz. Las implicaciones sobre temas que afectan nuestra sociedad y al mundo donde vivimos; la urgencia abocada a sustentar acuerdos y elaborar programas que cooperasen con la cuestión del cambio climático y sus posibles consecuencias. Todo esto reclama una crítica profética para tomar conciencia, en

⁸³ H. KÜNG, *Proyecto para una ética mundial*, Madrid 1991, p. 55.

⁸⁴ Tabla de los Diez Mandamientos de la Ley de Dios, dados a Moisés en el Monte Sinaí: V, VI, VII y VIII.

todos los niveles, de lo que supone una verdadera ética mundial más justa. Küng desemboca en la búsqueda de huellas comunes entre las religiones del mundo, en la conjunción de su propia experiencia vital, plasmada en el minucioso análisis ético-religioso de las culturas que han conseguido transmitir hasta el presente sus señas de identidad⁸⁵. Küng apela a la responsabilidad. Tiende a lograr un nuevo orden mundial a partir de acuerdos comunes que vinculen los valores de las diferentes sociedades. La ética de la responsabilidad nunca es un modelo religioso.

Todo este debate ético emprendido por Küng se debe en gran medida a toda su trayectoria de vida y de las circunstancias que atravesó desde los primeros tiempos, pues sus libros fueron polémicos y estuvieron nadando bajo el ojo avizor de la Congregación del Santo Oficio⁸⁶, más tarde denominada para la Doctrina de la Fe. Las publicaciones que empezaron a ver la luz desde la década de los sesenta del siglo XX, orientaron su devenir: *Estructuras de la Iglesia* de 1962; *La Iglesia* de 1967; *¿Infalible? Una pregunta* de 1970; *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* de 1974; *Ser cristiano* de 1974; *Libertad del cristiano* de 1975; *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* de 1978; aquí ya vienen los escritos posteriores a la suspensión como teólogo católico: *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* de 1982; *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica* de 1987; *Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia* de 1990; *Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* de 1992; *El cristianismo. Esencia e historia* de 1994; *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología* de 1995; *Teología en libertad. Diálogo con Hans Küng*, coeditada con Walter Jens y Karl-Josef Kuschel de 1998⁸⁷. Más allá de otras obras ya referidas anteriormente, comenzado el tercer milenio de la Iglesia,

⁸⁵ Cf. H. KÜNG, *En busca de nuestras huellas. La dimensión espiritual de las religiones del mundo*, Barcelona 2004.

⁸⁶ El cambio de denominación tuvo lugar con el pontificado de Pablo VI, después del Concilio Vaticano II.

⁸⁷ Algunas de estas obras ya están recogidas en el artículo. Aquí se citan para entender el proceso personal.

se encuentran obras como *La mujer en el cristianismo* de 2002; *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión* de 2005; *Música y religión. Mozart, Wagner y Bruckner* de 2008; *Siete papas* de 2017; *Una economía decente en la era de la globalización* de 2019.

Hans siempre fue un hombre de grandes visiones. Se adelantaba a su mundo, con su sentido práctico y su acertada intuición. Contribuyó a la pregunta sobre Dios; su gran aportación a la historia de las religiones; el diálogo ecuménico; el diálogo interreligioso; los principios de una ética mundial. Al final de los tiempos veremos un mundo en armonía; una armonía en la creación; la creación al servicio del hombre y el hombre que camina en Jesucristo hacia el Padre por la acción del Espíritu Santo. Así lo describe san Agustín de manera admirable y sublime: “*Allá descansaremos y veremos. Veremos y amaremos. Amaremos y adoraremos. He aquí lo que habrá al fin, más sin fin. Pues ¿qué otro puede ser nuestro fin sino llegar al reino que no tiene fin?*”⁸⁸. Un hombre que ha tocado todos los palos, que se ha hecho oír y que su prolífica obra ha llegado a todos los rincones del mundo. Traducciones a muchos idiomas que han hecho posible su gran divulgación, no solo al mundo católico, sino al ortodoxo, protestante, sin dejarnos atrás, al hinduismo, al budismo, al zoroastrismo, sin olvidar al mundo judío y al islamismo, grandes aportaciones junto con el cristianismo. Hans Küng es uno de los teólogos más leídos o incluso el que más, tanto sean por cristianos, agnósticos, ateos, indiferentes, etc. Un hombre que trazó toda su investigación desde el diálogo, pero que no lo consiguió con sus superiores de la Congregación. Siguió el pulso enérgico con Juan Pablo II y con Benedicto XVI, compañero de viaje en los tiempos de estudios, de profesores y de teólogos⁸⁹. No eran los tiempos de Juan XXIII y de Pablo VI, que intentó moderarle, ofreciéndole un servicio en la Curia. Con Francisco hubo alguna correspondencia y en el último momento, por mediación del cardenal Walter Kasper⁹⁰, los saludos y la bendición. ¿Lo rehabilitará? Puede que después de la partida de Benedicto XVI hacia el Padre.

⁸⁸ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* XXII, 30, 5: PL 41,804.

⁸⁹ Cf. J. L. ALLEN, *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith*, New York 2000, p. 91.

⁹⁰ Cf. N. GORI, “Tra critica e desiderio di riforma. Il cardinale Kasper ricorda Hans Küng”, en *L'Osservatore Romano* (07-04-2021) 1 y 7.

Conclusión

No resulta demasiado fácil enfrentarse a la vida y a la obra de un hombre como Hans Küng. Sin duda alguna, se trata de una de las insignes figuras del mundo católico. Un hombre carismático que permaneció en la Iglesia, bajo la cruz de Jesús y que vivió su inquebrantable cristianismo con fe en Dios, a pesar de ser teólogo crítico, combativo, pero siempre dialogante.

En primer lugar, Hans Küng es uno de los mayores teólogos e intelectuales de los siglos XX-XXI. Impulsor de una ética mundial y defensor del diálogo interreligioso y del ecumenismo.

En segundo lugar, la conversión para Hans Küng pasa por el cambio radical de conciencia que debe regir la vida y el pensamiento del hombre en cada momento, yendo hacia Dios como su único Señor.

En tercer lugar, la visión que tiene de lo divino es que el Dios de Jesús es el Dios de la historia y la libertad: es Padre de los abandonados, hermano de los fracasados, el único Dios de los que no tienen Dios.

En cuarto lugar, Dios es la base esencial para una vida con raigambre moral, viene a anunciar este hombre de fe, que ya goza de la vida eterna, porque como él decía *resucitar es morir hacia el interior de Dios*.

En quinto lugar, lo que escribió tuvo un impacto no solo en el mundo teológico sino también en el del pensamiento académico, además de la gente común de la Iglesia y en el de fuera de ella.

En sexto lugar, se trata de un brillante intelectual, un presbítero polémico, un teólogo avanzado y un cristiano consecuente, pues dijo casi todo lo que pensaba y pensó casi todo lo que manifestaba.

En séptimo lugar, acerca si es posible ética sin religión Küng dice que solo la religión puede fundamentar de manera incondicional cualquier ética. La religión ha sido capaz de sobrevivir a las tesis del humanismo, socialismo o cientifismo ateo.

En octavo lugar, Hans Küng aclara que el sentir humano, es el criterio ecuménico fundamental: la dignidad del hombre. La verdadera humanidad es presupuesto de una auténtica religión y una auténtica religión es la culminación de una verdadera humanidad.

En noveno lugar, Küng aduce que no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. Esto solo sucederá si hay diálogo entre las

mismas y ese diálogo no se producirá si no hay un estudio teológico previo desde sus fundamentos.

En décimo lugar, la teología para Hans Küng no prueba nada empíricamente. Pero sería totalmente ilegítimo concluir, a partir de tal premisa, que todo discurso teológico es vano y sin sentido. Dios se encuentra en cada lugar teológico.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLEN, J. L., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith*, New York 2000.
- AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XX' siècle*, Paris - Toulouse 1954.
- BECK, U., *El Dios Personal*, Barcelona 2009.
- BOUILLARD, H., *Conversion et Grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, París 1944.
- BOUILLARD, H., "A propos de la grâce actuelle chez Saint Thomas", en *Recherches de Science Religieuse* 33 (1946) 92-114.
- BONJOUR, E., *La neutralidad suiza. Su historia y su significado*, Madrid 1954.
- CARRASCO, N - CANDEL, M., "La justicia como reciprocidad entre individuos (Epicuro) frente a la justicia como finalidad común (Aristóteles)" en *Revista Convivium* 18 (2005) 3-21.
- CHENU, M. D., "Position de la théologie", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935) 232-257.
- CONCILIO VATICANO II, "Declaración *Dignitatis humanae*", en AAS 58 (1966) 929-946.
- CONCILIO VATICANO II, "Declaración *Nostra Aetate*", en AAS 58 (1966) 740-744.
- CONCILIO VATICANO II, "Decreto *Unitatis redintegratio*", en AAS 57 (1965) 90-112.
- CONGAR, Y. M., "L'Église de Hans Küng", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969) 693-706.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Instrucción *Donum veritatis*", en AAS 82 (1990) 1550-1570.
- DANIÉLOU, J., "Les Orientations présentes de la pensée théologique", en *Études* n. 79 (1946/249) 4-21.
- DE LUBAC, H., *Meditación sobre la Iglesia*, Bilbao 1958.
- DE LUBAC, H., "Le problème du développement du dogme", en *Recherches de Science Religieuse* 35 (1948) 130-160.

- DEMAN, TH., "Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie", en *Revue de l'Université d'Ottawa, Section Spéciale* 20 (1950) 129-167.
- DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid 1991.
- ELDAROV, G., *Presenza della teologia*, Padua 1954.
- ESTEBAN, A. A., "Nota bibliográfica sobre la llamada Teología nueva", en *Revista Española de Teología* IX (1949) 303-318 y 537-546.
- FRAJÓ NIETO, M., *Introducción. Filosofía de la Religión*, Madrid 1994.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "La nouvelle théologie, où va-t-elle?", en *Angelicum* 23 (1946) 126-145.
- GARRIGUES, E., "Ortega y Alemania", en *Revista de Occidente* XVIII (1992/132) 128-138.
- GUÉRARD DES LAURIERS, M. L., "La théologie historique et le développement de la théologie", en *L'Année théologique*, VII (1946) 276-325.
- GÓMEZ RINCÓN, C. M., *Diálogo interreligioso: el problema de su base común*, Bogotá 2008.
- GORI, N., "Tra critica e desiderio di riforma. Il cardinale Kasper ricorda Hans Küng", en *L'Osservatore Romano* (07-04-2021) 1 y 7.
- GRUDEN, W., *Teología Sistemática*, Miami, Florida 2007.
- HUNTINGTON, S. P., *El choque de civilizaciones: y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 2015.
- JUAN PABLO II, "Carta a la Conferencia Episcopal alemana sobre algunas cuestiones suscitadas recientemente en relación al caso del profesor Hans Küng", en *AAS* 72 (1980) 385-393.
- KASPER, W., *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008.
- LABOURDETTE, M. M. - NICOLAS, M. J. - BRUCKBERGER, R. L., *Dialogue théologique*, Saint Maximin: Les Arcades (Francia) 1947.
- LÉONARD, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Madrid 1997.
- LONERGAN, B., *Método en Teología*, Salamanca 2006⁴.
- LESSING, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid 1982.
- MOLMANN, J., "Ecumenismo en la época de la globalización. La encíclica *Ut unum sint* bajo el punto de vista evangélico", en *Selecciones de Teología* 38 (1999) 120-126.
- PANNENBERG, W., *Revelation As History*, New York 1968 y *La revelación como historia*, Salamanca 1977.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.
- RUSSO, A., "Hans Küng y la teología como ciencia", en *Estudio* 106 (2010) 185-206.

- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre dos obras del profesor Hans Küng”, en AAS 67 (1975) 203-204.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng”, en AAS 72 (1980) 90-92.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng”, en AAS 72 (1980) 90-92.
- SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, “Declaración sobre dos obras del profesor Hans Küng”, en AAS 67 (1975) 203-204.
- SAN MARTÍN, J., “Ortega, filosofía alemana y postmodernidad”, en *Revista Agora* IX (1991/10) 13-34.
- SCHELBERT, L. (ED.), *Switzerland Under Siege 1939-1945: A Neutral Nation's Struggle for Survival*, Rockport, Maine 2000.
- VILANOVA, E., *Historia de la teología cristiana*, T. III, Barcelona 1992.

WEBGRAFÍA

http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,24791161&_dad=portal&_schema=PORTAL Visto 04-04-2021.

<https://www.vaticannews.va/es/iglesia/news/2021-04/fallecio-teologo-suizo-hans-kung.html> Visto 07-04-2021.

PUBLICACIONES DE HANS KÜNG

- La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica* (1957) Barcelona 1967.
- Estructuras de la Iglesia* (1962) Barcelona 1965.
- La Iglesia* (1967) Barcelona 1984.
- La Iglesia católica* (1967) Barcelona 2002, 2013 y 2016.
- ¿Infalible? Una pregunta* (1970) Barcelona 1971.
- Ser cristiano* (1974) Madrid 1978 y Madrid 1996.
- La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (1972) Barcelona 1974.

- Libertad del cristiano* (1974) Barcelona 1975.
- ¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978) Madrid 1979 y Madrid 2005.
- ¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (1982) Madrid 1983 y Madrid 2000.
- Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica* (1987) Madrid 1989 y 1998.
- Proyecto de una ética mundial* (1990) Madrid 1991.
- Mantener la esperanza. Escritos para la reforma de la Iglesia* (1990) Madrid 1993.
- El judaísmo. Pasado, presente, futuro* (1991) Madrid 1993.
- Credo. El Símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo* (1992) Madrid 1995.
- El cristianismo. Esencia e historia* (1994) Madrid 1997.
- Hacia una ética mundial*, coeditada con Karl-Josef Kuschel (1994) Madrid 2013.
- Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología* (1995) Madrid 1995.
- Teología en libertad. Diálogo con Hans Küng*, coeditada con Walter Jens y Karl-Josef Kuschel (1998) Madrid 1998.
- En busca de nuestras huellas* (1999) Barcelona 2004.
- Una ética mundial para la economía y la política* (1997) Madrid 1999.
- Reivindicación de una ética mundial* (Ed.), (2002) Madrid 2002.
- La mujer en el cristianismo* (2001) Madrid 2002.
- Libertad conquistada. Memorias I* (2002) Madrid 2003.
- El islam. Historia, presente, futuro* (2004) Madrid 2006.
- El principio de todas las cosas. Ciencia y religión* (2005) Madrid 2007.
- Ciencia y ética mundial*, coeditada con Karl-Josef Kuschel (1998) Madrid 2006.
- La ética mundial entendida desde el cristianismo. Posiciones, experiencias, impulsos*, coeditada con Ángela Rinn-Maurer (2005) Madrid 2008.
- Ética Mundial en América Latina* (2007) Madrid 2008.
- Música y religión. Mozart, Wagner y Bruckner* (2006) Madrid 2008.
- Existencia cristiana*, coeditada con Karl-Josef Kuschel (2008) Madrid 2012.
- Verdad controvertida. Memorias II* (2008) Madrid 2009.
- Morir con dignidad. Un alegato a favor de la responsabilidad*, coeditada con Walter Jens (1997) Madrid 2010.

Lo que yo creo (2009) Madrid 2011.

Jesús (2012) Madrid 2014.

Humanidad vivida. Memorias III (2013) Madrid 2014.

Una muerte feliz (2015) Madrid 2016.

Siete papas (2015) Madrid 2017.

Una economía decente en la era de la globalización (2010) Madrid 2019.

Convergencias y divergencias entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo

PROF. DR. JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: abril 2022

Aceptado: octubre 2022

Resumen: El objetivo de este trabajo es estudiar las convergencias y las divergencias entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo, ya que participan del mismo mundo cultural helenístico. Nuestra pretensión es circunscribirnos al cristianismo del siglo I, más en concreto, a los escritos de san Pablo. Sin embargo, como el epicureísmo se extiende desde el siglo IV a. C. hasta el siglo III d. C., tendremos que hacer inevitablemente varias referencias a los Padres de la Iglesia de los siglos II y III d. C., que de manera directa se refieren al epicureísmo. En un primer momento, estudiaremos las divergencias entre el epicureísmo y el cristianismo, pues hay aspectos de las enseñanzas epicúreas inaceptables para el cristianismo. A continuación, analizaremos las semejanzas del epicureísmo con el cristianismo primitivo. Y veremos que algunos aspectos de las enseñanzas epicúreas tienen elementos comunes con el cristianismo o que se pueden encontrar ciertas afinidades. Nos concentraremos en este aspecto que tal vez debido a la propaganda antiepicúrea se haya ignorado o haya quedado más obscurecido a lo largo de la historia.

Palabras clave: Filosofía helenística, cristianismo primitivo, Epicuro, epicureísmo, san Pablo.

Abstract: The objective of this work is to study the convergences and divergences between Epicureanism and early Christianity, since they participate in the same Hellenistic cultural world. Our claim is to limit ourselves to the Christianity of the first century, more specifically, to the writings of Saint Paul. However, as Epicureanism extends from the fourth century BC., until the third century AD., we will make inevitably several references to the Church Fathers of the second and third century, which directly refer to Epicureanism. At first, we will study the differences between Epicureanism and Christianity, since there are aspects of Epicurean teachings that are unacceptable to Christianity. Next, we will analyze the similarities of Epicureanism with early Christianity. And we will see that some matters of the Epicurean teachings have common elements with Christianity or that certain affinities can be found. We will focus on this aspect that perhaps due to anti-epicurean propaganda has been ignored or has been more obscured throughout history.

Keywords: Hellenistic philosophy, early Christianity, Epicurus, Epicureanism, Saint Paul.

1. INTRODUCCIÓN

En un primer momento estudiaremos la relación de la filosofía helenística, más en concreto, del epicureísmo con el cristianismo primitivo, pues participan del mismo mundo cultural. El cristianismo, como estaba formándose, necesitaba de la filosofía de su tiempo para exponer y explicar sus doctrinas más importantes.

Es cierto que la doctrina cristiana tiene más afinidad con el estoicismo y el platonismo que con el epicureísmo, es decir, en la formulación de las enseñanzas cristianas se ha utilizado mucho más la filosofía platónica que la epicúrea. Pero no podemos olvidar que todas las filosofías tienen elementos contrarios al cristianismo y, por lo tanto, ninguna filosofía, incluso aquellas que han sido más cercanas al cristianismo, reflejan el pensamiento cristiano genuino.

Estudiaremos las discrepancias o diferencias entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo. Tal vez esta sea la cuestión en que más se ha insistido a lo largo de la historia de la filosofía, pues el rechazo epicúreo

a la filosofía de Platón y a toda construcción metafísica es un ataque directo contra la religión. Epicuro, aunque no niega la existencia de los dioses, presenta una religión que rehabilita al ser humano, liberándolo de las creencias religiosas y, de ese modo, puede encontrar la felicidad y la tranquilidad del alma. Epicuro propone una *philosophia medicans* que nos libra de todo aquello que nos impide vivir una vida feliz. El sabio epicúreo se presenta como el arquetipo a imitar, ya que *vive como un dios entre los hombres* (*Ep. Men*¹. 135).

Después analizaremos las semejanzas del epicureísmo con el cristianismo primitivo. Y comprobaremos que algunos aspectos de las enseñanzas epicúreas guardan elementos comunes con el cristianismo o que se pueden encontrar afinidades. Nos concentraremos en este punto que tal vez debido a la propaganda antiepicúrea se haya ignorado o haya quedado más oscurecido a lo largo de la historia.

Conviene recordar que la comparación es entre el cristianismo primitivo helenístico y el epicureísmo. Ahora bien, como el epicureísmo se extiende desde el siglo IV a. C. hasta el siglo III d. C., tendremos que hacer inevitablemente varias referencias a los Padres de la Iglesia de los siglos II y III. Nuestra pretensión es circunscribirnos al período anterior, es decir, al cristianismo del siglo I, en concreto, a los escritos de san Pablo, pero muchas veces tendremos que recurrir al pensamiento de los Padres que hacen referencias directas al epicureísmo.

2. LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA EPICÚREA Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Los primeros cristianos afirman que los filósofos helénicos sostienen muchas doctrinas falsas. El rechazo de la divina providencia, defendido por Epicuro, la corporalidad de Dios, sostenido por los estoicos o la mortalidad del alma que fue respaldada por Aristóteles son a menudo declaradas doctrinas falsas. Sin embargo, los mismos cristianos estaban de acuerdo en que, en muchos otros aspectos, la filosofía helénica atina con la verdad. La filosofía de Platón, por ejemplo, era considerada cercana a la verdad cristiana².

No hay duda de que existe una oposición entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo sobre todo en relación con la naturaleza de

¹ Epístola a Meneceo.

² KARAMANOLIS, George, *The Philosophy of the Early Christianity*, Routledge, London & New York 2013, 34.

Dios, del mundo y del ser humano, pero también vamos a ver que otros aspectos de esta escuela de filosofía helenística son aceptables y, a veces, son utilizados por los cristianos de manera entusiasta. Esta disparidad se debe, en parte, a que el cristianismo se estaba formando como sistema de pensamiento (aún no se había establecido un credo cristiano obligatorio para todos y tampoco se había fijado el canon de la Escritura cristiana) y, aunque quiere crear su propia identidad³, por lo que tiene que diferenciarse claramente de las escuelas filosóficas, pero, al mismo tiempo, necesita de sus conceptos y teorías pues vive en el mismo mundo cultural y precisa hacerse entender, para propagar su mensaje en este mismo entorno.

Conviene recordar que el cristianismo no se puede equiparar con ninguna filosofía griega, ni siquiera con las que tradicionalmente se le ha asociado como, por ejemplo, el platonismo, el estoicismo y el aristotelismo. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Epicuro, ni los estoicos se pueden comparar con el cristianismo, pues todos ellos sostenían la eternidad de la materia. El cristianismo necesitó y se sirvió de la filosofía para elaborar y explicar sus doctrinas, para transmitir sus enseñanzas en la mentalidad y cultura del mundo helenístico. En todo este proceso se le han venido adhiriendo algunos principios que no tenían mucho que ver con las formulaciones originales inspiradas en la Escritura.

A lo largo de los dos primeros siglos hasta la época de Marco Aurelio, la filosofía helenística tuvo una gran relevancia, aunque las enseñanzas de Epicuro se mantuvieron en segundo plano en comparación con el estoicismo. El epicureísmo fue perdiendo toda influencia significativa en la Antigüedad tardía al mismo tiempo que el platonismo y el cristianismo se hicieron dominantes. Tanto el cristianismo como el paganismo presentan argumentos contra las doctrinas epicúreas: el materialismo, el rechazo de la providencia, la negación de la inmortalidad del alma y su doctrina hedonista. No obstante, a pesar de la polémica antiépícura, las enseñanzas de

³ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 20-21. Muchas obras de los primeros cristianos se dirigen contra los paganos y contra los judíos, pues estaban influidos por ambos, y los cristianos estaban empeñados en forjar su propia identidad. Los cristianos, también crearon su identidad, en contra de los gnósticos.

Epicuro eran atractivos para la gente que pertenecía a las élites de las ciudades, como se puede comprobar en los escritos de Plutarco⁴.

Ahora bien, aunque no se puede identificar el cristianismo con ninguna filosofía, sí podemos señalar dos características del pensamiento cristiano de los primeros siglos que le acercan a las corrientes filosóficas de la época. Primero, los cristianos se vieron forzados a ganar respetabilidad intelectual ofreciendo una articulación racional de las creencias cristianas, y esto significó el encuentro con la tradición filosófica griega en sus propios términos⁵. La mayoría de los Padres no descalificaron la filosofía griega, sino que la aceptaron e incluso la vieron como anticipación o preparación para la verdad cristiana. El segundo desafío vino de aquellos eruditos dentro de la misma Iglesia, cuyo impulso hacia el intelectualismo condujo a la formación de un movimiento denominado con el término de gnosticismo. El epicureísmo, como veremos, fue asociado con estos grupos heréticos y fue considerado como fuente de error y contrario al cristianismo. En cambio, el estoicismo gozó de una mejor reputación, aunque tiene también aspectos doctrinales que no son aceptables por el cristianismo.

En la mayoría de las escuelas de filosofía helenística se produce un cierto intercambio y eclecticismo, pero tenemos que excluir el epicureísmo de esta interacción. Epicuro siempre será la única autoridad para sus seguidores, e incluso los de fuera comentaban la fidelidad de los epicúreos a los puntos de vista de su fundador. Las diferencias entre el epicureísmo y las otras escuelas eran demasiado notables para buscar posibles semejanzas parciales o selectivas. Si Séneca a veces se acomoda al epicureísmo, hemos de tener en cuenta el carácter 'pastoral' de muchos de sus escritos. Después de todo, las otras escuelas dogmáticas tenían una herencia común que las separaba de los epicúreos: todos

⁴ ERLER, Michael, "Epicureanism in the Roman Empire," en *The Cambridge Companion to Epicureanism*, WARREN, James, (ed.), Cambridge University Press, New York 2009, 46 y 48. ERLER, "Epicureanism in the," 48-49. Plutarco afirma que varios de sus amigos eran epicúreos. Este hecho refuta la noción común de que Epicuro tuvo éxito entre las clases bajas de la sociedad.

⁵ DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (=Epifanía 25), Cristiandad, Madrid 1975, 141. Clemente de Alejandría comprendió que si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griega.

ellos derivaban, de algún modo, de Sócrates y Platón, mientras que Epicuro se había propuesto no seguir ninguna tradición venerable y, mucho menos, la que le vinculaba con Platón⁶.

Por eso mismo, dada la singularidad de los epicúreos, no será fácil encontrar convergencias con el cristianismo, al menos equivalentes, pero sí que descubriremos alguna similitud. Es mucho más fácil señalar, como veremos, las discrepancias entre una escuela filosófica y el cristianismo que, aunque tiene su propia idiosincrasia, es esencialmente un movimiento religioso.

El epicureísmo fue la primera escuela filosófica misionera y por eso se extendió a través del mundo helenístico de forma más rápida que sus predecesoras. Los escritores cristianos reconocieron que el epicureísmo impedía en realidad la expansión de la fe cristiana, pues el mensaje epicúreo en su aspecto más popular –para miles de ciudadanos ordinarios del Imperio–, ejercía una atracción considerable⁷. La filosofía epicúrea cobró una gran importancia en la época romana desde el siglo II a. C. Una descripción completa del Jardín tiene que referirse a la actividad misionera que surgió de esta escuela⁸ y a la transmisión de las enseñanzas que se hacía de discípulo a discípulo. Por eso se puede afirmar que el epicureísmo fue un eslabón entre la filosofía griega y el cristianismo y preparó el terreno a la primera religión misionera.

Aunque no hay un mandato misionero en el testamento de Epicuro, sus escritos están compuestos con el propósito de facilitar la expansión de su filosofía como ideal de vida. Tenemos, de este modo, en la famosa afirmación epicúrea “la amistad danza alrededor del mundo invitando a todos a la felicidad” (*SV*⁹ 52), una llamada a extender o proclamar este mensaje de amor o amistad a toda la humanidad.

⁶ FREDE, Michael, “Epilogue,” en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap and SCHOFIELD, Malcolm, (eds.), Cambridge University Press, New York 1999, 786.

⁷ JONES, Howard, *The Epicurean Tradition*, Routledge, London² 1992, 105-106.

⁸ DE WITT, Norman, *Epicurus and his Philosophy*, Greenwood Press, University of Minnesota, Connecticut² 1976, 28. Cualquier convertido y en cualquier lugar se hacía misionero. Epicuro dio este mandato a sus discípulos. La característica de este credo poseía la ventaja de propagarse sin necesidad de escuelas ni maestros, era capaz de infiltrarse en pequeñas ciudades y pueblos donde existían las escuelas e incluso llegar a las áreas rurales más remotas.

⁹ Sentencias vaticanas.

Algo parecido se puede decir del cristianismo, que se dirigía a todas las clases sociales y tenía este sentido popular y misionero, y se transmitía de discípulo a discípulo. Pero hemos de señalar también, que en el cristianismo –después del siglo I– encontramos, igual que en los estoicos y epicúreos, un refinamiento doctrinal reservado a especialistas como son los teólogos, al mismo tiempo que la doctrina esencial es accesible a un público más vasto a través de catecismos populares. En este sentido, las *KD*¹⁰ de Epicuro han sido comparadas a un catecismo, pues se presentan los artículos de fe fundamentales del epicureísmo. Por lo que pudo influir en la posterior elaboración de las enseñanzas cristianas¹¹.

Esta tendencia misionera o cosmopolita es una característica general del helenismo y todas las escuelas de esta época participan de ella: estoicismo, epicureísmo, cinismo, imperio romano, cristianismo e incluso el judaísmo que en el ambiente helenístico se fue abriendo a otros pueblos. A pesar de la diferencia en el tiempo, hay rasgos que se mantienen y que son comunes a todas las filosofías helenísticas.

Algunas semejanzas o coincidencias que estudiaremos entre el cristianismo y el epicureísmo son propias del mundo helenístico en el que surgen y se extienden. Por ejemplo, la idea de pertenecer a un mundo sin fronteras, el carácter universalista del epicureísmo y del mismo cristianismo son propios de esta cultura cosmopolita. El reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos, hombres y mujeres e incluso los esclavos, también es fruto de este tiempo.

El cristianismo se presenta como religión universal porque nace y se propaga en el mundo helenístico. Sin el helenismo sería aventurado explicar la apertura del cristianismo a la universalidad. La cultura griega era la única cultura intelectual del mundo que había logrado alcanzar la universalidad. El mensaje cristiano no se detuvo en la frontera de Judea de donde procedía, sino que superó la exclusividad y aislamiento local y penetró en todo el mundo circundante, mundo dominado por la civilización, cultura y la lengua griega. Ése fue un hecho decisivo en el desarrollo de la misión cristiana: la expansión por Palestina y más allá de

¹⁰ Máximas capitales.

¹¹ CULPEPPER, R. Alan, *The Johannine School. An Evaluation of the Johannine-School. Hypothesis Bases on an Investigation of the Nature of Ancient Schools* (=SBLDS 26), Missoula 1975, 117.

sus fronteras por todo el mundo conocido. El contacto del cristianismo con el helenismo permitió el carácter universal de aquel, rompiendo con el exclusivismo que le venía de su herencia judía¹².

3. DIVERGENCIAS ENTRE EL EPICUREÍSMO Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Lo primero que hay que decir, en relación con la concepción teológica epicúrea, es que es muy diferente de las formulaciones filosóficas tanto las precedentes como las posteriores, y es, en cierto sentido, única, y ésta es una de las razones por las que estuvo en el centro de múltiples ataques y acusaciones¹³. El mismo Epicuro anunciaba que su filosofía era diferente a todas las demás, y se declaró autodidacta. Epicuro no era un filósofo ateo, ya que no solamente afirmaba la existencia de los dioses¹⁴, sino que podían conocerse. De todos modos, aunque no niega la existencia de los dioses, parece que ellos están fuera de la vida humana. En palabras de Cicerón (*De Nat. Deor.* 1.30.80), Epicuro reafirma la existencia de los dioses de palabra para no ser acusado de ateísmo, pero en realidad los descarta¹⁵.

¹² JAEGER, Werner, *cristianismo primitivo y paideia griega* (=Breviarios 182), Fondo de Cultura Económica, México 1979, 12-13. Droysen percibió que sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana a escala mundial.

¹³ MECCI, Stephano, "The ethical Implications of Epicurus' Theology," en *Philosophy* 48 (2018), 195. MÉNDEZ LLORET, Isabel, *La teología epicúrea. La concepción de la divinidad y su incidencia en la vida humana*, en *Pensamiento* 53 (1997), 37. Esta teología epicúrea provocó la reacción común a platónicos, aristotélicos y estoicos para quienes se trataba de un ateísmo más o menos larvado que contradecía los principios fundamentales de las otras escuelas. KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 65. Los epicúreos fueron acusados de ateísmo por los paganos y los cristianos, porque no concebían a Dios como un principio metafísico que gobierna el mundo con bondad.

¹⁴ MANSFELD, Jaap, "Aspects of Epicurean Theology," en *Mnemosyne* 26 (1993), 174 y 188. Mansfeld cree que, según Epicuro, se puede probar la existencia de los dioses y que no son meramente construcciones mentales. Los dioses son seres bienaventurados y eternos, pero no se preocupan ni interfieren en el mundo. MÉNDEZ LLORET, *La teología epicúrea*, 37. El epicureísmo adoptaba el argumento del *consensus omnium* en la existencia de los dioses que había asumido también la teología estoica. Según ellos, esta coincidencia universal de los hombres en la existencia de los dioses mostraba que no podía ser un hecho de convención sino de naturaleza.

¹⁵ MECCI, "The ethical Implications," 197.

Hemos de señalar que las principales enseñanzas epicúreas contradecían las creencias cristianas. Algunos de los principios más conocidos de Epicuro son el placer como el fin que todos los seres humanos se esfuerzan por alcanzar; la cumbre del placer es la ausencia de dolor; el mundo es un compuesto de átomos y no es creado por Dios. Además, Epicuro creía en la existencia de los dioses¹⁶, pero estos no se preocupan de los hombres¹⁷, el alma es mortal y, es mejor evitar la participación en política. Estas afirmaciones contrastan con lo que defienden los cristianos que creían en un Dios providente y creador del mundo, la inmortalidad del alma, la importancia de la virtud y no buscar el placer a toda costa para conseguir la verdadera felicidad¹⁸.

Epicuro creía que los dioses tenían forma humana y vivían en armonía en los espacios del mundo. Los epicúreos no aceptaban la intervención de los dioses en la marcha del mundo, su tesis es que todo sucede sin su mediación¹⁹. No obstante, muchos Padres de la Iglesia siguiendo la opinión de Plutarco y Cicerón les acusaron de impiedad y ateísmo. Clemente de Alejandría (*Strom.* I,1,2,) consideró a Epicuro ‘iniciador de la impiedad’. La acusación de ateísmo contra Epicuro se deriva de una hostilidad social y política hacia su teología. Es muy posible que estas acusaciones fueran inventadas o exageradas por la conocida tradición antiepicúrea²⁰.

Epicuro ataca a la religión popular de su tiempo y, al mismo tiempo, a las construcciones filosóficas de sus predecesores, en concreto, a Platón. Su *imitatio dei* no tiene nada de místico ni de religioso. La

¹⁶ WARREN, James, “Removing Fear,” en *The Cambridge Companion to Epicureanism*, WARREN, James, (ed.), Cambridge University Press, New York 2009, 238. Resulta sorprendente que los epicúreos crean en la existencia de los dioses, ya que su cosmología ofrece una explicación y funcionamiento del universo que no necesita de las divinidades.

¹⁷ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 42. Los cristianos rechazaron la filosofía epicúrea casi por completo porque negaba la divina providencia.

¹⁸ ERLER, Michael, *Epicurus. An Introduction to his practical Ethics and Politics*, Schwabe, Basel 2020, 19. FREDE, “Epilogue,” 796. Una comprensión de la realidad que no deja lugar para lo sobrenatural era inaceptable, pues era palpable para todos, la influencia de los poderes superiores y su interferencia en el curso regular de los acontecimientos.

¹⁹ OTTO, F. Walter, *Epicuro*, Sexto Piso, Madrid 2006, 88. El materialismo epicúreo, con su negación de la regencia divina en el mundo, debía servir, en el fondo, para liberar al hombre y llevarle a la verdadera paz de espíritu.

²⁰ OBBINK, Dirk, (ed.), *Philodemus On Piety. Part 1. Critical Text with Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1996, 13.

religión está vacía de todo contenido metafísico. Aunque reconoce la existencia de los dioses, no tienen función en su sistema, excepto como arquetipos para la vida que se aspira lograr. Por eso es erróneo calificar a Epicuro de reformador religioso, como hace Festigière. Epicuro no estaba interesado en rehabilitar la religión, sino al hombre, liberándolo de su miedo a lo divino. Su ataque prudente y cauteloso a las creencias de su época, tanto populares como filosóficas, puede inscribirse en el contexto más amplio de su ataque a la metafísica. De hecho, Epicuro aboga por una religión personal enraizada en un conjunto de principios científicos que gobiernan los procesos naturales del mundo. El ser inmortal y bienaventurado, es decir, dios, no es más que el sabio epicúreo objetivado. No es dios quien se hace hombre, sino el hombre quien se convierte en dios²¹.

Epicuro niega la providencia, porque considera impropio que la divinidad eterna y feliz, que no se conmueve ni por los agradecimientos ni por arrebatos, esté perturbada y ocupada en el manejo de un mundo que funciona por sí mismo. Los argumentos de los Padres para rebatir a Epicuro no están tomados de las Escrituras, sino de otras escuelas filosóficas, en concreto, del estoicismo. Los cristianos utilizaron el estoicismo para defender uno de los postulados fundamentales que negaba el epicureísmo, pero hay que distinguir el providencialismo estoico del cristiano, ya que anulaba la libertad.

Otra de las ideas que sorprende a los cristianos en la doctrina epicúrea es la concepción materialista de la realidad y del alma. Todo es material incluso el alma humana, por lo que tras la muerte todo se disuelve por completo²². Los cristianos afirman la resurrección y la traducen, siguiendo la filosofía griega, por inmortalidad del alma. Por eso, rechazaron el materialismo y la aniquilación tras la muerte. En concreto, los Padres de la iglesia se inclinaron hacia el idealismo platónico o neoplatónico, pues

²¹ KOEN, Avraam, *Atoms, Pleasure, Virtue. The Philosophy of Epicurus* (=American University Studies V/152), Peter Lang, New York 1995, 77-79. OBBINK, *Philodemus On Piety*, 9. Nuestras concepciones de los dioses encarnan los ideales epicúreos de bienaventuranza y tranquilidad. Los dioses son paradigmas de la excelencia moral, por lo que se debe seguir su ejemplo.

²² MECCI, "The ethical implications," 201. En el epicureísmo aparece una dicotomía entre los dioses y los hombres. Los primeros son siempre bienaventurados, incorruptibles e inmortales. En cambio, la condición humana está destinada a envejecer y a morir. Para Epicuro no hay vida más allá de la muerte, al contrario, es un mito que asusta al hombre.

por medio de esa filosofía explicaban mucho mejor un aspecto central del cristianismo: la vida después de la muerte.

La Iglesia cristiana en el siglo II tuvo que defenderse contra los movimientos heréticos, en concreto, contra el gnosticismo, movimiento herético del cristianismo más fuerte y complejo en estos primeros tiempos. Los epicúreos fueron identificados con los gnósticos. De este modo, el epicureísmo fue calificado como una herejía y, por lo tanto, fue rechazado y criticado por los Padres de la iglesia. El apelativo epicúreo era aplicado a cualquier oponente de los cristianos, ya fuera movimiento herético o pagano. Epicúreo era una etiqueta conveniente para colocar a los adversarios en cualquier discusión teológica contra los cristianos²³.

A continuación, vamos a señalar algunas divergencias entre Epicuro y el epicureísmo con san Pablo, pues este último representa los primeros testimonios escritos del cristianismo y, además, utiliza el género epistolar para dirigirse a sus comunidades, género literario que había sido utilizado anteriormente por Epicuro.

Las grandes cartas epicúreas (Meneceo, Pitocles y Herodoto) no son enviadas a las comunidades, sino a personas individuales. En las cartas paulinas, por el contrario, no hay ninguna que tenga un destinatario individual, solamente la de Filemón, e incluso en dicha carta tiene otros destinatarios, Apfia, Arquipo y la comunidad que vive en casa. De los 27 escritos del nuevo testamento 21 son cartas y 14 pertenecen al cuerpo paulino. Por lo que las cartas no son algo exclusivo o específico del epicureísmo, sino también del cristianismo, dentro del cual Pablo aparece como el precursor en esta forma de comunicación. Para Pablo las cartas no rempazan la presencia personal y la predicación oral, sino que la complementan. Hemos de decir también que Pablo nunca escribió cartas como una persona privada, sino siempre como apóstol de Jesucristo que tenía la misión de evangelizar²⁴.

²³ JUNGKUNTZ, P. Richard, *Fathers, Heretics and Epicureans*, en *JEH* 17 (1966), 5 y 10. Hay que decir que, aunque el gnosticismo es de carácter griego y surgió del espíritu helénico, tiene un carácter marcadamente platónico, pertenece al platonismo tardío.

²⁴ ECKSTEIN, Peter, *Gemeinde, Brief und Heilsbotschaft. Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus and Epikur* (=Herders Biblische Studien 32), Herder, Freiburg 2004, 346-347. ERLER, "Epicureanism in the," 62. No deben pasarse por alto las diferencias entre los puntos de vista epicúreos y paulinos sobre la función de las cartas en las comunidades. El destinatario de las cartas de Pablo es la comunidad misma como un medio de salvación, en cambio, para Epicuro la comunidad sirve a la felicidad del individuo. ECKSTEIN,

Epicuro muestra una autoridad clara y directa en sus comunidades, que tienen que mantenerse fieles a su doctrina. Sus seguidores le consideran padre, héroe, salvador o como al mismo dios. Pablo, al contrario, en su pensamiento directivo se apoya en la autoridad de la Palabra de Dios y distingue entre sus instrucciones personales y las que vienen del Señor. El resultado es que los seguidores y miembros de las comunidades epicúreas se llaman “epicúreos”, mientras que los miembros de las comunidades paulinas no se llaman “paulinos”, sino cristianos. Los epicúreos no pueden cuestionar las enseñanzas de Epicuro, en cambio, para la primera generación de cristianos se puede ser cristiano sin someterse a la autoridad del apóstol de los gentiles. Pablo tiene claro que no anuncia su propio mensaje, sino que cumple la tarea apostólica de anunciar a Cristo²⁵.

Otra diferencia decisiva es la importancia que otorgan a sus comunidades. La comunidad de amigos epicúreos era un medio para posibilitar el fin último, hacer posible y garantizar la felicidad y tranquilidad personal y asegurarla de forma permanente. En cambio, para Pablo, la unión y reciprocidad en sus comunidades no eran solo estados temporales sino permanentes que señalan y garantizan la meta más alta de su ministerio, la vida en Cristo. En las comunidades paulinas la persona individual desempeña una función esencial. Pablo sabe que la vocación de cada persona a la vida cristiana es única e irrepetible y solo se puede desarrollar dentro de la comunidad cristiana donde encuentra su plenitud²⁶.

Mientras que para los epicúreos el grado de sabiduría adquirida es el criterio decisivo y supremo, la gracia es la que ejerce el liderazgo en las comunidades paulinas. Esta discrepancia entre sabiduría y gracia representa la divergencia decisiva entre las comunidades paulinas y las epicúreas y, por lo tanto, no permite la construcción de una relación directa de la tradición histórica²⁷.

Otra divergencia es que las comunidades paulinas no pueden entenderse como escuelas filosóficas. Al contrario, como podemos

Gemeinde, Brief, 349. Dado el carácter misionero universal de ambos movimientos era imposible que el fundador estuviera presente en todas partes al mismo tiempo, por eso, para asegurar la consolidación y acompañamiento de esos grupos, tuvieron que escribir cartas.

²⁵ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 314.

²⁶ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 351-352.

²⁷ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 326.

ver en 1ª Cor 1,18-31 Pablo se distancia de la sabiduría del mundo y habla de la sabiduría de la cruz, la auténtica sabiduría de Dios. Más adelante, Justino y Clemente de Alejandría presentarán el cristianismo como la “verdadera filosofía”. Es cierto que, en las cartas de Pablo, se encuentran recursos literarios que pertenecen a las escuelas de filosofía antigua, pero también se descubren analogías con la enseñanza profética del antiguo testamento. Aunque el movimiento paulino tuviese un considerable componente ilustrado y académico, no puede considerarse algo constitutivo del grupo, sino que tuvo un papel subordinado²⁸.

Las enseñanzas de Epicuro son un conjunto de reglas dogmáticas y sacrosantas que los seguidores deben conservar como un oráculo y de las que no se pueden desviar, que difieren grandemente de las enseñanzas que encontramos en las cartas paulinas que, tratan de responder a situaciones concretas. Epicuro habla como el fundador de una escuela en la que las normas tienen un sentido absoluto y perenne. En cambio, Pablo escribe desde una autoridad derivada como un apóstol de Jesucristo y trata de capacitar a sus lectores para que procuren responder a nuevas situaciones que aparecen en sus comunidades²⁹.

También se aprecian diferencias entre Epicuro y Pablo en el punto de partida de su actividad misionera. Epicuro situaba a la sociedad de amigos en el fundamento de su filosofía, es decir, la relación de amistad entre los alumnos y el maestro y, entre todos los miembros de la escuela, precede a la iniciación filosófica. Por el contrario, el punto de partida de la predicación de Pablo era difundir el mensaje evangélico a las numerosas comunidades judeocristianas del imperio romano, es decir, intenta vincular el mensaje de Jesús al judaísmo, pues la mayoría de sus seguidores provienen del judaísmo³⁰.

Otra discrepancia esencial es que el Dios que está detrás de la visión epicúrea de la vida es indiferente. A la ética epicúrea le falta un compromiso con la sociedad y la preocupación por los débiles, en lugar de eso se valora la autosuficiencia y la comodidad. En cambio, el Dios que está detrás de la visión paulina es el Dios de la cruz (1ª Cor . 1) y la resurrección (1ª Cor . 15), que se preocupa por el ‘ignorante’ y el ‘débil’ y se entrega a sí mismo por ellos. La ética cristiana tiene predilección

²⁸ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 328-329.

²⁹ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 340.

³⁰ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 333.

por los miembros más pobres y desvalidos y valora el sacrificio y el amor. Para Pablo, estas dos visiones son incompatibles³¹.

El epicureísmo insistía en el amor a la humanidad, la filantropía, y el amor a los amigos, ambos identificados con la palabra *philia*. Los cristianos asumirán la noción clásica de la amistad, pero la transformarán dándole el sentido de ágape, indicando con ella un amor desinteresado y gratuito, y también se incluirá el amor a la humanidad y el amor a Dios. Asimismo, la fraternidad cristiana va mucho más allá de la amistad epicúrea, pues descansa en la condición fraterna que deriva de la condición de que los hombres son hermanos pues todos ellos son hijos de Dios.

Es cierto que hay un acercamiento desde la amistad a la filantropía y, en cierto modo, al amor, pero hay algo distintivo en el amor cristiano que lo distancia de la amistad, que nunca es totalmente desinteresada ni gratuita. El ágape es un amor universal, sin preferencia ni elección, un amor sin límites ni predilecciones egoístas o afectivas. Por eso no puede reducirse a la amistad, que supone siempre una elección, mientras que la caridad es universal y va dirigida también a los enemigos. El amor agápico es un amor permanente y se extiende a la universalidad de los hombres, se dirige a todos, buenos y malos, amigos o enemigos. Así es el amor de Dios hacia la humanidad, totalmente desinteresado, totalmente gratuito y libre. Dios no nos ama porque seamos amables, buenos y justos, sino porque es amor³².

El cristianismo corrige el componente individualista-egoísta de la tradición helenístico-epicúrea y propone una concepción universalista-cosmopolita, es decir, el amor universal e incondicional, ya que crea unos lazos entre los hombres independientes de la amistad o de cualquier punto de vista utilitario. Podemos decir que el sistema epicúreo culmina en la amistad desinteresada que llega a amar a los amigos por sí mismos, sin buscar el propio interés. El cristianismo da un paso más y abre sus puertas a toda la sociedad, no se restringe sólo a un grupo de amigos, por lo que libera al helenismo-epicureísmo de su sesgo individualista y predica un amor incondicional, un ágape que no conoce fronteras e incluso propone algo muy difícil de entender y más aún de practicar, el amor a los enemigos.

³¹ TOMLIN, G., "Christians and Epicureans in 1^a Corinthians," en *JSNT* 68 (1998), 71.

³² NYGREN, Anders, *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969, 60-71.

Hay otra divergencia en relación con el concepto de salvación, pues Pablo y las comunidades paulinas nos presentan una salvación integral, es decir, experimentar la salvación que Cristo nos ofrece, por lo que se apunta a una felicidad que tiene su plenitud en el más allá, sin renunciar a la de aquí. En cambio, en el epicureísmo se nos muestra una salvación entendida como *eudaimonia* a la que se llega por medio de la *ataraxia* en el tiempo presente, sin vida después de la muerte. Se utiliza el mismo vocabulario, pues se habla de la salvación del alma, pero no en el sentido religioso, sino salvación por el conocimiento, por la filosofía, o alguna técnica psicológica. Para los cristianos la salvación plena no se consigue en la vida terrena sino en la vida eterna. Otra diferencia es que para los filósofos griegos el ideal de salvación se puede alcanzar totalmente con las propias fuerzas, mientras que los cristianos insisten en que solamente se puede conseguir por gracia divina³³.

4. CONVERGENCIAS ENTRE EL EPICUREÍSMO Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Las enseñanzas de Epicuro pueden ser utilizadas de acuerdo con los intereses de cada uno, sin tener que aceptar por completo todas sus instrucciones ni inscribirse en su sistema filosófico. Esta actitud hacia el epicureísmo es puesta en práctica hasta cierto punto por Cicerón y Horacio, y se encuentra también en Clemente de Alejandría que, aunque apoya la circulación del pensamiento epicúreo, otras veces, es muy crítico. Las personas que tienen una adscripción a una escuela diferente son libres de utilizar algunas enseñanzas del epicureísmo³⁴.

Las enseñanzas epicúreas relacionadas con la ética práctica tuvieron un papel preponderante en la supervivencia del epicureísmo en la antigüedad, cuando el platonismo y el cristianismo dominaban la escena. De hecho, la ética epicúrea era muy apreciada, aunque no fuera admitida en los planes de la educación platónica y cristiana. A

³³ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 223-224.

³⁴ ERLER, "Epicureanism in the," 49-50. El Séneca estoico, se apropia de las ideas epicúreas para sus objetivos, sobre todo en el ámbito de la ética práctica, a pesar de importantes reservas. Justifica su posición diciendo que la verdad no tiene amo, pero demuestra que está muy familiarizado con los escritos de Epicuro. Las treinta primeras cartas a Lucilio concluyen con una máxima epicúrea. Séneca rechaza también enseñanzas epicúreas: la prohibición de los dioses del estado y la reticencia ante el compromiso político.

pesar de los desacuerdos fundamentales, los platónicos y los cristianos reconocieron la coherencia interna del sistema filosófico epicúreo. En particular, la habilidad de Epicuro para ofrecer consejos para la vida buena y feliz que hacía que sus enseñanzas fueran atractivas incluso en los contextos cristianos. La vida de Epicuro fue recordada como un ejemplo, pues prestaba autenticidad a sus enseñanzas y probaba que era posible conseguir la *eudaimonia* y la *ataraxia* siguiendo sus instrucciones³⁵.

La filosofía epicúrea se llama *philosophia medicans*. La razón es que los epicúreos sostienen que el fin principal de la filosofía es asegurar la felicidad personal, y se puede lograr eliminando las principales causas del sufrimiento humano. Del mismo modo que la medicina trata las dolencias del cuerpo, la filosofía debe curar y restaurar las enfermedades del alma³⁶. Epicuro afirmaba que el fin de cada acción humana es la buena vida, la *eudaimonia*³⁷.

Para Epicuro la filosofía es una medicina que contribuye a liberarnos de las enfermedades, de la ignorancia y del miedo, y proporciona el placer y la *ataraxia*³⁸ al alma. Los principios fundamentales de las enseñanzas de Epicuro se llamaban *pharmaka* –las cuatro medicinas fundamentales conocidas como *tetrapharmakos*–, que nos enseñaba que no debemos tener miedo a los dioses³⁹ ni preocuparnos por la muerte, y mientras

³⁵ ERLER, *Epicurus*, 20. ERLER, “Epicureanism in the,” 49. La comprensión epicúrea de la filosofía como terapia, que ayudaba a la vida práctica, se adaptaba a la comprensión práctica que los romanos tenían de la filosofía. JUNGKUNTZ, Richard, “Christian Approval of Epicureanism,” en *ChH* 31 (1962), 282-283.

³⁶ TSOUNA, Voula, “Epicureans therapeutic Strategies,” en *The Cambridge Companion to Epicureanism*, WARREN, James, (ed.), Cambridge University Press, New York 2009, 249.

³⁷ ERLER, *Epicurus*, 25-26. En la actualidad, el significado de *eudaimonia* tiene un sentido subjetivo, un sentimiento que puede cambiar de un día para otro. Sin embargo, para los griegos antiguos, *eudaimonia*, que se traduce por felicidad no era un estado emocional, sino que se aplicaba al ser humano que había conseguido la virtud y la excelencia, es decir, había alcanzado sus metas. La felicidad consiste en la vida plena.

³⁸ WARREN, “Removing Fear,” 234. Los epicúreos establecieron la ausencia de alteración mental, *ataraxia*, como la meta de la vida humana y afirmaron que es idéntica al mayor placer mental.

³⁹ ERLER, *Epicurus*, 79. Epicuro cree que los dioses son seres inmortales y bienaventurados, pero, al mismo tiempo, piensa que la creencia en la providencia de los dioses era signo de debilidad, pues es inconsistente con la bienaventuranza de los dioses. ERLER, *Epicurus*, 84-85. Frente a la concepción tradicional de los dioses homéricos que intervienen en los asuntos humanos, Epicuro niega que los dioses puedan sentir ira, o que sean persuadi-

que el bien es fácil de alcanzar, el mal es de corta duración y, por tanto, soportable. La instrucción filosófica servía de ayuda para gestionar la propia vida⁴⁰.

Según Sexto Empírico, Platón primaba la parte intelectual del alma, es decir, perfeccionar la parte inmortal de nuestro ser. Los epicúreos, al contrario, buscan la felicidad, pero perfeccionando la parte mortal del alma como nuestro ser más verdadero. Los epicúreos transfirieron a su ser mortal lo que Platón había aplicado a la parte inmortal del ser humano, de este modo, cultivándose a sí mismo se llega a ser un dios y *a vivir como un dios entre los hombres* (*Ep. Men.* 135). Epicuro no llegó a ser un *deus immortalis* platónico, sino al contrario un *deus mortalis*. De hecho, Epicuro fue considerado como un dios por sus seguidores⁴¹. Hemos de decir que calificar la filosofía como una medicina no es una novedad de Epicuro, pues Platón también describía la filosofía como una medicina para el alma⁴².

El cristianismo también presenta una propuesta de salvación y de vida plena, aunque dicha plenitud no se centre en esta vida. El cristianismo habla de la felicidad y la bienaventuranza que consiste también en conseguir la tranquilidad y serenidad en el ánimo, pero no

dos por sacrificios y oraciones. Los dioses epicúreos no se mueven por emociones, ya que tal movimiento implicaría debilidad. Epicuro excluye que dios se preocupe del mundo, pues esto reduciría su bienaventuranza.

⁴⁰ ERLER, *Epicurus*, 27. ERLER, *Epicurus*, 81. Epicuro aceptó elementos de la religión tradicional, pero los adaptó y los transformó en relación con su filosofía para que pudieran llegar a ser componentes de la *philosophia medicans*, es decir, la teología tradicional se transformó en *theologia medicans*. Por eso, Epicuro no considera la lejanía de los dioses como algo malo, sino como ocasión para vivir la vida feliz.

⁴¹ MECCI, "The ethical Implications," 200. Los dioses son un modelo a imitar y la expresión máxima de la felicidad. Las últimas líneas de la *Ep. Men.* 135 muestran que el hombre puede esforzarse, mediante el ejercicio continuo de la filosofía, en lograr una felicidad no inferior a la de los dioses. De hecho, el filósofo de Samos vivió una vida sabia y justa y, por lo tanto, feliz, por lo que llevó una existencia semejante a la de un dios. El objetivo de la vida epicúrea es asimilarse a los dioses. MÉNDEZ LORET, *La teología epicúrea*, 49. El hombre sabio busca en la tierra asimilarse a lo divino. OTTO, *Epicuro*, 103-104. Epicuro se expresaba sin pudor su semejanza con los dioses. Con los dioses todo está asegurado y el apoyo constante ya no es necesario. El hombre libre, a semejanza del dios, realiza todo por sí mismo y puede sentirse orgulloso de sus acciones –como los héroes homéricos– que fueron llamados por el poeta "semejantes a dios".

⁴² ERLER, *Epicurus*, 28-31.

se queda solamente en el aquí y el ahora, el cristianismo nos remite a una plenitud que está fuera de esta realidad. No es suficiente la felicidad que consigue el sabio epicúreo como *deus mortalis*, sino que se abre a otra realidad que está más allá de este mundo, pero sin rechazar la felicidad en la vida temporal.

El bien más profundo para Epicuro es la serenidad o paz interior y la felicidad se identifica con esa serenidad. El placer equivale a la paz del alma, lo cual significa estar libres de dolor o de cualquier otra preocupación. La felicidad reside en una actitud radicalmente interior, por lo que no depende de los acontecimientos externos, ni se puede alcanzar envolviéndose en las actividades, sino por medio de una actitud interior en esas acciones⁴³. En el cristianismo hay una llamada constante a la paz y la tranquilidad del alma. El concepto de *ataraxia* que se identifica con felicidad, puede relacionarse con la idea cristiana de no vivir angustiado o preocupado en exceso, con la paz de espíritu y la tranquilidad interior. Tanto en el epicureísmo como en el cristianismo hay una concentración en la felicidad del individuo, un repliegue hacia el hombre interior, buscando una especie de refugio frente a las preocupaciones externas y una búsqueda de la tranquilidad o el sosiego del espíritu.

Según la creencia tradicional, habría que lamentar la lejanía de los dioses y su falta de intervención en los asuntos humanos, pero Epicuro defiende la indiferencia de los dioses⁴⁴ y lo utiliza con un objetivo diferente pues, por el contrario, esa lejanía es motivo de felicidad para los seres humanos y, de ese modo, se elimina el miedo a los dioses, ya que no intervienen en los asuntos mundanos⁴⁵.

⁴³ POHLENZ, Max, *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Taurus, Barcelona 2022, 30-31. La filosofía epicúrea consistía en indicar a los hombres lo único necesario, un arte de vivir que aseguraba al individuo la paz y la felicidad, independientemente tanto de cualquier situación externa como también de la comunidad. El hombre para Epicuro, no era un miembro de la comunidad estatal, ni era un *zoon politikon*, sino un ser individual con disposiciones egoístas que lo conducen a perseguir exclusivamente su propia utilidad.

⁴⁴ WARREN, "Removing Fear," 239. La creencia más peligrosa y perniciosa sobre los dioses es creer que se ocupan del mundo y de sus habitantes. Los textos epicúreos nos recuerdan que los dioses son completamente indiferentes. WARREN, "Removing Fear," 240. Los epicúreos no concluyen que no haya dioses en absoluto, sino que los dioses no están muy interesados en los asuntos del mundo.

⁴⁵ ERLER, *Epicurus*, 87.

La teología de Epicuro se ha criticado por dos razones: algunos tenían problemas en aceptar la existencia de los dioses en un contexto materialista e, incluso más, llamar a estos dioses bienaventurados e imperecederos. El segundo aspecto más provocativo de la teología epicúrea era la afirmación de que los dioses existen, pero viven una vida remota en lo que se llama *intermundia*, espacios intermedios entre los mundos sin pertenecer a ninguno y no se preocupan de nosotros. Como podemos ver, esto contradice las características esenciales de la religión tradicional homérica. Epicuro no solo da la bienvenida a la lejanía de los dioses, sino también anima a sus seguidores a tomar parte en los rituales religiosos tradicionales dado que, según él, participar en ellos podía ser provechoso para la vida buena⁴⁶.

De este modo, Epicuro, transforma la praxis del culto⁴⁷ en una herramienta terapéutica en beneficio del orante. Podríamos pensar que, si los dioses no interfieren en el mundo, no tiene sentido dirigirse a ellos. Sin embargo, lo que cuenta es la disposición mental del adorador, y lo que perjudica al orante no es la plegaria en sí misma, sino la creencia de que se pudiera persuadir a los dioses para que intervinieran. Desde esta perspectiva, los himnos y oraciones no solamente se convierten en meditaciones, sino que sirven al propósito general de la filosofía epicúrea: ser una terapia para la propia alma. La teología tradicional se convierte, por hablar de este modo, en *theologia medicans*⁴⁸.

⁴⁶ ERLER, *Epicurus*, 80. OBBINK, *Philodemus On Piety*, 4-5. Epicuro ha colocado la teología en el primer lugar de su sistema, y los dioses figuran en la primera *KD* y, al comienzo, de la carta a Meneceo, donde afirma con rotundidad que existen y que son seres bienaventurados. OTTO, *Epicuro*, 103. El materialismo de Epicuro no fue ningún obstáculo para la veneración de los dioses, sino al contrario, fue la liberación de la mirada hacia una observación más pura de lo divino. Al desconocer cualquier tipo de poder divino, alejó todo temor, esperanza y pretensión de la veneración a los dioses y la devolvió totalmente a su tarea original: venerar y contemplar la divinidad como lo divino.

⁴⁷ ERLER, *Epicurus*, 88-93. Epicuro presenta una nueva concepción del culto y del papel del orante en la oración. Aunque los dioses no se preocupen de nosotros, la plegaria tiene sentido porque acercarse a los dioses y reflexionar sobre ellos, nos recuerda la verdadera naturaleza de los dioses y, el hecho, de que no hay por qué temerles. En la práctica del culto, a pesar de la lejanía de los dioses, lo que cuenta es la disposición interna de la persona, pues la oración se convierte en un medio para imitar a los dioses y conseguir la felicidad, por lo que el culto se transforma en un elemento de su *philosophia medicans*.

⁴⁸ ERLER, *Epicurus*, 93-94. ERLER, *Epicurus*, 99. La práctica de la oración beneficia al orante, pues los dioses están lejos y no se preocupan de los seres humanos. El saber esto ayuda a eliminar el miedo, por lo que se consigue la *ataraxia* y el bienestar. El beneficio de

Los oponentes de Epicuro criticaban que leer literatura memorial y celebrar y llorar a los héroes epicúreos contradecía la doctrina epicúrea según la cual una persona muerta no podría ser complacida por adoración o conmemoración, porque su muerte significa el final de todas las sensaciones. Sin embargo, no hay contradicción. No es el héroe muerto quien se beneficia de la veneración, sino quien la realiza, pues le ayuda a cultivar su propio ser mortal. Y, por lo tanto, es parte de la *philosophia medicans* epicúrea⁴⁹.

Los epicúreos no eran ateos, creían en la existencia de los dioses que eran bienaventurados⁵⁰ e imperecederos (*Ep. Men.* 123), pero habría que combinar o reconciliar la concepción teológica con la física atomista. Tal vez por eso, algunos intérpretes modernos asumen que Epicuro realmente no creía en la existencia de los dioses, sino que eran simplemente construcciones mentales fabricadas por los seres humanos. Esto contradice lo que nos dice Cicerón en *De. Nat. Deor.* 1, 18, 49. No podemos considerar que los dioses sean meras imágenes mentales ya que los textos epicúreos presentan a los dioses como seres vivos y animados con cuerpo. No obstante, el problema de los dioses eternos en un mundo de átomos sigue sin resolverse⁵¹.

Los dioses de Epicuro son la proyección y la encarnación del ideal de la vida epicúrea. La vida de los dioses consiste en gozar de su propia perfección, del simple placer de existir, sin necesidad, sin perturbación, en la más dulce de las sociedades. Los sabios son amigos de los dioses y tienen como bien más elevado la contemplación del esplendor de

la oración no viene de fuera, sino de la misma oración, ya que esta no se dirige a los dioses, sino que es un soliloquio de la persona consigo misma. La oración es una meditación y forma parte de la educación filosófica practicada en el epicureísmo.

⁴⁹ ERLER, *Epicurus*, 55-56. ERLER, *Epicurus*, 42. Los tratados memoriales epicúreos invitan a imitar la vida de los sabios, porque los epicúreos creían que poner delante de los propios ojos los sufrimientos y las muertes de los filósofos epicúreos funciona como un dispositivo pedagógico. Epicuro transformó el género tradicional de la literatura conmemorativa en un elemento de educación filosófica.

⁵⁰ MECCI, "The ethical Implications," 198. Los dioses no se preocupan ni intervienen en asuntos humanos, para no perder la serenidad y la bienaventuranza. Los hombres, aunque estén convencidos de la existencia de los dioses, en la práctica, viven como si no existieran.

⁵¹ ERLER, *Epicurus*, 82-84. MÉNDEZ LLORET, *La teología epicúrea*, 43. Los dioses son además corporales, pues no pueden escapar a los principios de la física epicúrea: solo existen los átomos y el vacío.

los dioses. No tienen nada que pedirles y sin embargo les rezan con una oración de alabanza o agradecimiento. A este respecto se puede hablar de ‘puro amor’, de un amor que no exige nada a cambio. Por eso la doctrina de Epicuro está lejos de suprimir la religión, más bien la purifica: el hombre verdaderamente piadoso no se dirige a los dioses para apaciguarlos y obtener cualquier gracia, sino para unirse a ellos por la contemplación, para alegrarse de su alegría y, disfrutar ya en esta vida, de una felicidad sin fin.

Este aspecto del epicureísmo tiene afinidad con el cristianismo en el que la relación con Dios se vive desde la gratuidad. El cristiano es quien ha experimentado el amor y la salvación de Dios y, por eso, vive agradecido y se alegra por la salvación y no busca en la oración obtener favores de Dios, sino expresar el agradecimiento y la relación íntima con él. En el fondo, la salvación cristiana es la comunión entre Dios y el hombre. El creyente por medio de la oración vive la relación personal con Dios y quiere hacer partícipes a los demás de esa misma salvación de Dios. La oración tiene ese sentido de contemplación y agradecimiento, no se dirige a Dios para obtener ningún tipo de favor, sino para experimentar y reafirmar la satisfacción que brota de la comunión.

Es bien conocido que la amistad es considerada por los epicúreos esencial para sus vidas. Esto se confirma por las cartas que Epicuro escribió a sus amigos de todo el mundo. De hecho, para los epicúreos la amistad era el medio más importante para alcanzar la felicidad. “De los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad” (*KD* 27). Por eso contrasta que Epicuro recomiende una vida oculta y no participar en asuntos políticos. Desde esta perspectiva, la fundación de la escuela epicúrea –el Jardín– fuera de la ciudad, resulta emblemática⁵².

La amistad y la empatía son esenciales para proveer seguridad, condición necesaria para conseguir la *eudaimonia* y la *ataraxia*. La amistad proporciona la confianza de que el amigo estará contigo y te auxiliará si lo necesitas en el futuro (Séneca, *Ep.* 9.8 = *Us*⁵³. 175). La posibilidad de ayuda y las expectativas de ser asistido en el futuro hace a la amistad más útil para lograr la tranquilidad de la mente y la *eudaimonia*. En este sentido, la amistad está motivada por el propio

⁵² ERLER, *Epicurus*, 33.

⁵³ H. USENER *Epicurea*.

interés, por lo que el escritor cristiano Lactancio tiene razón al afirmar que, según Epicuro, ninguno ama a nadie excepto por su propio bien (Lact. *Inst.* 3.17.42 = *Us.* 540)⁵⁴.

Pero, además del sentido utilitario, se puede encontrar en la amistad una preocupación desinteresada por los demás. La *SV* 23 afirma: “La amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en los beneficios.” No obstante, O’keefe⁵⁵ nos dice que Epicuro es consecuente con su sentido hedonista y egoísta en la concepción de la amistad. Algunos dichos no son fáciles de interpretar como, por ejemplo: el sabio a veces morirá por su amigo, el sabio amará a su amigo tanto como a sí mismo y que vale la pena elegir la amistad por sí misma. La amistad es valiosa porque tener amigos proporciona seguridad de manera más efectiva que cualquier otro medio, y tener la confianza de que uno estará acompañado en el futuro.

Si, según los epicúreos, los amigos son necesarios para proveernos *ataraxia* y felicidad y la amistad solamente se puede conseguir si uno trata al otro como a sí mismo, aparece una situación paradójica: el deseo egoísta epicúreo de seguridad puede solamente cumplirse si uno actúa altruistamente, es decir, tratando a los otros como un fin en sí mismo y haciéndolos amigos. Esto no es una novedad de los epicúreos, pues Aristóteles destaca el papel del altruismo en la amistad. Epicuro incluso sugiere que uno estaría dispuesto a morir o sufrir por un amigo (D.L.⁵⁶ X. 120b), lo cual implica el aspecto altruista de la amistad. Epicuro no cree que esto sea contradictorio. No solamente reconoce que la amistad es un medio para conseguir la *ataraxia* y la felicidad, sino que acepta que el altruismo, como condición para conseguir la amistad, se incluya en su concepción utilitaria. Por lo que, el propio interés y el altruismo, se dan la mano⁵⁷.

Epicuro creó la comunidad del Jardín, escuela filosófica donde Epicuro y sus continuadores enseñaron. Este grupo es una familia filosófica donde se incluyen los hermanos, las mujeres, los niños, los esclavos y otra gente que Epicuro llamaba amigos (*philoí*). Séneca llamó a esta escuela *contubernium* (*Ep.* 6.6). En esta comunidad Epicuro fue

⁵⁴ ERLER, *Epicurus*, 34.

⁵⁵ O’KEEFE, Tim, “Is Epicurean Friendship Altruistic?” en *Apeiron* 34 (2001), 269-305.

⁵⁶ DIÓGENES LAERCIO.

⁵⁷ ERLER, *Epicurus*, 35.

venerado como un héroe y es calificado como un *deus mortalis* que vivió como un dios entre los hombres⁵⁸. La *philosophia medicans* de Epicuro, aunque se centra en el propio yo, tiene también en cuenta las necesidades de los otros. Como hemos visto, el concepto de amistad epicúrea requiere atender el bienestar de los otros. Esto se encuentra bien formulado en la inscripción de Diógenes de Oenoanda: la responsabilidad de un hombre bueno (*philanthropos*) es asistir en la medida de su capacidad a aquellos que lo necesitan, pues está convencido de que la amistad incluye tratar bien a los otros⁵⁹.

Un ciudadano del mundo reconoce su afiliación o parentesco con otros que bien podrían ser sus semejantes. Este principio se encuentra en todas las filosofías helenísticas, pero también aparece en el epicureísmo del tiempo del imperio y se puede ver en ello una cierta prefiguración del cristianismo. El cosmopolitismo reflejaba, al menos, una afirmación incipiente sobre la fraternidad humana, pero con el cristianismo esta hermandad tendrá un desarrollo mayor, pues se hace referencia a un padre común, por lo que la concordia es consecuencia de la filiación, es decir, de ser todos hermanos por ser hijos de un mismo padre.

Epicuro transformó la tradición conmemorativa del Jardín como parte de su *philosophia medicans* que nos recuerda que la muerte no es nada para nosotros. Esta aproximación no solo ayuda a eliminar el miedo a la propia muerte sino también a controlar las emociones implicadas ante el dolor por la muerte de otros. Los seres humanos no podemos evitar la muerte, pero sí podemos evitar el miedo. Según Epicuro, vivimos en un mundo material en el que todo está compuesto de átomos y vacío, lo mismo ocurre con el alma, pues es también material e interactúa con el cuerpo. Y siendo así, el alma no puede sobrevivir a la muerte del cuerpo, pues es un cuerpo y, como todo lo material, se

⁵⁸ ERLER, *Epicurus*, 40. El recuerdo de la vida y muerte del mismo Epicuro y otros miembros de la familia epicúrea llegó a convertirse en parte de la vida social en el *contubernium*.

⁵⁹ ERLER, *Epicurus*, 37-38. MAS TORRES, Salvador, *Epicuro, epicúreos y el epicureísmo en Roma*, UNED, Madrid 2018, 33-35. Diógenes Laercio destaca la *philantropia* de Epicuro para con todos (X,9). Este tema reaparece en Diógenes de Oenoanda que propone la universalización y la apertura del mensaje salvífico epicúreo, es decir, levanta el muro guiado por un ideal filantrópico como una manera de que ese mensaje fuera cosmopolita, pues afirma que la patria de todos es una sola: la tierra entera, y todo el universo es una sola familia.

disuelve. Y después de la disolución de nuestro cuerpo y de nuestra alma, nada se siente. Epicuro nos lo recuerda en la *KD* 2: “La muerte no es nada para nosotros. Porque lo que se ha disuelto es insensible y lo insensible no es nada para nosotros⁶⁰.”

En verdad, es muy diferente la postura de Epicuro y la de los cristianos ante la muerte, pues Epicuro niega la vida después de la muerte y los cristianos la afirman con rotundidad. Sin embargo, sí se puede observar una cierta similitud ya que ambos se enfrentan a la muerte sin miedo. Los epicúreos sostienen que no sentimos la muerte, por lo tanto, no habría que tener ningún miedo, en cambio, los cristianos se enfrentan también a la muerte sin temor, pero con la esperanza de la resurrección. Epicuro había dicho que la muerte no era nada y, por lo tanto, no debía temerse: este conocimiento le hacía vivir feliz y libre del ansia de inmortalidad. El cristiano era educado para no temer a la muerte (1*Apol*⁶¹. 57,2). El alma es mortal en sí misma, pero inmortal por voluntad de Dios (*Dial*⁶².6); por eso los cristianos viven sin miedo a la muerte. Epicúreos y cristianos coincidían en que la muerte carece de importancia, con lo que diferían de sus contemporáneos para quienes la inmortalidad del alma no era consuelo por el dolor de la familia y de los amigos⁶³.

El rechazo de Epicuro de todas las formas de superstición religiosa convirtió a los epicúreos en aliados de los primeros cristianos en la lucha contra el creciente obscurantismo de los siglos II y III. Las disputas con el fanatismo religioso contemporáneo forman el trasfondo cotidiano de los escritos de Luciano de Samosata⁶⁴, donde no faltan críticas a las enseñanzas de Epicuro, pero su persona y, a menudo, sus enseñanzas se describen con simpatía. Epicuro es tratado favorablemente en *Alejandro o el falso profeta*, donde se le presenta como un filósofo que desea proteger a la gente de los excesos del fanatismo religioso y, a través de una actitud iluminada, guiarlos a una vida tranquila y feliz.

⁶⁰ ERLER, *Epicurus*, 46-48. SANDERS, R. Kirk, “Philodemus and the fear of the premature Death,” en *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Jeffrey, FISH & Kirk, R. SANDERS (eds.), Cambridge University Press, New York 2015, 211-234.

⁶¹ SAN JUSTINO, *I Apología*.

⁶² SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*.

⁶³ SIMPSON, A., *Epicureans, Christians, Atheists in the Second Century*, en *TPAPA* 72 (1941), 376-377.

⁶⁴ LUCIANO DE SAMOSATA, *Obras II* (=BCG 113), *Alejandro o el falso profeta*, tr. José Luis Navarro González, Gredos, Madrid 1988.

Alejandro quiere levantar un monumento a Epicuro “el salvador”, por ser el hombre más santo y divino, el único que realmente reconoce lo que es verdadero y bueno y, a través de su difusión, convertirse en benefactor y liberador de sus discípulos. Luciano nos cuenta que los epicúreos, al contrario de los platónicos, pitagóricos y estoicos, juntamente con los cristianos desenmascaran este oráculo como fraude y, al hacerlo, se enfrentan a la hostilidad de los seguidores de Alejandro. Esta disputa culmina con la quema de los escritos de Epicuro en una hoguera en la ciudad como si quemaran al propio autor. Luciano apoya las enseñanzas de Epicuro “ya que libera el alma de todo miedo a las fantasías y cosas sobrenaturales, así como de todas las esperanzas vanas y deseos y, a cambio, le proporciona razón y conceptos verdaderos⁶⁵.”

A veces los autores cristianos han recogido enseñanzas epicúreas de manera interesada y no siendo siempre muy fieles, sin embargo, hay un área en la que la aprobación cristiana de la escuela epicúrea está basada en una actitud compartida de modo genuino: la firme oposición a toda forma de superstición, la crítica a los oráculos y a la adivinación. Ambos grupos rechazan el determinismo y el fatalismo de la religión astral y abogan por la doctrina de la libre voluntad. En esto, como dice Farrington⁶⁶, tal vez los epicúreos fueron más coherentes, pero el cristianismo se liberó también de la adoración a las estrellas por influencia de los epicúreos. En un mundo donde cada acción podría estar determinada, dictada o impuesta por el poder secular o por influencia determinante de las estrellas y planetas, la filosofía epicúrea y el mensaje cristiano rechazaban el determinismo y compartían la confianza en la doctrina humana de la libre voluntad y de la responsabilidad⁶⁷.

⁶⁵ ERLER, “Epicureanism in the,” 52-53. MAS TORRES, *Epicuro, epicúreos*, 32-33. Luciano no es un hombre particularmente religioso, tampoco es un ateo, sino más bien un indiferente crítico con los relatos míticos. Luciano tampoco es un epicúreo, pero considera a Epicuro un “hombre divino” porque su mensaje libra a sus sucesores de miedos y angustias. Tampoco tiene reparo en criticar repetidas veces su doctrina del placer. Es decir, la asociación de Luciano con el Jardín es instrumental y coyuntural: encuentra en Epicuro un aliado en su combate contra la superstición.

⁶⁶ FARRINGTON, Benjamin, *La rebelión de Epicuro*, Laia, Barcelona² 1974, 196-197. MÉNDEZ LLORET, *La teología epicúrea*, 48-49. El epicureísmo rechaza la teología astral y el providencialismo que en el estoicismo había adquirido un carácter de un fatalismo extremo presidido por la noción de *heimarméne* inexorable. La eliminación de la dimensión divina de los astros comporta también lógicamente la eliminación de la dimensión divina de la disciplina científica que los estudia: la astronomía.

⁶⁷ JONES, *Epicurean Tradition*, 115. OTTO, *Epicuro*, 46-47. El sabio epicúreo pone en la

En el siglo II d. C. la crítica a los dioses tradicionales se apoyaba en fundamentos epicúreos. Por eso, tal vez en esta época epicúreos y cristianos fueron identificados como enemigos de la creencia convencional en los dioses⁶⁸, el destino y la adivinación. La superstición dominaba de Oriente a Occidente, lo mismo entre la gente vulgar que en los más altos personajes de Roma, como podemos ver en Marco Aurelio. Sólo unos cuantos ‘ateos’, epicúreos o cristianos hallaban defensa contra la ansiedad y angustia que parecen caracterizar ese tiempo, unos en su incredulidad y otros en su fe.

Las enseñanzas epicúreas se fueron adaptando a diferentes contextos a lo largo de la historia. Incluso el epicureísmo fue capaz de convivir con el cristianismo y neoplatonismo que dominaban la vida cultural en tiempos del imperio. Epicuro y los cristianos convergían en la resistencia a los falsos profetas y a los falsificadores de oráculos como es el caso de Alejandro de Abonoutico. No es casualidad que la exigencia de Alejandro “¡fuera con los cristianos” fuera completada con el grito de sus seguidores “fuera con los epicúreos!”. Cristianos y epicúreos renegaban de la superstición pagana, aunque guiados por diferentes razones: los epicúreos batallaban contra todas formas de exaltación religiosa, mientras que los cristianos se movían por su convicción de que solamente ellos tenían acceso a la verdadera fe y al estado bienaventurado en el mundo venidero⁶⁹.

Otro ejemplo de convergencias, aunque de nuevo por diferentes motivos, descansa en el hecho de que los cristianos y los epicúreos ofrecieron por igual una forma de vida alternativa dentro de sus comunidades con miras a conseguir la felicidad en este mundo y el estado bienaventurado en el siguiente, respectivamente. Ambos grupos se expusieron al reproche de que rechazaron participar en la vida pública. A pesar de todas las diferencias, es posible encontrar dogmas epicúreos en los Padres de la iglesia como un punto de partida para sus deliberaciones sin que se reconozca su origen⁷⁰.

libertad el bien más alto del existir y guiará la vida del sabio hacia la cercanía de los dioses. En la libertad se muestra la dignidad del hombre. El hombre libre se alza sobre el dominio del mundo, de las esperanzas y de las ideas irracionales nacidas del sufrimiento.

⁶⁸ Luciano de Samosata en su diálogo *Alejandro o el falso profeta* (25, 38 y 46) asocia a los epicúreos y los cristianos con los ateos, que merecen ser expulsados por sus ritos espectaculares. Esta unión de los epicúreos y cristianos con los ateos indica la desfavorable impresión que causaban ambos grupos entre los ciudadanos en el siglo II. Alejandro señala tres grados de maldad: impiedad, ateísmo y epicureísmo, y este último era el mayor reproche.

⁶⁹ ERLER, *Epicurus*, 139-140.

⁷⁰ ERLER, *Epicurus*, 140. ERLER, “Epicureanism in the,” 62.

La misma persona de Epicuro fue estimada por los cristianos por la moderación en su modo de vida. Sin embargo, una actitud ambivalente se puede ver en Clemente de Alejandría, quien rechaza a Epicuro y sus enseñanzas como impías, pero no le disuade de encontrar ciertas doctrinas aceptables (como la idea de *prolepsis*), o de invocar el comienzo de la carta de Epicuro a Meneceo invitando a practicar la filosofía. Clemente ilustra sus propias ideas filosóficas con citas epicúreas, pero sin indicar su procedencia. Orígenes, en comparación, es mucho más radical; pues está en desacuerdo con Epicuro, aunque, en ocasiones, lo usa para defender a la iglesia. Los teólogos alejandrinos mezclan, a menudo con vehemencia, polémicas contra las enseñanzas de Epicuro con el respeto hacia su persona⁷¹.

A pesar de los interesantes paralelos que saltan a la vista entre Epicuro y Pablo o los grupos epicúreos y las comunidades paulinas, es necesario hacer una investigación más rigurosa antes de sacar conclusiones apresuradas. Es cierto, que los lugares por donde Pablo realizó sus viajes apostólicos y estableció sus comunidades cristianas, habían sido zonas de influencia epicúrea, por lo que no es difícil pensar que hubiera contacto o que las ideas epicúreas estuvieran presentes en muchas de las ciudades donde comenzaron a establecerse los cristianos.

De esta coincidencia geográfica y sociológica De Witt extrae en sus libros *Epicurus and his Philosophy* y *St. Paul and Epicurus* la siguiente conclusión: las comunidades fundadas por Pablo habían sido antes comunidades epicúreas. Los cristianos que se unieron a los grupos paulinos habían pertenecido a las escuelas epicúreas en diferentes ciudades de la costa mediterránea. De Witt asevera que el epicureísmo funcionó como un puente de transición de la filosofía griega a la religión cristiana. El epicureísmo desarrolló unos conceptos filosóficos como la amistad o la salud del alma, que fueron preparando el terreno para el nacimiento de la religión cristiana, la religión del amor y la salvación universal. Algunas de estas conclusiones ofrecen cierta credibilidad, pero es difícil defender la tesis de De Witt que consideraba a Pablo un judío por nacimiento, epicúreo por educación y cristiano por conversión. No se puede afirmar que Pablo fuera un epicúreo, otra cosa diferente es aseverar que conociera la filosofía epicúrea o que algunos de sus seguidores o miembros de sus comunidades procedieran de círculos epicúreos.

⁷¹ ERLER, "Epicureanism in the," 61. JUNGKUNTZ, Richard, "Christian Approval of Epicureanism," en *ChH* 31 (1962), 282-283.

En resumen, se puede decir que, aunque haya semejanzas sociológicas, tengan enseñanzas similares y aparezcan fenómenos análogos, no se puede hablar de una semejanza real entre Epicuro y Pablo y, además, también hay diferencias entre la concepción de la comunidad epicúrea y la comunidad paulino-cristiana, lo mismo que la función de Pablo y Epicuro en sus comunidades como ya hemos señalado⁷².

También se pueden describir coincidencias entre Epicuro y Pablo de Tarso. La idea universal de la salvación, que estaba ligada a su mensaje, conducía a una orientación misionera coherente con la afirmación absoluta de la verdad. Epicuro y Pablo entendieron que su predicación no era una transferencia teórica de conocimiento, sino que quieren que se implemente en la vida práctica y cotidiana (reconocieron que su doctrina no solo era una invitación para la acción, sino también se apoyaba en una determinada ética). Ambos pusieron su enseñanza al servicio de la redención de la humanidad y abordaron cuestiones humanas trascendentales, como la de dios o los dioses, el afrontamiento de la muerte, la fuente de la alegría y el problema del sufrimiento y su superación. Sus seguidores vivían en comunidades donde se preservaban, transmitían y se ejemplarizaban sus respectivas enseñanzas.

Tanto los círculos epicúreos como las comunidades paulinas se caracterizaron por una apertura sin precedentes: cualquier persona que estuviera interesada en su mensaje o en su forma de vida era bienvenida, independientemente de su edad, origen, género o nivel de educación⁷³. Ambos rompieron todas las formas reconocidas de convenciones individuales o grupales específicas de su tiempo. Sus respectivas comunidades formaron las sociedades de la antigüedad en contraste con su entorno y, por lo tanto, fueron difamadas como ateas, misantrópicas, desinteresadas e inmorales frente a quienes las rodeaban. La convivencia entre ellos tenía el carácter de un hogar alternativo,

⁷² DE WITT, *St. Paul and Epicurus*, 142. Pablo experimenta con esta secta la más profunda afinidad, al mismo tiempo que la más aguda oposición. Los epicúreos recalcan la importancia del amor fraterno, que lo llamaban amistad. Enfatizaban también la importancia de la fe, aunque con ello querían significar la fe en la doctrina, en los líderes y en los amigos. Los cristianos insistían en el amor fraterno y, además, en el amor de Dios, pero no negaban la fe en la doctrina y los amigos.

⁷³ Se puede ver una convergencia entre las comunidades cristianas y epicúreas en relación con la apertura a las mujeres e incluso a los esclavos. Cosa que no se aprecia en estoicismo la escuela más importante de esa época.

que en la época helenística equivalía a una verdadera familia. En sus actividades misioneras contaron con la ayuda de representantes y seguidores cercanos. Las cartas fueron en ambos grupos un instrumento necesario para mantener una comunicación personal duradera entre los fundadores y los muchos seguidores que vivían en la diáspora⁷⁴.

Es un hecho que el estilo epistolar de algunos escritos epicúreos ha influido en la redacción de las cartas paulinas. Por eso en el sentido fenomenológico se puede considerar a Epicuro como el precursor de las cartas apostólicas. El fin y función de las cartas entre los epicúreos converge con el fin y función de las cartas paulinas: cuidar las relaciones, robustecer la unidad de los grupos, ayuda en las dificultades, clarificar problemas dogmáticos y apoyo en las dificultades.

La tradición psicagógica (cuidado y guía del alma) epicúrea practicada en Atenas, Nápoles y Herculano es muy similar a la que encontramos en las primeras comunidades cristianas paulinas. Hay una continuidad en la tradición del cuidado espiritual o guía de los jóvenes que une a Pablo con Filodemo de Gádara (110 a. C. - 35 a.C.). En ambos grupos se práctica la exhortación, edificación y corrección mutua más que en ningún otro grupo de la Antigüedad. No se puede negar que Pablo estuviera también influenciado por el cuidado fraterno proveniente del ambiente judeocristiano. Pero hay una analogía entre las prácticas psicagógicas de las comunidades paulinas y las comunidades epicúreas. La psicagogia paulina se ajusta a la psicagogia epicúrea. En ambas comunidades se insiste repetidamente en la edificación mutua, la exhortación y la corrección, que en el caso paulino exigía una apertura y sinceridad similar a la que se ha documentado entre los epicúreos⁷⁵.

Otra característica que también es propia de la época y se aprecia tanto en los epicúreos como en los cristianos es la atención al propio individuo. Los hombres buscan antes la salvación personal concreta y

⁷⁴ ECKSTEIN, *Gemeinde, Brief*, 301-302. MALHERBE, J. A., *Paul and the popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 8. Pablo fue, ante todo, un fundador de comunidades y nunca entendió su misión en solitario, la mayoría de las veces iba acompañado o enviaba a varios emisarios. Precisamente por esta preocupación comunitaria Pablo y sus comunidades se parecen más a los epicúreos.

⁷⁵ GLAD, E. Clarence, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy* (=SNT 81), E. J. Brill, Leiden, 185 y 201.

la solidaridad del grupo de los amigos que embarcarse en vagas utopías políticas. Ninguno de los dos grupos busca, en principio, una reforma de la sociedad, ni tienen un propósito revolucionario. La única revolución que les interesa es aquella que cada uno debe obrar en su interior, no atribuyendo ningún valor a las condiciones externas para conseguir la perfección y la felicidad. Por esta focalización en el individuo piensan que lo necesario es cambiar al hombre interior, solo de modo secundario se podría pensar en el mundo exterior. La vida en sociedad tiene la misión de servir a los intereses de los individuos. Aunque no se encuentre formulado de modo tan claro, en el cristianismo primitivo se puede hablar de la misma actitud.

5. CONCLUSIÓN

Las enseñanzas de Epicuro gozaron de un renovado florecimiento en los siglos segundo y tercero y finalmente retrocedieron a un segundo plano con el surgimiento del neoplatonismo en la antigüedad tardía. Hemos de decir que incluso en ese tiempo en el que el neoplatonismo era dominante, las enseñanzas de Epicuro se integraron y dejaron su huella, aunque a veces esas instrucciones tuvieran un manto platónico, por lo que su procedencia era casi irreconocible. Sin embargo, el empirismo, hedonismo y el atomismo eran irreconciliables con el intelectualismo neoplatónico, la teleología y la ética platónica. Así que, podemos concluir diciendo que a lo largo del principado se observan dos formas en la recepción de las enseñanzas epicúreas: rechazo de las doctrinas epicúreas fundamentales y, al mismo tiempo, una apreciación positiva de los elementos prácticos de su ética⁷⁶.

Esta evaluación ambivalente de la persona y las enseñanzas de Epicuro va a ser una constante a lo largo de la historia. Es decir, no solamente se encuentra en la antigüedad tardía, pagana y cristiana, sino

⁷⁶ ERLER, "Epicureanism in the," 59-60. ERLER, *Epicurus*, 125. La ética práctica de Epicuro fue apreciada incluso por aquellos que rechazaron tajantemente su física y teología materialistas. ERLER, *Epicurus*, 142-143. A lo largo de la tradición filosófica siempre ha habido un aprecio de la ética epicúrea, por eso se puede justificar la presencia de Epicuro en la pintura de Rafael sobre la escuela de Atenas que se encuentra en una de las habitaciones privadas del Papa en el Vaticano. Aunque Epicuro fuera rechazado en los contextos platónicos y cristianos siempre se ha reconocido su ética práctica, tanto su persona, ejemplo de moderación y equilibrio, como sus propuestas éticas.

que va a continuar a lo largo de la edad media y del renacimiento. En líneas generales, serán más los elementos del epicureísmo rechazados que los aceptados por el cristianismo, y muchos de los elementos tomados de esta filosofía lo son de manera superficial. Aunque algo similar se podría decir de la filosofía helenística en general. No obstante, hay que señalar que algunas enseñanzas epicúreas fueron esgrimidas para defender argumentos teológicos o para descalificar otras posiciones filosóficas. En general, hay un reconocimiento favorable de la filosofía epicúrea por los Padres de la iglesia cristiana⁷⁷.

La búsqueda de paralelismos, acuerdos o convergencias, sin embargo, exige una precaución extrema. Los acuerdos, con frecuencia, se encuentran solo en la superficie y están condicionados por tradiciones que corren en paralelo, especialmente desde que los paganos del principado y los cristianos helenizados hablaban el mismo lenguaje y, además, utilizaban las formas de argumentación características del medio cultural compartido⁷⁸.

Los cristianos y judíos eran con frecuencia acusados de ateísmo en el mundo antiguo porque no adoraban a los dioses aceptados comúnmente, pero no eran ateos en el sentido estricto y, de hecho, había muy pocos ateos en la antigüedad. El ateísmo se originó en la Grecia antigua. Diágoras en el siglo V a. C. fue el primer ateo declarado, pero fue con toda probabilidad Critias, un sobrino de la madre de Platón, el primero que elaboró una teoría sobre el origen de la religión basada en un ansia cínica de poder⁷⁹. En cambio, Epicuro, aunque es acusado de impiedad y ateísmo, no lo es pues ataca a los ateos Diágoras, Pródico y Critias y se esfuerza en que su filosofía se distinga del ateísmo teórico. Y, además, afirma rotundamente la existencia de los dioses en *Ep. Men.* 123 “los dioses existen ciertamente”⁸⁰.

Por lo tanto, aunque se cree que el sistema epicúreo margina el papel de los dioses y, en consecuencia, las prácticas religiosas tradicionales, sin embargo, establece una nueva relación entre los hombres y las

⁷⁷ JONES, Howard, *The Epicurean Tradition*, Routledge, London² 1992 & JUNGKUNTZ, Richard, “Christian Approval of Epicureanism,” en *ChH* 31 (1962).

⁷⁸ ERLER, “Epicureanism in the,” 62.

⁷⁹ VAN DER HORST, Pieter, *Jews and Christians in their Greco-Roman Context* (=WUNT 196), Morh Siebeck, Tübingen 2006, 10. MANSFELD, “Aspects of Epicurean Theology,” 185-187.

⁸⁰ OBBINK, *Philodemus On Piety*, 13-14.

divinidades. La teología epicúrea repudia una relación malsana entre el hombre y la divinidad. Así, por ejemplo, se eliminan los sentimientos de miedo que pueden perturbar al hombre y hacerle desdichado. En conclusión, la teología epicúrea no conduce al ateísmo, es decir, al total desinterés por la divinidad, sino a una relación saludable con los dioses. En esta nueva relación no se excluyen las oraciones y ritos tradicionales, sino que son repensados en consonancia con su filosofía. Los dioses representan la imagen de la felicidad completa. Esto es un importante estímulo para los hombres, ya que muestra el verdadero propósito de la vida humana: los hombres continúan viviendo una vida mortal y pueden alcanzar una dicha semejante a la de los dioses inmortales⁸¹.

No es exagerado calificar al verdadero epicureísmo como uno de los acontecimientos más grandiosos en el ámbito de las religiones. Algo así sólo pudo ser vivido y pensado por el espíritu griego que, como tal, dijo con el epicureísmo sus últimas grandes palabras. Mientras las doctrinas religiosas intentaban fundar el culto en la creencia del poder ilimitado, la atención y la justicia de lo divino, Epicuro logró alejarse de toda providencia divina y clausuró todo pensamiento –no para negar la existencia de los dioses–, sino, al contrario, para dirigirles la más elevada, pura y desinteresada mirada veneradora⁸².

Los cristianos justifican la providencia divina frente a los epicúreos, y en este punto no defendían algo periférico o meramente accidental de la doctrina cristiana. La afirmación de la divina providencia incidía en el centro del mensaje cristiano: la proclamación del hombre como un objeto especial del amor de Dios⁸³. En este sentido, se encuentra una contradicción fundamental entre el mecanicismo materialista de los epicúreos y el teísmo providente cristiano.

El único principio epicúreo que no obtiene algún tipo de aprobación entre los Padres es la negación de la providencia divina. Casi todas las demás facetas de la enseñanza de Epicuro fueron adoptadas o adaptadas por un Padre u otro. Hay muchas palabras de aprobación para la teoría epicúrea del conocimiento, para su concepción de la naturaleza atómica y corpórea del ser, para las cualidades morales de Epicuro, así como para algunos de sus ideales éticos. Por lo tanto, el grado considerable

⁸¹ MECCI, ‘The ethical Implications,’ 203.

⁸² OTTO, *Epicuro*, 105-106.

⁸³ JONES, *The Epicurean Tradition*, 98.

de aceptación que las enseñanzas epicúreas encontraron en los Padres sugiere que cualquier generalización sobre la antipatía patrística hacia el epicureísmo requiere una evaluación pormenorizada para ser admitida⁸⁴.

La comprensión epicúrea de la filosofía como terapia (*philosophia medicans*), en el desarrollo de la vida ordinaria y la adquisición del conocimiento se adaptaba a la comprensión de la filosofía romana. Los romanos buscaban consejos para la vida práctica, es decir, aprender a vivir bien y esperaban que la filosofía les confirmara lo que ya sabían: que las reglas básicas que les habían transmitido la tradición –las costumbres– les proporcionarían una vida exitosa y, por lo tanto, debería ser la guía moral de cada romano⁸⁵.

Los epicúreos sostienen que la filosofía libera y cura el alma como la medicina cura al cuerpo. Por lo tanto, la filosofía es una terapia, un conjunto de procedimientos curativos para combatir el dolor. Es vacío todo discurso filosófico que no contribuya a la salud (*Us. 221*⁸⁶). La palabra que mejor define el sistema epicúreo es liberación, descargar a las personas de las angustias y penas que les abruman. La curación consiste en la liberación por medio de una terapia del conocimiento, de las opiniones vanas que ensombrecen nuestra vida. Por eso se puede definir la filosofía epicúrea como sabiduría médica o comparar al educador epicúreo, como hace Filodemo de Gádara, con un médico filósofo⁸⁷. El filósofo –como médico del alma– intenta curar las preocupaciones, angustias y desgracias de los hombres para que el paciente alcance la dicha. La filosofía nos proporciona la salud del alma y la tranquilidad serena.

Epicuro propone una salud filosófica, una liberación fruto del conocimiento, tanto del universo como del mundo interior humano. Los cristianos utilizan este mismo lenguaje de salvación que procede de la tradición filosófica anterior y del mismo epicureísmo, pero ellos le añadirán un sentido espiritual y religioso, además del que ya tenía

⁸⁴ JUNGKUNTZ, "Christian Approval," 291.

⁸⁵ ERLER, *Epicurus*, 124-125.

⁸⁶ Vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque, así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma.

⁸⁷ TSOUNA, Voula, *The Ethics of Philodemus*, Oxford University Press, New York 2007, 60-61.

en la tradición filosófica. El cristianismo escogió más bien la tradición órfico-pitagórica-platónica y entendió la salvación como purificación del alma, tal vez por fidelidad a esas tradiciones filosóficas. Ahora bien, el cristianismo, podría haber insistido, sin olvidar la dimensión religiosa, en el aspecto de salvación o curación por el conocimiento propugnando una liberación integral, y no únicamente para el alma.

A lo largo de la historia se ha reivindicado la filosofía estoica y platónica en relación con el cristianismo primitivo. En cambio, a Epicuro y al epicureísmo se les ha relacionado con las polémicas cristianas. Es cierto que algunos Padres de la iglesia ven a Epicuro como un impío que cuestionó el orden del universo y la providencia. Sin embargo, son los epicúreos, y no los estoicos y los platónicos, a quienes encontramos como aliados de los cristianos, para resistir a los falsos profetas y a los falsificadores de oráculos como Alejandro de Abonoutico⁸⁸.

Los cristianos y los epicúreos tenían mucho en común: compartían el ataque a la adivinación y a los oráculos –prácticas muy extendidas en la época–, estaban en contra de la guerra y la ambición política, formaban sociedades sin clases, renunciaban a la vida política y a buscar glorias humanas, se preocupaban de forma activa en ayudar a los necesitados y formaban comunidades genuinas. Los que añoraban el modo de vida de los epicúreos, podrían sentirse plenamente a gusto entre las comunidades cristianas⁸⁹.

Los seguidores epicúreos buscaban la felicidad del individuo, aunque ésta no pudiera lograrse sin estar asociada a la amistad. La felicidad que trata de conseguir Pablo no es la autarquía y la tranquilidad del alma del individuo sino la que está relacionada con la conversión y la vida en Cristo. El objetivo de la doctrina del cuidado del alma de Epicuro es la *ataraxia* personal, mientras que el Evangelio de Pablo desemboca en la comunión. Para los epicúreos alcanzar la máxima sabiduría es el criterio fundamental, sin embargo, lo principal en las comunidades paulinas es la gracia. Esta diferencia entre sabiduría y gracia refleja la diferencia esencial entre las comunidades paulinas y las epicúreas.

⁸⁸ LUCIANO, *Alejandro*, 17, 25, 38, 61.

⁸⁹ FERGUSON, John, "Epicureanism under the Roman Empire," en HAASE, Wolfgang, *ANRW II* 36.4, 2277.

La práctica social de la edificación mutua y la exhortación, al igual que la corrección mutua, que se encuentra entre los epicúreos en Atenas, Nápoles y Herculano y en las comunidades cristianas primitivas, son comparables como en ningún otro grupo de la Antigüedad. Esta psicagogía participativa, como práctica social, es una característica constitutiva de los epicúreos y las primeras comunidades cristianas. En estas comunidades epicúreas existía un grado de amistad por el que los miembros podrían hablar abiertamente de sus fallos, estaban dispuestos a la corrección y aceptar las críticas de los propios errores. Estas prácticas de corrección fraterna con la finalidad de edificar son semejantes a las encontradas en las comunidades paulinas.

De Witt habla de una transición de la filosofía de la amistad –el epicureísmo– a la religión del amor universal –el cristianismo– pero quizás sea más apropiado decir que el epicureísmo preparó el terreno para este tránsito⁹⁰. Estamos ante una continuidad de la ética epicúrea y la cristiana, ya que el sabio epicúreo se eleva desde el utilitarismo de los placeres hasta la amistad altruista. Por lo que el epicureísmo al igual que el cristianismo acentúan los rasgos más humanos. Luciano de Samosata resaltaba el aspecto humanitario y utópico de la filosofía epicúrea como la panacea frente a las falsas metafísicas y el misticismo de la época.

El cristianismo habría superado un cierto aislamiento epicúreo de reducir el amor, exclusivamente, al grupo de los amigos. En general, la amistad y el amor del que hablan los epicúreos no va más allá del grupo de amigos; sólo en algún texto de Epicuro y en el desarrollo posterior de su escuela se encuentra esta tendencia universalista⁹¹. En cambio, el amor cristiano es para todo hombre, cualquier prójimo es objeto de amor. Los primeros cristianos vivieron esta solidaridad universal de manera efectiva. Los epicúreos no valoran el amor desinteresado o ágape, un Dios que se acerca al hombre, de modo especial a los pobres y débiles y los ama gratuitamente e invita a que los cristianos hagan lo mismo. Por eso, en el cristianismo siempre ha existido una tradición que

⁹⁰ KONSTANT, David, “Problems in the History of Christian Friendship,” en *JECS* 4 (1996), 89. Los cristianos, partiendo de la idea clásica de amistad, la transformaron o ampliaron en un sentido más altruista y desinteresado que llamaron *ágape* o *caritas*. JONES, *The Epicurean tradition*, 116. De todas las escuelas griegas de filosofía, el epicureísmo era el grupo menos exclusivo y en su cultivo de la *philia* se acercó a anticipar el ágape cristiano.

⁹¹ SALEM, Jean, *Tel un Dieu parmi les Hommes. L'Étique d'Épicure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris² 1994, 152-166.

ha mostrado una perspectiva liberadora y ha luchado contra todo tipo de dominación e injusticia. A lo largo de la historia se ha mantenido el principio de que Dios quiere que todos los bienes estén al servicio de todos los seres humanos y, el Evangelio cristiano, ha sido y es fuente inagotable de compromiso para vivir, libres de toda dominación e injusticia y para solidarizarse con quienes las padecen.

Hemos comprobado que la tradición epicúrea es flexible. Es capaz de reaccionar a los retos de las escuelas filosóficas rivales y se adapta a diferentes contextos y situaciones. Se aprecia un esfuerzo por adaptar las enseñanzas epicúreas a las nuevas circunstancias culturales. Los epicúreos fueron lo suficiente flexibles para adaptarse, primero a las costumbres romanas y después a nuevos retos que vinieron de la fe cristiana y, más tarde, a la filosofía neoplatónica, especialmente en relación con la ética práctica. Todo esto permitió que las enseñanzas epicúreas sobrevivieran en nuevos contextos culturales más de 500 años a pesar de las objeciones teóricas a las que se enfrentaron⁹².

El cristianismo fue al principio un movimiento minoritario y propugnaba, al igual que el epicureísmo, un apartamiento o alejamiento de la vida social y política. Pero, con el paso del tiempo, debido al crecimiento y evolución de todo movimiento y su ansia de supervivencia y afán de proselitismo se fue acercando hacia la política y busco los medios para sobrevivir y expandirse.

Aunque se pueden encontrar semejanzas entre el epicureísmo y el cristianismo primitivo como hemos visto, los autores cristianos se inclinaron mayoritariamente por la filosofía platónica-estoica a la hora de presentar las doctrinas cristianas. Y dado que el epicureísmo y el estoicismo eran escuelas enfrentadas, debemos pensar que, en buena medida, la polémica entre cristianismo y epicureísmo se deriva de esa cercanía del estoicismo y el cristianismo o, dicho de otro modo, entre la filosofía más extendida en el mundo romano y la religión que se convertirá en oficial del imperio romano. El cristianismo se fue poco a poco identificando o expresando en un lenguaje afín a la filosofía estoica. Al elegir el estoicismo como filosofía más semejante para presentar el pensamiento cristiano, no es extraño que el cristianismo se dejara influir también por el estoicismo en esta oposición a la filosofía epicúrea.

⁹² ERLER, *Epicurus*, 138-139.

Creativity, art, mystagogy: logos as and in the end of waiting from the origin, hoping toward the originary

DR. MACARIO OFILADA MINA

Academia Filipina de la Lengua Española, Manila, Filipinas.

Recibido: 22 abril 2022

Aceptado: 12 octubre 2022

Though belatedly and after many years of his passing, I wish to dedicate this essay to the memory of Prof. Dr. D. Enrique Rivera de Ventosa OFM Cap. (1913-2000) whose excellent works but above all his humane example have greatly helped me in understanding what humanity really is all about. In all reality, this essay is a call to humanity. It can be said that in it I have run a full of circle and start a new one in order to reflect all the more on the true meaning of humanity with the greatest artifacts of this humanity: works of art.

‘La beauté n’est que la promesse du bonheur’.

G. Stendhal, *De L’Amour*, chapitre 17

‘Ma civilisation, héritière de Dieu, a fait chacun responsable de tous les hommes, et tous les hommes responsables de chacun. Un individu doit se sacrifier au sauvetage... collectivité, mas il ne s’agit point ici d’une arithmétique imbécile. Il s’agit du respect de l’Homme au travers de l’individu. La grandeur, en effet, de ma civilisation, c’est que cent mineurs s’y doivent de risquer leur vie pour le sauvetage d’un seul miner enseveli.

Ils sauvent l'Homme.'

A.de Saint-Exupéry, *Pilote de Guerre*, XVI, 119.

Dieu! qu'il la fait bon regarder,

La gracieuse bonne et belle;

Pour les grains biens que sont en elle,

Chacun est prêt de la louer.

Qui se pourroit d'elle lasser?

Toujours sa beauté renouvelle.

Ch. de Orleans, *Dieu! qu'il la fait bon regarder!*

Abstract: This essay is an attempt to differentiate and correlate Aesthetics, Art, Artworks and Creativity. With metaphysical reflections against the backdrop of history, we underscore in view of the aforementioned key concepts the transition from waiting and hoping and use the same transition to differentiate existence from life, all within a metaphysical and spiritual framework that informs all the conceptual exposition. The open-ended result calls for more essays, in the name of Humanity, especially aided by works of art, specifically by some contemporary American poems, that seek to go beyond the worlding of artworks by means of the creative response to the vocation of homing by means of art.

Keywords: Art, Aesthetics, Artworks, Creativity, Waiting, Hoping, Holy, Sacred, Beauty, Origin, Origination, Originary, Humanity, Culture, Vision, Flesh, Incarnation, Sacrament, Presence, Effective Presence, Logos.

Resumen: Este ensayo es un intento de diferenciación y correlación de los siguientes: estética, arte, obras de arte y creatividad. Se subraya en estas reflexiones metafísicas, a la luz de la diferenciación y correlación de los conceptos mencionados, la transición de la espera a la esperanza y desde la misma transición, proponemos una nueva distinción conceptual de la existencia de la vida, dentro de un marco metafísico y espiritual que subyace a toda nuestra exposición. El resultado abierto claramente necesitará más ensayos que podrían ser llevadas a cabo partiendo de obras de arte, específicamente

algunos poemas americanos, con los cuales se intenta ir más allá de la mundanización (worlding) de obras de arte por medio de una respuesta creativa a la vocación de la hogarización (homing) mediante el arte.

Palabras clave: Arte, Estética, Obras de Arte, Creatividad, Aguardar, Esperar, Santo, Sagrado, Belleza, Origen, Originación, Originario, Humanidad, Cultura, Visión, Carne, Encarnación, Sacramento, Presencia, Presencia Eficiente, Logos.

Beauty is the highest ideal aspired to by man in this life, given his rational faculties. Rationality is an aspiration to the highest form of transcendence. Within the realm of human history, which develops as the realm of human experience, beauty is the experiential concretization of the Absolute, in its transcendence, in as much as this same Absolute, in its transcendence, is a force of attraction toward itself. But this force is 'exercised' in the realm of human immanence which in its experiential unfolding and narrativity is history. In this view, at first glance, beauty is an idea that transubstantiates¹, i.e., it becomes real in reality and reality in real in concreteness, in its incarnation (which is 'enfleshment' or becoming a textual experiential weave or flesh and not just bodiliness or being a body in the world) in art works which as corporalities that result from the 'enfleshment' echo its call. And the call of Beauty is the call, the voice of the call of the Absolute in history that reverberates, challenges, gives itself, presents itself, offers itself as a goal or something to be aspired for, given that in itself it attracts, it draws toward itself, it invites toward itself in order to be attained (goal), i.e., effectively experienced or effectively mediated, thus one participates (takes part) in it knowingly and willingly (rationality).

To mediate is to make concrete, to make real in reality, to make reality real by specific, historical in its narrativity and experiential in

¹ I owe the use of this term to J. Maritain, *Art and Poetry*, 2nd ed., London: Editions Poetry, 1946, 48. I make use of this term taking into account the challenges to a substantial notion of reality and of what is real used by Postmodernism, cfr. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell, 1990; H. Foster (ed.), *Postmodern Culture*, London-Sydney: Pluto Press, 1985; J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Likewise the metaphysical reflections of the following have been helpful and suggestive: P. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen, 1959; S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1980.

its dynamicity. To mediate is to transubstantiate, to create hypostatical or substantial means (and not just accidents or qualities or adjectives or attributes that cannot stand on their own unless they are related or attached to a substantial reality), what is transcendental in immanent terms. To transubstantiate is to make what is transcendental into immanent incarnationally, concretely, historically. To transubstantiate is to make this transcendental standing on its own in history, not just as a quality attached to another, but as an independent reality that is real in as much as it reality, that is reality in as much as it is real, on its own terms.² So much so, an artwork stands as the standard for a given period of history and as such is testimony to man's constant struggle to find meaning (waiting) in his history, ultimately pointing and striving (hoping) to the source of this meaning as the goal at the culmination of this history.

Beauty, in effect, is its own mediation. As an ideal, Beauty is its own transubstantiation in history by means of a process called Art which is the discourse of Creativity and whose concrete products are artworks or artifacts.³ Beauty and the Absolute are identifiable, since Beauty is the Absolute as a spring of origin that flows to diffuse itself, to make itself participable in its transcendence but in the realm of man's immanent history by means of artifacts or artworks, pointing out to this same source always as a goal.

1. PRELIMINARY REFLECTIONS

Once again we find ourselves confronted with the ancient philosophical issue of Platonic idealism and Aristotelian Realism but with a *theological* (that which flows from the Absolute in as much as it is God or the Supreme Reality in as much as it is Real in itself, the Supreme Real in as much as it is in itself Reality) perspective. Beauty is the Absolute in its mediation that starts as its own point of departure, i.e., its eruption in history which brings about the fabrication by man of artifacts, artworks that bridge man's immanence with the transcendence, making

² In the meantime, I make use of the notions of suppositum excellently explained by J. Maritain, *Existence and the Existent*, Garden City: Image Books, 1957, 70-91.

³ I admit to making use of some of my previous reflections on the relationship between Beauty and Art found in my book, *Experience, Reality and Beauty. From the Aesthetics of Ontology to the Mystagogy of Art in Metaphysics*, Manila: UST Publishing House, 2002.

this transcendence present in immanence as Mystery that becomes concrete as a Sacrament or an effective presence (which is incarnation or being flesh and not just being or body in the world but flesh in the world seeking to make this house of the world into a home for the Spirit) of the Spirit⁴ in the artworks or artifacts which in immanent history indicates man's participation with the Transcendent Absolute (creativity) which at the same time opens up an avenue of fuller participation beyond history, in eschatology or in hoping, with this Absolute. Artworks or artifacts are not something of the past⁵, they are the very present of creativity each time they are approached to be appreciated (aesthetics) and be an occasion for meaning. Such an occasion culminates in life, as opposed to experience whose most sublime attainment is the continuity of this creativity in the production of new texts, of new artworks.

Artworks or artifacts are texts, are weaves that make present in an effective manner the Absolute which calls out in terms of Beauty as the source of what is real in reality, i.e., of what is reality in as much as it is real, presenting itself as a transcendental ideal beyond history to which man in history must aspire to in his immanent historicity by a process which we call Spirituality. Spirituality is being flesh, it is being incarnate (or flesh in the world that seeks to make the house a home by making it hospitable to oneself and to others), aspiring to transcendence by responding to the call of transcendence in creativity. Spirituality in its creative dimension is called Art, i.e., the participation in the Absolute in as much as it is the call of Creativity in participation, in taking part toward communion with this same Absolute by means of this sane creative dimension which is an executory act. By participation we do not seek to take everything, to monopolize everything but to take part, to share, to be not just in union but in communion, to live out the gift, the sharing and share without exhausting but always drawing from the Infinite Source.

The voice could only be heard in concreteness, by the flesh, by incarnation which is the opening of the transcendence in history in its integrity or Spirit (the Absolute Spirit) which takes place, which opens

⁴ I have found suggestive indications in A. Wilson, *Spirit and Sacrament. An Invitation to Eucharistic Worship*, Grand Rapids: Zondervan, 2018.

⁵ This is a Hegelian thesis, cfr. G.W.F. Hegel, *Aesthetics*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, 1975, 11.

up a history in its presence and effectivity in substantiation, in substances, in being flesh or an experiential textual weave and not just fleeting qualities or interpenetration of realms with blurred or even transient substantiality, which are in vogue largely because of Postmodernism. Effectivity is experientiality or mediation of the real in reality, of reality in the real, in terms of substance which is concreteness or individuality that is historical. By effectivity the bipolarism of idealism-realism is overcome into a dynamic and vibrant concreteness, made concrete in the context of history but aspiring to the ideal in its transcendence.

Participation in its fullness is the finality of this opening up. We are referring to an opening up which consists in the experiential unfolding of an avenue of fuller participation breaking into eschatology is what we term as Hope. Artworks or artifacts as avenues of hope provide us with a reading of art, as art is the best reading of art.⁶ Such a reading is a reading of the hostile world, which is the totality of crafts made up of tools that reduce everything to tools and instrumentality in order to make it more hospitable, in order to make it a home which at the same time is a reading of man's own transcendental vocation, heard in history as a calling with the force of attraction in the aesthetical, within his immanence, of man's capability of rising above waiting in order to hope. Hospitality seeks to transfigure this totality of tools or conglomeration of instrumentality, made up of bodies, into Creativity which is the releasing of man's rationality into its projection into Spirit from being flesh.

A Body is just there, being there (existence). Flesh is being there for someone, for something, for a purpose (life). It is being there for being a Spirit which is the thereness of the home by being real as reality, reality as real in its plenitude in Creativity, participation in the Absolute by sharing in Beauty, in its call to Beauty by Creativity, which is Rationality which seeks life and not just existence. Rationality is not only the complete mastery of existence in knowing or absolute knowing brought about by Science and its inhumane absoluteness in Technology. Creativity seeks to be the liberation of man's rationality, going beyond the absoluteness of knowledge in Technology by sharing, participating, taking part in the Absolute in Creativity through Art which makes use of Science or Knowing by not absolutizing it in existence or making ex-

⁶ On this regard, I find truly inspiring the insight of G. Steiner, *Real Presences*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 17.

istence more comfortable or a mode of domination of others in building a world or house but instead going to the Absolute which is Life, building a home, making the world homely, being hospitable.

Thus, the present metaphysical reflections, which reiteratively encircle the same central thematic points, aim to offer some brush strokes on this thematic, on this movement in order to propose a new linear movement to a renewed (not just new) metaphysical development. These reiterative reflections are bereft of the pretence of exhaustivity but only have the aim of presenting fleeting impressions that only aspire to lead us closer to a fuller expression of this same movement, which is clearly beyond the limits of our present task. These same brushstrokes are the circular, meandering paths of our essay (or attempt to offer metaphysical insights) with the notion of Art as the hinge of the same. From this hinge, our essay or attempt (and not definitive piece of work) develops into circular paths charting linear geographies that only lead to a fuller exploration of the circles that expand constantly in a continuous process of reflection wherein one sees himself reflected in a better light as committed in the same mystagogy of initiation, accompaniment, placement.

2. MEDIATION, BRIDGING, INVITATION: TOWARD PARTICIPATION.

Beauty, mediates (or bridges) itself as a call from the transcendental realm whose response is found in the immanent realm of history, in what is given (nature) and what is made by man out of the given and thus cultivated (culture). Within what is cultivated, artworks are produced. There are in effect the concrete experiential moments of Beauty in which all humanity, given its rationality (usually described from the Aristotelian-Scholastic tradition in terms of faculties or the vital capacity for intellectual and voluntary acts), must aspire to. In this essay, we seek to broaden this notion of rationality, parting from knowledge and volition, into the concrete act of responding within human historical immanence to a transcendental call by means of artifacts, by means of creating or participating in this transcendental call and whose texts within history, the period of waiting, are these said artifacts.

These artworks are mediations, concrete points of contact or encounter in history that bridge man in his immanence with the transcendence of the Absolute. Mediations serve for the purpose of man's participatory act in the Absolute (usually in the form of artifacts). For this

reason, the artifacts have a force of attraction as a goal. This attraction is the manifestation of the force itself and thus becomes concretely experiential to us in its mediation through art and artworks. This force is Beauty. It is not only a force. It is not only a means but is the very goal which fulfills itself. One of the defining characteristics of rationality is self-integration which is pursued by teleology or conscious experiential tendency to a goal, specifically that which transcends the circumstantiality of one's historicity.

The ultimate goal of human rationality consists in fulfilling itself in integrity, which is fullness of individual participation (sharing) or communion (the effectivity of the sharing wherein the individual becomes one and shares) with the Supreme Transcendental goal posited from the standpoint of immanent history: The Absolute. Integrity is being Spirit. The Absolute is Spirit. Man is called to participate in the Absolute by being Human Spirit by means of Creativity, by means of Mediation and its flesh which is art, with its distinct 'fleshes' or moments as flesh called artworks or artifacts. The Absolute is in effect a law of demarcation that marks the difference between what is transcendental or infinite and what is finite and culpable and yet in Beauty, and because of its Beauty or sheer power of attraction toward itself as a goal, it becomes a force to overcome this difference by means of participation which is the mediation (means) to attain Communion.

All of the aforementioned presupposes that the Absolute makes the initiative in history, by calling out to man in his immanence, in his finitude and culpability, to participate in communion with the Absolute in its transcendence. This call, this attraction toward this goal is Beauty. Beauty is the voice toward the goal, the end but it echoes the origin such that this origin, in its attraction, becomes the goal, the originary: the very same origin encountered at the finish line but in a richer or enriched dimension after having gone through the process, which is mediation or making use of means, made up of events, artifacts, interactions with others within history (experience). Beauty makes its voice heard in a privileged manner in artworks (from a cultural perspective) or artifacts (from a reified viewpoint) with their artistic value in the constant search for what is labelled as 'canon'.⁷

⁷ Cfr. P. Crowther, *Defining Art, Creating the Canon. Artistic Value in an Era of Doubt*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Because Beauty is the call of the Absolute (or is the Absolute itself in as much as it is the Absolute calling), its voice, its provocateur toward a journey of rediscovering the beginning at the end or as the originary, Beauty is, in effect, the revelation of the Absolute in history. Thus it provokes a reaction from man, the rational being, to participate in this revelation which is experiential in nature and consequence, to aspire to his integrity, to his growth as spirit founded on his rationality (spirituality). Man reacts by first describing (phenomenology) Beauty in its mediation and interprets (hermeneutics) it. This reaction is what we term as mediation. Man becomes a spirit by being a mediator for and in Beauty in his own history, thus constituting himself as a participant of Beauty by means of creating, by means of being an artist. And this participation is what we term as artistry or the act of giving the word to the Experience, which is the construction of the spiritual path.

From here, man constructs his spiritual path, his spirituality which discursively is an *experientiology* or discourse or word of the spirit as experiential mediator in the path toward communion with the Absolute, which in the case of artworks may mean or take the following options (either one at a time or all of them at the same time), in general terms, a) participation in terms of appreciation of the beauty in the artworks (audience), b) participation in terms of executing beauty in performative artworks (interpreter) and c) participation in terms of creating beauty by opening new experiential ambiances (creator). Experientiology in effect is giving the word to the experience by the Spirit in the act of mediation, which is the act of creativity, of participating in the Beauty of the Absolute by making others participate in the Beauty of this same Absolute in the artworks or artifacts. Logos or the Word becomes a Narrative if lived in the flesh, by the flesh, incarnationally in history parting from waiting in this same history as flesh, aspiring to be Spirit eschatologically by participating in the Beauty of the Absolute in Creativity through Art which is mediating the logos by giving it flesh in the artworks or artifacts. Technology, the result of the absolutization of science, removes the flesh in the artifacts. Art maintains the flesh in the artifacts. By maintaining the flesh, the Spirit remains and grows, opens up horizons for others to be Creative parting from the artifacts.

All men strive for the Absolute, to be the Absolute, to participate in the Absolute in terms of communion. This is the essence of religion whose dynamicity or experiential realization in history is Spirituality. The

Absolute presents itself as an ideal, as an attractive goal as Beauty which is mediated in the realm of history, as experience made concrete in moments which are constituted by artifacts, realizations, interactions and their presuppositions and results. Beauty is the highest ideal, though truly what constitutes it is questionable in as much as its status as an ultimate value is likewise questionable.⁸ It is as questionable as to where Beauty can be found: beyond or transcending history, in the immanence of things, as a property of being, in the perception and judgement of people.

To wit, how are we to understand the experiential mediation of beauty in history are artworks the place, the milieu of beauty or are they just instruments of this same beauty? Beauty as an ideal becomes meaningful or truly important in the quest if it is expressed, discoursed in history by means of a work of art. ‘The proper expression of the elemental meaning is the work of art itself. That meaning lies within the consciousness of the artist but, at first, it is only implicit, folded up, veiled, unrevealed, unobjectified...As the proper expression of the elemental meaning is the work of art itself, so too the proper apprehension and appreciation of the work of art is not any conceptual clarification or judicial weighing of conceptualized evidence. The work of art is an invitation to participate, to try it, to see for oneself.’⁹

3. BEAUTY, HIDDENNESS, MANIFESTATION: PLEASURE, BEYOND CONCEPTUALITY, ATTRACTION.

Beauty is the source of the Absolute in its hiddenness. Beauty is the wellspring of all reality in order to be real, of the real in order to be reality. Beauty is the quality that is more than being, it is revealing what the real is in reality; it is revealing what is reality in as much as it is real. Beauty is the power of creation in as much as creation is harmonizing of elements in order to be experientiable. Experience is the act of mediating, the act of bridging of finding means from mere nothingness to reality. As mediation, experience is revelation. Beauty thus is revelation of the depths of what reality is in as much as it is real, of what the real is in as much as it is reality. In its revelation in history, Beauty is the veil of the Absolute. The Absolute unfolds itself under the veil of order,

⁸ R. Scruton, *Beauty*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2009, 3.

⁹ B. Lonergan, *Method in Theology*, New York: Herder and Herder, 1972, 63-64.

discipline, harmony. In Beauty, the Absolute is experientiable and thus real to man in history. Beauty is the experiential act of history, it is the mediation of the Absolute to be real in realities in man in the dimension of pleasure. History develops by means of conflicts and opens up as transitional points such that the conflicts and tensions are not dead-ends but avenues of experiential realizations

Pleasure is the experience that goes beyond conceptual knowledge and is the force of attraction of the Absolute in its historicity such that Beauty, in the transcendental hiddenness of the Absolute is its source; in the immanent historicity of the Absolute, beauty is its dwelling. As the transcendent source it is origin. As dwelling, it is origination. Origination is the water that fills the pool, the search for meaning in life through creativity in Art among the rock of life. Rocks are not obstacles nor hardships but are reference points, milestones, watersheds, landmarks, highlights to give man direction which may mean or include trials, challenges which are all opportunities to give meaning to history from being just events into something creative, something rational, something meaningful, into life (being and making a gift) instead of just existence (mere givenness). The water that flows is the language that gives meaning in giving and being the gift in being the voice of the calling. Beauty is the language of the Absolute in as much as it is a call to itself, which is origin and process to be the goal.¹⁰ But more than just the fluidity, water, is the very source, the very Beauty of which we have spoken of. Let us read what a great poet writes apropos water:

And no rock
 If there were rock
 And also water
 A spring
 A pool among the rock
 If there were the sound of water only
 Not the cicada
 And dry grass singing
 But sound of water over a rock

¹⁰ I have taken into account the seminal symbolic and linguistic reflection on 'The Meaning of Beauty' of C.K. Ogden and I.A. Richards, *The Meaning of Meaning*, San Diego-New York-London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1989, 139-159.

Where the hermit-thrush sings in the pine trees
 Drip drop drip drop drop drop drop
 But there is no water¹¹

Beauty is the mystagogy of the Absolute in history. Mystagogy, which is the act of initiation, communication and directing of man, who is the subject of experience.¹²

The historical mediation of the Absolute with the veil of Beauty, which is the home of Beauty, is a homing process wherein the origin is rediscovered as the originary in an originating process in the very transubstantiation, in the very production of Art in its artworks, artifacts, which are concrete pathways of hope. By this process, man begins to wait in order to find until he encounters this same Beauty expressed as the True, lived as the Good, revealed as the One, Concretized as a Thing, as Flesh, and found in the Other, in the Other Flesh, in the Other as Flesh. Incarnation is not solitary but is communitary, participatory. It creates a network in the waiting of history which in the fulfillment of hope becomes a Communion. In waiting, man is not just a body that is in the world, but is spirit and hence, made of flesh or the body that desires whose desiring is expressed primarily as waiting but in its incarnatedness and in its spiritual act of mediating, this same flesh constitutes itself as Spirit or that which hopes. The Absolute is a fire for this cold and dark world, for this house. It becomes warm in the waiting and becomes light in the hoping.

Furthermore, when all the waiting becomes an encounter in these coordinates of Beauty, which are mystagogical in character, (True, Good, One, Thing and Other which are the traditional transcendental properties in Metaphysics)¹³ then the waiting becomes hope and the home is

¹¹ T. S. Eliot, *The Waste Land*, 347-359.

¹² I confess to having St Thomas Aquinas, *De Veritate* I, in my mind as I pen these reflections. Cfr. my reflections on mystagogy: *From Wisdom to Mystery through Love. Philosophy as Spiritual Itinerary to the Absolute*, Leuven: Peeters, 2021, 137-159. Also: T. Federici, 'Mistagogia della Chiesa, ricerca spirituale' in: E. Ancilli (ed.), *Mistagogia e Direzione Spirituale*, Roma, Teresianum, Roma 1985, 163-145; M.A. Schrieber, 'Mistagogia, comunicazione e vita spirituale', in: *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977), 3-58; E. Mazza, *Mystagogy*, New York: Pueblo Publishing Inc, 1989.

¹³ The exposition of J.W. Koterski has proven helpful on this regard for my reflections, cfr. *An Introduction to Medieval Philosophy. Basic Concepts*, Malden-Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, 111-140.

opened up. Waiting is the unveiling of the world. Hope is the revelation of the home, the here and how of freedom to be real in the midst of action, in the midst of others, in the midst of plurality which we encounter in the aforementioned coordinates. And this freedom is a mystery, constant, freedom from self-concern, peaceful, ripe, mature, receptive, assenting. Freedom is a constant breaking of history into eschatology, the breaking of waiting into hoping.

D. Hammarskjöld speaks of this revelation, of this homing as a mystical experience. His words are worth citing here for their poignancy, depth and ardor: 'The 'mystical experience'. Always: *here and now* – in that freedom which is one with distance in that stillness which is born of silence. But – this is a freedom in the midst of action, a stillness in the midst of other human beings. The mystery is a constant reality to him who, in this world, is free from self-concern, a reality that grows peaceful and mature before the receptive attention of assent.'¹⁴

4. BEING AT HOME IN THE WORLD: DIMENSIONS, ACCESS, RELATIONALITIES.

However, despite its multiple locations or categories, Beauty can only be recognized by man's rational faculties, by his reasoning and reasonability.¹⁵ Only the rational, because it is experiential in as much as it strives toward the real as reality and reality as real, can grasp Beauty. Beauty is the spark of the real in as much as it is reality, of reality in as much as it is real, in history as it unfolds as mediation which is recognizable only to the rational, which in turn is the call to a greater universality, which Spirit, or the vocation of man toward fullness of integrity, can only respond to. Beauty is where the ideal and the concrete converge opening up a narrative of experience, which is the discourse of the Flesh, in history that breaks into eschatology as a narrative of the Spirit, that seeks greater participation in the Absolute in this immanent world with the hope of transcendence. And this participation is creativity which is the power of Art and which becomes concrete in artworks and artifacts, which are texts of rationality. In Creativity, in its power, the Logos of the Word becomes the Principle that has given made real in reality, reality in real culminating in the Logos becoming Flesh and dwelling among

¹⁴ D. Hammarskjöld, *Markings*, London: Faber and Faber, 1968, 108.

¹⁵ I am in debt especially to I. Kant on this regard, *Critique of the Power of Judgement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 89-127 (I, 1, 1).

us, making this earth, this world, this house into a home. Logos is Word to become a Principle which is the force of Art. Logos is not Word to become a Tool which is the aim of Science and its dominance in Technology. Principles create homes, tools build houses. And we are at home in our culture, made concrete in artworks and artifacts which are testimonies of Creativity, of participation in the call of the Absolute as Beauty.

Only the rational, as stated, can grasp Beauty. This is true to the extent that whatever that is rationalistic may lay claim to be universality, may be proposed to all men to be acceptable as a major premise in a rational inference.¹⁶ No matter how functional it can be.¹⁷ Especially in an ambiance of pluralities, which has to be our a priori in order to understand and live with the totality of what is outside of us (universe) and that which surrounds us effectively (world) where our experience of ourselves take place, where there are movements and becomings challenging identities and constancies, most often of the moral kind with the persistencies, consistencies, constancies that challenge our visions¹⁸ and that constantly make us derive from the surroundings our dwelling, our home where we are at ease, where we are comfortable, where we find Beauty to the point that we do not just find it but we make it findable to others by our creation, by our act of Beauty whose concrete and memorable texts are the artworks and artifacts by which the house of the universe of the world could become a home.

The only law of the home, in this light, is to be personal, by being an idiot, by being oneself, even to the point of encountering a personal God and have a personal relationship with him, given that loving the law more than God, as Levinas would put it, would mean having access to a Personal God.¹⁹ In home, 'the land was ours before we were the land's./ She was our land more than a hundred years/Before we were her people'.²⁰

¹⁶ Ibid., 213 ff.

¹⁷ For this notion, I am especially indebted to: H. Putnam, *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, New York: Harper and Row, 1953; G. Ryle, *The Concept of Mind*, London: Huthcheson, 1949; J. Searle, *The Rediscovery of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992; G. Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

¹⁸ I. Kant would denominate this as 'schauung' or 'point of view, *Critique of Pure Reason* A 681, B 710.

¹⁹ E. Levinas, *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel, 1963, 193.

²⁰ R. Frost, *The Gift Outright*, 1-3.

Beauty goes beyond usage or pragmatics (what is useful, profitable). It is placed on a 'higher', 'more noble plane'. It is often postulated as the meaning of life, in as much as meaning is the aim of all aspirations. Life is not just existence. The latter is just being there. The former is being there for someone, for something; for another, for a purpose. Life is personal, it is relating with the Absolute, who manifests His origin and Himself as Beauty and invites to this communion and participation, as a Person, as a Personal God. The other and the purpose become identified in the aspiration.²¹ And to aspire is to be flesh. Flesh is aspiration to be Spirit. Body is not aspiration (or the wish or will to be there for something or someone or life) at all, but just 'being there'. To be flesh is to feel the experiential limits imposed by existence, characterized by history as waiting, aspiring to what is beyond, which is a new history, which is eschatology, which is attained by hoping. And hoping is undertaken by participation in the Transcendence which becomes available, incarnational as a call, as an effective presence in immanent history of the flesh which is Beauty and the pathway of Creativity it opens up as a Spirituality, as Way for Man, in the flesh, to become Spirit.

Beauty presents itself in history as an eschatological aspiration, especially in the midst of crises, privations, violence. It is not escapist. It rather wishes to make the presence of transcendence, in the midst of the conflicts of immanence, more effective. This is the very essence of Art, which is the execution of Beauty in its transcendence in the historical immanent realm. Beauty is the original voice of Good in the middle of so much evil, making a call to the origin as goal, as the originary. Beauty is the voice of truth in the middle of so many untruths in the form of lies. As a voice, Beauty is origin and opens up itself to be an

²¹ I admit having taking into account notions from the Existentialist movement, cfr. W. Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1958; G. Cotkin, *Existential America*, Baltimore-London: John Hopkins University, 2003; M. Friedman (ed.), *The Worlds of Existentialism: A Critical Reader*, New York: Random House, 2004; V. E. Frankl, *Man's Search for Meaning*, New York: Pocket Books, 1963; H. Kuhn, *Encounters with Nothingness. Essays on Existentialism*, London: Meuthen, 1951; M. Grene, *Introduction to Existentialism*, Chicago: University of Chicago Press, 1948; F.H. Heunemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, New York: Harper and Brothers, 1958; J. Macquarrie, *Existentialism*, New York: Penguin Books, 1972; R. Solomon (ed.), *Existentialism*, New York: Random House, 1974. Existentialism as a movement may be a thing of the past but its questions, issues, concerns are perennial.

origin, a renewed origin in pluralities, for others in order to hear the voice of good and truth, in oneness, i.e., in solidarity, in communion and participation with others of the same world whom we welcome, by means of hospitality. This renewed origin, attained as the goal, is the originary. The origin is the starting point of history. The originary is history's origin reencountered eschatologically as a goal, presupposing the enrichment of history made liveable in a concrete path which we is Spirituality.

As origin, Beauty likewise accompanies man along the historical way until it becomes itself the eschatological goal by means of its own mediation in man's act of creation in Art made concrete, tangible in artworks and artifacts. Beauty as origin is the a priori of our lives that becomes a posteriori along the way in a more enriched manner²² after undergoing the experience as mediation that unfolds itself in events (in the artworks and artifacts) that make man more mature, developed, by marking the passages of man's own development traceable in the concreteness of its texts (artworks, artifacts), and makes him grow as a living being of experience or Spirit always oriented toward an intimate contact with the Absolute Spirit in terms of love.²³ This is not done in isolation but in communion with other men, with other 'fleshes' to form a network of fleshes such that humanity in communion becomes a single flesh that aspires to the same integrity, that responds to the same vocation to be Spirit in participating in Beauty by means of Creativity made concrete, made flesh in Art and in its artworks or artifacts.

By welcoming them, we initiate, accompany, place them in the bosom of our own effectively lived world, which we call our home, in turn built up as hospitality as an ambiance (more than just time and space) for the event of homing, of being comfortable in the home, of being at home. This is what we all wait for (or what awaits us) as we face the origin, as we project it as a goal, to make the origin (the house) a home

²² I am somehow paraphrasing the Popperian adage: '*I should claim, then, that everything we know is genetically a priori*. All that is a posteriori is the *selection* from what we ourselves have invented a priori', K. R. Popper, *All Life is Problem Solving*, London-New York: Routledge, 2001, 46. This passage indicates growth, development, maturity as selection is a part of the experiencing process as it takes place. It indicates a way of how experience effectively becomes mediation.

²³ J. Leclerg, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Milan: Jaca Book, 1990, 147-149.

or the originary. The origin is a house that calls. The origin is a calling for its own experiential transformation as a home, which is attained eschatology within history. The house is an ambiance that opens itself as existence (just being there) but seeks to grow as life (being there for someone). The shift from existence to life demands that the transcendent not only becomes present (Mystery) but becomes effectively present (Sacrament), i.e., a truly living and dynamic present with purpose amidst the conflicts and difficulties of experience such that existence becomes life or full of meaning whose revelation is Beauty, whose revelation calls for participation in Art executed by creativity.

In effect, man in order to become Spirit must travel in his house, in his world, in this universe which is the totality of all that exists in history in order to discover and live its eschatological meaning as a home. In the house, the Mystery is present. But in the home, this same Mystery dwells. Presence is only existence whereas Effectivity of the Presence is life. To make this effective, there must be a process. Art is this process. In effect, art is mystagogy, i.e., the process of discovering the house as a home, of making history an eschatology, of encountering the principle or beginning (origin) as the goal (originary). In effect, it is Art. Art is executed by Creativity which consists in a mystagogy, a spiritual and integral process, made directional as a way, of man becoming Spirit (Spirituality).²⁴

Art is a mystagogy, an initiation, accompaniment, placement of ourselves, always in communion with Others, in the bosom of the Mystery where what we deem to be the Absolute in its transcendence dwells in our immanence.²⁵ Art as Mystagogy becomes possible in history through Creativity, by which man becomes a Spirit and participates in the Absolute, made concrete in artworks and artifacts. Each work of art is an act of mystagogy, an act of hope that goes beyond the limits of history and enters into eschatology, into the fullness of participation with the transcendent Absolute.

²⁴ Admittedly, I have benefited from some reflections of K. Rahner on this regard, 'Spirit and Existential Commitment' in: Idem., *Theological Investigations XVI: Experience of the Spirit. Source of Theology*, New York: The Seabury Press, 1979, 24-34.

²⁵ The reflections of E. Burke on the Sublime or the Absolute in the field of aesthetics still remain as potent sources for further investigations or researches, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, London: Routledge & Kegan Paul, 1958.

5. ART: HAPPINESS, EXPERIENIABILITY, DOMESTICATION.

From the Aristotelian ethical tradition, we derive that man is teleologically ordained to the pursuit of his happiness (*eudaimonia*).²⁶ Happiness is the key to his search for meaning in existence, as the existentialist movement would say. Happiness finds its concreteness in *eu zên* or living well. Living well is to be a spirit. Happiness is *eu* (well) and *daimon* (spirit or demon). Happiness is becoming this well spirit. It is being spiritual. Its path is a spirituality.

Beauty is the ideal in as much as it is, at the same time, the manifestation being, the source of this happiness characterized by an experience of order, harmony, sublimity that touches the inner fibre of man, i.e. the profound depths of man which we commonly call his conscience (but not limited to his moral sense but above is his sense for the Absolute), making him go beyond his selfish, base and isolating tendencies and instincts and instead invites him to take a way of expansion, integrity for the good and the truth, such that he would undertake a process of integration with the Absolute, the Supreme value that would guarantee that his existence be transformed into life.

Conscience (*syneidesis*) must be understood as the calling to living well, to *eudaemon*, to spirituality. Beauty (*kalos*) is the call to living well by living accordingly (*kalos kagathos*), i.e. according to the ideal of beauty and made concrete in goodness.²⁷

Such an integration in man, which is his growth, maturity and development in terms of elevation to the transcendent given his immanence in history, would necessarily mean that Beauty in as much as it is identified as the force of the Absolute (*Apolutos* and in Greek it would be identified with *Ho Theos* or the God as opposed to other gods) as both source or origin and goal would be internal, inherent in such a transformation of existence (being there) into life (being there for someone or something).²⁸ Only this Absolute, identified with God (whether merely

²⁶ Cfr. especially Aristotle, *Nichomachean Ethics*, I, 7. I am especially in debt to R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris: Presses Universitaires de France, 1958. Also: G. Hughes, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle on Ethics*, London: Routledge, 2001.

²⁷ I owe many insights to R. Wardy, *Doing Greek Philosophy*, London-New York: Routledge, 2006.

²⁸ I have found inspiration in this statement by A.C. Danto: 'By 'integral' I mean that beauty is internal to the meaning of the work', *The Abuse of Beauty. Aesthetics and the Concept of Art*, Chicago-La Salle, Open Court, 2006, 9.

ontological or even personal, depending on the religious tradition and its Spirituality), can guarantee this meaning which is revealed in history and ultimately encountered in eschatology.

And this Absolute makes itself experienced, i.e. mediates itself as a vocation, a call to a fuller communion and participation in it. The voice of this vocation, this call that resonates not just like a tone or timber in history is itself origin and fount is Beauty. By this voice, which is the voice of the Absolute as Beauty calling out as God, there is a call to an immediate relation²⁹, which is proper of being at home. Being at home even the Inexpressible is expressed in relationality, in deep intimacy, with the Absolute as Beauty as the hearth (this is the mystical, so to speak).³⁰

A vocation, a call can only be heard in history as a promise. Meaning in history always denotes that the latter is a search for the former in soteriological terms.³¹ The search of meaning takes place in the world which is the totality of reference points that points to geographies as to where the reference becomes not just a model but a mode of life, intimately assimilated up to the point of familiarity such that this mode of life becomes the home, wherein all referentialities converge.

The world is charted by referentialities. The home is where all referentialities converge in order to become relationalities. World is a criteriological reference point that is the essence of all Ontology. Home is a spiritual relational point which is the essence of all Metaphysics.

Art is homemaking. Its source and execution³², which is creativity, is a constant process of homecoming. When man is at home, man becomes fully human by being Spirit, by being in communion, in intimacy, with the Absolute that defines his existence as life and by which is God by participation. Beauty is the presence of the Absolute that is the origin or principle, the originary or the principle encountered at the end, the very originating process that consists of a homecoming upon hearing the voice of the home.

²⁹ I am taking into account the reflections of E. Levinas, *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*, Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1994, 97-98.

³⁰ I have been enriched by this suggestive article on this regard, M. de Certeau, 'L'énonciation mystique', in: *Recherches de Sciences Religieuses* 64 (1976), 183-215.

³¹ Cfr. the reflections of K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1949, 182-207.

³² On the notion of execution, I have at the back of my mind the reflection of J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

This voice, this call: the tone or timber, the origin and fount is constant mediation³³ by which reality in itself becomes real in realities, in which the real becomes realities in reality. This constant mediation is experience. Only what is experientiable is real because the experientiable is reality in realities. Only what is experientiable is reality in the realities because it is real.

This mediation, by which experientiability is established historically from a transcendent origin which in history places itself as the goal eschatologically, has been classified or categorized by man's rational power or reasoning by which he becomes conscious of himself as being conscious and capable thus of evaluating everything by positing an Absolute Value, which he rationally postulates and would even believe to be as religious principle (religious in the sense of the link to the Absolute meaning of his life). This rational power, on the other hand, is also reasonability or capacity to establish order, harmony not only with oneself, vis-à-vis the Absolute, but others like man or other men.

Man's rational power classifies and categorizes the experientiable into two main areas: a) the given or what is termed as nature (it is often referred to as God-given) and b) the acquired or the artificial or culture or what is cultivated by man from what is natural or from nature, creating webs of meaning wherein interactions take place.³⁴ The experientiable is an intersection of two spheres or areas. From this intersection, man hypostasizes his aspiration toward the Absolute in terms of Communion and Participation in dimensions such as Religion, Politics, Sciences, Domestic Sectors, Civil Society, Art whose historical institutionalization are traditions incarnated by the Churches, Households States, Academies, Communities and Artistic or Cultural Movements.

³³ Cfr. the suggestive reflections on mediation by P. Ricouer, 'On Interpretation', in: Idem., *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*, Evanston: Northwestern University Press, 1991, 1-20.

³⁴ Cfr. C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973; R Williams, *Culture & Society, 1780-1950*, New York: Harper & Row, 1958; C. Greenberg, *Art and Culture*, Boston: Beacon Press, 1984. E. Hall, *The Silent Language*, New York: Doubleday, 1959; A. J. Marsella et al. (eds.), *Culture and Self: Asian and Western Perspectives*, New York: Tavistock, 1985; B. Martin, *A Sociology of Contemporary Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell, 1981. See also the suggestive reflections of H. Dreyfus, 'Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault' in: G. Shapiro & A. Sica (eds.), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988, 66-83.

In these dimensions the two main areas of the experientiable meet or have their intersection in order to continue history by creating new avenues of experience in terms of production of material, which all come together in events or happenings, for newer narratives, for newer circumstances for the flesh to incarnate and create in order to keep the historical conversation in search of meaning ongoing.³⁵ In the meeting of these two areas and in the specification of the same in the aforementioned dimensions, man creates a home (all that is effectively lived and thus livable for others through me from the world) from his world (all that is livable in all that exists), which in turn is created from the universe (all that exists).

Art is creating a home (domestication or homing within the world and eventually, if possible, of the world) from the world (totality of that which is livable and shareable out of all that exists) which is derived from the universe (totality of all that exists). The Universe (Kosmos) is identifiable with Nature (Physis) or the totality of that which is given or not man made, out of which man has to cultivate himself, create himself and an ambiance for himself which is culture of which civilization is the text. In the ancient times, the universe was identifiable with the earth, the planet named after the goddess.

However, modernity is characterized by a better distinction, differentiation of spheres, which are levels or degrees of specialization (which are levels or degrees of conquering, of vanquishing just like those explorers that expanded the notion of world through land and sea travel up to space travel) by which we can derive even better what we could define as world and home. This desire to conquer has brought about a crisis, a temptation to do harm that has caused man to be alienated from the cosmos, earth such that because of our penchant for conquering, wherein techne or art has become technology or simply mere facilitating the power of conquering but much distanced or alienated from Beauty, we have made this cosmos, earth less of a home. In this light, Collingwood hits the bulleseye when he affirms that 'art is the community's medicine for the worst disease of mind, the corruption of consciousness.'³⁶

³⁵ See the suggestive introduction of E. T. Gendlin, *Experiencing and the Creation of Meaning*, Glencoe: The Free Press, 1962, 1-15.

³⁶ R. G. Collingwood, *The Principles of Art*, London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1958, 336.

Only in rediscovering the Divine in its presence, in terms of Beauty, can we regain the home. On this regard, I find these words of a great scientist and mystic (T. de Chardin) worth pondering on: ‘The temptations of too large a world, the seductions of too beautiful a world--where are these now? They do not exist. Now the earth can certainly clasp me in her giant arms. She can swell me with her life, or take me back into her dust. She can deck herself out for me with every charm, with every horror, with every mystery. She can intoxicate me with her perfume of tangibility and unity. She can cast me to my knees in expectation of what is maturing in her breast...But her enchantments can no longer do me harm, since she has become for me, over and above herself, the body of him who is and of him who is coming. *The divine milieu*.’³⁷

Taking all these into consideration, the home is where the divine has become an intimate part of human life. At home we construct our prayer nooks or monuments to our domestic gods by which we learn how to search for the Absolute in a wider sphere of hypostasis. The domestic gods or ‘homed gods’, the gods whose transcendent wings we have clipped so as to make not only their voice (Beauty) heard but so that we could participate in this same Beauty by making our mundane, immanent voices heard to them, especially in our cultic acts toward such a participation (Religion). The domestic gods are man’s fundamental formation coordination point which expands its geographies into the different hypostatic dimensions in an ever growing and maturing interaction within the intersection of what is given and what is cultivated. The domestic gods open up to the shared gods or values which coincide transcendently in the shared Absolute, the basis of communion and participation for all humankind in its search to be humanity, i.e., in humanity can existence become life.

Because of this, humanity is man saving man (as Saint-Exupery has written in the epigraph of our reflections), man seeing in each other the Spirit, the vocation to be Spirit in communion and participation with the Absolute by responding to the call of the Absolute which is Beauty, which is also the Absolute as origin and as the originary, the very same principle found as the end and goal of the adventure of the meaning of life which is Spirituality. Spirituality is the process of integrity which is captured as meaning in history but whose roots is the very harmony

³⁷ P. Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu*, New York: Perennial Classics, 2001, 134.

behind this meaning which is Beauty, which flows like water, as Eliot portrays it and which at the same time is the source.

6. ARTWORKS AND ART: WORLDING TO HOMING

Art is a specific language.³⁸ We often confuse art or the homing from the worlding from the universe with artworks. Artworks are the concrete discursivity of art. They are the flesh of Art, the embodiment of Creativity, made into the textual weave of concreteness, of effective Presence which is Presence that touches the flesh and not just the body. In this sense, Art is not just the hypostization mentioned above which is the community of artists and cultural workers as the creative force of an even greater society (either Civil, Political or Religious or all of them combined).

Teknh (which we transcribe as *Techne*), from which the Latin *Ars* is derived, is usually translated for facility or ease to do something (hence the word technique). It means craft, the ease of skill to produce something distinguishing and uniting means and end, planning and execution, process and product. *Techne* is homing or facilitating one's being human by creating an ambiance of comfort, of ease, of facility which is the home, where the domestic gods can be cultivated (worshipped), creating a space for the Mystery or the Presence of the Divine in its transcendence as Absolute in the immanence of human history. The Mystery is usually identified with the Holy (*Hagios*).³⁹

In light of this, it is preferable to deem the Holy as the Absolute in its transcendence but in its power of attraction or beauty as source or origin so as to inspire reverence which is action to grow, mature and develop into communion and participation with the Absolute as the end (or the originary or the principle reencountered at the end). The Holy creates an ambiance full of the manifestation in glory of the Absolute as the Holy in its Beauty. And this ambiance is what we call the Sacred (*Ieros*).

³⁸ Cfr. N. Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, 2nd ed., Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc., 1976.

³⁹ This is mainly due to the influence of R. Otto, *The Idea of the Holy*, London-Oxford: Oxford University Press, 1958. See the brilliant study of Q. Racionero, 'Lo sagrado y lo perfecto. Contextos de lo divino en la Antigua Grecia', in: F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid: Editorial Trotta, 1993, 77-138.

The Sacred is the ambiance for the *Techne*. All homes are hearths for the Sacred. The Sacred is the fire that burns in all the homes, warming them from the cold of the impersonality of the world and the interaction between the given and cultivated worlds in the hypostasized or substantialized dimensions and the anonymity of the vast universe. Only in the home can Art, which is more than the specific sector of artisans, craftsmen, musicians, playwrights, writers, be cultivated and appreciated. Art is the call of homing, to create a home for the Absolute in as much as it is the ideal in Beauty. By homing the Sacred dwells and constitutes that specific ambiance of its dwelling as a home.

Artworks, whether they be plastic, performing, literary, are homes for in them the Sacred dwells. Of course, we are referring to genuine and authentic artworks, a criteriological issue which has generated abuse which need not concern us now.⁴⁰ The dwelling of the Sacred creates an ambiance of Mystery which is the familiarity in immanence but sublimeness and distance in transcendence which intersect as given and cultivated, Divine and Human.

In these homes, we are in contact with the Sacred by which the Absolute as Beauty is enshrined, homed from the impersonal broadness of the world. Artworks are tabernacles, holies of holy, temples. They are the discourses of Beauty. Hence, they are beautiful. The beautiful is the discursiveness of the Absolute in Beauty in concrete situations, in concrete homes or sanctuaries which are artworks.

In these homes, which are discourses, we find encapsulated a vision or look or glance (*schauung*) which may be grandiose or which expand the home into a world for its universal claims that go beyond restricted intimacies and their circles (*weltanschauung*). The artist or artisan (*techniths*), because he builds with his artwork a sanctuary for the Absolute as Beauty, is a beautiful soul, a nobleman or aristocrat (*kaloskagathos* from *kalos kai agathos* or beautiful and good man).⁴¹

This beautiful soul is in a sense divine, i.e., in communion with the divine and participates in the divine. His artwork facilitates our communion and participation into the divine. His artwork is this discursivity of the Mystery, of the home of the divine. Hence, it is a mystagogy or

⁴⁰ Cfr. for example the aforementioned work of A. C. Danto, *The Abuse of Beauty*.

⁴¹ Cfr. for example, Plato, *Symposium*, 210 b; Idem., *Timaetus*, 87c; Plotinus, *Enneads*, 5, 8, 13.

accompaniment, initiation to the Mystery, to the ambiance of the divine. The Divine is above all ambiance. It is not God. God is the personal divine, the ambiance in Person who is relational.

Only in theistic traditions is the Divine God and therefore relational. Consequently, theistic mystagogy is personal and relationality. Nevertheless, in every tradition in this world (each specific tradition, in as much as it is institutionalized, is a home in the world, the permanence of the home in this world). Such a mystagogy necessarily makes use of language as a transfer (*metaphora*), with all its emotive and subjective nucleus⁴², from the intimacy of one's subjectivity to the shared world from which the home is constructed. The home is ambiance of communion and participation forged through hospitality and exercised in solidarity with sympathy as the current of realization.

Such discursivity is attained by parting from and developing a vision which in turn is built up by a looking at, an attitude of contemplation (*theoria*). And this vision is born out of perception, starting with the senses. It is aesthetics. Aesthetics brings together *aesthesis* (perception) and *logismos* (rationality, thought, calculation or production of the idea) thus producing a vision, a perspective, a theory (contemplation).⁴³

Aesthetics is normally understood in terms of art appreciation, perception of beauty in the artworks, intuition or intuitive vision of the art in these works. 'Art (artworks) includes not just works of formal beauty to be enjoyed by people with 'taste' or works with beauty and uplifting moral messages, but also works that are ugly and disturbing, with a shatteringly negative moral content.'⁴⁴

Beauty is not that which is just pleasurable. Beauty is the origin, manifestation, experientiability of the Absolute in as much as it is historical truth in this immanent world but with a bearing of transcendence that permeates beyond the immediateness of the home or the surrounding home of the artwork and can create or expand this home and homes in universality from the surrounding world. Beauty is the constant experientiability in Art, as discoursed in the Artwork, for all, expanding

⁴² Cfr. I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, London-Oxford: Oxford University Press, 1936.

⁴³ Plato, *Republic*, VIII, 546b; Idem., *Phaedrus*, 249b.

⁴⁴ C. Freeland, *Art Theory. A Very Short Introduction*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2001, 19.

its ambiance in Mystery, making possible that this home be shared with others in the world. This is what is called hospitality. Art is ultimately hospitality, i.e., sharing the home with the world by making this world a home for the many.

This many is humanity, which we must help, save, aid by means of mystagogy. Mystagogy is hospitality extended to create communion wherein Art, as the experience of the Spirit, by means of creation, participates in Beauty. This participation is the permanent quality of human immanence which because of its rationality is a call to Spirit, to integrity, to participate in the transcendence of the Absolute in which man goes beyond his own limitation which is capsulized by the world, the house and is manifested in man's capacity of transfiguring he house into a home, so that the Absolute in its Mystery will not only be present but be effectively present as Sacrament.

The dignity of humanity consists in its capability of being Spirit in communion with the Absolute by participating in the same Absolute in terms of Beauty and by making others participate in this same Absolute (Mystagogy). This capability is exercised in creativity by means of Art whose mystagogical value is mediational in the concrete artworks or artifacts. This same humanity, which is the experiential attitude in view of the many, must be upheld by us in terms of communion and participation, especially when the cosmos, earth, world become hostile and threaten our homes either with natural calamities (for example, earthquakes, floods or famines) or cultural or man-made disasters (like war or fire or acts of violence). To this same humanity which is the attitude by which we see the many as humanity in our image, in the concreteness of hospitality which is solidarity by which we must extend our homes, we open to extend this hospitality by opening the home which is the effective dwelling of the Mystery especially in Art in the artworks or artifacts.

We take, derive, adopt them from the world to welcome in the warmth of the hearth of the Absolute in as much as we effectively live it. This Absolute is Beauty in itself, as it dwells as Mystery in its divine milieu which is our home. This expansion of the home by hospitality in the world is Beauty in its execution. Humanity, where attitude and seeing ourselves reflected in the many as our image and likeness, is nothing more than extending the warmth of the hearth to those in the world in our homes, in the divine milieu. Adoption is the most radical form of

hospitality wherein the stranger becomes family, wherein those of the world become of the home. This is Art in action: the making of the home to adopt others.

7. CULTURE AND HOSPITALITY: VISION AND VISIONING.

Hospitality starts with the development of an aesthetics as captured in the artwork. Aesthetics is born out of art, the task of sharing the home, of hospitality. Every vision which is the fruit of perception and discoursed as an aesthetics is a waiting. Waiting is worlding. Hoping is fulfilling by being hospitality. Waiting is formulating a vision. This is Aesthetics, the starting point, the origin.

Hospitality is a cultivation of the self for others in sharing and creating a home. Cultivation is the act of culture. Aesthetics is the act of being able to perceive, intuit, appreciate culture, not just its artifacts but its very act of culture, the act of cultivating which is waiting, which is worlding. Cultural artifacts, like artworks, are remnants of cultivating, which is waiting, which is worlding and which form the basis of hospitality which primordially is an act of formation, of building character, of building aristocratic people with sensibilities, to be beautiful and good persons, spirits, full of the spirit (enthusiasts from *entheos* or to be full of god or having god inside of oneself).

Culture is not a solitary act, just as formation of the beautiful and good soul, aristocrat or spirit is an act that opens up the home, expands it in the world, making everyone not just citizens of the same world or nation but family members in the same home, gathered around the same hearth, warmed by the Sacred which is presence of the Absolute as Beauty in as much as it is Holy. Culture is the flesh, in the world, that is a body that desires and that seeks the other flesh creating a network that brings together all of mankind's waiting in order to create a network for hope that would make ascend toward the transcend, which is viewed as the Holy, the totally Other from this humanly immanent history and yet is effectively present by means of its own calling which is Beauty and this calling is carried out and is responded to in Creativity.

The Absolute is the Holy in which it becomes present in its transcendence in the immanence of human history with the Sacred as its ambiance, with Beauty as its modality of presence as origin that invites

to itself in a journey of encountering this origin at the end of the experience, characterized by growth, maturity and development of the vision into the fullness of Art in creativity.

Only in art, by producing artworks, can there be an originating process. In creation, reality exercised its mystagogy over man. By means of Art, man participates in this mystagogy by originating. By mystagogy the waiting becomes a hoping which is homing, the creating of a home which is the originating process, the fulfillment of mystagogy. Mystagogy is faithfulness, it is fulfillment, it is the promise that comes to be fulfilled in making others creative by proposing a vision, a starting point, an originating aesthetic so that others may have a vision, an origin for their own mystagogy which is a journey to the originary from an originating process: the process of the origin reaching itself as the goal or the originary.

In view of the above, the following words are in order:

‘It is crucial to realize that the work of art draws on infinitely more than material existence. In this context a psychological approach is inadequate. More precisely, the psychology of art only sketches in an outline which, since by itself it is incomplete, must be given real form by being set within a much wider context. The work of art creates anew behind us an order which brings together the separated fragments of mankind. And this order is based, not on vague and absurd idea of man, but on the realization of that involvement and communication in which our freedom finds its true expression. In turn when the artist creates his work, he seems to incorporate into it an invisible community, the spirit of a society in which the social substance, the ‘manna’ which holds the secret of our future existence, is crystallized. Perhaps he can do this because we will never know absolute joy.’⁴⁵

At this juncture, in the same vein, the following quote from a renowned Philosopher, known to be an aesthete, is in order:

‘The work of art can have an effect comparable to that of metaphor: integrating levels of sense that are overlaid, preserved and contained together. The work of art is in this way...the occasion for discovering aspects of language that are ordinarily concealed by its usual practice;

⁴⁵ J. Duvignaud, *The Sociology of Art*, London: Paladin, 1972, 19-20.

its instrumentalized function of communication. The work of art bares properties of language which otherwise would remain invisible and unexplored.⁴⁶

We are all surrounded by artworks and not only in museums, galleries or private or public edifices. To enter Museums like the ones of the Augustinians in Paseo de los Filipinos in Valladolid or in San Agustín, Intramuros, Manila is to enter into a world apart from the ordinary, everyday, natural world organized and thematized accordingly with exhibits of samples of creations configured in texts called artworks. To imagine a world without art, one might need to go to the Banawe Rice Terraces or view a body of water without land. We are often faced with beautiful views such as the Hollywood sign in Hollywood Hills viewed from Hancock Park amid buildings or the Sierra de Guadarrama in Madrid with all the edifices that 'block' our view from Príncipe Pío Station. Or try listening to a CD or Podcast of Glenn Gould playing Bach amid the chirping birds and meowing cats in your backyard. Or listening to Pop Stars like Michael Jackson with 'Thriller' being drowned by the sound of crashing waves in Balayan, Bay, Batangas. Or traveling musicians along Santa Monica Beach in California.

Doubtless, the contrast between Man and Nature are indeed stunning or more electrifying with such contrasting sights, views and even sounds. Or we could just see how the Basilica of St. Peter, together with the square and colonnades, has leveled or eliminated ancient Vatican Hill and try to imagine how this place was when Christians were being executed and people were buried therein. Countless times I myself stood facing the city of Salamanca from the Arrabal to imagine the whole scenery without the Twin Cathedrals, University, Casa de Lis, Roman Bridge, San Esteban and so forth. Or San Francisco Bay without The Golden Gate Bridge which in the X-Men film was lifted by Mutant Villain Magneto. Such a scene, though cinematographic, highlights the contrast, the struggle of Man and Nature which is resolved in creativity, in going beyond the immanent given into a possible transcendence with respect to such an immanence. Thus what is man-made (even for cinematographic effects, without any unimagined historical reality) is a means of cultivation, of caring in terms of the call of the Absolute which

⁴⁶ P. Ricouer, *Critique and Conviction*, New York: Columbia University Press, 1998, 172.

is Beauty and of man's participative response as a creator within this call: Art.

A world without any of these man-made edifices, no matter how beautiful, sublime or grand, would be 'primeval' or 'pristine' or, even, 'primitive'. Or just plainly, given or natural. The presence of edifices and any form of artwork, which is categorized as 'artificial' or 'man-made', indicates the presence of Culture, which is Art being cultivated, cared for, nurtured. Culture is precisely what is man-made. What is man-made is artistic and denotes cultivation, care, nurturing for it is homemaking, defining a portion of the world as the home for the Sacred, to be cared for, nurtured.

In other words, Culture is the web or net or network made by man and consistently done so with patterns to show, given it is cultivated, cared for, developed by man, derived from his nature and making use by means of acquisition of the surrounding nature as his material (in the material sense or as tools and ingredients or in the formal sense or as inspiration and idea). Culture becomes the story of the house, 'that is no more a house', or of the farm 'no more a farm' or a town 'no more a town' that would all lead us, direct us to getting lost, to finding ourselves in a renewed shared reality which we have taken possession of and which has taken possession of us all, to making directives, which is metaphysical, which is the fulfillment of man in Art by Creativity:

Back out of all this now too much for us,
 Back in a time made simple by the loss
 Of detail, burned, dissolved, and broken off
 Like graveyard marble sculpture in the weather,
 There is a house that is no more a house
 Upon a farm that is no more a farm
 And in a town that is no more a town.
 The road there, if you'll let a guide direct you
 Who only has at heart your getting lost,
 May seem as if it should have been a quarry-
 Great monolithic knees the former town
 Long since gave up pretense of keeping covered.
 And there's a story in a book about it.⁴⁷

⁴⁷ R. Frost, Directive, 1-11.

Culture is man cultivating, in the act of cultivating given this cultivation creates webs, patterns, networks, communities, societies. Such webs, as stated, are networks of the flesh, patterning the flesh in its innate waiting to hope for the transcendental Absolute who calls out in terms of Beauty and whose response is creativity whose execution is Art. This is the principle of the execution of Beauty in Art which are the flesh of the human spirit in its participation in the Beauty of the Absolute, which are networks of flesh that wait and strive to hope. This execution is a carrying out of the flesh in its waiting shifting toward hoping that brings about the art work or the piece or text of culture, which we call civilization which is the story of the flesh, the narrative of culture or the process of cultivation, which creates networks of the flesh in the endeavor of Spirituality, by means of art and its execution which is Creativity. By creating networks, the flesh makes the Logos as Word in mediation as Principle of Realization of the mediation which is the experiential narrative itself, which parts from waiting in the origin and culminates as a Spirituality, in maturity, growth, development as Hope in the Originary in the level of eschatology.

Culture is also (and above all) an act that remains to be narrated in its text called civilization. It is a self-implicating act wherein man cultivates himself, from a living being (vegetative soul or *anima*) to discovering his sentient and rational faculties (as a rational being or *anthropos*) in order to become a fully-integrated person in its individual peculiarity with a reflexive basis (reflection means going outside of oneself to be conscious of the external world and eventually going back to oneself and implying oneself or being a subject) with a transcendental projection that goes beyond the limits of the immediate and immanent (spirit or *pneuma*). In the words of a renowned philosopher: 'Reflection does not withdraw from the world towards the unity of consciousness as the world's basis; it steps back to watch the forms of transcendence flu up like sparks from a fire: it slackens the intentional threads, which attach us to the world and thus brings them to our notice; it alone is consciousness of the world as strange and paradoxical.'⁴⁸ Reflection is wanting to take part, it is participating (taking part) by waiting in the immanent world and hoping for a transcendent world wherein we could all take part and help others take part by our taking part in the call of

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge, 2005, xv.

the Absolute, which is Creativity, made concrete, made flesh in Art and its artworks and artifacts.

Hospitality is the process of forming the discourse which is articulated into a vision. Aesthetics is more than just perception or appreciation. It brings together perceptions, appreciations, interactions in order to form a vision of the world in as much as it is liveable, hospitable. Hospitality is the act of making effecting this hospitability, by building, edifying, preparing a home within the world. An artwork is not just a viewpoint of the world nor is it a vision of the same. It is a home within the world. It is a home that seeks to welcome, to give hospitality. The home is for the flesh that wishes to be the effective presence of the Absolute. The home is creativity in making an ambiance for Art. Art is making this world, this house into a home.

8. ORIGIN, ORIGINATING, ORGINARY

The task of producing the artwork is the task of waiting to make a home within the world and to articulate it as a finished home to share it with others. As stated, waiting is worlding. Worlding is establishing the world in which the home is to be built. Any building or edifying is production. The task of producing is a visioning to form a vision in order to form others in the world into the intimacies, intricacies, warmth of this vision, which is a home, as articulated in the artworld.

To form others in the world into this vision is the act of visioning which is discursive. This vision is a discourse of the mediation of the experience, by which reality becomes real in a specific reality (or realities), by which the real becomes reality (in realities) as condensed, presented, offered, gifted in the artwork as we run the course of our history, to its setting (by going westward) and by giving a vision which is still formless or 'unstoried, artless, unenhanced' from which all would become. To form others is to enable them to build their own narratives, their own discourses of the mediation of the flesh as it grows, matures and develops into Spirit which is experience, to help them be at home and to build homes by being participants in the Creativity, in the very task of Art which is the very process of Spirituality in as much as it is the Way of Creativity, to make the real effectively lived as reality, to make reality effectively lived as the real. Not just effectively existing or just

living. But effectively lived, i.e., Sacramentalized. And this opens up a discourse which are experiential narratives in themselves given that the artworks or artifacts are in themselves discourses of the flesh by being flesh in which the Spirit took itself and became flesh in the exercise, execution of Creativity, the living out of Participation in the Absolute in its eschatological transcendence, from our incarnated standpoint, who calls out in this immanent history as Beauty. Such discourses are histories of their own response to the transcendental Absolute in Art and, above all, they are echoes of the call of the transcendental Absolute in our immanent history or Beauty. Again, in the words of the sublime poet:

Such as we were we gave ourselves outright
 (The deed of gift was many deeds of war)
 To the land vaguely realizing westward,
 But still unstoried, artless, unenhanced,
 Such as she was, such as she would become.⁴⁹

The origin is found at the intersection where mediation takes place which is both given and received (in order to be cultivated). The deed of gift is the call to cultivate where givenness and reception converge, where call and response meet. To cultivate, to be cultural is to participate in the mediation of the Absolute which reveals itself as Beauty as the origin and is a call to communion by participation, by taking part. Participation is taking part to found, to establish, to set the origin intersecting with the dimensions of Religion, Politics, Civil Society, etc. Art is the process of this participation which is a call to communion, the realization of the vocation of communion. To participate is to be not just body in the world or universe or house, but flesh building a home to be Spirit in search, within history, of the originary which is the origin that becomes the goal at the end of history which is eschatology. The origin, once found, is hospitality opening itself up to be hospitable, to be made hospitable and calls forth hospitality. Participation is being flesh that takes part in the hope, i.e., effectively making this world, this house of all that is real, of all that is reality a home by making it hospitable, homely in Creativity, in Art which is the flesh building a network with other flesh to become Spirit, mediation toward the Absolute, the origin, in response to its call in the originary.

⁴⁹ R. Frost, *The Gift Outright*, 12-15.

The origin is the point of mediation. A point of mediation is the point of departure for the search for meaning which is a waiting for meaning, a striving for meaning, a construction of the path, itinerary, journey to meaning. This point of departure is the logos as principle of encounter. Encountering is becoming rational. It is encountering the reason in all points of divergence and convergence, reconciling tensions, conflicts into a harmonious whole which is the main ingredient of Creativity. This main ingredient gives us a waiting shed, a point of waiting wherein the principle could commence to grow, mature and develop into hope for the originary. Waiting is searching, desiring, constructing, parting from the origin. This parting is a birthing toward growth, maturity and development. It is a parting from the universe passing through the world going toward home where the origin is reencountered as the originary, as the principle which is the goal of the experiential process in history of growth, maturity and development of man as a spirit via Beauty and participating in this Beauty in communion with it, which is the true essence of Art: creativity.

The mediation, because it flows from the origin, is not just a thing. It is the exercise of mystagogy. It is the exercise of art, from a vision which is the origin. However, we must not remain in the vision. We must, as finite and culpable beings incapable of creation 'ex nihilo' to appropriate for ourselves the given of the Absolute in the veil of Beauty as it is revealed in the cosmos and in the world, and create a home by the means of Art.

In Art, through the artwork, we create a home not only for ourselves. We make others at home, we make this house which is the world hospitable by transforming this body into flesh in order to grow into Spirit. This creation is an act of originating. In originating, we cease our waiting and start hoping by initiating, by communicating, by accompanying (mystagogy) through the vision (aesthetics) that we communicate in our artwork, so that others may participate, thus creating effectively a network of flesh, a weave of experience in communion, a texture of creativity which is a texture of mediation. However, the finality of it all does not consist in dwelling in in our vision or to remain aesthetical (which is waiting or remaining in the immanence of history) but to be artistic, to create, to re-create, to reappropriate the home offered in the hospitality (which is fulfillment in hope or eschatology) so that the orig-

inating process of art may generate creativity, which is the force behind the Art, the inebriation with the very creativity as derived from and developed in the aesthetic vision, so that others may too be creative.

Beauty, which is origin, does not remain as starting point nor in the process. It has to re-find itself as the goal which is the originary, which is the hope fulfilled in which a new vision is formulated, in which others become creative as well, participate in the hiddenness of the Absolute as it comes in Beauty. And this coming is its fulfillment in the flesh that calls out with the voice of the Absolute Spirit toward the human flesh to become a Human Spirit, in participation, by means of Creativity, by means of making this hostile house which is the world a home, by opening a path of hospitality to others to make them feel at home and live this home in mystagogy which is the growth, maturity and development of the Human Spirit together in Creativity, in hope.

Beauty remains as hope and hope reverberates in memory, memory of the origin that becomes present in the goal of creativity, in the end, in the ever-creative present that continues the mystagogy, for the dawn of creativity which announces a new day, a new hope, a change in man's activities, especially in the socio-political realm wherein creativity, for a better and more meaningful life, is necessary. In this realm, the originary must be found in the Beauty of living together (society) and doing things together (politics) for the betterment of society.

In all human activities, man must grow, mature, develop from being a soul that just waits for solutions into a spirit, in full metaphysical integrity (the quality for participation and communion with the Absolute which participates and communicates with man in Beauty) in order to live out life fully, from mere being there (existence) to being there for someone and something (life) in a new dawn, under the moon of passing stages and fads that fade, with the fire of creativity that is shared 'across a table' in communion with others to make them participate of the shared Absolute in Beauty, especially by means of education.

Mystagogy is above all education, despite the fatigues of everyday life, with its ups and downs, successes and failures, constant journeys like going 'back and forth all night on the ferry'. Mystagogy starts by presenting a vision (aesthetics) and perfects itself in parting from this vision of awaiting into the hope of creating from this vision thus offering new visions, by means of new works, which in themselves are acts of hos-

pitality, for they are homings, within culture, in the context of an even wider world and an even wider universe. History is a night time that does not await the dawn but makes it come by hoping, by creating, by means of Art which carries its aesthetic message and creative challenge to make Art, to create, to make a home and to feel this home wherein we could all rest and be merry, with the familiar smell of the stable, with the hearth, with the table of shared adventures and aspirations in hope, awaiting the new dawn of hope beyond the waiting, the expectations of history which has become hostile, unhomely to man's development to Spirit in terms of wars, conflicts, persecutions, violence, corruption which prevent the development of existence in waiting into life in hoping:

We were very tired, we were very merry-
 We had gone back and forth all night on the ferry.
 It was bare and bright, and smelled like a stable-
 But we looked into a fire, we leaned across a table,
 We lay on a hill-top underneath the moon:
 And the whistles kept blowing, and the dawn came soon.⁵⁰

Artworks are not just for waiting, for visions. Nor are they for mere visitors to behold. They are challenges, calls for dwellers to feel at home and to be hospitable by being mystagogical. Artworks are not finalities in themselves. They are dawns, wherein the Logos, the Word has become Principle in its application, i.e., in its growth, maturity and development becoming enfleshed, being flesh that become Spirit, opening up paths of Spirit (Spirituality), which are paths of Creativity to others and thus open up new dawns in history, new opportunities, renewed chances to hope. Hope is continuous. It is the constant lighting of the colors of dawn, until the fullness of eschatology, tasting, participating in this fullness already in this life, by means of Creativity, by means of creative action, of mystagogy whose task is never finished, which promises new dawns not definitive mornings. But new dawns, new hopes, new commences, wherein the origin is always originary. O this 'hill-top underneath the moon' which is the hope of dawn, the hope of continuity in history which makes eschatology already present in Creativity made flesh in artworks that breathe the Spirit and create an atmosphere of Spirit for others.

⁵⁰ E.St. Vincent Millay, *Recuerdo*, 1-6.

Artworks demand continuous creative actions especially in the socio-political realm where Beauty must be fully realized as True, Good, One, Thing and Other. Such actions could only be mystagogical. Artworks must be for hoping. With artworks, the dawn (or the dawns which are the homely light of hope in the midst of the darkness of the world) can come soon. With artworks, we can propose Hope as the metaphysical program of man to become Spirit, to realize his Spirituality.

The Dawn is always opportunity for hoping, which should be unceasing if it is to remain faithful. Faithfulness is the 'essence' of the Absolute whose fount and trace is Beauty, by which it calls man in his flesh, not just a body in the world, in the home to make a home, to be Spirit, to be faithful in hope creating new dawns by Creativity in Art.

Libros recibidos

- BECERRO, José Juan, *Jesús. El hombre que era Dios y que dicen que está vivo*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 21,5 x 14,5, 166pp.
- BERGSMA, John, *El Nuevo Testamento paso a paso*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 15, 336 pp.
- CICERÓN, *Sobre los deberes*. Selección, traducción y notas de Carmen Castillo, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 18 x 11, 78 pp.
- DOLBY MÚGICA, María del Carmen, *La amistad filosófica con Juan Pegueroles. Un hombre sencillo que amó la Filosofía*, Ediciones Tantín, Santander 2022, 21 x 15, 207 pp.
- FLADER, John, *El otro lado. Qué pasa después de la muerte*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 21,5 x 14,5, 175 pp.
- GÄNSWEIN, Georg, *Vía Crucis*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 16,5 x 12, 93 pp.
- GORSJEAN, Pierre-Hervé, *Cómo estar preparado. Orientaciones espirituales*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 19 x 13,5, 183 pp.
- HADJADI, Frabrice, *Ser padre con San José. Breve guía del aventurero de los tiempos posmodernos*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5, 203 pp.
- MASFERRER, Aniceto (ed.), *La eutanasia en España. Perspectivas desde la vulnerabilidad*, Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5. 167 pp.
- MUNCHARAZ ROSSI, Ana, *La hija de Jairo*, Ciudad Nueva, Madrid 2022, 21 x 14, 374 pp.
- PITRE, Brant, *Jesús y las raíces judías de María*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 19 x 13,5, 235 pp.
- RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Introducción a la ética política*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5. 168 pp.
- SADA, Ricardo, *Práctica de oración contemplativa*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 19 x 13,5, 107 pp.
- URBANO, Pedro, *Admirable creación. Religión y ecología sin ecolatrías*, Ediciones Rialp, Madrid 2022, 21,5 x 14,5, 118 pp.

