

60/3
2025

ESTUDIO AGUSTINIANO



Estudio Agustíniano

*Revista del Estudio Teológico
Agustíniano de Valladolid*



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2025
Núm. 60 Fasc. 3



Estudio Agustiniano

Revista del Estudio Teológico
Agustiniano de Valladolid

Núm. 60 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2025



ARTÍCULOS

SALVADOR, Adriana Noemí, <i>El déficit de la diferencia. A propósito del “hombre interior” y los hábitos del corazón en la antropología egipcia</i>	417
NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, <i>Una época de la teología para pensar a Dios y su Reino: desafíos por el diálogo interdisciplinar y los nuevos lugares teológicos</i>	433
SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, <i>El Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico posterior</i>	457
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Auge y declive del Catechismus ad Parochos</i>	481

TEXTOS Y GLOSAS

FARRELL, Joseph L., <i>Reflexión sobre el Christus Totus en San Agustín</i>	513
DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>Un nuevo estudio sobre la Regla de San Agustín</i>	527
CANO PELÁEZ, Jesús, <i>Agustín de Hipona y Byung-Chul Han, una meditación sobre religión, amor y filosofía</i>	555
NATAL MARTÍNEZ, María, <i>La mujer en la institución libre de enseñanza</i>	599
LIBROS RECIBIDOS	619

ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

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

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

SUSCRIPCIÓN 2025
España: 55 €
Extranjero: 75 €
Nº suelto: 20 €
IVA no incluido

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

© Valladolid 2025

CON LICENCIA ECLESIÁSTICA

DIRECTOR
Javier Antolín Sánchez

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN
Jesús Cano Peláez
Alex Palliparambil
Carlos Alexander Totumo

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

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

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

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

Los artículos de *EstAgus* se encuentran disponibles en acceso abierto vols. 1-59
<http://www.agustinosvalladolid.es/estudio/investigacion/estudioagustiniano/estudiofondos.html>

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

El déficit de la diferencia. A propósito del "hombre interior" y los hábitos del corazón en la antropología egipcia

Adriana Noemí Salvador
ORCID: 0000-0003-4014-7683
adrianasalvador@gmail.com

Recibido: 26 junio 2025 / Aceptado: 15 septiembre 2025

RESUMEN: La presente colaboración tiene por fin señalar posibles vías de estudio y presentación del texto bíblico para personas neurodivergentes, y de las que toda la comunidad científica pueda beneficiarse. Para ello, la dimensión espiritual, parte de la identidad personal constelativa heredada del antiguo Egipto por la Biblia judeocristiana, y señalada deficiente en las personas autistas, queda resignificada a partir del giro ontológico que desde las ciencias sociales se aplica a los textos del pasado. La superposición de niveles de significación en el texto bíblico se revela como sustrato de *carmina figurata* en el inicio de la escritura;

así como la aspectiva de las sociedades de pensamiento integrado, del discurso narrativo que exige un compromiso por parte del destinatario. Esta comunicación conspicua que alcanza al texto bíblico permite obtener la misma universalidad que el lenguaje discursivo y metafórico. El punto de inflexión estará determinado, hermenéuticamente, por la interacción, cual ética colaborativa del pasado, entre los destinatarios del texto sagrado.

Palabras clave: Oriente Bíblico, protosinaítico, espiritualidad, materialidad, ética colaborativa, neurodivergencia.

The deficit of difference. Regarding the “inner man” and the habits of the heart in Egyptian anthropology

Abstract: The collaboration aims to identify possible avenues for studying and presenting the biblical text to neurodi-

vergent individuals, from which the entire scientific community can benefit. For this, the spiritual dimension, part of the

constellative personal identity inherited from ancient Egypt by the Judeo-Christian Bible and identified as deficient in autistic individuals, is redefined through the ontological shift applied to texts from the past by the Social Sciences. The superposition of levels of meaning in the Biblical text is revealed as the substrate of *carmina figurata* at the beginning of writing; as the aspective into societies of integrated thought, of the narrative discourse that demands response from the

reader. This conspicuous communication reaches the biblical text allows for the same universality as discursive and metaphorical language. The turning point will be determined, hermeneutically, by the interaction, as a collaborative ethic of the past, between the receptors of the Sacred Text.

Keywords: Biblical East, protosinaitic, spirituality, materiality, collaborative ethics, neurodivergence

I. Introducción

En el pasado número homenaje que *Estudio Agustiniano* (Vol. 59 Núm. 2-3) ha dedicado al P. Domingo Natal Álvarez OSA con ocasión de sus 80 años, Alfonso Vives Cuesta, inspirado en la interioridad que ocupa un lugar central en la antropología de san Agustín, ha completado el enfoque filosófico de persona desarrollado por Charles Taylor (1989) a partir de las evocaciones al *hápax* bíblico ὅ κρυπτός τῆς καρδίας, “lo oculto que hay en el corazón” (1Pe 3,4). Se trata de una expresión que podemos rastrear, como ha puesto de manifiesto el autor, a lo largo de las fuentes que poseemos del antiguo Egipto en sus diversas fases históricas (Vives Cuesta, 2024).

En esta instancia, nos proponemos completar la exposición de Vives Cuesta con el “giro ontológico” de las ciencias sociales, que añade a los textos la materialidad proporcionada por los datos de la arqueología¹. Una dimensión excluida, explícitamente, por el autor en su tarea hermenéutica (Vives Cuesta, 2024: 368, 378).

En el marco del compromiso contemporáneo con la diversidad, la equidad y la inclusión, con ello buscamos llamar la atención acerca del

¹ Un intento de superar el enfoque meramente filológico, que históricamente se aplicó en forma unilateral sobre el estudio de los textos antiguos, basados en dicotomías “significante-significado”, con una “visión pragmática” que incorpora los soportes materiales. Véase Salvador, 2023.

déficit que se percibe, dentro de los estudios bíblicos, con relación a la neurodiversidad². En ella, englobamos, de forma genérica, un modo de ser en el mundo que alcanza, por razones que exceden nuestro trabajo y competencia, a un número cada vez más alto de personas. Por tanto, la deficiencia será la exclusión de este gran espectro, dentro del desarrollo de las ciencias bíblicas que, por su parte, creemos, puede marcar una gran diferencia³.

Para ello, partimos de un acontecimiento extraordinario: la emergencia de la escritura alfabetica lineal en las minas de Serabit el-Khadim hacia el año 1850 a.n.e. (Gardiner, 1916; Goldwasser, 2006). Cual *hápix legómenon* literario, podemos rastrear, *longue durée*, el sustrato que ha quedado plasmado de dicho evento en el texto bíblico a partir de algunas notas particulares y extraordinarias.

2. Prehistoria y ética colaborativa

Para Taylor, las raíces de la persona se encuentran en Platón (*Fedro* 246a-257a), donde el “yo”, que reside en el alma, se presenta como una fuerza racional que ejerce una función organizadora sobre el mundo

² Nótese que sólo existe una Asociación de Autistas Católicos en lengua inglesa, <https://www.autisticcatholics.org/>, fundada por el Legionario de Cristo Matthew Schneider, <https://frmatthewlc.com/>. Y académicamente sólo encontramos un Centro de Autismo y Teología en la Universidad de Aberdeen, en Reino Unido, <https://www.abdn.ac.uk/sdhp/centre-for-the-study-of-autism-and-christian-community-1725.php>, dirigido por Grant Macaskill, y a cuyas publicaciones me referiré más adelante. Por su parte, la Sociedad Bíblica Española posee un Proyecto de Adaptación de la Biblia a Lectura Fácil, <https://www.sociedadbiblica.org/actualidad/presentacion-del-proyecto-de-adaptacion-de-la-biblia-a-lectura-facil/>

³ Dado que no se trata de una enfermedad que se cura, en lugar del enfoque negativo de “déficit” hoy se prefiere hablar en forma positiva de “diferencia”: “neurodiversidad” o “neurodivergencia”. En cuanto a lo problemático que es establecer un diagnóstico, conforme a los criterios que se tomen y los recursos económicos, que sólo poseen los países más desarrollados, y la falta de datos reales, véase Macaskill, 2021: 390-393. La Organización Mundial de la Salud señala que, actualmente, uno de cada cien niños es autista, pero son muchas las voces que advierten que el número es considerablemente mayor, y como veremos, más que una epidemia contemporánea, aunque en forma solapada, es lo que ha permitido desde la prehistoria la supervivencia humana.

exterior. Por su parte, Vives Cuesta pone en evidencia que el hombre interior egipcio prefigura, densifica y manifiesta, con los hábitos de su propio corazón (*ib/בָּבָבָּ/kapōia*), los desarrollos antropológicos presentes en la identidad personal “constelativa” que desplegará, más tarde, la Sagrada Escritura:

En su visión completa, el ser personal se encuentra en la intersección de tres ejes que incorporan la dimensión corpórea del ser humano, el componente social que le permite al individuo personal conformar colectividades activas y, ante todo, la dimensión espiritual o emocional de lo que podría denominarse “autoconciencia” (Vives Cuesta, 2024: 384).

En general, se reconoce a las personas que se ubican dentro del espectro autista por tener dificultades en el plano sensorial, que involucra lo corpóreo; y comunicativo, comprometiendo la dimensión social de esas personas⁴. Luego, la preferencia por las interpretaciones literales ha llevado a cuestionar su espiritualidad, que se vería devaluada frente a la dificultad para interpretar los textos religiosos, como lo es la Biblia, por su alto nivel de abstracción y uso de metáforas.

En Serabit el-Khadim encontramos estos elementos unidos en forma paradigmática. Allí coincide, por única vez en la historia humana, hasta donde podemos conocer por ahora, la transformación de la materia, minerales, con la creación de las letras. Pero aquí, la escritura no depende de una élite estatal, sino que emerge a partir de un intercambio sociocultural que existe entre egipcios y una minoría de cananeos⁵, que poseen capacidades únicas, con el fin de comunicarse con sus propias divinidades (Goldwasser, 2011: 267-268).

⁴ Véase la presentación de la Organización Mundial de la Salud para el Trastorno del Espectro Autista (TEA), <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/autism-spectrum-disorders>. Para una breve historia de su estudio, véase Macaskill, 2017: 2-6.

⁵ No podemos afirmar que estos sujetos sean los protagonistas de las futuras tradiciones bíblicas, o los sujetos del Israel histórico, pero sí que forman parte de un mismo universo cultural que, como bien señala Vives Cuesta (2024: 367 n.9), incluimos en el Oriente Bíblico.

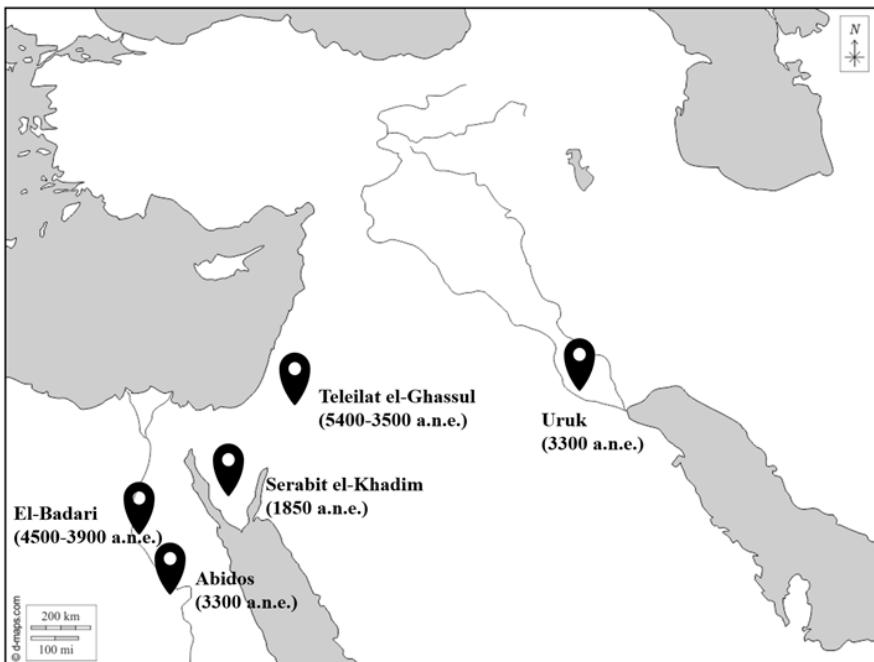


Fig. 1. Inicio de la escritura y trabajo del cobre

Intencionalmente, a diferencia del cuneiforme en Mesopotamia, que surge para atender a una necesidad de intercambio económico comercial, promovido por una clase social superior vinculada al estado, los jeroglíficos egipcios en Abidos y la escritura alfabetica lineal en el Sinaí coinciden en una motivación religiosa (Salvador, 2023). Metodológicamente, la distinción entre el rebus, utilizado para los jeroglíficos egipcios en Abidos y el cuneiforme en Uruk (ambos en torno al 3300 a.n.e.), y la acrofonía empleada en el Sinaí para la escritura fonética lineal, se puede asociar a un saber hacer original con el cobre que comparten las culturas badariana del Alto Egipto y ghassuliense en el Levante en torno al 4000 a.n.e. (Salvador, 2023, 2024a). Ahora bien, los responsables de llevar adelante dicho proyecto no pertenecen a ningún tipo de élite, ni forman parte de una minoría socialmente marginada; por el contrario, participan de un ámbito en el que se desarrolla una peculiar ética colaborativa.

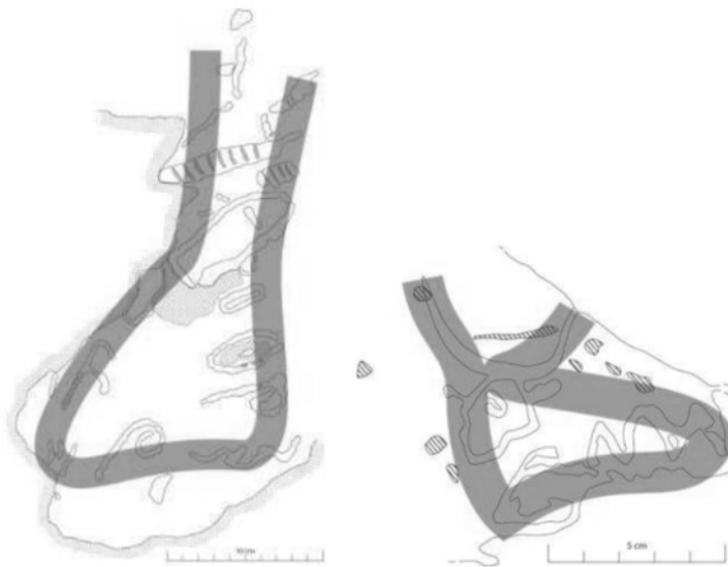


Fig. 2. Serabit el-Khadim 358 y 377. Inscripciones con forma de cabeza de buey, que evocan a la diosa vaca Hathor para los egipcios, Ba'alat para los cananeos (Morenz, 2023: 104)

En Serabit el-Khadim, el mayor número de inscripciones protosinaíticas se encuentran en torno a la Mina L, donde un grupo reducido de cananeos estaría allí dedicado a la elaboración y fundición de cabezas de hachas y cinceles de cobre que los egipcios utilizaban para extraer la turquesa (Beit-Arieh, 1985). Esas inscripciones, con signos diseñados a partir del proceso de acrofonía, con frecuencia poseen una disposición gráfica generando, a su vez, una comunicación conspicua (*carmen figuratum*) que no se reconoce en los jeroglíficos egipcios ni en la escritura cuneiforme mesopotámica (Morenz, 2024).

2.1. El proceso de espiritualización

Como ha expuesto magistralmente Vives Cuesta, originariamente, en los inicios del estado egipcio, el monarca posee la voluntad de los súbditos como función vicaria. Recién a partir de la Dinastía VI, vemos que el

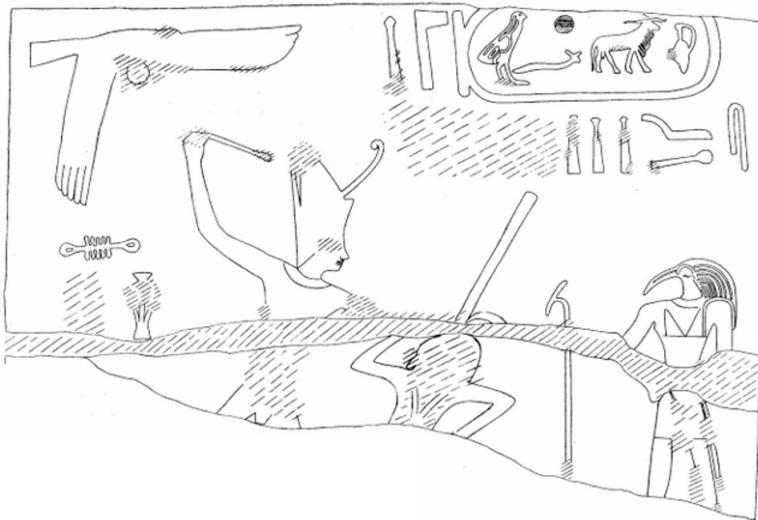


Fig. 3. La masacre del enemigo durante el Reino Antiguo (Dinastía IV, reinado de Kheops) con la presencia del dios Thot en Magharah 7 (Gardiner – Peet, 1917: plano X)⁶

corazón sustituye al rey en las inscripciones autobiográficas manifestándose como sede personal del individuo. Durante este período, a diferencia de las representaciones de la masacre del enemigo en el valle del Nilo, en las minas del Sinaí la divinidad permanece ausente, lo que muestra un cambio de paradigma.

En el valle del Nilo, la desvinculación definitiva de la imagen real y el individuo con la lealtad del corazón (*cor ad cor loquitur*), que distingue la obediencia exterior y la lealtad a sí mismo durante el Reino Nuevo, se puede rastrear desde el Reino Medio. Entre el 2050-1750 a.n.e., en Egipto, vemos cómo el hombre de “corazón sabio” accede al interior desde fuera gracias a la “piedad personal” que permite establecer un vínculo entre el orante y la divinidad.

⁶ La divinidad permanece ausente en las restantes representaciones de las Dinastía III, Tosorthoros (Magharah 1a, plano I) y Sanakht (Magharah 2, plano I); Dinastía IV, Senofru (Magharah 5, plano II y Magharah 6, plano IV); Dinastía V, Sahure (Magharah 8, plano V) y Neuserre-Ini (Magharah 10, plano VI) en Gardiner – Peet, 1917.

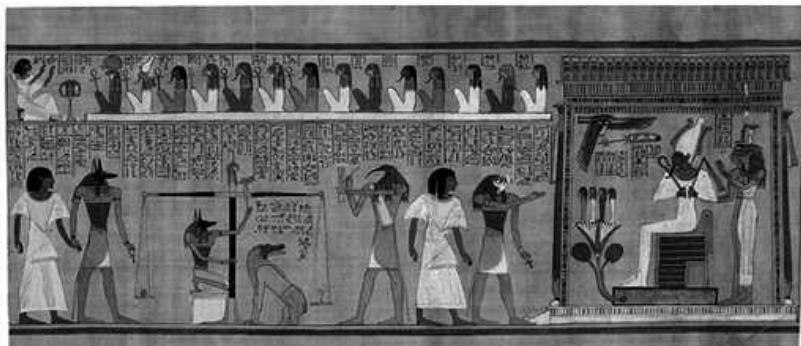


Fig. 4. La psicostasis en el papiro de Hunefer (1275 a.n.e.). Museo Británico EA 9901-5⁷

En ese marco, el corazón es la autoridad moral que imparte enseñanzas e instrucciones de la tradición social deificadas en la Ma'at, y que determinarán el paso al Más Allá cuando el corazón del difunto se pese con la pluma de la diosa (Stadler, 2008). Allí, el corazón del hombre y la divinidad se unen, neutralizando, a través de la actividad respiratoria, la oposición interior/exterior de forma definitiva. El corazón pasa a ser llamado “la nariz de dios” (*śrt nt ntr*) que debe oler e inhalar el corazón, agotando al máximo la distancia entre el creador y la criatura que se espiritualiza.

Ahora bien, en el Sinaí, los minerales son promesas de inmortalidad que garantizan la similitud entre la divinidad y la persona (Aufrère, 1997). De este modo, el orden de Ma'at no se obtiene golpeando al enemigo; sino a través de la común sumisión a la diosa Hathor, “señora de la turquesa”, en forma gráfica y arquitectónica.

En Serabit el-Khadim se alzan por doquier estelas que figuran la entrega ritual con panes de turquesa, por parte de egipcios y cananeos en forma conjunta. Y todo se desarrolla en torno a un templo que permanece, a lo largo de mil años, abierto a continuas adiciones arquitectónicas.

Con ello, el templo termina diseñado como una mina con la diosa Hathor en el centro, que se manifiesta, visual y físicamente, en forma de turquesa pasando a ser un elemento de cohesión y solidaridad entre grupos heterogéneos (Morenz, 2024: 349-351; Muñoz Fernández, 2003).

⁷ https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9901-5

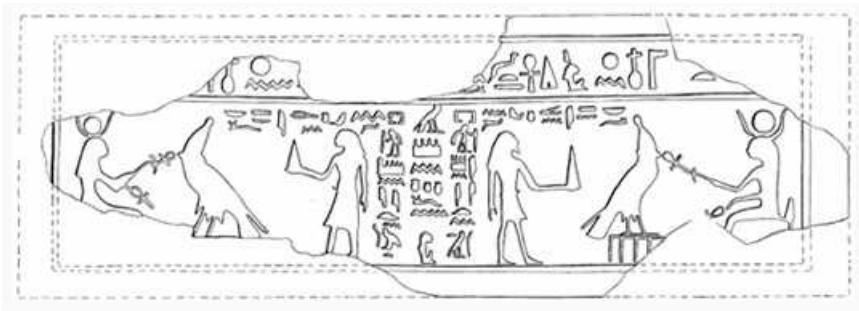


Fig. 5. Serabit el-Khadim 95. Amenemhat III (Dinastía XII), en forma de halcón con la corona blanca, recibe la vida de la diosa, mientras el mayordomo en jefe asiático Ameny acerca un pan cónico de turquesa como ofrenda (Gardiner – Peet, 1917: plano XXX)

Como consecuencia, en el mismo marco temporal durante el cual vemos desarrollarse la religiosidad personal en el valle del Nilo, en el entorno minero el proceso de espiritualización se resignifica.

2.2. La ética colaborativa

En todo el África Central y Próximo Oriente, los lugares de fundición son recintos de protección y culto (Amzallag, 2019). Esto genera una ética colaborativa que lleva a compartir diferentes habilidades y talentos asegurando el apoyo a los más débiles y vulnerables. Ahora bien, resulta difícil pensar el desarrollo de los que, en apariencia, son más estables socialmente, sin las competencias de los segundos⁸.

Efectivamente, vemos que debemos la autoría de las letras, con las que ahora mismo estamos interactuando, a un pequeño grupo de hereros que poseen destrezas técnicas y analíticas de paciencia y concentración únicas. Esas cualidades se pueden remontar a un saber hacer original sobre el cobre hasta el calcolítico, en un aislamiento que sólo posible

⁸ Sobre la identidad marginal de los creadores de las letras y su reconocimiento en los pobres de la Biblia hebrea, véase Salvador, 2024b.

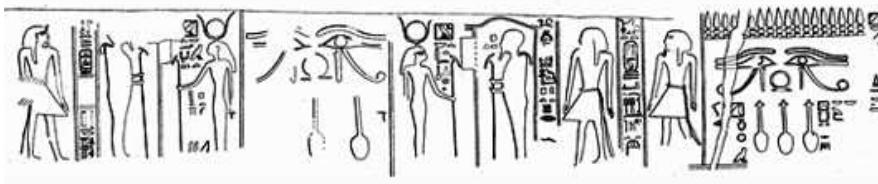


Fig. 6. Serabit el-Khadim 124 (Gardiner – Peet, 1917: plano XLVII)

a partir de un entorno mayor que les asegure el cuidado requerido. La misma práctica social de apoyo, a personas que poseen capacidades de concentración extraordinarias, que ha sido puesta en evidencia para señalar, no sólo la existencia del autismo prehistórico, sino su necesidad para nuestra evolución como homos (Spikins – Wright, 2016).

3. Los estudios de la cultura material y la Biblia

Por un lado, trasladar los estudios de la cultura material a la Biblia hebrea, como se aplica a otros textos del pasado, implica salvedades en cuanto a la autoría y fuentes.

El texto masorético más antiguo que poseemos es el códice de Alepo del año 980 d.n.e., seguido por el de San Petersburgo del año 1009 d.n.e., actualmente el único completo. Los manuscritos de Qumrán, aunque están sin vocalizar, son más antiguos, pero datados entre los siglos III a.n.e. y siglo II d.n.e. también son tardíos y no pueden considerarse “originales” o “auténticos”.

Así como también, por otro lado, nótese que, en cuanto texto religioso, lo fundamental no es su vínculo con el autor del pasado, sino su continua agentividad sobre el lector de todos los tiempos poniéndolo en conexión con el ser divino.

3.1. La dimensión corporal. El lenguaje metafórico y visual

En la Biblia hebrea, la comunicación conspicua se puede reconocer no sólo en los distintos tipos de paralelismo: grammatical, lexical, semántico y fonológico (Berlin, 1985); sino que es posible identificar, también,

a modo de *carmina figurata* en el protosinaítico⁹, diseños formales que operan visualmente como activadores sígnicos generando un significado yuxtapuesto al discurso¹⁰.

3.2. El componente social. El discurso narrativo y la aspectiva

Y si la supuesta “falta de espiritualidad” se justifica con la preferencia por las interpretaciones literales que dificultan la comprensión de las metáforas, la “indiferencia” o “apatía”, con las que se etiqueta a las personas “autistas”¹¹, las privaría de acceder a la narración que también abunda en el texto bíblico.

Nótese que, por su parte, el discurso narrativo tiene por finalidad activar la respuesta del destinatario: «Il lettore assolve già in maniera adeguata le ingiunzioni letterarie dell'autore se, dopo aver letto un testo, penserà e ragionerà diversamente» (Weinrich, 1988: 24). Sin embargo, las sociedades antiguas de pensamiento integrado construyen el discurso en forma paratáctica, con una integración disímil (Salvador, 2023):

El término, que expresa la idea de “no-perspectiva”, recuerda las principales características de la cultura y, sobre todo, del arte egipcio. La aspectiva supone la expresión de las ideas y de la realidad de forma

⁹ Para la distinción entre la “iconicidad” de Orly Goldwasser, que yo he utilizado para equiparar la sintaxis de la frase en el hebreo bíblico desarrollada por Alviero Niccacci a la construcción de las palabras en Egipto (Salvador, 2021), y la “figuratividad” de Pascal Vernus que permite construir discursos complejos por afinidad visual y resonancia fonética, con ejemplos bíblicos, véase Salvador, 2024c.

¹⁰ Nótese que, a partir de la cualidad visual de las personas autistas, desde 2013 las Fuerzas de Defensa de Israel llevan adelante el Programa Roim Rajok, “Mirando lejos”, <https://www.roim-rachok.org/english>. Se trata de un programa de excelencia, dentro del servicio de inteligencia de las FDI. Inicialmente estaba focalizado en las habilidades visuales de las personas autistas y se dedicaban a interpretar imágenes satelitales y fotografías aéreas, <https://youtu.be/9VaaxgDjU2M?si=ObtUm9wUJaCRYwsP>; pero con el tiempo fue incorporando más funciones, <https://youtu.be/EjzojzNAJvA?si=VjtV4Nv5o-HGAq0wQ>

¹¹ El término está acuñado por el griego αὐτὸς, que significa “uno mismo” (Macaskill, 2021: 394-395).

desconexionada, al menos desde el punto de vista occidental y de las sociedades de discurso lógico, a través de la yuxtaposición de partes individuales que no buscan una unidad coherente basada en la interrelación de elementos. Busca la expresión de la realidad a través de una sucesión paratáctica de escenas o ideas independientes sin una línea argumental a primera vista clara. (...) Así, la percepción aspectiva nace del hecho de que, quien interpreta la realidad, está dentro del objeto, con él, mientras que en la perspectiva occidental los individuos analizan el entorno colocándose en su exterior. (...) en la representación “aspectivística” el creador tiene como tarea el integrarse en el orden universal y absoluto pre establecido (Diego Espinel, 2006: 14-15).

4. Conclusiones

Grant Macaskill (2021) ha señalado, justamente, la necesidad de que personas autistas sean sujeto y no simplemente objeto de investigación cuando se quiere abordar la Biblia, para que los relatos no sean inapropiados e incluso pastoralmente destructivos (Macaskill, 2022).

La Sagrada Escritura, claramente, no nombra el espectro autista como hoy, y sobre todo en las últimas décadas, lo vamos identificando, ni parece tener demasiado sentido intentar reconocer un texto donde el tema fuera tratado. Sin embargo, todos los elementos que aparecen comprometidos en las personas neurodivergentes pueden ser vinculados al origen de la escritura que pertenece a la misma tradición cultural del texto bíblico.

Y entre todos estos componentes, sobresale una intencionalidad religiosa que habla de una espiritualidad con notas particulares, y que se corresponde con el desarrollo de la religiosidad personal egipcia durante el Reino Medio. En la Biblia hebrea, estas notas evolucionan en la literatura sapiencial, donde lo corporal y espiritual permanecen indisolublemente unidos:

Sappiamo l'importanza che figli, ricchezze e onore nella società rivestono nell'orizzonte teologico della sapienza biblica. Questo tipo di ricompensa terrena e materiale non è affatto vile per la mentalità biblica, anci fa tutt'uno con la ricompensa spirituale dell'amicizia con Dio di cui è segno tangibile. Ma, attenzione, non si può concludere che per la Bibbia non si dia amicizia con Dio senza ricompensa terrena, nè che la ricompensa

sa terrena sia segno inequivocabile dell'amicizia con Dio. La situazione è complessa ed è necessaria una fede profonda per decifrarla. Va ricordato, comunque, che la mentalità biblica ignora la distinzione netta fra terreno e spirituale. La nostra mentalità quasi dualistica, influenzata dalla filosofia greco-platonica, può arrecare danno alla comprensione della Bibbia (Niccacci, 1994: 84).

El desafío, por tanto, se encuentra, a la hora de programar los comentarios y, sobre todo, las ediciones de la Biblia a las lenguas vernáculas, en ser capaces de aplicar la misma ética colaborativa de los antiguos para poder incorporar, dentro del mismo lenguaje metafórico y discursivo, los significados yuxtapuestos y aspectiva que permitan alcanzar un mensaje, verdaderamente universal, sin dejar fuera la capacidad de percepción de ningún sujeto.

5. Bibliografía

- AMZALLAG, NISSIM (2019). «The Religious Dimension of Copper Metallurgy in the Southern Levant», en Goldfus, Haim – Gruber, Mayer I. – Yona, Shamir – Fabian, Peer (Eds.), *"Isaac went out... to the field" (Genesis 24:63). Studies in Archaeology and Ancient Cultures in Honor of Isaac Gilead*, Oxford, Archaeopress: 1-13.
- AUFRÈRE, SYDNEY H. (1997). «L'univers minéral dans la pensée égyptienne: essai de synthèse et perspectives», en *Archéo-Nil* 7: 113-114.
- BEIT-ARIEH, ITZHAQ (1985). «Serâbît El-Khâdim: New Metallurgical and Chronological Aspects», en *Levant*, 17/1: 98-116.
- BERLIN, ADELE (1985). *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana University Press.
- DIEGO ESPINEL, ANDRÉS (2006). *Etnicidad y territorio en el Egipto del Reino Antiguo*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona: 14-15.
- GARDINER, ALAN H. (1916). «The Egyptian Origin of the Semitic Alphabet», en *The Journal of Egyptian Archaeology*, 3: 1-16.
- GARDINER, ALAN H. – PEET, THOMAS E. (1917). *The Inscriptions of Sinai. Introduction and Plates* (Vol. I), London, Egypt Exploration Society.
- GOLDWASSER, ORLY (2006). «Canaanites Reading Hieroglyphs. Horus is Hathor? – The Invention of the Alphabet in Sinai», en *Ägypten und Levante*, 16: 121-160.

- GOLDWASSER, ORLY (2011). «The Advantage of Cultural Periphery. The Invention of the Alphabet in Sinai (circa 1840 B.C.E.)», en Sela-Shefy, Rakefet – Toury, Gideon (Eds.), *Culture Contacts and the Making of Cultures. Papers in Homage to Itamar Even-Zohar*, Tel Aviv, Unit of Culture Research / Tel Aviv University: 255-321.
- MACASKILL, GRANT (2017). «Autism Spectrum Disorders and the New Testament: Preliminary Reflections», en *Journal of Disability & Religion*: 1-27.
- MACASKILL, GRANT (2021). «Autism and Biblical Studies: Establishing and Extending the Field beyond Preliminary Reflection», en *Journal of Disability & Religion*, 25/4: 38-411.
- MACASKILL, GRANT (2022). «The Bible, Autism and Other Profound Developmental Conditions: Regulating Hermeneutics», en *Journal of Disability & Religion*, 26/4: 414-438.
- MORENZ, LUDWING D. (2023). *Egyptian meeting Canaanites. And the genesis of alphabetic writing around 1900 BCE*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá.
- MORENZ, LUDWING D. (2024). «The “He” Tribe from Serabit el Khadim and the Invention of Alphabetic Writing: Can the Subaltern... Write?», en Bettò, Marilina – Friedrich, Michael – Michel, Cécile (Eds.), *The Ancient World Revisited: Material Dimensions of Written Artefacts*, Berlin – Boston, De Gruyter: 359-362.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, MARÍA E. (2003). «El papel de la diosa Hathor y la explotación de la turquesa del Sinaí», en *Minius*, 11: 65-77.
- NICCACCI, ALVIERO (1994). *La casa della sapienza. Voci e volti della sapienza biblica*, Cinisello Balsamo, San Paolo.
- SALVADOR, ADRIANA N. (2021). «El ritmo del nuevo orden intelectual innaugurado en Egipto en la sintaxis del hebreo bíblico», en *LynX*, 20: 201-235.
- SALVADOR, ADRIANA N. (2023). «De la letra en la tumba a la frase en el texto. La recepción en el mundo moderno del doble origen de la escritura en el antiguo Egipto», en Alderete, Matías – Jakubowicz, Florencia – Rodríguez, Irene (Comps.), *I Jornadas sobre usos y recepción de la historia antigua. El antiguo Egipto como fantasía moderna: a cien años del descubrimiento de la tumba de Tutankhamón*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires: 1-26.

- SALVADOR, ADRIANA N. (2024a). «Parentesco, escritura y minerales entre el antiguo Egipto y el Levante», en Minguijón, Ana M. – Vilacoba Ramos, Karen M. – Saiz López, José N. (Eds.), *La familia en la antigüedad. Estudios desde la interdisciplinariedad*, Madrid, Dykinson: 969-989.
- SALVADOR, ADRIANA N. (2024b). «*Confusio linguarum* y escritura. Los esribas marginales en la construcción identitaria universal a partir de la diferenciación de la escritura», en *Helmántica*, 75/209: 9-52.
- SALVADOR, ADRIANA N. (2024c). «Origen y materialidad de la escritura en Israel y el antiguo Egipto. Filología y Arqueología en diálogo», en *RIHAO*, 2: 166-177.
- SPIKINS, PENNY-WRIGHT, BARRY (2016). *The Prehistory of Autism*. Rounded Globe: Book. <https://roundedglobe.com/html/850efa8a-9596-44c5-ab46-5dd828905986/en/The%20Prehistory%20of%20Autism>
- STADLER, MARTIN A. (2008). «Judgment after Death (Negative Confession)», en *UCLA. Encyclopedia of Egyptology*: <https://escholarship.org/uc/item/07s1t6kj>
- TAYLOR, CHARLES (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press.
- VIVES CUESTA, ALFONSO (2024). «Tras las huellas del “hombre interior” en el Oriente Bíblico: los hábitos del corazón en la antropología egipcia», en *Estudio Agustiniano*, 59: 363-395.
- WEINRICH, HARALD (1988). *Lingua e linguaggio nei testi*, Milano, Feltrinelli.

Una época de la teología para pensar a Dios y su Reino: desafíados por el diálogo interdisciplinar y los nuevos lugares teológicos

Roberto Noriega Fernández, OSA
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid
Orcid: 0000-0001-5801-987X
roberto_noriega@agustinosvalladolid.edu.es

Recibido: 23 junio 2025 / Aceptado: 1 septiembre 2025

Resumen: Ante la rápida evolución que se está dando en el mundo y que la Iglesia debe acompañar, han surgido voces que llaman a la renovación de la teología y su enseñanza académica. Desde algunos documentos oficiales hasta reflexiones de especialistas de renombre, se apela a una nueva teología que se sitúe en el lugar que le corresponde en sociedades multiculturales, realizando su servicio de diaconía de la verdad de manera significativa. De algún modo, cumplir dicha misión afecta a los métodos aplicados y al ma-

nejo de las fuentes epistemológicas que cimientan la científicidad de la teología. En el Concilio Vaticano II se han enraizado varias propuestas de trabajo que ensanchan el camino a la búsqueda de la verdad sobre Dios y favorecen su comunicación evangelizadora. Además, ofrecen a las otras ciencias pistas para trabajar de modo interdisciplinar,

Palabras clave: Diálogo interdisciplinar, epistemología, teología postconciliar, renovación teológica

A new epoch for theology to think about God and his Kingdom: challenged by interdisciplinary dialogue and new theological places

Abstract: In the face of the rapid evolution that is taking place in the world and that the Church must accompany, voices have arisen that call for the renewal

of theology and its academic teaching. From official documents to reflections by renowned specialists, there is an appeal to a new theology that places itself in

its rightful place in multicultural societies, conducting its service of diakonia of truth in a meaningful way.

In a way, to fulfill this mission affects the methods applied and the handling of the epistemological sources that cement the scientificity of theology. In the Second Vatican Council, several proposals for work have taken root that broaden the

path to the search for the truth about God and favor his evangelizing communication. In addition, they offer other sciences clues to work in an interdisciplinary way.

Keywords: Interdisciplinary dialogue, epistemology, post-conciliar theology, theological renewal

I. Introducción

La ciencia teológica es un servicio, una diaconía de la verdad (Juan Pablo II, 1998: 2), a la sociedad humana que debe hacer su espacio en las ágoras académicas.

En un contexto que evoluciona velozmente afectado por innovaciones y posibilidades complejas que afectan a la comprensión de la condición humana y a su apertura a lo Trascendente, se enfrenta a urgentes desafíos y preguntas planteadas novedosamente en la larga historia de la humanidad.

En esta ardua labor aparece como necesaria la colaboración interdisciplinar comprendida en sentido fuerte (Francisco, 2022: 5) que precisa establecer procesos de investigación, reflexión y discernimiento, definiendo y respetando unas condiciones y criterios que, garanticen la libertad de los participantes y permitan sumar acentos enriquecedores para el bien común.

La práctica del juicio teológico puede ofrecer actualmente sabias orientaciones gracias a las dinámicas de actualización internas que apuntan valiosas aportaciones expresión del enorme esfuerzo realizado para pensarse a sí misma y hacerse creíble ante los demás.

Se tratará, en primer lugar, de situar la teología en el momento actual de la reflexión. Se apuntarán aquellas notas que parecen más significativas de lo que se ha definido como una nueva etapa en la reflexión teológica para valorar el peso específico de las aportaciones de la teología al compartir sus saberes.

En un segundo momento, se señalan de manera breve algunas dinámicas epistemológicas actuales que hacen que la teología sea una ciencia

válida para pensar y decir al ser humano tan valiosa como las demás, y merecedora del crédito de quien viene haciendo un esfuerzo de adaptación y facilitación del pórtico dialogal necesario. Incluso puede servir de ejemplo de acción ante la interdisciplinariedad académica.

I. Una nueva época para una reflexión teológica poliédrica

Una primera anotación puede servir de punto de partida para situar a la teología en la realidad en la que se afirma su escasa importancia; tanto en la comunidad cristiana como en la sociedad civil la teología no tiene prácticamente ningún peso (Sequeri, Salmann, Theobald, 2021: 71). Datos diversos sobre los baremos de publicaciones, recursos, participación en encuentros y celebraciones de encuentros muestran que en pocas décadas se ha pasado de la exuberancia y el interés, a la penuria, con algunas excepciones.

Se puede señalar la convivencia de diversas corrientes en los posicionamientos teológicos con tonos y acentos variados... que dificultan la identificación de las corrientes predominantes en una teología golpeada por la polarización y por la desconfianza (CEE, 2023: 5 h), en la que conviven investigaciones de vanguardia con deseos anhelosos de cristiandad. No es fácil hacerse cargo de ello y ofrecer una voz reconocida en un momento en el que “Ya nadie sabe lo que se quiere decir ni tiene palabras para describir lo que está ocurriendo” (Molina, 2023: 31).

Aunque estas anteriores afirmaciones pudieran parecer excesos de hiperestesia pesimista no impiden sostener con Piero Coda que estamos ante una nueva época de la reflexión teológica vinculada con el caminar de toda la Iglesia. La comunidad eclesial entiende que debe huir de posicionamientos autorreferenciales y renovar su dimensión misionera para cumplir con su labor como discípula (CELAM, 2007). La expresión del márquettin que ha recogido de modo más clarividente estos impulsos es la de una “Iglesia en salida”, que necesita de pareja de baile una teología en salida. Para una Iglesia en salida hace falta una teología en salida, puesto que “no hay reforma de la Iglesia sin reforma de la teología” (Monda, Cetera, 2023).

Por otro lado, en este “cambio de época” (Francisco, 2013b: 52) se advierten esfuerzos para repensar lo humano y lo divino desde la fidelidad de la reflexión teológica a la que no le resulta extraña ni incómoda

la labor de revisitar temas y actualizar cuestiones. Se siente heredera y responsable de una Tradición milenaria cuyas diversas dinámicas (Torre, 2011) hunden sus raíces como mínimo en la experiencia de san Agustín cuando cercano al final de su vida en el libro *Las Retractaciones*, trata de nuevo —revisa— todos sus escritos. Esto es así dado que “las preguntas sobre Dios y la esencia del hombre necesitan constantemente respuestas creíbles que tengan sentido y sean comprensibles en el contexto de una cultura y una situación histórica concretas” (Halík, 2023: 33). Es un reto que la teología enfrenta como esencia de su labor para avanzar en el conocimiento, para ser fiel a una Tradición.

Se caminan por las sendas de una teología consciente de ser un verdadero conocimiento crítico, pudiendo aceptar una anotación que el papa León asirma de la Doctrina Social de la Iglesia, comprendida como camino común, multidisciplinar “resultado de investigaciones y por tanto de hipótesis, rumores, avances y fracasos, a través de los cuales busca transmitir conocimientos confiables, ordenados y sistemáticos sobre un tema específico” (León XIV, 2025a), que trata de “proporcionar claves interpretativas que dialoguen la ciencia y la conciencia, contribuyendo así de manera fundamental al conocimiento, la esperanza y la paz”.

Igualmente, ante esta “nueva etapa de evangelización” (CTI, 2024: 121, citando VG, 3) la reflexión teológica camina de la mano de una preocupación pastoral que requiere dejarse asombrar por la inmensidad de Cristo, sin enajenarse de la historia de la humanidad, sin ignorar la cultura y las culturas, renovando la inteligencia según el pensamiento de Cristo. Eso significa valorar la historia personal de cada uno y la cultura social y religiosa de cada pueblo, que en este momento parece estar marcando el desarrollo a partir de las algunas condiciones con las que debe lidiar,

I.1. Un espacio científico estrecho para situar la teología

Mons. Piero Coda, secretario general de la Comisión Teológica Internacional, ha realizado recientemente una afirmación dolorosa: “La teología de las facultades y de los seminarios ha quedado obsoleta” (Monda, Cetera, 2023). Al analizar las causas de esta realidad se pueden señalar algunas raíces externas a la Iglesia, como son la rápida evolución de las sociedades plurales que han desplazado lo religioso/confesional hacia lo

preferentemente espiritual comprendido en un sentido negativo de poco reflexivo, la presencia de conflictos arrastrados y acompañados por prejuicios —de tono en ocasiones irracional— que dificultan la convivencia entre colegas académicos, etc. Otras son internas a la Iglesia, señalando solamente el descenso de vocaciones teológicas anuladas ante otras urgencias evangelizadoras... que ha tenido como resultado que la lenta evolución y capacidad de respuesta eclesial haya alejado a la teología de la sociedad, de las plataformas científicas y del interés ciudadano.

En este momento también se puede destacar el impacto de las diferentes metodologías científicas —a veces extrañas a las ciencias teológicas clásicas—, acentuadas en el complejo mundo del sistema universitario actual dependiente de recursos limitados y potentes grupos ya denominados ‘depredadores’.

Lo cierto es que se ha achicado el espacio teológico de modo considerable y con una rapidez inaudita. No obstante, los tiempos recios del descrédito rabioso de lo religioso han dado paso a tiempos más equilibrados en los que se intuye que cerrar la puerta a la posibilidad de pensar a Dios, es cerrar la puerta al hombre en su búsqueda de plenitud, entendida —quizás camuflada— bajo el rostro escéptico o agnóstico de otros conceptos como felicidad, amistad, autorrealización, singularidad...

I.2. Esfuerzos dialogales entre las ciencias y la universidad

Formando parte de las extrañas contradicciones presentes en la actualidad académica, se advierten voces que captan que una renovada exigencia de convivencia, diálogo, encuentro para todos —propia de las experiencias democráticas— permite una revisión de la tarea investigadora y docente si quiere acertar en el esbozo en la enorme y profunda tarea de aproximarse al ser humano:

La sabiduría y la capacidad crítica y analítica que se necesitan para dar una respuesta significativa a las preguntas existenciales solo las encontraremos en la universitas, el conjunto de conocimientos acumulados en las cámaras de los tesoros de la teología, la filosofía, el derecho, la medicina, las matemáticas, la astronomía, la historiografía, la arquitectura, las letras, la música y las artes (Riemen, 2023: 154).

Al decir del cardenal Tolentino Mendonça, las universidades, y con ellas la teología impartida en ellas, no desean quedarse en una burbuja alejada de la realidad, sino que aspiran a ser capaces de escuchar y hacer el ejercicio co-responsable de prácticas colaborativas y generar encuentros entre personas y culturas (Mendonça, 2023). Esta intuición impregna algunos documentos como el de la Conferencia Episcopal Española que ha identificado en un reciente documento el esfuerzo dialogal exigencia de las buenas teorías que “dialogan desde la escucha y la propuesta” (CEE, 2023: 95).

Alimentando la confianza en las expresiones académicas de la creatividad humana que debe ser discernida para realizarse con responsabilidad (Francisco, 2024), la teología recuerda conscientemente que la reducción operativa de lo humano no puede tener la última palabra y ofrece un sentido último a la interconectada realidad humana, explicada a partir de las imágenes de una realidad poliédrica, una verdad sinfónica balthasariana, desbordando el paradigma de la red como modelo de la integración de las ciencias para pasar al de la madeja, o red girada sobre sí misma por la interrelación de sistemas que se anudan. Como sucede de algún modo en el campo teológico¹.

I.3. Hacer teología pensando a Dios, desafiados por un individuo divinizado, aunque vulnerable

Los nihilismos y postmodernismos subyacentes a tantos posicionamientos actuales muestran la difícil aprehensión del abismo humano, escurridizo en la arquitectura de su mente, su base corporal y su dimensión relacional y estructural, siempre limitadas, en las que se muestra su vulnerabilidad (Masiá y Montero) y labilidad (Ricoeur).

La presencia de los límites humanos se manifiesta con tonalidades particulares en sociedades en las que el individualismo egocéntrico parece

¹ En la misma teología las verdades también se interrelacionan como una madeja, al trazar un mapa de relaciones entre los dogmas marianos y los cristológicos y trinitarios. O los diversos sistemas humanos que interfieren entre sí sobre los que se edifica la teología práctica y la reflexión sacramental (experiencias personales y comunitarias, lingüísticas y simbólicas).

tener amplio margen de expresión. Entre ellas es llamativo aquella gama en el que el ego desatado rechaza la presencia incómoda del otro. Aquel que pueda inducir el efecto de interferir, de corregir, provoca una desconfianza depresiva ante lo humano que agrede. Ante un ego divinizado todo se transforma como un peligro potencial que alimenta relaciones ansiosas y desconfiadas (Halík, 2016: 63).

No obstante, parece constatarse la lenta acentuación de réplicas que apuntan al otro como un semejante al que reconocer, identificándolo como igualmente vulnerable. Conocer las limitaciones e integrarlas ha dejado de ser una pista de alta montaña propiedad del experto montañero, y ha pasado a ser establecida como una autopista accesible al grueso de la humanidad que camina en fraternidad (Francisco, 2020: 11).

En este orden de cosas de integrar los déficits humanos en el camino de su verdad plenificante parece que san Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* acertaba en el blanco cuando pensaba en devolver la confianza en la razón acompañada por la fe para conocer el mundo y los acontecimientos de la historia. El rescate de la razón permite identificar el deseo íntimo de Dios expresado en el ser humano de modos diversos y asombrosos (Juan Pablo II, 1998: 16 y 24).

Ascender hacia la Verdad universal más allá de la cuál no hay interrogantes, supone apreciar las nuevas configuraciones que va tomando la propia búsqueda de Dios encarnada en las personas que se hacen los interrogantes. Incorporar la reflexión sobre lo divino encarnado en lo humano, desde la compleja experiencia actual acentuadora de la fragilidad de las emociones, entrelazando los conceptos de la lógica y las emociones de la imagen, expresada en las artes, los hechos de la vida común, sin perder la inspiración de la fe, en un proceso circular con horizonte *ad infinitum*.

I.4. Fundamentar la teología desde los conflictos y las fronteras que lindan con los nuevos lugares teológicos y eclesiales.

Algunas expresiones presentes recientes en el magisterio y en la teología advierten de un desplazamiento de constelaciones ante los que se debe afinar la estimativa teológica para hacerse cargo de sus intuiciones. Se anotan sin ánimo de exhaustividad:

- Afrontar problemas: Cuando León XIV afirma en el inicio de su Pontificado “...el objetivo es aprender a afrontar problemas, que siempre son diferentes, porque cada generación es nueva, con nuevos retos, nuevos sueños, nuevas preguntas” (León XIV, 2025a) parece estar dando continuidad a la expresión ‘hacerse cargo de los conflictos’, no sólo de los que se experimentan dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo, de Francisco en *Veritatis gaudium* (Francisco, 2017: 4)
- Los ‘nuevos lugares teológicos’. Las fronteras son presentadas como los nuevos lugares teológicos (Francisco, 2022: 3) hacia los que enfocar la reflexión teológica dirigida a las heridas abiertas de la humanidad y de la creación y dentro de los pliegues de la historia humana.
- El ‘encuentro y la escucha de los pobres’ portadores de puntos de vista descartados, pero indispensables para ver el mundo con los ojos de Dios” (León XIV, 2025a) como aporte de una reflexión y un estudio que quiera pensar más profundamente a Dios y al mundo.
- Los ‘nuevos lugares eclesiales’: Se enuncian nuevos lugares presentes en la realidad evangelizadora europea (Join-Lambert, 2021).
- Los ‘lugares sinodales ad intra ecclesia’ para reflexionar juntos como comunidad académica de fe compartida y de estudio. Son “lugares, incluidos los institucionales, en los que vivir y experimentar la colegialidad y la hermandad teológica” (Francisco, 2022: 6 y 9).
- O los ‘nuevos itinerarios hacia el futuro’ (Francisco, 2022: 1). Entre los que podríamos señalar el diálogo y el encuentro entre diferentes confesiones cristianas y diferentes religiones, confrontando abiertamente a todos, creyentes y no creyentes en la responsabilidad de la paz, en los que aparece “el diálogo como camino, la colaboración común como conducta y el conocimiento recíproco como método y criterio” (Francisco y Gran Imán de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, 2019).

Esta etapa de la historia da continuidad al camino hacia la plenitud de la verdad total (Juan Pablo II, 1998: 2 y 11). *Fides et Ratio* incita a devolver la confianza en la voluntad de las personas que han optado por la

elección fundamental de buscar la Verdad, desde la amistad sincera (Juan Pablo II, 1998: 33), motivando a los teólogos a ser juntamente creativos: “la teología no tiene futuro sin imaginación” (Sequeri, Salmann, Theobald, 2021).

II. Cambios epistemológicos de la teología para una reflexión interdisciplinar

La “valiente revolución cultural” a la que estimulaba el papa (Francisco, 2025: 114) tiene que cuestionar los planteamientos epistemológicos y metodológicos (Francisco, 2022: 4) de la teología especialmente en la tarea de hacer creíble la Revelación (Pié-Ninot, 1999) y comunicarla del modo más adecuado en el foro de la razón con pretensiones de alcanzarse un respeto universal.

En lo que se refiere a la teología fundamentalmente contextual no puede suponer una revolución total disruptiva y completamente novedosa, sino que se apoya en recorridos procesuales ya realizados con anterioridad de los que se extraen notas valiosas de los pasos que va dando la humanidad en su experiencia vital (Juan Pablo II, 1998: 32).

Esta labor viene encauzada por las enseñanzas conciliares que abrieron las puertas a una reflexión teológica debruzada primeramente sobre la realidad, más que sobre las ideas de los esencialismos de la incompleta teología anterior. En ella se advierten cambios epistemológicos que favorecen el diálogo interdisciplinar en la búsqueda de la verdad, y acaso hacen un camino expedito para el trabajo en conjunto sin perder la especificidad de cada discurso.

Para ilustrar esta mudanza y mejora es posible centrarse en tres momentos/documentos eclesiales que muestran los cambios realizados.

II.1. El decreto de la Libertad religiosa del Concilio Vaticano II

El agustino Gómez Mier, en su reflexión para mostrar el cambio de matriz disciplinar de la teología moral sucedido en el espacio conciliar de preparación, discusión y redacción del decreto *Dignitatis humanae*, presenta un modelo de reinterpretación de los lugares teológicos que viene

realizándose. Lo hace en conjunción con las modernas teorías de la ciencia filtrando racionalmente las aportaciones que se hicieron en los debates conciliares a modo de elaborar criterios que fortalecen la credibilidad.

Aunque esta evolución compartía espacio con las reticencias de otras teologías de matriz preconciliar, su alcance amplió su longitud de onda pues provocó que el espinoso tema de la libertad religiosa —planteado inicialmente para resolver problemas entre el catolicismo y otras confesiones religiosas no cristianas— se reconfigurase en los debates para garantizar la libertad positiva para las conciencias católicas (Gómez Mier, 2003: 156-157).

En el debate conciliar de elaboración de dicho decreto se respetan los lugares teológicos de Melchor Cano. La razón natural, filosofía e historia humana son principios ajenos y externos a la teología propiamente dicha. Son fuentes subsidiarias. Las fuentes específicamente teológicas —recortadas en la Escritura y los Romanos Pontífices— eran insuficientes para pensar la cuestión de la libertad religiosa en lo que respecta a la consistencia argumentaria, la completitud y la decibilidad. Las metateorías que sostenían estas fuentes mostraban su fragilidad y no daban soporte a la libertad religiosa e incluso habían servido para justificar juicios inquisitoriales (Gómez Mier, 1997: 16).

Este autor junto a la opción de poner entre paréntesis los lugares teológicos² que fue útil para pensar la novedad de la libertad religiosa sugiere una revisión de dichos lugares en torno a tres dinamismos: inversión, reducción y redenominación, estrategia que podría ser utilizada en cuestiones caracterizadas por dilemas semejantes y novedosos como el de la igualdad. De modo que plantea la reducción, en dos niveles de reducción: de las fuentes y dentro de las mismas fuentes, restar aquello que es

² Poner entre paréntesis no significa negar sino suspender el juicio mientras se someten a revisión los datos hasta descubrir los elementos valiosos y no obsoletos, depurando textos oscuros, violentos, con adherencias culturales o míticas... que afecten a su consistencia racional. De hecho, Melchor Cano, ya considera los cinco lugares ‘intermedios’ como contenedores de interpretaciones teológicas y conclusiones necesitadas de interpretaciones: “Quibus ex rebus intelligitur e decem locis duos primos propria et legitima Theologiae principia continere, tres postremos externa et aliena, nam quinque intermedii aut interpretationem principiorum propriorum continent aut eas quae ex his ortae et profectae sunt conclusiones” (Cano, 2006: XII, 2)

ingenuo e irracional. Completa su trabajo con una oferta de reinversión y renominación presentando como resultado los siguientes ocho lugares:

1. Los horizontes de la experiencia de la vida humana (vs Historia): entre los que se cuentan las vivencias y reflejos que se cristalizan incluso en las instituciones, proyectados hacia el futuro y habilitados para leer el pasado.
2. Las perspectivas de las estructuras de la vida humana (vs Filosofía): aquí se integran las sabidurías aplicadas a las estructuras proyectivas y empíricas.
3. La racionalidad de las ciencias y de las conciencias (vs razón natural): son las mediaciones nacidas de las ciencias naturales y sociales.
4. La Iglesia Católica: comprendida en clave postvaticana, como comunidad de comunicación bajo la luz el Espíritu Santo
5. Los Concilios: leídos con las normas orientativas de los papas Juan XXIII y Pablo VI. Necesitan ser regularizados con alguna frecuencia para evitar problemas de oscuridades
6. Las comunidades cristianas: incorporando perspectivas de tipo ecuménico entre los teólogos y los investigadores y entre los diversos creyentes, pues en algunos casos las conciencias 'laicas' han evangelizado las conciencias 'sacerdotales' para relacionar derechos humanos, dignidad y Palabra.
7. La historia de los cristianismos: desde una explicitación heurística positiva que provoca un conocimiento eficaz de la memoria activa de Jesús de Nazaret dentro de la historia humana. Para incorporar el ámbito utópico y escatológico de la historia abierta a la trascendencia, a la infinita salvación de Dios.
8. Los horizontes de lo sagrado (vs Sagradas Escrituras): integrados en un proceso conciliador de visiones religiosas incluyendo las externas al cristianismo y al judaísmo (Gómez Mier, 1997: 26-27)

No es una propuesta teológicamente irracional a pesar de dejar fuera las autoridades literales. El contexto de la contrarreforma y del humanismo de Melchor Cano justificaba su presencia. Sin embargo, el contexto actual es diferente. La teología del XVI no es homologable ni ante la universalidad de saberes, ni ante las conciencias humanas de estos siglos, en los que se reconoce la autoridad en los ámbitos de las experiencias

humanas significativas y contrastadas dialógicamente en las comunidades, habilitadas por medio de un proceso constante para superar las polarizaciones y filtrar las adherencias superficiales.

La ciencia teológica, con este modo de repensar la libertad religiosa en base a una revisión y mudanza de sus fuentes epistémicas, se abre a otros saberes en una invitación a revisar las fuentes de su conocimiento, replantearlas y purificarlas. De algún modo hay un descentramiento, un salir de sí misma —sin perder la potencia identitaria de las fuentes constitutivas que permanecen reposicionadas— para ganar en perspectiva y credibilidad científica. Es este un movimiento inestimable para descorrer las tentaciones dogmáticas de las ciencias experimentales ejemplarizando el camino de la interdisciplinariedad. Sin demoler cimientos que convertirían su estructura en el esqueleto de un edificio insostenible, la teología accede de ese modo al irrenunciable nivel de científicidad y escribe desde él.

Algunas de estas intuiciones para contrastar la teoría y la práctica de la libertad de conciencia en lo que se refiere a la libertad religiosa son de plena actualidad. Parecen haber sido retomadas en el pensamiento del papa Francisco cuando señala que la reflexión teológica debe comenzar por una aproximación contextual de tipo inductivo que es desafiada por la realidad (Francisco, 2022: 8) para discernir los signos de los tiempos.

Es beneficioso acompañarlas de otras propuestas realizadas en el campo de la teología práctica presentes en los desarrollos de otros campos de su saber, cuando se distinguen diversos tonos de la verdad (Juan Pablo II, 1998: 30), o se purifica la lectura de la Escritura en base a los criterios pedidos por los papas en el Concilio Vaticano II y las orientaciones últimas de Pontificia Comisión Bíblica (PCB., 2008 y 2020).

II.2. El documento sobre el concilio de Nicea (2025)

El reciente documento de la Comisión Teológica Internacional pone en valor los 1700 años del concilio de Nicea y lo señala como un acontecimiento fuerte y un punto de inflexión que “ofrece un paradigma para todas las etapas de renovación del pensamiento cristiano y de las estructuras de la Iglesia” (CTI, 2025: 71).

Es un momento de explosión del espíritu humano de ‘expansión de la razón’ (Benedicto XVI, 2009: 33), un punto de inflexión en la trayecto-

ria racional de la humanidad fecundada por la revelación de Dios que la proporciona nuevos contenidos y nuevas capacidades” (CTI, 2024: 70).

Se reconocen en dicho concilio algunas de las estrategias apuntadas por Gómez Mier para repensar la teología. En este caso no se trata de iluminar valores esenciales de la vida y de los comportamientos humanos, sino de captar y expresar la fe trinitaria para su transmisión.

1. La renominación y revisión del horizonte bíblico

En Nicea por primera vez se utilizan términos no bíblicos en un documento eclesial oficial y normativo. Términos que están “al servicio de las expresiones escriturísticas” (CTI, 2024: 16) aunque fueran de origen gnóstico y hubieran sido condenados por un sínodo anterior (Antioquía 264-269). Un concepto nuevo, desconocido en la Escritura, que no abole ni oculta las metáforas de los textos escriturísticos, al realizarse exégesis amplias, en un proceso creativo desde la razón no teológica, que también tiene un papel explicativo y protector de la fe y de recepción de la revelación.

El documento advierte la existencia de otros términos de origen escriturístico y litúrgico que no agotan la plenitud sobreabundante de la revelación, y como tales son sujetos a interpretación. Ello implica una conversión y puede chocar con las resistencias del pensamiento, acostumbrado a sus límites (CTI, 2024: 83).

2. El valor de la historia humana y de la vida eclesial

Hubo un proceso previo al concilio, incorporado en experiencias comunitarias y eclesiales. La fe vivida se hace expresión en la fe confesada en un doble sentido de acceder mejor a la verdad de la vida trinitaria ya celebrada en el bautismo incluso antes de ser desarrollada por la teología (CTI, 2024: 49) y la paternidad divina, con el resultado de impregnar la comprensión de las relaciones humanas: la sociabilidad, la filiación y fraternidad (CTI, 2024: 35 y 48). Igualmente hay un marco litúrgico que origina de modo original y decisivo las adiciones de Nicea (CTI, 2024: 52). Se identifica un cierto paralelismo de vida eclesial en la vivencia de la libertad de conciencia ejercida en las comunidades cristianas antes de ser proclamada por el Vaticano II.

El proceso de Nicea destacado por la Comisión permite releer con más finura la historia de las herejías (CTI, 2024: 90-91), que puede ser comprendida como un modo de resistencia al *novum*, como desvío intencional del testimonio apostólico o como resistencia fundamental a la novedad sobrenatural.

3. El aporte a la teología

Nicea al aceptar el lenguaje y las categorías griegas supuso un esfuerzo de hacer decible y comprensible la esencia de Cristo en su relación con el Padre, implicando una renovación de la antropología (CTI, 2024: 82). Asimismo, planteó que el pensamiento y el lenguaje humano deben ser ampliados por la revelación para que esta pueda expresarse mediante ellos (CTI, 2024: 80).

Nicea fortalece la tarea de la teología al pensar desde la inteligencia de la fe asumiendo que debe caminar con la cultura humana (CTI, 2024: 84) en una relación de fecundación recíproca (CTI, 2024: 85). Es parte de la tradición interpretativa (CTI, 2024:109) de las mediaciones que necesita la fe, acertando a poner en su lugar los destinatarios de la revelación para que tengan consistencia propia para acogerla con plena libertad y responsabilidad.

4. En el horizonte teológico actual

Pensando en la actualidad el documento rescata para la teología la oportunidad del modelo de Nicea para iluminar encuentros interculturales (CTI, 2024: 87). Es un modelo para este periodo contemporáneo, válido para la nueva forma cultural de la revolución digital y la tecno ciencia.

Llama a la creatividad de la fe para buscar expresiones significativas en los diferentes lenguajes y contextos (CTI, 2024: 89) para forjar nuevas formas auténticas de expresar la fe apostólica, que hay que leerle en el marco de la historia de la salvación, especialmente en los momentos donde se han hecho presentes los nudos verdaderamente decisivos del misterio cristiano (CTI, 2024: 115).

El documento señala que le corresponde a la Iglesia establecer el régimen de credibilidad del camino de la fe (CTI, 2024: 110) inspirada en el procedimiento de Hch 15 (Aguirre, 2021) para cumplir su tarea histórica

de reconocer y profundizar la comprensión de la verdad de la que no dispone, sino que recibe, recuerda e interpreta (CTI, 2024: 113).

II.3. En la actualización de la enseñanza sobre las vocaciones eclesiales

Un tercer caso que puede ser apreciable para apuntalar las dinámicas que la teología necesita para pensar a Dios y habilitar su reflexión tiene que ver con el trabajo del recientemente fallecido Jerónimo Trigo a respecto de las doctrinas pretendidamente definitivas. Su trabajo se centra en una cuestión secundaria como es la cuestión de la relación jerárquica de la vida celibataria y la matrimonial.

El autor recuerda en su análisis de las fuentes teológicas que la superioridad de la vida celibataria fue decretada por el concilio de Trento bajo pena de anatema (*Doctrina de Trento. Sess. XXIV, cān.10. Dz 980*), y consagrada como dogma de fe hace apenas unas décadas por la encíclica *Sacra Virginitas* de Pío XII en 1954, bajo un argumentario fundamentado firmemente en los comentarios escriturísticos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia.

Sin embargo, treinta años después el papa Juan Pablo II, en la audiencia general del 14 de abril del 1984, restaba el valor de la lectura de las Sagradas Escrituras enflaqueciendo el fundamento bíblico de esa pretendida superioridad (Juan Pablo II, 1984: 1).

El Santo Padre Juan Pablo II recurre a la metodología de reinversión de los lugares teológicos cuando invierte dicha fundamentación al acudir primeramente a la razón humana para hablar de la complementariedad de ambos estados de vida. Rehace el recorrido partiendo de la esencia del matrimonio como unión conyugal sin perder el horizonte de trascendencia del Reino de Dios, en el que la caridad —más que la continencia— es el criterio definitivo (Juan Pablo II, 1984: 3).

Es decir —usando la terminología de Gómez Mier— la metateoría de la continencia como criterio para medir la perfección de la vida cristiana que llevó a calificar la superioridad de la vida celibataria y clerical ha sido superada y transmutada magisterialmente con un soporte bíblico de horizonte más evangélico, basado en una lectura más amplia acorde con la razón y la experiencia humana. De este modo, incluso las verdades consideradas dogmáticas son objeto de una re-tractación adecuada

gracias a una metodología que las actualiza en su interpretación y encaje dentro del marco fundamental, en este caso de la ciencia teológica, que es el Evangelio.

II.4. Algunos ámbitos significativos para pensar incorporando estas metodologías

Siguiendo el hilo de las cuestiones hasta ahora planteadas se puede constatar la existencia de ámbitos teológicos que no han sido percibidos suficientemente o que hayan sido considerados negativos entre los lugares teológicos clásicos. En la evolución de la humanidad, de la Iglesia y de la teología aparecen novedades que aportan en nuestra contemporaneidad datos significativos para leer los denominados ‘signos de los tiempos’ entendidos como criterios hermenéuticos de interpretación de los acontecimientos históricos, las tendencias y los deseos de la humanidad a la luz del Evangelio y a la luz de la razón (Hünerman, 2020: 23).

Sabiendo que hay algunos nudos significativos a desatar (Martínez, 2023), estos podrían beneficiarse al aplicar las amplias metodologías señaladas ya incorporadas por el mismo Magisterio ordinario y la teología. Desde ellas es posible renovar las ciencias teológicas hablando de Dios y del ser humano en una aproximación paralela con las novedosas investigaciones de otros ámbitos del saber.

1. **Actualizar la igualdad** desde las fuentes y los lenguajes que rimen con las lecturas más femeninas de la fe trinitaria.

El Concilio planteó la libertad como ‘don primero o superestructura de la revelación’ en reveladora expresión de Ellul (Ellul, 1976: 94-100), dejándose interpelar por los flujos silenciosos de la vivencia de los católicos que vivían su libertad de conciencia corrigiendo los excesos en el control de la libertad expresada por las autoridades romanas (Gómez Mier, 2003: 156), a pesar de que “no existía en el catolicismo ni una teología ni una tradición de libertad” religiosa (Gómez Mier, 2003: 144). De ese modo abrió la puerta a la teología presente en las argumentaciones de los padres conciliares que comprendieron que el avanzar del espíritu humano había despertado sensibilidades hacia temáticas novedosas. La teología que se sugiere se puede aplicar a re-tratar las otras

temáticas oscurecidas en las estructuras de la revelación que afectan al hablar de Dios.

Por otro lado, la reflexión Trinitaria en Nicea interactuó con la paternidad y la filiación humana posibilitando la ampliación del espacio de la igualdad en la revelación. Si Nicea es considerado un acontecimiento de verdad, modelo válido para fecundar otros momentos de la historia no es descabellado usar de sus estrategias para pensar si la igualdad —como la libertad— es don primero u ocupa un lugar secundario. Si en la escala de verdades de la revelación está en un nivel 0, ontológico/sustantivo o accidental/adjetivo, y en base a ello acertar en su articulación en niveles prácticos y normativos. Es posible que ello afecte a la actualización de la teología ministerial instalada en las insuficientes capacidades de la Iglesia (Juan Pablo II, 1994: 4), aunque abierta a otras posibilidades ministeriales y diaconales iluminadas por los amplios horizontes de lo sagrado.

2. La incorporación del *sensus fidei fidelium* en el surgimiento de algunos novedosos temas teológicos como la relectura de la creación para descubrir la impronta trinitaria del cosmos (Francisco, 2022:4). Recuérdese en este momento la distinción entre el *sensus fidei* y el *sensus fidei fidelium*. Aquel tiene que ver con una intuición del creyente con respecto a una verdad de fe, es decir, como un instinto sobrenatural por el cual el fiel cree una verdad de fe, que le permite reconocer la doctrina y práctica cristiana auténtica, rechazando lo que es falso (CTI, 2014: 66). También le permite distinguir lo esencial de la fe católica de lo que es accidental o indiferente, garantizando una auténtica libertad cristiana y contribuyendo a la purificación de la fe (CTI, 2014: 64). Este —el *sensus fidelium*— se refiere al contenido de la fe, o sea, al conjunto de verdades que los fieles creen, y es la fe compartida por la comunidad, en un profundo acuerdo de espíritu y corazón con la Iglesia un “sentire cum Ecclesia” (CDF, 1990: 35) que sobrepasa un mero consenso democrático.

Será fundamental incorporar la estimativa popular y los estudios e investigaciones de los científicos para pensar con amplitud la dimensión creadora de Dios, a partir del cambio irreversible de un mundo rural —apoyado en una metateoría de la naturaleza estrechamente ligada a la labor agrícola y ganadera—, hacia un mundo urbano desconocido que aspira a valorar mejor la verdad sobre los valores de la naturaleza y la conciencia del mundo animal.

Cierto es que el documento de la Comisión Teológica Internacional destacó el papel de los laicos, junto a la indiscutible función de supervisión magisterial a quien pertenece en último lugar el juicio sobre la autenticidad del *sensus fidelium* (CTI, 2014: 77). Ahora bien, la experiencia conciliar de la presencia de una minoría del 3% (resultado final de la votación del decreto) que retrasó 3 años el debate de la libertad religiosa con el beneficio de ampliar la oportunidad de revisar mejor las metodologías teológicas, destapa el riesgo del muro del autoritarismo romano que situado en la buena voluntad teológica puede no ser suficiente para responder a la misión diaconal de la verdad, que une a los pastores y al pueblo (. Observado a larga distancia parecen expresiones temerosas ante las lecturas realizadas por los laicos y pueden sostener un control similar a lo que Maritain señala como una especie de despotismo divino como fuente de la moral, contrario a las formas filosóficas e impuesto sin razón por el Alto Mando Celeste, que santo Tomás consideraba blasfemo (Maritain, 1960: 123).

3. La teología ante la crisis de los abusos (de poder, de conciencia, sexuales). Pensar a Dios, las sociedades y las iglesias desafíados por las epistemologías cerradas en el tema de la libertad religiosa, tuvo un componente curial digno de resaltar, ya que algunos padres conciliares contrarios a la libertad religiosa cayeron en la contradicción de apelar a papas que habían negado las modernas libertades. Paralelamente, la gran mayoría aprobaban el proyecto unidos a Juan XXIII y a Pablo VI. Ello provocó el descrédito de la curia romana ante los mismos católicos (Gómez Mier, 2003: 152-155) afectando a su autoridad. De modo semejante, es posible que, la gestión realizada en el tema de los abusos en ambientes eclesiales haya afectado a la credibilidad jerárquica, en lo que dice respecto a formas de gobernar, a la transparencia y a la autoridad moral.

Conjugar el cuestionamiento de la confianza eclesial con la reinversión de los lugares teológicos que priorizan la escucha a las víctimas, y la racionalidad de los derechos humanos lesionados gravemente, y culminando con las llamadas evangélicas a la praxis del amor se presentan como apartados fundamentales en una reflexión teológica que trate de pensar el rostro del Dios de la justicia junto al fracaso sistémico de la institución eclesial.

La teología no puede volver a sus antiguos programas y formas tradicionales de pensar... debe reflexionar de forma autocrítica sobre su

propia implicación en la Iglesia donde el abuso sexual, espiritual, físico y teológico se ha convertido en una realidad generalizada en contradicción directa con las exigencias esenciales del discipulado cristiano (Jeanrond, 2024: 271).

A modo de conclusión

En la época actual la teología académica y la enseñanza oficial de la Iglesia son sólo dos de las muchas plataformas disponibles para “obtener religión”. Y son mucho menos influyentes, más selectivas, más reguladas, censuradas y autocensuradas que plataformas de redes sociales. En este momento todavía no se advierte el desarrollo de la IAG, que ya está cambiando modos de trabajar, de pensar y de acompañar espiritualmente.

Aunque la razón teológica ha abandonado y ha sido abandonada por la cultura de masas puede colaborar al mantenimiento del pensamiento crítico alejado del apoderamiento monopolístico por parte de nuevas élites.

Con este incierto panorama de fondo, para no perder su estatus científico, los últimos papas han señalado la necesidad de un diálogo para profundizar la aproximación a la verdad, aprovechando o creando plataformas específicas de comunicación y fraternidad científica y teológica, fortalecidas por la amistad sincera que genera confianza.

Sería continuar con el espíritu de renovación conciliar combinar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio (Juan Pablo II, 1998: 43) utilizando diversas metodologías que armen la circularidad entre la fe y la razón (Juan Pablo II, 1998: 73). Estarán en dependencia de la diversidad de temáticas, de los niveles de verdad (Juan Pablo II, 1998: 32) y de los contextos político-eclesiales plurales dentro de una misma comunión mística y eclesial, unida por el Espíritu Santo.

La teología fundamental —según la propuesta de Seckler— tiene como objeto determinar, fundar y justificar la pretensión de verdad y presentarla en el horizonte de la pregunta filosófica por la verdad (Pié-Ninot, 1999: 647). En esa búsqueda de las mejores condiciones para buscar y decir la verdad —para creyentes y no creyentes— es posible advertir los cambios realizados por la teología y valorarlos como modelo para la razón científica, en su exigencia de revisar el orden y el valor de los fundamentos

de sus conocimientos para interactuar con las demás ciencias. También la ciencia experimental, en alguna medida, debe recorrer el camino de abjurar del riesgo del exclusivismo dogmático, desatar los nudos de los encorsetamientos epistémicos, purificar sistemas excesivamente burocráticos y deficientes, o revisar las conclusiones superadas. Se la espera en una actitud dialogante y de revisión de las propias metodologías, alcanzando —si fuera necesario— una especie de arrepentimiento y catarsis intelectual y afectiva cuando se encuentra con verdades en contra de conocimientos anteriores (Bachelar, 2000: 15).

La fe pensada y expresada por una teología en transformación al servicio de la comunidad eclesial y la sociedad, viene en ayuda de la ciencia al ensanchar los horizontes de la razón y motivar su sentido crítico invitándola a estar abierta a la realidad en toda su riqueza inagotable. Es la época de una comunidad académica alimentada por una razón fuerte que genera audacia y libertad, acompañada de una teología adulta espoleada por la parresia de la fe.

Bibliografía

- AGUIRRE, RAFAEL (2021). «Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)», en *Estudio agustiniano*, 56: 435-449.
- BACHELARD, GASTON (2000). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México, Siglo XXI.
- BENEDICTO XVI (2009). *Carta encíclica Caritas in Veritate sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad*. Roma, LEV.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2014). *El sensus fidei en la vida de la Iglesia*. Roma, LEV.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2018). *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. Roma, LEV.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (2024). *Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. 1700 años del Concilio Ecuménico de Nicea 325-2025*. Roma, LEV.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2023). «*El Dios fiel mantiene su alianza*» (DT 7,9). *Instrumento de trabajo pastoral sobre persona, familia y sociedad ofrecido a la Iglesia y la sociedad española desde la fe en Dios y la perspectiva del bien común*. Madrid, EDICE.

- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1990). *Donum veritatis. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*. Roma, LEV.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (2007). *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo, Aparecida, 13-31 de mayo del 2007*. Bogotá, CELAM.
- ELLUL, JACQUES (1976). *The Ethics of Freedom*, Grand Rapids, William Eerdmans.
- FRANCISCO (2013a). *Carta encíclica Lumen fidei, sobre la fe*. Roma, LEV.
- (2013b). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Roma, LEV.
- (2015). *Carta encíclica Laudato Si', sobre el cuidado de la casa común*. Roma, LEV.
- (2017). *Constitución apostólica Veritatis gaudium, sobre las universidades y facultades eclesiásticas*. Roma, LEV.
- (2020). *Carta encíclica Fratelli tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. Roma, LEV.
- (2021). *Videomensaje para la clausura de la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura (23 de noviembre del 2021)*. Roma.
- (2022). *Carta apostólica en forma motu proprio Ad theologiam promovendam, con la que se aprueban los nuevos estatutos de la Pontificia Academia de Teología*. Roma, LEV.
- (2024). *Discurso a los miembros de la Pontificia Academia para la Vida (12/2/2024)*. Roma.
- FRANCISCO y GRAN IMÁN DE AL-AZHAR AHMAD AL-TAYYEB (2019), *Documento sobre la fraternidad humana, por la paz mundial y la convivencia común* (4/02/2019), Abu Dabi.
- GÓMEZ MIER, VICENTE (1995). *La refundación de la moral católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Estella 1995.
- (1997). De la tolerancia a la libertad religiosa. Exigencias metodológicas de la Ética Cristiana a la luz del decreto conciliar “*Dignitatis Humanae*”, PS, Madrid 1997.
- (2001). «Actualizar el lenguaje moral», en Fernández Biénzobas, Fermín (ed.), *Actualizar el lenguaje religioso. IV Jornadas Agustianas (Madrid, 10-11 de marzo de 2001)*, Madrid, Centro Teológico San Agustín: 147-177
- (2003). *Libertades y catolicismo*. Madrid, Asociación para el Progreso de la Educación.

- HALÍK, THOMÁŠ (2016). *Toque as feridas: sobre sofrimento, confiança e a arte da transformação*, Petrópolis, Vozes.
- (2023). *La tarde del cristianismo. Valor para la transformación*. Barcelona, Herder.
- HÜNERMANN, PETER (2020). «*¿Cómo reconocer los signos de los tiempos?*», en Luciani, Rafael y Schickendantz, Carlos (coord.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Madrid KHAF: 21-32.
- JEANROND, WERNER G. (2024). «Abuso, encubrimiento y necesidad de una reforma de la Iglesia y de la teología», en Fleming, Daniel J. - Keenan, James - Zollner, Hans (ed.), *Hacer teología y ética teológica frente a la crisis de los abusos*. Eugene (OR), Pickwick: 265-283.
- JOIN-LAMBERT, ARNAUD (2021). Nuevos lugares eclesiales para regenerar la Iglesia en Europa», en *Salmanticensis* 68: 251-263.
- JUAN PABLO II (1984), *Audiencia general El don total de sí «por el reino de los cielos»* (14/04/1984), Roma.
- (1994). *Ordinatio sacerdotalis, sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres*, Roma.
- (1998). *Carta encíclica Fides et ratio, sobre las relaciones entre fe y razón*, Roma.
- LEÓN XIV (2025a). *Discurso a los miembros de la Fundación Centesimus Annus Pro Pontifice* (17/05/2025), Roma.
- (2025b). *Homilia en la celebración eucarística con motivo del inicio del ministerio petrino* (18/05/2025)
- MARITAIN, JACQUES (1960). *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*. Paris, Gallimard.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, JULIO LUIS (2017). *La cultura del encuentro. Desafío e interpellación para Europa*. Maliaño, Sal Terrae,
- (2019). *Conciencia, discernimiento y verdad*. Madrid, BAC.
- (2023). *Teología moral en salida. Deshacer nudos y afrontar retos*. Maliaño, Sal Terrae.
- MELCHOR CANO (2006). *De Locis Theologicis* (ed. de Juan Belda Plans), Madrid, BAC.
- MENDONÇA, JOSÉ TOLENTINO (2023). *Renewal and awareness: thinking about the future of Catholic Universities. Keynote Lecture. Scientific Colloquium on Artificial Intelligence organized by the Strategic Alliance of Catholic Research Universities (SACRU)*. Milan, 14/7/23.

<https://www.osservatoreromano.va/en/news/2023-07/ing-028/renewal-and-awareness-thinking-about-the-future-of-catholic-univ.html> [consulta 2-jun-2025].

MOLINA, CÉSAR ANTONIO (2023). *¿Qué hacemos con los humanos? Por qué los robots, la inteligencia artificial y los algoritmos representan una amenaza para la supervivencia del ser humano*, Deusto.

MONDA, ANDREA – CETERA, ROBERTO (2023). «Non c’è riforma della Chiesa senza riforma della teologia. Riflessioni sul rinnovamento teologico. A colloquio con monsignor Piero Coda, segretario della Commissione teologica internazionale», en *L’Osservatore romano*, 27 luglio. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2023-07/quo-172/non-c-e-riforma-della-chiesa-senza-riforma-della-teologia.html> [consulta 2-jun-2025].

PIÉ-NINOT, SALVADOR (1999). «La encíclica *Fides et Ratio* y la Teología Fundamental: Hacia una propuesta», en *Gregorianum* 80/4: 645-676.

PÍO XII (1954). *Carta encíclica Sacra Virginitas* (25/03/1954), Roma.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (2008). *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*. Roma, LEV.

—(2020). *Che cosa è l'uomo. Un itinerario di antropologia bíblica*. Roma, LEV.

RIEMEN, ROB (2023). *El arte de ser humanos. Cuatro estudios*. Barcelona, Taurus.

SEQUERI, PIERANGELO - SALMANN, ELMAR - THEOBALD, CHRISTOPH (2021). «La teología non ha futuro senza immaginazione», en *Vita e pensiero* 4: 71-86.

SÍNODO DE LOS OBISPOS (2023). *Una Iglesia sinodal en misión. Informe de síntesis de la primera sesión de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*. Roma, LEV.

TORRE DÍAZ, FRANCISCO JAVIER DE LA (2011), *Tradición moral y Bioética Teológica*, en: Velasco, Juan María de, *Bioética y Humanismo Cristiano*, Bilbao, Deusto: 33-52.

TRIGO, JERÓNIMO (2023). «Doutrinas definitivas? Os exemplos do matrimónio e do celibato», en *Brotéria* 197: 158-171.

El Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico posterior

Enrique Somavilla Rodríguez, OSA¹

Real Centro Universitario "Escorial-María Cristina"

enrisom@gmail.com

Recibido: 25 agosto 2025 / Aceptado: 10 noviembre 2025

Resumen: Se reconstruye la historia del ecumenismo a partir del Concilio Vaticano II, con especial atención a las aportaciones de las iglesias no católicas. Prestaré especial atención a las aportaciones de las iglesias no católicas, pero también a la postura de Roma frente a dichas aportaciones. A modo de conclusión, propon-

go qué directrices habría que seguir, de acuerdo con las enseñanzas del Concilio, para alcanzar la unidad de los cristianos.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, ecumenismo, católicos, anglicanos, protestantes, ortodoxos y diálogo.

The second Vatican Council and the subsequent ecumenical dialogue

Abstract: In this work, I examine the history of ecumenism from the Second Vatican Council to the present day. I pay special attention to the contributions of non-Catholic churches and Rome's stance toward these contributions. I conclude with the guidelines that, in ac-

cordance with the Council's teachings, should be followed to achieve unity of Christians.

Keywords: Second Vatican Council, ecumenism, Catholics, Anglicans, Protestants, orthodox and dialogue.

¹ Enrique Somavilla Rodríguez, OSA, es doctor en Teología Dogmática, Derecho Civil y Ciencias Económicas y Empresariales; máster en Doctrina Social de la Iglesia, en Relaciones Internacionales y Protocolo, y en Derecho de la Unión Europea. Es Profesor ordinario de Teología en el Centro Teológico San Agustín (afiliado a la Pontificia Universidad de Salamanca) y en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (Centro Agregado a la Facultad de Teología del Norte, sede de Burgos). Asimismo, es Rector del Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, adscrito a la Universidad San Pablo – CEU.

Introducción

La postura tradicional del catolicismo fue siempre que eran “los otros” quienes habían abandonado la casa del Padre, el ámbito seguro de la verdad total garantizada por la asistencia del Espíritu Santo. Por no extenderme en lo que otros dijeron antes con detalle, remito a los trabajos Langa (1993, 477-514) y Sartori (1992, 7-34). Como fuera, es cierto que durante los preparativos para la celebración del Concilio Vaticano I (1868) se planteó, bien que tímidamente, la cuestión de si procedía invitar a representantes de las demás Iglesias¹. Al fin, quedó la cosa en una carta dirigida a los separados invitándoles no al concilio, sino a volver a la casa como condición para su asistencia al mismo (Aubert, 1970: 54-56). Por cierto que este concilio Vaticano I terminó, como consecuencia de la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia, con un nuevo cisma: la Iglesia de los “viejo-católicos”, agrupó a algunos obispos entre los disconformes con el nuevo dogma y que subsiste hasta la fecha.

El concilio no dejaba de ser reflejo del planteamiento teológico entonces predominante y que habría de perdurar durante decenios. Una de sus expresiones más sintéticas y tajantes se encuentra en la encíclica *Mortalium Animos*, de Pío XI (1927): “No se puede fomentar la unidad de los cristianos de otro modo que, procurando el retorno de los disidentes a la única y verdadera Iglesia de Cristo, de la que ellos un día infelizmente se alejaron” (Langa, 1993, 480). Desde esta clave es posible entender que en 1948, al fundarse el Consejo Ecuménico de las Iglesias en Amsterdam, la Iglesia católico-romana, que ya había declinado la invitación a participar en la Conferencia Mundial de Misiones celebrada en Edimburgo en 1910², prefiriese mantener cierta distancia distanciada. Es más, se dio la prohibición formal por parte del Santo Oficio a la participación de católicos en determinadas asambleas ecuménicas.

Cierto que una ponderación más equilibrada de los datos no debería quedarse únicamente con estas constataciones más bien sombrías para la sensibilidad ecuménica actual. En la balanza, en el plato de lo positivo no

¹ Conviene valorar que hubiera la duda, sobre todo si se tiene en cuenta que el último concilio anterior, el de Trento, había supuesto la consagración solemne y definitiva de las medidas doctrinales y disciplinares católicas frente a la Reforma protestante.

² Y en la que suele verse el origen del movimiento ecuménico moderno.

es posible ignorar que se deben a una iniciativa católica la instauración de la Semana de Oración por la Unidad, según recuerda Congiu (1993: 715-721). Asimismo, hay que reconocer la labor animosa impulsada, en determinados centros y lugares, por católicos especialmente sensibilizados con la cuestión. Junto con ello, en el ámbito más académico, tuvieron también su importancia los avances en los terrenos de la eclesiología, las ciencias bíblicas, la mejor comprensión de la historia de la Iglesia... Sin todo esto no es posible comprender la convocatoria, desarrollo y frutos del Concilio Vaticano II. Así resume Langa el legado del ecumenismo pre-conciliar:

“El ecumenismo de la Iglesia católica romana desde 1910 a 1958 fue, la verdad, muy encogido y reticente al principio, laborioso y hasta sagaz más tarde, pero nunca brillante: tuvo sus destellos aperturistas y sus reclamos unionistas y su nadar contra corriente por parte de gloriosas figuras, todo hay que decirlo, pero el Santo Oficio agarrotó muchos esfuerzos y más de una vez acabó hasta con las ilusiones. Mucho entusiasmo y grandes dosis de valor había que echarle entonces a la cosa. Hay que reconocer honradamente que aquel ecumenismo distaba mucho del practicado entonces por los no católicos” (1993, 485).

1. El proceso hacia el Concilio Vaticano II. El papel de Juan XXIII

Hablar del Concilio Vaticano II supone mencionar el nombre de quien lo convocó, lo impulsó con ilusión y esperanza y marcaría decisivamente la orientación de los trabajos conciliares: sin duda, fue el Santo Papa Juan XXIII. Sus intuiciones respecto de lo que la Iglesia necesitaba, de las demandas procedentes del mundo en que esta se encontraba situada, y de las exigencias planteadas en el discernimiento de los signos de los tiempos contemporáneos, continuaron siendo operantes cuando, fallecido al fin de la primera sesión, san Pablo VI prosiguió y culminó la obra que Angelo Roncalli había iniciado. Entre tantos historiadores que se han ocupado del tema, se puede destacar la referencia de su secretario, testigo tan inmediato como bien informado del quehacer conciliar de Juan XXIII y de sus vivencias y sentimientos en las jornadas previas a la inauguración de la asamblea: me refiero a Loris F. Capovilla (1986, pp. 196-198).

Su testimonio vale también para lo que toca al ecumenismo. Así, de su mano cabe recordar la estancia de Roncalli como Delegado Apostólico en Ankara (Turquía) entre 1935-1944 con sus idas y venidas a Constanti-nopla, que no hicieron sino ofrecer ocasiones de puntualizar, estructurar y llevar a la práctica mucho de lo que ya a él le venía proporcionando desde su temperamento y sensibilidad. Las actuaciones como Visitador Apostólico, primero, y Delegado Apostólico después en la capital de Bulgaria (Marín, 1998:101-119) entre 1925-1931 y 1931-1935; así como la grave-dad de la situación en medio oriente durante la segunda guerra mundial que le llevó a enfrentarse directamente con las autoridades alemanas y las fuerzas de ocupación por la cuestión judía, fueron determinantes en un hombre ante todo de un grande y buen corazón. Asimismo, conviene traer aquí su llegada a la Nunciatura en París en diciembre de 1944 y el problema de los obispos franceses con el general De Gaulle. No extrañará que, llegado a la máxima responsabilidad papal, su forma de ejercerla en el acontecimiento conciliar estuviera decidida y eficazmente impregnada por la voluntad de fortalecer y vitalizar en la Iglesia principios, criterios, actitudes y cuanto pudiera favorecer, doctrinal y en la praxis, la aproxi-mación entre los hermanos alejados. Cuánta razón le asiste al patriarca Atenágoras I cuando destaca precisamente este aspecto en su evocación póstuma del pontificado de Juan XXIII: “Trazó una nueva vía para el diá-logo ecuménico, que representa para la Iglesia el prólogo de la oración sacerdotal de Cristo... Al convocar el Concilio Vaticano II, demostró con respecto a la Iglesia ortodoxa y a las demás Iglesias, que la Iglesia católica está imbuida del amor y la paz de Cristo” (Langa, 1993, 489). El Conciilio se habría de caracterizar, desde luego, por sus definitivas adquisitivas en el campo de las perspectivas teológicas y pastorales. Pero también, y desbordando con ello en no escasa medida la problemática concreta y el enfoque deseados por muchos obispos en sus respuestas a las consultas previas, por el especial empeño con que se afianzó, en la conciencia de la Iglesia y en el espíritu de la teología contemporánea, determinados aspectos metodológicos.

De todas formas, sería sin duda exagerado e inexacto atribuir ex-clusivamente a la personalidad, talento e inspiración de Juan XXIII el que estos criterios marcaran la pauta de los trabajos del Vaticano II. Las convicciones teológicas y el sentido eclesial y pastoral de no pocos padres conciliares lo secundaron en ellos y los tradujeron en constituciones, de-

cretos, declaraciones; y, lo que es más importante, contribuyeron a su irradiación más allá de los muros del Vaticano. Pero es igualmente cierto que el papa tuvo una parte primordial en el firme mantenimiento de algo que juzgaba de primordial interés para la renovación deseada.

De particular trascendencia ecuménica resultó la instauración del Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, confiado desde sus orígenes al cardenal A. Bea, en junio de 1960. Se buscaba ahora fomentar las relaciones con los hermanos separados, ofrecer una adecuada interpretación de los principios católicos sobre el ecumenismo, designación de observadores a las reuniones de las diversas Iglesias. Con la reforma de la Curia Romana en 1989 este secretariado cambió su primera denominación por la de Consejo Pontificio para la promoción de la Unidad. Bajo uno u otro nombre, a esta institución se debe el haber promovido después del Concilio las reuniones con otras Iglesias, el haber fomentado la creación de comisiones mixtas de trabajo sobre diversos temas, y la institución y preparación de la Semana de Oración por la Unidad.

La historia de este organismo está solo parcialmente escrita, y remito a los trabajos de Stransky (1986: 62-87) y Langa (1993, 143-163); pero es necesario conocer su pormenor para valorar el papel de primera magnitud que ha ejercido, sobre todo en el tiempo del Concilio y en el inmediatamente posterior, en el cumplimiento de la tarea que tenía confiada y en la puesta en marcha de nuevas iniciativas e impulsos en ese terreno. A su trabajo se debe, por ejemplo, aquella gran obra que fue la elaboración de Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Ecuménico Vaticano II (Bosch, 1991: 140-141); pero también fue decisiva la intervención del Secretariado en la sustancial reelaboración, llevada a cabo precisamente desde la sensibilidad interconfesional, del primer esquema *De fontibus revelationis*, que, tras pasar por varias redacciones y numerosas enmiendas, acabaría siendo aprobada y promulgada como Constitución sobre la Divina Revelación, la *Dei Verbum*.

Otro aspecto de capital importancia a los ojos de la opinión pública de dentro y fuera de la Iglesia católica romana fue la invitación efectuada a observadores de las otras Iglesias cristianas para que asistiesen a las sesiones conciliares, un centenar de representantes para un total de unas treinta Iglesias. Todo ello estuvo a cargo del Secretariado. Las crónicas han dejado constancia de hasta qué punto la gestión y organización de este acontecimiento, tan novedoso en su realidad como elocuente en

su significado simbólico, encontró dificultades para su puesta en práctica (Moorman, 1986: 155-169; Outler, 1986: 170-183). Pero también se ha puesto claramente de manifiesto, y no sólo por el testimonio de la mayoría de los observadores, la incalculable repercusión ecuménica de la iniciativa y de las circunstancias concretas que la rodearon.

2. Las aportaciones a la aproximación intereclesial en otros documentos conciliares

Para estas aportaciones a las que me refiero, tengo en cuenta particularmente a Fries (1990: 29-65), o comienzo acogiéndome a la autoridad de Girault, para quien “hay que subrayar que es el conjunto del Concilio el que constituye un vigoroso mensaje ecuménico” (Girault, 1987, 176). De entre ellas, varias de las más valiosas se encontrarán en el decreto *Unitatis redintegratio*, que solamente se comprende en todo su alcance si se lo sitúa en un contexto más amplio. Nuevas perspectivas teológicas, aspectos recogidos en distintos textos conciliares, quizá menos advertidos y espectaculares a los ojos de la inmensa mayoría, pero de gran peso a la hora de marcar las líneas en el terreno donde realmente se hacía necesario un avance. Y, desde luego, fundamentales a la hora de pesar en cuanto a su relevancia para facilitar el diálogo y la mutua comprensión entre las Iglesias, separadas precisamente en no pocas ocasiones con motivo de divergencias en torno a algunos de los puntos que ahora aparecen revisados, o colocados bajo una luz que favorece la aceptación compartida de los mismos.

No obstante la cuestión ecuménica se toca en otros documentos conciliares. Paso a listar algunas de las aportaciones más significativas:

a) Las recomendaciones sobre el uso generalizado de la Escritura para todo el Pueblo de Dios; “es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Escritura” (DV 22); “El santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos... a que aprendan el sublime conocimiento de Jesucristo con la lectura frecuente de las divinas Escrituras... Lléguense, pues, gustosamente al mismo sagrado texto...” (DV 25).

Solamente quien conozca cómo hasta una época no tan lejana estaba mal vista en el catolicismo, o incluso prohibida, la lectura directa de la Biblia por parte de los seglares, oles era accesible casi solamente en

ediciones recortadas de pasajes presuntamente “escandalosos”, estará en condiciones de medir la transcendencia de este paso. Transcendente por todo lo que supone de alimentación espiritual directa de las mismas fuentes de la Revelación y de incremento de cultura bíblica; pero también, y no en último lugar, en cuanto asimilación a una práctica desde siempre habitual en los ambientes protestantes.

b) La delicadeza en el planteamiento del tema de la Tradición: “La sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin” (DV); “...constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia” (DV 10). Tema de antiguas y enconadas polémicas entre reformados y católicos, la cuestión de la Tradición fue la que más tiempo y esfuerzos demandó durante una larga elaboración de la Constitución *Dei Verbum*.

La sensibilidad ecuménica de no pocos padres conciliares, especialmente centroeuropeos, hizo que se rechazará en el aula conciliar el primer esquema de este documento, que, cosa inaudible para los protestantes, reincidía en la clásica doctrina católica de las fuentes de la Revelación. El texto definitivo, aunque incluyendo algunas formulaciones de compromiso, reordena las relaciones entre Escritura y Tradición como integrando ambas en una sola fuente, y se hace con ello más aceptable para la comprensión interconfesional (Barth, 1971; Alemany, 1971: 53-66).

c) La constatación de que también la Iglesia se halla en camino hacia la verdad. “La Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan (*consummetur*) las palabras de Dios” (DV 8). Una declaración de modestia verdaderamente insólita, nutrida de una esperanzada perspectiva escatológica. Tal visión implica que ese camino se realiza junto con otros que a su vez poseen parcelas de la verdad, en un proceso común y participado; y que la recepción de la total verdad divina es por último un don, objeto de una gracia y una plenificación que no proceden de los esfuerzos humanos. Convicción, por otra parte, que resuena también en otro párrafo de la misma Constitución, cuando Escritura y Tradición son designadas como “un espejo en el que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido verlo cara a cara, tal

como es” (DV 7). Se había expresado con anterioridad en la Constitución sobre la Iglesia, de acuerdo con la cual esta “descubre fielmente en el mundo el mismo misterio de Cristo, aunque entre penumbras, hasta que al fin de los tiempos se descubra con todo esplendor” (LG 8). El elemento de provisionalidad, de transitoriedad, de un acceso a la verdad real pero todavía incompleto, encuentra de nuevo su correlación en el hecho de que tal plenitud se alcance por la gratuita y libre generosidad del único que puede posibilitarla. Nada extraño que, en el transcurso de este itinerario, la Iglesia sea “santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante” (LG 8).

d) La aceptación de una Iglesia y unos valores que desbordan las fronteras de la Iglesia católica. “Esta Iglesia [la única Iglesia de Cristo]... permanece (*subsistit*) en la Iglesia católica... aunque puedan encontrarse fuera de ella muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica” (LG 8). Nadie mejor que un teólogo reformado para valorar la importancia del famoso *subsistit in*, objeto de tantas ponderaciones en la teología ecuménica postconciliar: “La identificación tradicional de la Iglesia de Jesucristo con la Iglesia Romana es reemplazada por la afirmación de que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica. Este cambio fundamental deja entender que la Iglesia puede existir en otro lugar, fuera de los límites de la Iglesia romana...” (Birmelé, 1990:679-690; Sartori, 1983: 75-94).

e) La atenuación de la verticalidad monárquica del primado. “Desea este santo Concilio que las venerables instituciones de los sínodos y de los concilios cobren nuevo vigor para proveer mejor y con más eficacia al incremento de la fe y a la conservación de la disciplina en las diversas Iglesias, según los tiempos lo requieran” (CD 36). La proclamación dogmática de la infalibilidad pontificia en el Concilio Vaticano I (1870) había sido vista por muchos como la culminación de un proceso de creciente individualización en el ejercicio de gobierno supremo de la Iglesia. Rvestido de la autoridad que le confiere tal prerrogativa en las ocasiones más decisivas de su magisterio, el Papa aparecía como una figura elevada por encima de la Iglesia. Tal concepción suscitó muchos disgustos durante su tratamiento en el Vaticano I y cómo fue el camino hasta llegar a dicha

proclamación, no exento de dificultades. Si bien, esto sucedía dentro de la Católica, es más fácil comprender hasta qué punto se valoró negativamente fuera de ella, donde aparecían viejas suspicacias, complejos antirromanos y lo peor, presupuestos eclesiológicos divergentes. De aquí que resulte importante, desde el punto de vista de sus repercusiones ecuménicas, que el Vaticano II, sin reducir la trascendencia que se debe al ministerio de Pedro, ponga nuevos acentos en la infalibilidad de toda la Iglesia (LG 25) y potencie el papel de los colectivos episcopales y de manera explícita el de las Conferencias nacionales o regionales, a fin de constituir “una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias” (CD 37).

3. El significado del decreto *Unitatis redintegratio*

Todas estas aportaciones del Concilio, y otras que sin duda se podrían enumerar, ofrecen el marco de comprensión de un decreto que explícitamente está consagrado al tema, y lo complementa valiosamente. Pero obviamente, es en el citado texto donde queda más densa y patentemente expuesta la postura del Vaticano II, con un relieve teológico y un potencial de inspiración de la praxis que nunca se ponderará suficientemente. De todos es conocido el mérito que cabe, desde su primer esbozo hasta su aprobación en el aula conciliar, al cardenal Bea y a sus colaboradores en el Secretariado para la Promoción de la Unidad. Con razón ha podido ser UR designado como el “primer fruto de la redefinición eclesiológica formulada en la Constitución sobre la Iglesia” (Birmelé, 1990: 679-680). Entre los puntos de interés para un mayor progreso del espíritu ecuménico y de sus realizaciones concretas están:

1) La Iglesia católico-romana no ostenta en exclusiva los bienes de la salvación. “Además de los elementos o bienes que en su conjunto constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica” (UR 3). El decreto detalla cuáles son esos bienes a los que se refiere: “La palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad y otros dones interiores del Espíritu Santo y elementos visibles”. El número 4 insiste en la misma idea al invitar a los católicos a apreciar con gozo “los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patri-

monio común, se encuentran en nuestros hermanos separados". En clara consecución de lo que había manifestado en la Constitución LG 15 (donde además se atribuye a estos factores el haber sido fuente y fomento del afán en la búsqueda de la unidad), el Concilio reconoce y pondera la acción vitalizante de la gracia del único Señor dondequiera que los hombres se reúnen convocados por su nombre.

2) La Iglesia católica está necesitada de revisión. "Aunque la Iglesia católica posea toda la verdad revelada por Dios, y todos los instrumentos de la gracia, sin embargo, sus miembros no la viven consecuentemente con todo el fervor debido" (UR 4). La lectura atenta podría descubrir en esta afirmación una cierta incoherencia con las constataciones relativizantes respecto a la plena posesión de la verdad, anteriormente expresadas. Por otra parte, la distinción Iglesia (sin tacha)-miembros (deficientes) que aquí se hace no dejará de causar, al menos perplejidad. Evidentemente es necesario interpretarlos adecuadamente en línea eclesial católica. Pero es importante que captemos la llamada a la renovación de la Iglesia que aquí trasciende, y la novedad que esta postura implica en comparación con las que predominaban hasta hace poco en la consideración de los *disidentes* por parte de la Católica. Así todo debemos tener en cuenta de una parte el significativo interés que tiene el documento en aludir al necesario cambio en la Iglesia bajo el nombre de "reforma" (UR 6).

Puede comprenderse que no es en absoluto casual, sino bien consciente, la utilización del término asumido en otro tiempo por los protestantes para reclamarla de una Iglesia presuntamente poco dispuesta a colocarse en situación de revisión. La palabra que entonces sirvió para adjetivar despectivamente a los que se separaban de la Iglesia romana es asumida ahora por ésta, aplicándosela a sí misma con un declarado propósito de poner la actitud a la que se refiere el servicio de la reunión de todos los cristianos.

Por otra parte, conocedores de la facilidad con que se acudía todavía no hace demasiado tiempo a las condenas recíprocas se puede uno quedar asombrado al leer que "todo lo que obra el Espíritu Santo en los corazones de los hermanos separados pueden conducir también a nuestra edificación" (UR 4): los antiguos orgullos y el pertinaz encasillamiento en la persuasión del error ajeno quedan aquí sustituidos por una apelación a la magnanimitad del corazón: esto es, a la capacidad de aceptar que la

gracia patentizada en el crecimiento interior de los miembros de otras Iglesias constituya una mediación eficaz de la actuación renovadora del Espíritu en la propia.

3) La importancia asignada a la recepción de la doctrina por los *otros*. “*En ningún caso debe ser obstáculo para el diálogo con los hermanos el sistema de exposición de la fe católica... Hay que exponerla al mismo tiempo con más profundidad y con más rectitud, para que tanto por la forma como por las palabras pueda ser comprendida también por los hermanos separados*” (UR 11). Es verdad que la primera frase adopta una formulación muy negativa. Pero ello no debe llamar a engaño sobre la transcendencia del criterio metodológico que aquí se indica: la voluntad de favorecer el diálogo adquiere prioridad por encima de otros posibles valores o cualidades de tal exposición. Un punto de vista que hace suyo el cardenal Ratzinger cuando afirma: “La unidad es por su parte una verdad cristiana, un elemento esencial del cristianismo, que ocupa una posición tan alta en la jerarquía de valores que sólo puede ser sacrificada ante cosas total y absolutamente fundamentales, pero no cuando lo que se discute son formulaciones o prácticas que, aunque muy importantes, no destruyen la comunión en la fe de los padres y en su forma eclesial básica” (Ratzinger, 1985: 239).

Al servicio de esta misma idea se encuentra también la segunda parte del fragmento precitado. A la posibilidad de recepción por parte de los miembros de otras Iglesias cristianas se le confiere la categoría de criterio orientador de la exposición de la fe católica, tanto por lo que respecta al método como a la estructuración del discurso. Deja con esto de tener sentido que la atención del teólogo católico esté fija única o preferentemente en las exigencias de forma o contenido procedentes del interior de la propia confesión. No es difícil percibir en estas líneas de UR el eco de la intervención en el aula conciliar del obispo de Brujas, mons. E. J. Smedt. Ante la cuestión de qué se requiere en una doctrina para considerarla fomentadora del diálogo ecuménico, daba importancia no sólo al cuidado de la verdad, sino también al modo de presentarla, fiel e íntegramente, y de tal manera que se entendida *recte et exacte*. En función de tal enfoque, habría que desechar formulaciones no totalmente inteligibles para quienes están insertos en otras tradiciones teológicas, por ejemplo, las elaboradas por la Escolástica, para preferir las de inspiración bíblica o patrística que sean más familiares a los interlocutores (Acta Synodalia, 1971: 184-185).

4) El principio de la jerarquía de verdades. “Al confrontar las doctrinas no olviden [los teólogos católicos] que hay un orden o jerarquía de las verdades en la doctrina católica, por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana” (UR 11). Esta indicación es de extraordinaria relevancia para el avance en la consecución de los objetivos ecuménicos, como ha sido ampliamente puesto de manifiesto también en otros ámbitos fuera del catolicismo (Thils, 1984: 147-159; Mühlen, 1968: 205-215).

No se ha de comprender, por supuesto, como si se dieran dogmas que hubiera que retener por encima de todo y otros de segunda categoría, *negociables*. Sino que se trata de levantar acta y extraer las consecuencias de algo que tiene ya su fundamentación en la organicidad y jerarquización con que se presentan y viven las verdades en el contexto bíblico de ambos testamentos. No todas tienen la misma relación con el núcleo central de la economía de la Alianza, en el primer caso, o con el misterio del amor de Dios revelado en Cristo, con su Pasión y Resurrección, por lo que se refiere a la ley nueva (Von Balthasar, 1968: 160-168).

5) La llamada a la cooperación en tareas de relevancia social. “La cooperación de todos los cristianos expresa vivamente la unión con la que ya están vinculados y presenta con luz más radiante la imagen de Cristo Siervo” (UR 12). En primer lugar, existen situaciones en la realidad social contemporánea que reclaman para su afrontamiento la contribución de todas fuerzas, pues la problemática afecta a todos por igual y su dificultad no queda salvada por aportaciones parciales. Después, la convicción de que la praxis puede ayudar a captar mejor lo que las teorías, quedándose en un nivel meramente doctrinal, no compartidas, tiene la capacidad de reacción ante los conflictos de la humanidad que, en la consolidación, por otra parte, sin duda estimable, de los consensos teológicos. También, el valor del signo cristiano y testimonial que tal respuesta fraterna tiene para quienes la contemplan desde fuera del cristianismo. Aplicar, sin distinción, de plataformas confesionales, cualquier género de remedio contra los infortunios de nuestros tiempos no podrá menos de persuadir a los observadores de que la Buena Noticia irradia eficazmente allí donde en tantas ocasiones las malas noticias agobian a la humanidad haciéndola flaquear en su capacidad de esperanza.

Estos son los puntos de mayor relieve y de fecundidad llevados a cabo por *Unitatis redintegratio*. Ellos nos posibilitan un gran paso en las

relaciones ecuménicas y entre las Iglesias y marcan un antes y un después cualitativamente diferentes y ofrecen, con lo principios y las actitudes que implantan, que con todo derecho se pueden considerar irreversibles y fundamento para unas realizaciones coherentes con los mismos.

4. Distintas aportaciones

4.1. Aportación Protestante

En la Conferencia de Edimburgo, donde no acudieron Ortodoxos ni Católicos, el trabajo se desarrolló mediante comisiones, y siguió un programa arduo, de espíritu abierto y ciertamente profundo. El planteamiento misionero radicaba en la formulación de la siguiente pregunta: ¿Se dan oposiciones, enfrentamientos en vez de la reconciliación que Jesús nos ofrece? ¿Somos proselitistas o evangelizadores? Para darle respuesta, se abordaron los puntos que siguen:

1. El ofrecimiento del evangelio al mundo no cristiano.
2. La Iglesia en el campo de la misión.
3. La educación en relación con la cristianización de la vida social.
4. El mensaje misionero respecto a sus relaciones con las religiones no cristianas.
5. La preparación profunda de los misioneros.
6. El fundamento básico de las misiones.
7. Misiones y poder político gubernamental.
8. Cooperación y progreso de la unidad.

Sin duda, se trató de un nuevo impulso en el que todos se encontraban comprometidos y deseosos para que la Conferencia tuviera reales repercusiones (Bosch, 1993: 116-122).

4.2. Aportación Anglicana

Durante el siglo XIX aparece el Movimiento de Oxford, abanderado por figuras como John Henry Newman, que trata de redescubrir el pasado católico de la Iglesia de Inglaterra. Los contactos anglicano-católicos, las conversaciones de Malinas son auténticos diálogos, aunque no tengan ín-

doce oficial. Los obispos se reúnen en Lambeth en 1920, opción que practicaban desde 1867 y proponen estos puntos:

1. La Escritura como documento escrito de la revelación hecha por Dios al hombre, regla y criterio último de la fe.
2. El símbolo de Nicea como exposición suficiente de la fe cristiana y el símbolo de los apóstoles como profesión bautismal de la fe.
3. Los sacramentos de institución divina, bautismo y santa comunión como expresiones válidas para todos en un mismo cuerpo en Cristo.
4. El ministerio reconocido por cada una de las Iglesias que posee la llamada interior del Espíritu Santo, la misión de Cristo y la autoridad sobre todo el cuerpo de la Iglesia.

En fin, tiene razón Vercrysse (1993: 120-121) cuando reivindica la importancia de las aportaciones anglicanas para las reuniones posteriores.

4.3. Aportación Ortodoxa

Se ha extendido el lugar común de que la Ortodoxia tenía un comportamiento un tanto exigente y duro, quizás por una falta de conocimiento profundo de sus identidad, ritos, costumbres y liturgias. Quizás por ello, se ha tendido a olvidar la variedad y riqueza de sus contribuciones al proceso ecuménico. Ya el Patriarcado de Constantinopla había abogado por una especie de Sociedad de Iglesias o Liga de Iglesias, y en 1948 participa en la fundación del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI). Sus propuestas principales, encaminadas a recuperar la confianza perdida entre todas las Iglesias, son

1. Unidad de calendario que pueda permitir a todas las Iglesias la celebración simultánea de las fiestas cristianas.
2. Intercambio de misivas fraternales con ocasión de las grandes solemnidades del año cristiano.
3. Establecimiento de nuevas relaciones entre los representantes de las distintas Iglesias que residen en un mismo lugar.
4. Relaciones entre las diversas facultades y escuelas de teología o entre teólogos individualmente e intercambio de revistas y publicaciones teológicas.
5. Acceso a escuelas eclesiásticas y a seminarios a los jóvenes de otras confesiones cristianas.

6. Reunión de congresos pan-cristianos para el estudio de las diversas cuestiones de interés general.
7. Examen imparcial de las controversias dogmáticas y adopción preferencial para su exposición, en los cursos y tratados de teología, del punto de vista histórico.
8. Respeto recíproco de los usos y ritos consagrados en cada una de las Iglesias.
9. Autorización para poder celebrar las exequias y proceder a la inhumación de los cristianos fallecidos en países extranjeros en las Iglesias y cementerios de otra confesión.
10. Reglamentación de la cuestión de los matrimonios mixtos.
11. Mutua asistencia en las obras que insistan en el fortalecimiento del fenómeno religioso, en la beneficencia, etc.

Como es sabido, estas Iglesias autocéfalas han mantenido la fe ortodoxa y la totalidad del esquema episcopal de la misma. Se trata de una comunidad de Iglesias iguales que mantienen la sucesión apostólica y reflejan la Trinidad como unidad de diversidad entre las tres personas divinas (Bosch, 1991: 120-122; Vercrysse, 1993: 113-116). Quizás por ello, y conviene reconocérselo, la Iglesia en Oriente se ha esforzado por reconocer los distintos hitos culturales de las demás iglesias a lo largo de los siglos.

4.4. Aportación Católica

Aunque tardó en incorporarse al diálogo pleno y oficial, la Iglesia Católica Romana también aportó una serie de instrumentos para dicho fin. Se ha hablado anteriormente de las dificultades que planteaba la eclesiología de finales del siglo XIX y principios del XX. Con todo, la Constitución *Dei Verbum* supuso una renovación profunda de la Iglesia respecto al ecumenismo (Bosch, 1991: 122-124 y 141-148; Vercrysse, 1993: 125-128). Así, a los católicos se les deben las siguientes iniciativas:

- 1 Creación del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Posteriormente pasó a denominarse Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad.
2. La promulgación del Decreto *Unitatis redintegratio* del Concilio Ecuménico Vaticano II.

3. El directorio Ecuménico de 1967-1970.
4. Las reflexiones y sugerencias en torno al diálogo ecuménico de 1970.
5. La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local de 1975.

Que cristalizaron en las siguientes conclusiones:

1. La unidad de los cristianos se manifiesta como una unidad dinámica y abierta.
2. La diversidad no es un obstáculo para la verdadera unidad.
3. El tema ministerial se desprende de la misma noción de Iglesia.
4. La Iglesia entendida como pueblo de Dios tiene mayores dimensiones ecuménicas.

5. Movimiento “Vida y Acción” y Movimiento “Fe y Constitución”

Tras la Conferencia de Edimburgo surgen dos movimientos de carácter ecuménicos denominados *Vida y Acción* (*Life and Work*) y *Fe y Constitución* (*Faith and Order*). El primero no fue una iniciativa de la Iglesia, sino la obra de un hombre de Iglesia, el arzobispo Luterano sueco Nathan Söderblom. Dispuesto a llevar el compromiso cristiano a una sociedad hundida por la guerra y tratando de salvar todos los obstáculos existentes, abrió el movimiento a todos los creyentes, anglicanos, ortodoxos y católicos. En la Conferencia de Estocolmo, celebrada en 1925, y a la que rechazó asistir Roma, se trataron los siguientes temas:

1. Las cuestiones económicas e industriales.
2. Los problemas morales y sociales.
3. Las relaciones internacionales.
4. La educación cristiana.
5. Los métodos de cooperación y federación.

En la conferencia de Oxford de 1937, de nuevo con la ausencias y cierto rechazo por parte católica, el pesimismo es manifiesto. El debate se centra sobre *Iglesia, Nación y Estado*. Finalmente, este movimiento se integra en el CEI en 1948 (Bosch, 1993: 57-59).

De otra parte, el Movimiento *Fe y Constitución* también nace de la Conferencia de Edimburgo de 1910. El impulsor del movimiento es Charles H. Brent, perteneciente a la Iglesia episcopaliana de los Estados Unidos, y que sería obispo de Manila. En 1927 se reúnen en Lausana. Los temas estudiados son:

1. Llamamiento a la unidad.
2. Mensaje de la Iglesia al mundo: El evangelio.
3. Naturaleza de la Iglesia.
4. La confesión de la fe.
5. El santo misterio.
6. Los sacramentos.
7. La unidad de la cristiandad y las Iglesias actuales.

Durante la preparación de la Conferencia de Edimburgo de 1937 se ve la necesidad de unirse con el otro movimiento. Se tratan los siguientes temas:

1. La gracia de Jesucristo.
2. La Iglesia de Cristo y la palabra de Dios.
3. La comunión de los santos.
4. La Iglesia: Ministerio y sacramentos.
5. La unidad de la Iglesia en la vida y en el culto.

Sin embargo, en 1938 se frustra la unión de ambos movimientos en la ciudad de Utrecht para formar un *Consejo Ecuménico de la Iglesias*, ante la situación grave en Europa. Tal integración se llevará a cabo en la Asamblea General de Ámsterdam. De todas formas, *Fe y Constitución* ha mantenido su libertad de autonomía en el consejo (Bosch, 1993: 55-57).

6. Consejo Ecuménico de las Iglesias

El interés de sacar adelante la reunión de las distintas Iglesias fue interrumpido por la situación de guerra generalizada en Europa desde 1939 a 1945. La idea se retoma gracias al parstor reformado holandés Willen Adolf Visser't Hooft. El Consejo Mundial de la Iglesias nace en la

asamblea constituyente de Ámsterdam en 1948. Las etapas o evolución histórica del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI), son las siguientes:

6.1. Asamblea General de Ámsterdam de 1948

Se constituye el CEI. Son representantes de en su inmensa mayoría las Iglesias Protestantes de América y Europa. Se resisten a participar la Iglesias ortodoxas de los países llamados del *socialismo real*, o bajo dominio soviético.

6.2. Asamblea General de Evanston de 1954

Si el tema de la anterior era: *El desorden del hombre y el designio de Dios*, aquí se desarrollará bajo el tema: *Cristo, única esperanza del mundo*. Si antes se trataba de *estar juntos*, ahora era de *avanzar juntos*.

6.3. Asamblea General de Nueva Delhi de 1961

El tema escogido para esta ocasión se denominaba: *Jesucristo, luz del mundo*. Por primera vez acuden observadores católicos. Era la primera vez que no se realizaba en un país de Occidente. Es la conferencia del equilibrio entre el pensamiento protestante y el católico.

6.4. Asamblea General de Upsala de 1968

El lema de trabajo fue: *Yo hago nuevas todas las cosas*. Son los tiempos cambiantes de una sociedad un tanto decadente. Está reciente el mayo francés y ya va emergiendo lo que más tarde sería conocido como Teología de la Liberación; pero, sobre todo, se encuentra presente la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II.

6.5. Asamblea General de Nairobi de 1975

El tema elegido para esta ocasión es: *Jesucristo libera y une*. Aparece el término de *comunidad conciliar*, recogido de la reunión de *Fe y Constitución* que se había celebrado en Salamanca en 1973. Trata de establecer un nexo más consistente entre la dimensión espiritual y el compromiso social.

6.6. Asamblea General de Vancouver de 1983

En esta ocasión el tema que tratan responde al lema: *Jesucristo, vida del mundo*. Uno de los puntos esenciales será la celebración eucarística, siguiendo la llamada *Liturgia de Lima*. Se trataba de la expresión litúrgica sobre las conclusiones de la parte eucarística del documento de la Comisión de *Fe y Constitución, sobre Bautismo, Eucaristía y Ministerio*. (BEM). Su mayor preocupación fue adelantar el estudio del denominado *Documento de Lima*.

6.7. Asamblea General de Camberra de 1991

El slogan recogido para el estudio en esta ocasión fue: *Ven, Espíritu Santo, renueva toda la creación*. Imbuida por la situación de la guerra del Golfo y la situación en los países del Este es el clima de conversación. Se sigue celebrando la eucaristía según el llamado *rito de Lima*, pero los ortodoxos no asumen esa tendencia mientras no sea efectiva la unidad, pues consideran que la eucaristía es la máxima expresión de la unidad, nunca un medio para llegar a ella. Por eso se les achaca su *abstinencia de la comunión eucarística*; y por este motivo ellos se han llegado a plantear sus relaciones con el CEI (Bosch, 1991: 127-140; Vercrysse, 1993: 59-69).

6.8. Asamblea General de Harare de 1998

El lema de la Asamblea era: *Buscad a Dios con la alegría de la esperanza*. Se trataba de una invitación a reafirmar la confianza en la fidelidad a dios expresada en Ámsterdam, en medio de la confusión e incertidumbres de nuestro tiempo. Esta asamblea de cincuentenario fue también una ocasión para discernir los desafíos actuales a los que se enfrenta el movimiento ecuménico, necesitado de una nueva orientación y de mirar hacia el siglo XXI.

El debate se centró sobre el documento denominado *Hacia un entendimiento y una visión comunes del CEI* que había sido aprobado por el Comité Central en septiembre de 1997. Las sesiones pusieron de manifiesto las tensiones existentes con las Iglesias ortodoxas, que antes de su inicio habían amenazado con abandonar el CEI si no eran atendidas sus reivindicaciones, sobre la propia estructuración del Consejo y sobre su preocupaciones e intereses en la vida de la CEI.

6.9. Asamblea General de Porto Alegre 2006

Esta asamblea ha afirmado la vitalidad del movimiento ecuménico y el compromiso de las Iglesias con la visión y meta ecuménicas de la unidad, así como con la búsqueda de un mundo más justo y pacífico. Se han producido cambios sustanciales en la Constitución y el reglamento del CEI que establece la toma de decisiones por consenso y modificaciones a los criterios anteriores. Las reformas han surgido de la preocupación de las Iglesias ortodoxas, miembros del Consejo y tienen por objetivo fortalecer la participación de estas. El lema del texto fue: *Llamados a ser una sola Iglesia*. La urgencia dada al CEI y a sus Iglesias miembros a dar prioridad a los temas de unidad, catolicidad, bautismo y oración. También se pidió que se hicieran esfuerzos para fortalecer la colaboración con la Iglesia católica romana, que no es miembro de dicho Consejo.

6.10. Asamblea General de Busan, República de Corea, de 2013

La declaración sobre *El camino de la paz justa* fue otra declaración relevante en la que se afirma que *la paz constituye un modelo de vida que refleja la participación humana en el amor de Dios por toda la creación*. En base a esta afirmación, recomienda que se adopten medidas concretas e invoca el compromiso de *compartir el amor de Dios por el mundo buscando la paz y protegiendo la vida*. Igualmente, en la Asamblea se afirmó que “Juntos nos comprometemos a proteger la dignidad humana, practicar la justicia en nuestras familias y comunidades, transformar los conflictos sin violencia y prohibir todas las armas de destrucción masiva”.

6.11. Asamblea General de Karlsruhe (Alemania), 2022

Bajo el lema de *El amor de Cristo lleva al mundo a la reconciliación y la unidad*, ha puesto su vista en la situación en Ucrania. La pandemia y la guerra han supuesto serios impedimentos que sortear para la celebración de Karlsruhe. Ante la tragedia y la muerte, se han vuelto a descubrir los límites del individualismo, los retos de la globalización y los estragos que la guerra y la pobreza siguen causando. La reflexión sobre el lema de Karlsruhe tiene como objetivo “alentar a los líderes de la Iglesia y las congregaciones locales a meditar y discutir la oportuna importancia de la

compasión de Cristo en un mundo marcado por la emergencia climática, la injusticia económica sistémica, la revolución digital y los populismos nacionales, alimentados por el miedo al otro”.

Un mundo que clama por un amor profundo, por la comunidad, por la justicia y la esperanza necesita Iglesias que estén visiblemente en comunión, que anhelen la unidad donde hay división y encuentren un nuevo futuro para la humanidad y toda la creación. Iglesias, en suma, que se decanten por un *ecumenismo del corazón*, según anota Matabosch i Soler (2021: 39-399).

7. Conclusión

La historia del ecumenismo de inspiración conciliar arroja, y las lista aquí a modo de conclusión, las siguientes necesidades:

1. La de luchar encarecidamente por la inclusividad y la diversidad: el ecumenismo abraza la diversidad, reconociendo las distintas culturas y contextos en los que se practica el cristianismo, en sus distintas Iglesias y Comunidades eclesiales.
2. La de acentuar el papel de las organizaciones ecuménicas: organizaciones como el Consejo Mundial de Iglesias desempeñan un papel crucial en la promoción del ecumenismo a nivel mundial, facilitando el diálogo y la colaboración entre diferentes confesiones cristianas.
3. La de estudiar el impacto del ecumenismo en la sociedad: no solo beneficia a las Iglesias, sino que también tiene un impacto positivo en la sociedad al fomentar la tolerancia religiosa y la comprensión mutua y la ayuda desinteresada por los otros cristianos.
4. La de encontrar los retos de futuro: a medida que el mundo cambia, el ecumenismo enfrentará nuevos desafíos, como la adaptación a los avances tecnológicos y las cambiantes dinámicas sociales y políticas.
5. La de no decaer en la esperanza por la búsqueda de la unidad: a pesar de los desafíos, el ecumenismo ofrece esperanza para un

futuro donde las diferencias religiosas no sean barreras insuperables, promoviendo la paz y la armonía entre las diferentes tradiciones cristianas.

6. La de reconocer cómo las Iglesias ortodoxas, con sus ricas tradiciones y profundas raíces históricas, han mantenido un diálogo constante con la Iglesia Católica a lo largo de los siglos. El Concilio Vaticano II abogó por un acercamiento fraternal y un entendimiento mutuo entre ambas tradiciones, reconociendo la validez de sus sacramentos y doctrinas, y promoviendo la cooperación en áreas de interés común, como la justicia social y la defensa de los valores éticos.
7. La de reconocer, igualmente, la necesidad de acercarle a las Iglesias anglicanas, surgidas de un contexto histórico particular. El Concilio promovió un acercamiento ecuménico, reconociendo la validez de muchos aspectos de su fe y práctica, buscando puentes de entendimiento y cooperación en áreas teológicas y sociales.
8. La de retomar el diálogo con el mundo protestante en su diversidad de denominaciones y enfoques doctrinales. El Concilio reconoció la riqueza espiritual y teológica presente en estas tradiciones, y quiso fomentar el diálogo y la colaboración en aspectos fundamentales de la fe cristiana, como la interpretación de la Sagrada Escritura y la misión evangelizadora.
9. La de reconocer en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, en cuento organismo que representa a numerosas denominaciones cristianas, a un socio importante en los esfuerzos ecuménicos promovidos por el Concilio. Este consejo se ha convertido en un espacio vital para el diálogo interconfesional, la cooperación en proyectos sociales y la búsqueda de la unidad cristiana a través del respeto y la comprensión mutua.
10. Por último, el Concilio Vaticano II dejó un legado duradero al promover el diálogo, la apertura y la unidad entre las diversas Iglesias y comunidades eclesiales dentro del cristianismo. Su impacto se extendió más allá de las fronteras de la Iglesia católica, influyendo en el panorama religioso global y sentando las bases para un mayor entendimiento y colaboración entre diferentes tradiciones.

nes cristianas y otros credos. Su llamada a la renovación y adaptación a los desafíos modernos continúa siendo relevante en la búsqueda de la unidad y la paz en un mundo diverso y en constante cambio.

8. Bibliografía

- ACTA SYNODALIA SACR. (1971). *Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol I, pars III, pp. 184-185.
- ALEMANY, J. J. (1991). “Karl Barth, comentarista de la *Dei Verbum*”, en *Estudios Eclesiásticos* 66, 53-66.
- AUBERT R. (1970). *Vaticano I*, Vitoria 1970.
- BARTH, K. (1971). *Ante las puertas de Pedro*, Madrid.
- BIRMELÉ, A. (1990). “Les dialogues entre Églises chrétiennes. Bilan et perspectives”, en *Études* (12) 679-690, especialmente 680.
- BOSCH, J. (1991). *Para comprender el ecumenismo*. Estella (Navarra).
- CAPOVILLA, L. F. (1986). “Reflections on the twentieth anniversary”, en Stacpoole, A. (ed.), *Vatican II by who were there*, Minneapolis, pp. 196-198.
- CONGIU, M. (1993). “La Settimana di preghiera perl Únià dei cristiani”, en *Presenza Pastorale* 43, 715-721.
- FRIES, H. (1990). “El significado ecuménico del Vaticano II”, en *Diálogo Ecuménico* 25, 29-65
- Girault, R. (1987). “La recepción del ecumenismo” en Alberigo, G.-José, J. P., *La recepción del Vaticano II*, Madrid, p. 176.
- LANGA, P. (1993). “La Iglesia católica y el ecumenismo”, en Langa, P. (ed.), *Al servicio de la unidad*, Madrid 1993, 477-514.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, L. (1998). *Juan XXIII Retrato eclesiológico*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2021). *El Consejo Mundial de Iglesias (1910-2021). Hacia la unidad perdida*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. (2023). *El peregrinaje ecuménico. Del Vaticano II a nuestros días*, Barcelona.
- MATABOSCH I SOLER, A. - RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F. - VALENCIA, A. - VÁZQUEZ JIMÉNEZ, R. (EDTS.) (2023). *Caminar juntos. Manual de ecumenismo*, Salamanca.

- MOORMAN, J. R. H. (1986). “Observers and guests of the Council”, en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 155-169.
- MÜHLEN, H. (1968). “La doctrina del Vaticano II sobre la jerarquía de verdades y su significación en el diálogo ecuménico”, en *Selecciones de Teología* 7, 205-215.
- OUTLER, A. C. (1986). “Strangers within the gates”, en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 170-183.
- RATZINGER, J. (1985). *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona.
- SARTORI, L. (1992). *Łunità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Padova.
- SARTORI, L. (1983). “La Chiesa cattolica e il movimento ecumenico. Principi cattolici dell'ecumenismo”, en *Studi Ecumenici* 1, 75-94.
- STRANSKY, T. F. (1986). “The foudation of the Secretariat for Promoting Christian Unity”, en Stacpoole, A., in *Vatican II Revisited by Those Who Were There*, Minneapolis, pp. 62-87.
- THILS, G. (1984). “Hiérarchie des varités de la foi et dialogue oecumenique”, en *Revue Théologique de Louvain* 15, 147-159.
- VERCRYSSSE, J. E. (1993). *Introducción a la teología ecuménica*. Estella (Navarra).
- VON BALTHASAR, H. U. (1968). “La fe de los pobres”, en *Selecciones de Teología* 7, 160-168.

Auge y declive del *Catechismus ad Parochos*

Luis Resines Llorente

Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustíniano de Valladolid

ORCID: 0009-0009-0216-6681

laurello1@gmail.com

Recibido: 2 junio 2025 / Aceptado: 30 agosto 2025

Resumen: En el momento de su publicación (1566), el *Catechismus ad parochos* constituyó en referencia indispensable sobre lo que se había tratado y acordado durante el concilio de Trento. Ese lugar honorífico en la mente de muchos clérigos no lo fue tanto con el paso del tiempo, y cedió su puesto en beneficio de otros catecismos más sencillos. Con ello

dio comienzo un declive en su uso habitual en la práctica pastoral. Hoy se tiene simplemente como un testigo de la historia de la catequesis

Palabras clave: Catecismo, Trento, Inquisición, Inocencio XIII, Clemente XIII, Ratzinger.

The rise and fall of the *Catechism ad parochos*

ABSTRACT: When it was published (1566), the tridentine *Catechismus ad parochos* was thought as a necessary reference on all everything that was discussed and treated in the Council of Trent. Its indiscussed importance in mind of many clergymen was diminished during the centuries, specially because of the use of

other more simple catechisms. So began its decline until our days, in which it remains as a witness of the history of the catechesis.

Keywords: Catechism, Trent, Inquisition, Inocence XIII, Clemence XIII, Ratzinger.

La pretensión de algunos nostálgicos consistió en suponer que en este *Catecismo* se encontraba plasmada la doctrina inmutable de la Iglesia, que, por lo mismo, había de ser repetida sin alteración, una vez que se había llegado a la expresión escrita en sus páginas. Esta forma de pensar no sólo abarcaba al *Catecismo* propiamente dicho, sino que se extendía a todas las declaraciones y formulaciones que constituyen el cuerpo de enseñanzas del concilio de Trento. Y en alguna forma había que reconocer que esta mentalidad se impuso como imperante en la Iglesia, no sólo porque no se celebró ningún otro concilio hasta el Vaticano I (tres siglos después), sino también por la fijeza doctrinal que se arrastró desde entonces.

El *Catecismo* terminó por ser colocado, en la estimación de muchos obispos y sacerdotes, a la misma altura, e incluso, de hecho, más valorado que la Palabra de Dios. En la práctica habitual de la Iglesia católica, la escasa consulta de la Palabra de Dios, la escasa enseñanza que se hacía de ella al pueblo de Dios (siempre en el latín de la Vulgata), terminaron por solapar la Palabra, sustituida por los catecismos, el de Trento y otros. Son bastantes los catecismos que nunca o casi nunca proponen la enseñanza bíblica en sus páginas. (Resines, 2021: 149-215 y 219-272).

Por fortuna soplan otros aires desde el Vaticano II, que ha dejado muy claro que “el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio” (*Dei Verbum*, 10).

1. División entre los cristianos

La enorme commoción que se suscitó en la vieja Europa cristiana, por las disputas en cuestiones de fe, determinó la fragmentación de la unidad de la Iglesia occidental (por contraposición a la Iglesia oriental, 1054), y tal fragmentación dio lugar a la aparición de numerosas iglesias de base y signo cristianos, pero con tal cúmulo de matices en torno a la disciplina, los sacramentos, la lectura bíblica, la organización jerárquica,... que no es fácil vislumbrar la unidad después de cuatro siglos, como tarea que pudieran llevar a cabo los hombres y las mismas iglesias si no es con la ayuda de Dios.

En la época en que se celebró el concilio ya eran evidentes las divisiones, que no han cesado desde entonces. Frente a todo el conglomerado de posturas diversas, variables, mutantes, en función de dirigentes o de

territorios, la Iglesia católica llegó a perfilar todo un programa de las cuestiones en torno a la fe y la revelación, que en aquel momento eran discutidas desde ángulos diversos. En torno a todas esas cuestiones se fragó una monolítica unidad compactada por las definiciones que se llevaron a cabo. Marcaban la diferencia entre los católicos y el resto de confesiones, divergentes entre sí.

2. Titubeos indecisos

Primera noticia del catecismo. En el primer período conciliar (1546-1547), antes del traslado a Bolonia, en la tercera sesión, de 17 de marzo de 1546, se había pedido en la congregación general: «Que se redacte un catecismo en lengua latina y vulgar, por varones sabios y piadosos, sacado de la propia escritura y de los padres ortodoxos». Era el testimonio de una conciencia clara de la necesidad de formación para el pueblo cristiano, que carecía de ella. El legado papal cardenal Del Monte recordaba el 10 de noviembre de 1547 la reclamación de que se redactase un catecismo (“dictum libellum catechismi fieret”).

Entre los que avalaban tal petición, Pedro Pacheco, cardenal de Jaén, lo reclamaba como algo «necesario»; y Cornelio Museo, arzobispo de Bitongo, insistía en que se pasara de las promesas, repetidas muchas veces, a la realidad del deseado catecismo. Se pensó en un catecismo sencillo para el pueblo en lengua vulgar, que fuera muy difundido; y otro latino, para los sacerdotes, más fundamentado. Lo que se publicó años después olvidó tristemente la petición de un catecismo para el pueblo, a pesar de que de nuevo se repitió la idea. En el segundo período conciliar (1551-1552) no hay constancia de que se realizara trabajo alguno en esta dirección. Fue una propuesta que se llevó el viento, que evidencia que la preocupación iba por otros derroteros.

Segunda noticia del catecismo. Hay que situarse en el tercer período conciliar (1562-1563) para que se empezaran a dar los primeros pasos. El 22 y 24 de enero de 1562 se propusieron tres comisiones, una de las cuales trabajaría en el catecismo. Fernando I, emperador de Austria, reclamó al concilio por medio de sus delegados (Anton Brus, que fue el principal delegado) que se llevara a cabo un catecismo; pedía un “corpus

doctrinae christianaे”, pero ya contaba con los tres catecismos que había escrito Pedro Canisio (*Summa doctrinae christianaे*, 1555; *Catechismus minimus*, 1556; y *Parvus catechismus catholicorum*, 1559). Cinco meses después, el 22 de mayo de 1562 propuso que se retiraran todos los demás, para conseguir la unidad de catecismos con el uso de los de Canisio en toda la Iglesia católica. Deseaba que fueran adoptados por todos, y que esto fuera asumido como decisión del mismo concilio, lo cual se ajustaba a sus planes nacionales y le confería un puesto honorífico como paladín de la fe católica. La propuesta se debatió, pero no llegó al aula conciliar (Rodríguez, 1998).

Con posterioridad (3 de enero de 1563), Carlos IX de Francia también pedía un catecismo conciliar. Se le respondió el 5 de marzo de ese año señalando que había ya una comisión encargada de ese asunto; pero se trataba de un encargo efectuado por los legados pontificios, y no constituía una verdadera comisión conciliar nombrada al efecto. Al frente de la misma estuvo el cardenal Seripando; pero su muerte (17 de marzo de 1563) dio al traste con las expectativas de una redacción relativamente rápida.

Tercera noticia del catecismo. El 4 de junio de 1563 se presentó a la asamblea un borrador de una serie de cánones; uno de esos borradores (denominado *Ut fidelis*) era el que señalaba que los obispos deberían predicar al pueblo, como también los párrocos, y que habrían de encargarse de traducir en lengua vulgar el libro que se hiciera al efecto. Todavía era un borrador el canon, y, aún más lejano, el libro soñado.

Entre junio y julio de 1563, el obispo de Salamanca, Pedro González de Mendoza, escribía sobre algunas reacciones en torno a los *Comentarios al Catecismo*, del arzobispo Carranza, y, además, continuaba su reflexión con estas palabras: “También se ha dado orden estos días, y Su Santidad lo quiere y todos lo desean, y es cosa muy importante a la cristiandad, que se haga un cathecismo. Y ansi han señalado teólogos para ello, distribuyendo las materias para ello” (Rodríguez - Lanzetti, 1982)¹.

¹ PEDRO GONZÁLEZ DE MENDOZA, *Lo sucedido en el concilio de Trento desde el año de 1561 hasta que se acabó*, citado por PEDRO RODRÍGUEZ - R. LANZETTI, (1982: 83) *El catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona, Eunsa.

En efecto, se nombró una comisión de la que formaban parte Muzio Calini, Giancarlo Bovio, Antonio Sebastiano Mintorno y Pedro de Fuentidueña. Poco debieron hacer ese verano, pues el mismo obispo de Salamanca escribió el 26 y 27 de octubre:

“... temo que no ha de aver efecto por començarse tan tarde, y que se a de quedar a vueltas de otras cosas que están començadas, como es el cathecismo, en el qual, en quatro meses que se començó no se ha hecho nada, y ahora de nuevo han cometido secretamente a quatro para que ellos le hagan, que son el arzobispo de Zara [Calini], el obispo de Ostuni [Bovio], el obispo de Uxento [Mintorno] y el doctor Fuentidueña para que en este tiempo que durase el concilio le acaben, como se ha tratado aquí del catálogo de los libros. Y al principio se determinó que se avia de publicar a la fin del concilio. [Con todo] parece que se va acabando”.

Cuarta noticia del catecismo. Sin embargo, a la clausura del concilio, el catecismo no se había comenzado —como tampoco el breviario y el misal—. El decreto *De reformatione*, el canon definitivo *Ut fidelis* (aprobado el 2 de noviembre de 1563), señalaba tanto a obispos como a párrocos la obligación de predicar: «según la forma establecida por el propio concilio para cada uno de los sacramentos en la catequesis» («iuxta formam a sancta synodo in catechesi singulis sacramentis praescribendam»). Hay que entender estas palabras no como una acción que se llevaba a cabo, sino como el proyecto de un catecismo, un libro que facilitaría a los curas cumplir con su deber. Los obispos serían los responsables de traducirlo a la lengua vulgar. Se legislaba sobre el papel, no sobre la realidad.

Concluido el concilio, restaba el encargo oficial conciliar para que se escribiese el catecismo soñado. Los trabajos previos se entregaron a la curia romana, y una de las preocupaciones de Pío V fue la creación de una comisión que trabajara en el proyecto. La nueva comisión redactó un libro que había de responder a lo previsto. Siempre trabajaron en la idea de un texto amplio, destinado a suplir la ignorancia de los sacerdotes, y se olvidó del todo la posibilidad de un libro sencillo para poner en manos del pueblo. El bloque doctrinal de las múltiples enseñanzas conciliares encontró una manifestación concreta en el *Catecismo*. Éste había de ser reflejo de lo realizado en el concilio, cuando se llevara a cabo como libro.

Publicación. Cuando el *Catecismo* estuvo terminado y fue publicado por mandato del papa Pío V, el prefacio con que se abre enuncia que los herejes redactaron numerosos catecismos breves con los que difundieron sus doctrinas; prosigue con la afirmación de que también numerosos catecismos católicos intentaron contrarrestarlas, pero la propia asamblea decidió emitir una respuesta oficial, “dar alguna regla y método de instruir al pueblo cristiano desde los fundamentos mismos de la fe [...] publicar un libro con la autoridad del santo Concilio de donde los párrocos [...] puedan dirigirse y sacar reglas ciertas para instruir a los fieles” (Resines, 2025: 127-168).

Semejante afirmación es cierta. Pero sólo lo es en alguna medida. Lo cual exige una explicación. Es cierta plenamente en la intención con que se elaboró y redactó el *Catecismo*, en consonancia con todas las deliberaciones conciliares para depurar la verdad cristiana y separarla de otras apreciaciones. Es también plenamente cierta en la mente de muchos de los participantes en el concilio, cuyos criterios se vieron reflejados en las diferentes congregaciones generales. Y es también cierta, porque lo que materialmente se afirma es que los párrocos puedan servirse del libro, del *Catecismo*, para desempeñar su labor.

Pero que los párrocos fueran capaces de hacerlo por su propia iniciativa es harina de otro costal; la mayoría no estaba en condiciones de llevarlo a la práctica. La intención era irreprochable, pero la realidad de la falta de capacitación no siempre respondía a tan alta pretensión. La misma publicación, venta y distribución de los ejemplares impresos (no sólo en la primera edición, sino en las de los primeros años) no solucionaba el problema: la mera posesión de un ejemplar no aportaba ciencia a un clero ignorante. Cuando un ejemplar del *Catecismo* llegaba a manos de una persona preparada, estudiosa e inquieta, que ya se había distinguido por su interés por atender a sus feligreses, se cumplía en plenitud la intención, y el libro se convertía en un valioso instrumento para perfilar, mejorar o atinar en su acción pastoral, en su catequesis o su predicación. Pero cuando una copia llegaba a manos de un sacerdote ignorante o apático, resultaba un incómodo objeto que denunciaba lo que tendría que hacer pero que no realizaba.

En las palabras del prefacio del *Catecismo*, el concilio denotaba su intención, magnífica, pero, a la vez, ocultaba la penosa situación en que se encontraba una muy notable cantidad de sacerdotes, incapaces de llevar a cabo lo que se proponía en el impreso. El sólo hecho de poseerlo no

garantizaba resultados inmediatos. Un clero poco o nada acostumbrado a leer, desconocedor de la biblia, rutinario en sus prácticas parroquiales, no se sentía personalmente estimulado a asimilar las muchas, muchas páginas del libro. Bien podría pensarse que, en los 34 años restantes hasta el cambio del siglo, el libro no convertía en sabios a los ignorantes, ni en activos a los indolentes, ni en aplicados a los acostumbrados a vegetar. No era un libro mágico.

3. La ignorancia documentada

El *Catecismo* fue publicado en 1566. Cuando el libro se difundió, llegó a manos de sus destinatarios, los párrocos. Como colectivo, eran los que tenían el encargo pastoral de ejercer su labor, tanto antes del concilio como en los 18 largos años de la celebración (1545-1563, con dos inacabables períodos de suspensión). Era el mismo clero que había suscitado tantos y tan dolorosos lamentos en personas inquietas que se dolían de la postración generalizada en que los cristianos estaban sumidos. El concilio—en el prefacio citado— calla piadosamente esto, como si no existiera, y proporciona así una visión “retocada” de la realidad.

Pero los testigos contemporáneos hablaron; y se dolieron de la lacra, de la dejadez, de la ignorancia.

Felipe de Meneses publicó *Luz del alma cristiana* en 1554. Durante el tiempo de celebración conciliar aparecieron tres ediciones (1554, 1555 y 1556), y, concluido el concilio, siguieron otras siete (1564, 1567, 1570, 1578, 1582, más otra no localizada). En todas ellas (durante y después del concilio) dedica el libro primero a “la ignorancia y ceguedad que hay en las almas y daños que les acarrea”. No habla en vacío, sino que se refiere concretamente a España y señala el grave mal que padece:

“Este mal es la grandísima y universal ignorancia de lo que la fe nos enseña, y de la obligación que, por tener esta fe, echamos sobre nosotros; no digo ignorancia en lo que toca a la perfección cristiana y la medra y acrecentamiento de la vida cristiana, sino en la sustancia, principios y fundamento della, que son artículos de fe y mandamientos de la ley; los cuales son un cimiento sobre que se levanta todo el edificio de la chris-tiandad” (cap. 1).

“¡Curas de almas! A quien después de sus prelados mayores Dios encargó de las ovejas [...] Cura, que quiere decir cuidado. Por este nombre que se os puso se dio a entender bastante la suma diligencia y solicitud del bien de las almas que tenéis a cargo [...] Profetas sois del pueblo, atalayadores, lumbrreras, perros ladradores contra los vicios, trompetas de Dios...” (cap. 7). (Meneses, 1978: 317-318, 387).

Juan de Ávila envió al mismo concilio dos comunicaciones o memoriales (1551, 1561). En el segundo, se lamenta en un momento de la causa de los males:

“Y la suma verdad que es Dios, cuyo testimonio irrefragable afirma haber venido todo este mal por no haber pastor que hubiese curado y cuidado lo que tocaba la necesidad y provecho de las ovejas. Mas ¿por qué se les pide a estos pastores lo que no tienen?. ¿Cómo ejercitarán oficios de médicos, pues nunca aprendieron el arte?, ¿cómo aprenderán lo que no quisieron saber?, ¿y cómo han de saber lo que no tienen por necesario para el uso de su oficio? [...] han dejado esto que era propio oficio suyo y muy íntimo, y hanse contentado con sólo ejercicio de regimiento de cosas exteriores, que ni parece ni perjudica tanto a la honra vana que buscan, ni tienen aquellos trabajos anejos que tiene la cura de ánimas, y tiran más a enseñorear y mandar que a administrar y tener corazón y obras de padres” (Ávila, 2001: 530-532).

Bartolomé Carranza fue testigo de la misma situación en Flandes, durante la estancia de la comitiva de Felipe II, en la que estaba integrado. Se refiere en particular a los curas, pero no es complicado extender la misma ignorancia a los feligreses a los que éstos atendían:

“Había en aquella tierra curas tan idiotas que acaecía predicar herejes al pueblo sus errores en presencia suya, y callar ellos por no saber si era mala la doctrina que enseñaban”. (Carranza, 1558: 25).

Son conocidas las quejas de Martín Lutero al comienzo de su *Kleine Katechismus*, como resultado de la visita de inspección en que tuvo con-

tacto con el pueblo llano y detectó la situación penosa en que se encontraban tanto el pueblo como el clero en Alemania:

“El estado de miseria lamentable que he constatado últimamente a través del desempeño de mi función de inspector es lo que me ha impulsado y forzado a presentar este catecismo o doctrina cristiana. ¡De cuántas calamidades he tenido que ser testigo! El vulgo, sobre todo en las aldeas no sabe nada de la doctrina cristiana y muchos pastores, por desgracia, son muy torpes y están incapacitados para enseñarla”. (Lutero, 1977: 292).

En la misma línea se expresó Juan Calvino, en la *Institución de la Religión Christiana*, donde deja constancia de la incapacidad humana para conocer la verdad:

“Porque tanto han podido los adversarios, que la verdad de Cristo, ya que no es destruida ni desechada, a lo menos está como cosa de ningún valor; echada al rincón, escondida y sepultada. Y la pobrecita de la Iglesia o es consumida con crueles muertes, o alanzada con destierros, o de tal manera amedrentada con amenazas y espantos que ella no ose ni aun chistar. Y aun con todo eso, insisten con la rabia y furor que suelen, para dar en tierra con la pared que ellos han socavado para al fin concluir con la ruina y estrago que han comenzado”. (Calvino, 1984).

Aparece reiterado que la postración general del cristianismo tenía su origen en los sacerdotes que ignoraban sus obligaciones, y estaban incapacitados para enseñar la fe y ofrecer razones y fundamentos para creer y vivir como cristianos.

No es posible imaginar una especie de milagro, de suerte que la publicación del *Catecismo*, una vez finalizado el concilio, aportara ciencia y sabiduría a quien no la tenía antes, ni tampoco estaba habituado a la lectura frecuente; menos aún si lo que habían de leer estaba redactado en latín. Habían de ser necesarios unos cuantos años para que accediera a las parroquias una hornada de sacerdotes con ánimo, preparación y ganas de formarse para poder enseñar a sus feligreses. Un cambio así no se podía improvisar.

4. Trento erró el tiro

Por otra parte, no hay más remedio que mantener que Trento erró el tiro. El mismo *Catecismo* lo refleja, y quienes lo hicieron posible eran conscientes de que una gran parte de la difusión del protestantismo estaba sustentada por pequeños impresos que daban a conocer sus proposiciones. Pero, a pesar de saberlo, no emplearon el mismo procedimiento, sencillo, con folletos o catecismos breves que llegaran a todos los rincones del mundo católico. Antes de emprender la realización del *Catecismo*, se había discutido si procedía redactar algo así, que pudiera estar al alcance del pueblo sencillo. Pero no se asumió. También se había discutido en qué lengua habría que redactarlo, y sorprende que algunos propusieran el latín —reservado para los cultos—, con vistas a una difusión sin fronteras, cuando la inmensa mayoría de la gente sencilla desconocía al latín, mientras imperaba el analfabetismo.

Quienes tomaron la decisión de hacer una obra magna, para la formación de los párrocos no tenían los pies en el suelo, cuando las circunstancias del momento reclamaban otra cosa. Ya Juan de Ávila, mucho más vivo, había pedido un catecismo breve y sencillo para todos, más otros dos, uno con explicaciones más amplias para sustentar la fe, y otro sólido para la formación no improvisada de los sacerdotes. Pero no le hicieron caso, aunque tenía toda la razón. Lo que salió fue un texto macizo, amplio, sólido en razones y rico en sus fuentes, pero que desbordaba al clero que en aquel momento tendría que haberlo manejado, fuera en latín o traducido. Era claramente un texto intemporal, que no respondía a las necesidades formativas del momento (aunque recogiera las conclusiones del concilio).

Además del estilo asumido, no se puede olvidar la demora en llevarlo a cabo. No se trata de pensar en los años transcurridos entre la finalización del concilio (1563) y la aparición del *Catecismo* (1566), sino en el enorme lapso temporal que va desde las primeras peticiones, sinceras y preocupadas, y la aparición de la obra. En 1546, en el primer período conciliar ya se había formulado la necesidad de un impresor que sirviera para la formación del pueblo cristiano, pero el libro fue publicado veinte años después, el 1566. Veinte años perdidos. Se llevaron a cabo otras acciones para perfilar la doctrina católica frente a las diversas propuestas de los reformadores de uno y otro signo, pero se perdió la oportunidad de formar al pueblo de Dios en el sentido que se necesitaba. La enseñanza estaba

muy clara en los documentos aprobados, pero estaba ausente en los corazones de los creyentes, ignorantes.

5. La difusión primera

A raíz de su publicación, y de las primeras ediciones en Roma y fuera de ella, el mismo Pío V manifestó vivo interés en que se tradujese para facilitar su empleo: las ediciones italiana y francesa aparecieron el mismo año de su publicación; pronto, las versiones alemana y polaca, y no mucho después, las efectuadas en portugués y en eslavo. Para España, también el pontífice encargó directamente al Inquisidor General la traducción al castellano; pero recelos inquisitoriales, que temían que fuera demasiada doctrina para quienes no necesitaban tanta, dieron al traste con la prevista versión castellana. Tan estrepitosa decisión, contra la voluntad expresa del papa, había sido precedida de otro episodio muy poco conocido, y acaso más escandaloso: se trata de que la curia romana se negó rotundamente a aceptar que los inquisidores españoles retocaran el texto mismo del *Catecismo*; éstos lo reclamaban para calmar sus escrúpulos acerca del texto latino en la doctrina sobre el bautismo.

Como también el papa había hecho otro encargo a su nuncio en España, para que fuera editado en España, además de traducido, las minucias que planteaban los inquisidores en España dieron como resultado que tampoco se realizara una edición latina del *Catecismo* en España (Rodríguez, 1998). Al final, ni edición latina efectuada en España, ni traducción en lengua castellana, a pesar de la voluntad papal de que el *Catecismo* se difundiera.

Seguir la trayectoria del *Catecismo* en sus andanzas por tierras españolas no impide reconocer que las mismas carencias se detectaban en toda la Europa cristiana. Las traducciones a las diversas lenguas que se efectuaron en los primeros años no pasaban de ser un socorrido recurso para los clérigos. El deseo de Pío V era que el texto fuera intocable, inmutable (Resines, 2020: 153-172). Sin embargo, en las ediciones que el pontífice no pudo controlar porque se hicieron fuera de Roma, pronto se hicieron multitud de cambios, retoques, añadidos en marginales, complementos,... El impresor Cristóbal Plantino hizo en Amberes en 1572 una edición con notables aportaciones tipográficas: un texto dividido en partes, capítulos

y secciones, añadidos de títulos y epígrafes; además, retocó y corrompió el texto, y consiguió un libro útil, aunque no fiel ni exacto, pero sí un libro que empezó a ser apreciado frente a la poca estimación y el escaso uso que había tenido hasta entonces, a pesar de las muchas ediciones, fruto de la novedad.

Mientras, la mayoría del pueblo cristiano se encontraba situado en un nivel mucho más bajo, y para ellos, para el pueblo llano, no hubo la respuesta adecuada, la que se necesitaba.

6. Los primeros pasos del *Catecismo* en España

En esas circunstancias, en los años que siguieron a su publicación, por envíos directos, llegaron a España ejemplares latinos, en número exiguo, imposible de calcular, pero que se puede estimar no rebasaría la treintena. Todos fueron a parar a personas que tenían verdaderas ganas de leerlo, y que vieron en el texto una síntesis válida y justificada de la enseñanza católica frente a la doctrina de los reformadores; no vieron, en cambio, que lo que el pueblo cristiano necesitaba era otra cosa. La repercusión de lo que pudieron realizar e influir este puñado de personas es difícil de rastrear.

Los catecismos que se escribieron en España desde 1566 hasta final de ese siglo reflejan escasa influencia del que se había publicado con la autoridad conciliar. Los dos catecismos que Diego de Ledesma hizo en Italia tuvieron poca o nula repercusión, uno por muy breve, y el otro, algo más extenso, deja entender la influencia de Trento, aunque no demasiado marcada. Menos aún los de Gaspar de Olmedo (copia de Juan de Ávila) o de Juan López de Úbeda. Llegamos al catecismo primero de Astete (1576), bastante completo, con mentalidad tridentina, y eco de numerosas enseñanzas que provenían de las decisiones conciliares; el segundo texto escrito por Astete (se le conoce con el nombre de Jerónimo de Ripalda, por un trueque de nombre de autor, no como seudónimo) es casi réplica del primero. Las varias cartillas de fecha posttridentina se limitan a la oferta de los formularios de las principales oraciones y enunciados (mandamientos, sacramentos, virtudes,...) sin explicación alguna.

Artal de Alagón publicó en 1584 un texto que refleja criterios tridentinos lógicos, aunque no haga referencia directa al catecismo oficial. La

Doctrina que encargó Francisco Reynoso (c. 1597) está destinada al pueblo, no es muy amplia, y se ciñe a criterios básicos y explicaciones no demasiado complicadas. La *Doctrina* de Pedro de Ledesma (1598), expositiva, de estilo elevado, resulta un tanto difícil para personas de poca cultura; pero se percibe el estilo tridentino, por las citas bíblicas y las del propio *Catecismo* tridentino en marginales para que pudieran ser consultadas.

7. La recepción efectiva

Resulta difícil detectar qué influencia tuvo en realidad el *Catecismo* de Trento desde su publicación. Las influencias apuntadas son un vestigio que permiten sospechar que había, en efecto, quien lo tenía en cuenta. Hay, además, otros indicios.

Como no se había podido editar ni traducir en España, surgió otra iniciativa, pero no estuvo regida por el deseo pastoral de que los sacerdotes se formaran mejor y pudieran revalorizar sus predicaciones o su actuación diaria. La iniciativa fue simplemente comercial, y los protagonistas fueron los impresores y libreros radicados en Medina del Campo. La feria de Medina, de renombre consolidado, había llevado a que se instalaran en diversos momentos una serie de impresores que editaban sus libros, además de comerciar con otros que traían del extranjero, y surtían sobre todo a las universidades de Alcalá, Salamanca y Valladolid (Morisse, 2011: 43-67).

Benito Boyer, librero y mercader instalado en Medina del Campo, importó desde el extranjero ejemplares para la venta; no es fácil saber cuántos ejemplares importó ni cuantos vendió, pero parece que el *Catecismo* era un título que se despachaba con facilidad, y por ello decidió realizar por su cuenta una edición en Medina del Campo. Se sirvió (como copia exacta) de la que había editado Gervino Calenio, de Colonia, 1572, en alguna imprenta no consignada; una vez que hubiera sido impresa en España, podía ponerla a la venta. En ediciones del texto latino lo editó por vez primera en Medina del Campo, en su propia imprenta en 1577; después patrocinó una segunda edición, en la imprenta salmantina de Ildefonso de Terranova, contratada por el mismo Boyer, lo hizo en 1580; y, más adelante, en 1583 hubo otra tercera edición de Boyer hecha de nuevo en Medina del Campo.

Efectuar tres ediciones en seis años, y dar salida a los ejemplares que hubiera impreso, es muestra de que el libro tuvo una notable aceptación, y, muy posiblemente estimulado por el éxito editorial, cuando hubo fallecido Boyer, otras dos ediciones más vieron la luz en Medina de la mano del impresor Santiago del Canto en 1593 y 1596. Éste no siguió el modelo que había empleado Boyer, sino que copió la edición de Guillermo Rovilio, de Lyon, 1588. En la licencia de impresión de esta última edición consta que “había hecho imprimir un libro intitulado el *Catechismo Romano* de Pío V, la cual dicha impresión se había acavado y avía mucha falta del dicho libro”. Aún se hizo otra edición en Medina, efectuada por Cristóbal Lasso y Francisco García, en 1604 (Resines, 2012: 373-300; Pérez Pastor, 1992). No es un hecho despreciable que en 19 años se llevaran a cabo en Medina seis ediciones, que hablan claramente de interés real de una parte del clero (quizá otros lectores) a finales del siglo XVI por hacerse con un ejemplar del *Catecismo*. Pero hay que constatar que, en el siglo siguiente, satisfecha la novedad de disponer de ejemplares del texto, tan sólo se constatan dos ediciones, hechas en Pamplona, 1611 y 1624. Las ventas habían caído.

No fue la única presencia del *Catecismo* en el mercado de Medina del Campo, que por su importancia surtía a todos aquellos que tenían interés en hacerse con libros notables. También el célebre impresor Cristóbal Plantino² envió libros al mercader instalado en Medina Paulo de Ascanio (oriundo de Amberes, de nombre original Paul von Assche): “En febrero de 1584 Plantino envió a Medina del Campo un total de 100 ejemplares de la edición en octavo de la biblia en latín, y 100 ejemplares del *Catechismus Romanus* en octavo” (Imhof, 2011: 74). Esto muestra que, en efecto, hubo por diversos conductos una distribución de ejemplares, bien procedentes de ediciones extranjeras, bien de las propias ediciones latinas que se realizaron en Medina del Campo, siempre para un público selecto e interesado.

El agustino Alonso de Orozco fue requerido por parte del Justicia Mayor de Aragón para que elaborara un catecismo a fin de que los moriscos de Aragón se encaminaran a la religión cristiana no sólo por la presión

² Plantino editó el *Catecismo* en 1572, 1574, 1583 y 1587. Por consiguiente, los ejemplares que mandó a Medina del Campo serían de la edición de 1583.

para el bautizo, sino por medio del convencimiento sincero. Lo publicó el año 1568 (Orozco, 1568), tan sólo dos años después de que el *Catecismo* tridentino se publicara en Roma. En esa obra lo menciona tres veces, lo que demuestra que había dispuesto pronto de un ejemplar y lo había consultado detenidamente. Al comentar el padrenuestro, afirma: “¡Oh cosa admirable que nos recuenta san Lucas: que el Señor del mundo empleaba toda la noche en oración [Lc 6,12] ¡Esto nota mucho el *Catecismo* que Su Santidad ahora nos ha enviado de Roma hecho!” (Orozco, 2001: 818).

Una de las prescripciones tridentinas ordenaba que los obispos celebraran sínodos diocesanos. En particular, en el de Zamora de 1584 (*Constituciones*, 1589) es posible detectar una situación comprometida para algunos de sus curas, por la recomendación que se hace de emplear el texto tridentino, que únicamente estaba al alcance de los que sabían latín, en algunas de las dos ediciones que para esa fecha se habían hecho en Medina del Campo y Salamanca: pero el resto del clero no podía acatar lo que se había decidido: «Y para que con más facilidad lo puedan hacer [la predicación], mandamos a los dichos curas, y beneficiados parrochiales de nuestro Obispado, tengan el *Catechismo* de Pío V, de felice recordación, del qual conforme a los tiempos se podrán ayudar para el dicho efecto». La bienintencionada recomendación era una ensoñación para no pocos.

La impresión general es que la recepción del *Catecismo* del concilio de Trento no fue precisamente amplia por las razones apuntadas. No era suficiente que tuvieran a la mano un libro que proporcionara formación y razones para una predicación más sustantiva, si quienes tenían que manejarlo estaban muy por debajo de lo que se requería para sacarle fruto. Si a ello se añaden las dificultades para progresar repentinamente en una formación a partir de la escasez de conocimientos, se percibe con claridad que el libro no produjera efectos inmediatos. Y si, todavía más, había dificultades para hacerse con un ejemplar, y éste en latín, el panorama que se dibuja no podía esperar grandes cambios repentinos.

Con el paso al siglo XVII, no da la impresión que las cosas hubieran cambiado mucho. De los catecismos que conozco apenas hay vestigios para asegurar que tenían en cuenta lo dispuesto en Trento. Se trata de textos breves, sencillos, ágiles, aunque es cierto que reflejan los nuevos criterios, en forma muy elemental.

De los 44 catecismos que se realizaron en el siglo XVII (cartillas aparte), ninguno hace referencia al *Catecismo* tridentino. Desconozco la fecha exacta en que se publicó el catecismo de Pedro de Tapia³; el dominico Tapia había accedido a la sede de Sevilla en 1653, y falleció el 26 de agosto de 1657. Por tanto, en un breve espacio de cuatro años publicó su obra⁴. En la circular carente de fecha que abre el catecismo señala la obligación marcada en Trento, y, frente a la ignorancia que detecta, responde con su obra: *Breve catecismo y explicación de la doctrina cristiana*. (“Nos, habiendo experimentado que esta falta va creciendo cada día, no solo en los pequeños, mas también en los mayores”). Pero resulta significativo que no opta por la adopción o imposición del catecismo original de Trento, sino que publica otra doctrina que él mismo había redactado, más breve, en castellano, para que los curas puedan emplearse sin problema. La primera edición que conozco data de 1664; sólo después, en otras ediciones, se añadió la muletilla “según los decretos del Santo Concilio Tridentino”.

8. Un señuelo

Es preciso llegar hasta la aparición de la obra de Juan Eusebio Nieremberg: *Práctica del Catecismo Romano y Doctrina Cristiana, sacada principalmente de los catecismos de Pío V y Clemente VIII... con las divisiones y adiciones necesarias para el cumplimiento de las obligaciones cristianas...; van añadidos varios ejemplos de los puntos principales de la doctrina*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1640. Quien no conozca la obra y se fíe de lo que comunica el título podrá pensar en una influencia real y directa del texto tridentino a través de esta publicación. Nada más lejos de la realidad.

Nieremberg incide también en la ignorancia religiosa que trata de combatir con su obra. Y cita las fuentes que ha consultado para redactarla.

³ Su catecismo, que hace referencia a los decretos de Trento, es una edición tardía: *Doctrina cristiana explicada por el Il. y R. Pedro de Tapia, Arzobispo de Sevilla, etc., según los decretos del Santo Concilio Tridentino*, Madrid, Francisco Nipho, 1769.

⁴ Pudo haberla impreso en Sevilla, en la imprenta de Salvador de Cea, pues de ella, en 1654, salió la *Catena moralis doctrinae tractatum*, del mismo Pedro de Tapia, cuando aún regía la sede hispalense.

Como él mismo indica en el título, ha utilizado el *Catecismo* tridentino, y el de Clemente VIII, es decir, el que había escrito Roberto Bellarmino, *Doctrina più copiosa* a instancia del papa; también asegura que ha consultado el de Bartolomé de los Mártires. No hay tal. Lo que ha llevado a cabo ha sido asumir el texto de Bellarmino, que estaba redactado en forma de preguntas y respuesta, ha retocado la redacción para convertirla en simple exposición seguida, y la ha adobado con anécdotas y ejemplos (algunos muy poco verosímiles). Con ello ha confeccionado un catecismo “nuevo”, aunque aparecen las mismas ideas, expresadas con idénticas palabras, en el mismo orden y sin cambios sustanciales. Incluso en marginales constan las mismas referencias que figuraban en el texto de Bellarmino. Pero todo este maquillaje tiene como finalidad que el libro que propone sea leído en los púlpitos por parte de los curas: con ello se ofrece al pueblo una enseñanza válida (se evitan errores o desviaciones intempestivas), y se facilita la labor de los sacerdotes, que lo único que tienen que hacer es leer en el punto que habían interrumpido la lectura el domingo anterior. (Para llevar a cabo la predicación no hace falta más que saber leer). (Resines, 1997: 349-352).

Además, los obispos quedan tranquilizados, puesto que se cumple lo ordenado en el concilio. Es seguro que el sistema de lectura desde el púlpito no era original, puesto que afirma que había consultado la obra de Bartolomé de los Mártires. En efecto, éste publicó su catecismo en 1564 con la idea de que fuera leído en las iglesias, (“*Doutrina Christiā ... para se ler nas parrochias deste nosso Arcebispado onde não ha pregacam*”) dado que el clero de su diócesis carecía de formación suficiente para predicar (Mártires, 1564).

Por si fuera poco, recorrió todas las residencias episcopales que pudo recabando parabienes, recomendaciones e indulgencias (que se cuida de destacar en el impreso) como un aval irrefutable de la bondad de su obra. Más aún, el sistema de leer un libro ya elaborado en lugar de predicar directamente y responder a las necesidades de la comunidad, ya se había llevado a cabo, y tanto Felipe de Meneses, como Bartolomé de los Mártires habían publicado sus catecismos con esa misma finalidad. Por otra parte, no leían nada del catecismo tridentino, sino del que había elaborado años después Roberto Bellarmino. Juan Eusebio Nieremberg fue un avisado oportunista que supo aprovecharse de lo ajeno. Pero se hizo célebre; en el lenguaje común de su época se reconocía que los curas leían “el Eusebio”, como manual imprescindible en su quehacer pastoral.

9. La constitución *Apostolici Ministerii*

Es un documento papal muy poco conocido y apenas citado en la historia de la catequesis española. Firmado por Inocencio XIII el 23 de mayo de 1723, fue refrendado a la muerte de éste por su sucesor Benedicto XIII al año siguiente. El documento le había sido solicitado al papa por el cardenal Luis Belluga, quien estaba a punto de trasladarse a la curia romana (lo hizo en 1724). Belluga conocía la situación española, reflejada en el documento papal; éste, entre otras cuestiones, aborda y denuncia las múltiples añagazas clericales para eximirse del cumplimiento de sus obligaciones: se arropaban en una inveterada costumbre que les eximía de predicar, y también en la disculpa de que los niños ya recibían enseñanza religiosa en las escuelas; con ello consideraban que no había que hacer nada especial. Pero el documento papal señala que los obispos destituyeran a quienes no cumplieran con sus obligaciones⁵.

Es una muestra irrefutable de que en el primer cuarto del siglo XVIII la despreocupación campaba a sus anchas en España, a quien está dirigida

⁵ «No sin grave preocupación también sabemos que, aunque el Concilio de Trento ordenó que todos los que consiguen, del modo que sea, una parroquia o iglesia, que tenga aneja la cura de almas, deben al menos los domingos y fiestas solemnes, nutrir con palabras saludables al pueblo a ellos encomendado según su propia capacidad y la del pueblo, enseñando lo que conviene que los cristianos sepan para su salvación, explicándoles los mandamientos de la ley de Dios, y los dogmas de la fe, presentando a los niños los rudimentos de esa misma fe, y denunciando en términos breves y fáciles los vicios que conviene evitar y las virtudes que deben practicar. Sin embargo, bastantes párrocos omiten estas obligaciones de su oficio, empeñados en rechazar su culpa con el pretexto de una inmemorable, pero detestable, costumbre, o que no es necesario que ellos lo realicen, puesto que hay abundancia de sermones en otras iglesias, así como que los niños son enseñados en los misterios de la fe en las escuelas y colegios. Por tanto, para que no se siga tanto daño al pueblo cristiano, con el pretexto de éstas u otras excusas semejantes, mandamos taxativamente a todos los arzobispos y obispos de España, que exijan que los que tienen cura de almas, cumplan las obligaciones dichas por sí mismos, y si estuviesen impedidos, por otras personas capaces. Si se encontraren algunos no suficientemente capaces para llevarlo a cabo, los mismos arzobispos y obispos procuren substituirlos por otros, según su criterio, en lugar de los párrocos menos idóneos; y en definitiva, dénse los beneficios a los que desempeñen la cura de almas, a no ser que sean capaces de desempeñar por sí mismos las obligaciones recordadas».

la constitución pontificia, y que no sólo el *Catecismo* tridentino, sino otros varios, eran simplemente objetos decorativos en medio de la apatía generalizada. El estilo exigente del documento choca con el panorama que dibuja, y la premura de que los obispos interviniieran de forma energética en los casos de pasividad de los sacerdotes puede vislumbrarse como un fuego de artificio que dio un breve destello.

10. La Bula *In dominico Agro*

Ni medio siglo había transcurrido desde el episodio anterior. Exactamente el 14 de junio de 1761 el papa Clemente XIII firmaba la bula titulada *In dominico agro* (En el campo del Señor) con clara alusión a los jornaleros que han de trabajar la mies del mundo. No está dirigida directamente a España. Nueva llamada de atención, con lamentos un tanto trágicos, ante el deterioro de la catequesis en general. Parece que la llamada anterior, de 1723, apenas ha producido reacción alguna.

La creación de seminarios fue ordenada por el concilio tridentino, y esto produjo un poderoso impulso con un fruto muy notable (Martín - Sala, 1999). En ellos, una enseñanza reglada, unos estudios sistemáticos, un estilo de espiritualidad, dieron paso a un clero bastante más capacitado para desarrollar su labor, con una mentalidad de responder a una tarea mucho más organizada. Hay que situar esto en el balance positivo de lo que se venía destilando desde el último de los concilios generales.

Pero todo no era tan positivo. Son varias las causas de este declive. La más notable, sin duda, ha sido el progresivo olvido de la palabra de Dios, que se ha sustituido sutilmente por la voz de la Iglesia. Ella se ha ido fortaleciendo, la ansiada reforma ha producido frutos de saneamiento de todos los mecanismos curiales y diocesanos. El protagonismo que adquirió el clero se desvió hacia la seguridad de saberse en posesión de la verdad plena. Como consecuencia, la voz eclesial cobró tal fuerza que sólo se la oía a ella. En el debate tridentino sobre si se aceptaban o no traducciones bíblicas a las diversas lenguas, y la proclamación de la Vulgata como texto indispensable, el saldo negativo fue un distanciamiento de la Palabra de Dios que sólo le llegaba a su pueblo en latín y mediati-

zado por el clero (Fernández López 2003: 162-177; Alonso Schöckel 1966: 243)⁶. Grave pérdida.

Además, la aparición y auge del jansenismo polarizó la espiritualidad hacia otros derroteros teñidos de un rigorismo moral notable. La importancia del pecado, sus derivaciones, la forma de extirparlo, la necesidad de un arrepentimiento perfecto y total, las clasificaciones de las faltas y sus respectivas categorías y modalidades,... derivaron en una religión de interminables matices teológicos, a la búsqueda del perdón y de la gracia. Las incesantes discusiones teológicas tuvieron ocupado el interés especulativo, mientras se desatendieron otros aspectos necesarios.

Surgió una multitud de catecismos cada uno de los cuales seguía sus propios planes, con acentos cada vez más distantes de los que marcaba el *Catecismo* tridentino. La consecuencia final fue que éste quedó relegado al olvido, no se le tuvo en cuenta, como un resto abandonado.

El papa se lamentaba en la bula de la situación a que se había llegado: «Depravadas sentencias que aunque diametralmente opuestas entre sí, conspiran sin embargo unánimes a corromper de todos modos la pureza de la Fe católica». Es evidente que se refería al laxismo y al rigorismo, que habían sembrado de zozobra los criterios catequéticos, como lo había hecho con los teológicos, sin que hubiera una postura fija, sobre lo que resultaba más certero, de manera que muchos autores de catecismos estaban sometidos al arbitrio de la tendencia de moda, o de la influencia de los que eran apreciados por alguna razón especial. Esta referencia a la moda se encuentra clara en las palabras de Clemente XIII: «El amor a la novedad quasi ha desterrado ya en estos tiempos de las manos de los Pastores este Libro (...) y ha suscitado otros muchos Catecismos, de ningún modo dignos de ser comparados con el Romano». Clemente XIII reafirmó expresamente que «hemos juzgado deber ofrecer otra vez a los Pastores de Almas el mismo Catecismo Romano». Recuerda que precisamente con esta obra el concilio tridentino se propuso combatir y eliminar

⁶ ALONSO SCHÖCKEL, 1966: 243: «Para frenar el peligro de confusión, el concilio de Trento selecciona e impone como normativa, entre las diversas traducciones latinas, la llamada Vulgata, para la Iglesia occidental. Y al mismo tiempo pone ciertas trabas o límites a las traducciones en lenguas vernáculas. Estas dos decisiones tridentinas reciben aplicación rigorista en algunos países».

las herejías. También resalta que el proceso fatigoso de la elaboración del catecismo tridentino constituye una total garantía de su intrínseca calidat, tanto para cuando se escribió en el siglo XVI, como para «este dificilísimo tiempo de la República Christiana».

Clemente XIII promovió una edición crítica del *Catecismo* tridentino (Roma, Tipografía de la Cámara Apostólica, 1761), depurada, considerada de alguna manera «edición oficial», o «edición auténtica». Ediciones posteriores del *Catecismo* la contemplan como referencia obligada e incluyen la bula *In dominico agro* como documento que la avala sin reservas.

Hasta la publicación del documento comentado, habían aparecido a largo del siglo XVIII en España hasta 64 catecismos de autores diversos, algunos con gran número de ediciones. En efecto, no había uniformidad de enseñanza, sino criterios variados, expresados con mayor o menor fortuna, no siempre sustentados con razones de peso, siempre de espaldas a la palabra de Dios, sustituida por la autoridad del que firmaba cada uno de estos catecismos.

La decisión de «ofrecer otra vez a los Pastores de Almas el mismo Catecismo Romano», vista desde la distancia, parece más una certificación de su fallecimiento. El documento papal no se centra en España, sino que tiene proyección para toda la Iglesia, pero parece entreverse indirectamente una referencia a lo que sucedía en Francia. El *Catéchisme historique* de Fleury (1683) es el ejemplo más evidente, y las ediciones y traducciones que se hicieron del mismo son incontables. En 1686 Bossuet había publicado su catecismo graduado, pero no era más que uno de los cientos que cada obispo había decretado en su diócesis (Bibliothèque national de France, 2001). No hay temor a exagerar al hablar de centenares de catecismos distintos en Francia, cada uno de los cuales respondía a unos criterios episcopales. Entre ellos hubo no pocas infiltraciones jansenistas, depuradas en ocasiones, aunque no siempre. En otras palabras, el *Catecismo* tridentino había quedado olvidado.

Una de las causas del olvido era que este *Catecismo* pretendió asentarse como una guía sólida, desprovista de errores, segura, sobre la cual se pudiera llevar a cabo la enseñanza del pueblo cristiano por la predicación de los pastores. Para ello, el prólogo ofrece una única muestra sobre el primer domingo de adviento, sobre cómo podía llevarse a cabo la predicación dominical sobre la base del *Catecismo romano*, como una invitación a que los sacerdotes siguieran haciendo lo mismo por su cuenta el resto

de los domingos. Tal muestra proponía cómo cada sacerdote podría adaptarse a su auditorio.

Más adelante, hubo un esfuerzo de prolongar este ejemplo para todos los domingos del año y se señalaba a los párrocos la materia que podría ser predicable. No lo hicieron los párrocos, sino que, publicado en forma de apéndice al catecismo, surgido por iniciativa privada, apareció por vez primera en la edición de Simón Millanges, en Burdeos, en 1578, bajo la denominación de “*Index evangeliorum*”. Pasado el tiempo se le asignó en ediciones españolas el título de “Práctica del catecismo, o sea, el catecismo distribuido entre todas las dominicas del año, algunas ferias y fiestas del Señor, y acomodado a los evangelios”. Aunque no forma parte del texto del *Catecismo*, sino que se trata de un complemento, se incorporó en múltiples ediciones, hasta el punto de que no se marcaba diferencia alguna entre el texto oficial, y el complemento.

Aun con semejante ayuda suplementaria, el gran escollo con el que tropezó consistió en que no estaba redactado por preguntas y respuestas, breves, sencillas, fáciles de memorizar. La consecuencia inevitable fue que los sacerdotes prefirieron otros manuales (Ginel, 2022: 113)⁷.

11. Las traducciones castellanas

Es verosímil pensar que la bula pontificia de 1761 fuera el motor de la reacción que se siguió en España. El obispo de Pamplona Juan Lorenzo de Irigoyen Dutari publicó una pastoral en 1769, al año siguiente de su ordenación episcopal; parece que los años transcurridos desde el documento papal no habían suscitado reacción en otros obispos. Él sí reaccionó con el deseo de incentivar lo que se había ordenado en Trento en relación con la catequesis. Se puede considera a este prelado como el impulsor de la primera versión del *Catecismo* de Trento al castellano. Aún hubieron de transcurrir otros ocho años hasta que Lorenzo Agustín de Manterola, impulsado por su obispo, la publicó con el título: *Catecismo romano com-*

⁷ “Siglos XVII-XIX. El *Catecismo Romano*, escrito en latín, se hace progresivamente inaccesible no solamente para el gran público, sino también para una parte importante del clero”.

puesto por Decreto del Sagrado Concilio Tridentino para los párrocos de toda la Iglesia; y publicado por San Pío V; traducido del latín al castellano por Don __, Pamplona, Cosculluela, 1777. La primera edición salió en dos tomos; la segunda edición, de 1780, salió también en dos tomos, con retoques respecto a la primera, y la tercera en 1786.

Era la primera vez que los párrocos, sus destinatarios directos, podían disponer del texto traducido en España. Lo que se había ordenado en el concilio, como un deber de los obispos de difundir el *Catecismo* e incluso hacerlo traducir, se había hecho realidad dos siglos después de su aparición. Notable retraso. Cuando se tuvo que haber realizado, en su momento histórico preciso, las escrupulosidades inquisitoriales lo impidieron. Ahora, por fin, se hacía realidad como consecuencia de la decisión de relanzar el *Catecismo* tridentino por parte de Clemente XIII, al que había secundado el obispo Irigoyen. Resulta expresivo que en tres años (1777 a 1780) se hicieran dos ediciones y siguieran otras cinco ediciones en los 25 años siguientes.

Pero aún resulta más significativo que con sólo cinco años de diferencia apareciera otra versión, realizada por el dominico Agustín Zorita, *Catecismo de Trento*, Valencia, Monfort, 1782. ¿Interés por la catequesis, reacción a la llamada papal, o premura editorial?⁸ Los párrocos que no sabían latín, que no habían podido consultar el libro durante dos siglos, disponían en unos pocos años de dos versiones a su alcance, publicadas con cinco años de diferencia. Llama la atención tanta diligencia en editar lo traducido, frente a dos largos siglos del más absoluto silencio.

A partir de entonces, la segunda versión, la de Zorita, se impuso en número de ediciones, que no cesaron a lo largo de los últimos años del siglo XVIII y continuaron hasta los primeros años del siglo XX. Tras la decadencia que se venía acusando, y el desuso generalizado, parece que hay que concluir que a lo largo del siglo XIX se hizo un mayor empleo del *Catecismo tridentino*. No puedo asegurar si esta tendencia, que es posible verificar en España, fuera también generalizada en el extranjero, como reacción a la bula de Clemente XIII.

Pero es preciso tener presente que en este siglo XIX se produjo una reacción defensiva por parte de la Iglesia en general, replegada en sus cuar-

⁸ La dedicatoria de esta edición, de subido corte regalista, entrevera razones religiosas con motivos políticos que permiten sospechar intereses no confesados.

teles, hostil frente a todos los movimientos políticos o sociales. En España fueron muchos, muchísimos, los catecismos que se difundieron, que de alguna manera provocaron que el de Trento, ya traducido, quedara de nuevo en la penumbra. No hay más remedio que citar el de Santiago José García Mazo, a partir de 1837 (García Mazo, 1837), con sus más de 90 ediciones (legítimas unas, y falsificadas otras), y el Antonio María Claret (Claret, 1848) *Catecismo de la doctrina cristiana explicado y adaptado* (no sus otros catecismos), en ediciones innúmeras catalanas y castellanas desde 1848.

Esta presencia masiva de los dos manuales que dominaron desde su respectiva aparición, a lo largo del siglo, viene a mostrar que el relanzamiento del *Catecismo* tridentino volvió a quedar en segundo plano, a pesar de las tendencias neoescolásticas que encontraban en él un apoyo sólido. Pero hay que recordar que el mismo tipo de mentalidad se mostraba en las páginas de los dos catecismos señalados, por lo que no es fácil llegar a una conclusión definitiva y segura. Lo más probable es que los tres catecismos, Mazo, Claret y tridentino, se repartieron protagonismo según preferencias de los que hubieron de emplearlos. El de Mazo muestra más marcada la tendencia defensiva frente a la sociedad del momento, mientras que el tridentino discurre por la exposición de una doctrina intemporal y sin entrar en polémica con las desviaciones de la Reforma con que nació; por su parte, el de Claret disponía de un recurso —la incorporación de grabados— del que los otros carecían.

No es posible olvidar que, entretanto, sin un protagonismo llamativo, pero muy consolidado, las dos versiones de Astete y Ripalda (o segundo Astete), en las múltiples variantes editadas sin parar, sustentaban la catequesis para niños, que era la más importante. El uso de grabados hizo que el de Claret se empleara más en la catequesis infantil, mientras que los de Mazo o el tridentino serían el soporte que sustentaba las predicaciones dominicales, o las lecturas que sustituían a la predicación.

12. ¿Nuevo resurgir?

En los comienzos del siglo xx, el papa Pío X publicó la encíclica *Acerbo nimis* (1905), en la que vinculaba la ignorancia religiosa con la actitud de rechazo hacia lo religioso. Y, a continuación, publicó dos catecismos, el *Catecismo breve* (junio de 1905) y el *Catecismo mayor* (julio de 1905).

En España se produjo una cierta aceptación de lo que provenía de Roma, pero el arraigo profundo de los catecismos tradiciones pudo más que la implantación de los textos papales; la salvación es que en Cataluña sí se emplearon bastante más los catecismos de Pío X, traducidos.

Para entonces, una catequesis mayoritariamente infantil, que había evolucionado con la incorporación de los procedimientos didácticos del método de Munich, había dejado apenas sin relevancia al *Catecismo* tridentino. Era poco más que una pieza olvidada.

La verdadera renovación de los contenidos en la catequesis, la renovación kerigmática, precedió al Vaticano II. Sus efectos se plasmaron en una catequesis bíblica, litúrgica, que pretendía más la vivencia de la fe que la mera asimilación de aprendizajes. Esto determinó una especie difundida de malestar, sentido por quienes se habían manifestado menos permeables a la renovación conciliar, que se expresaba con una queja: "Los cristianos no saben nada". Volvió a surgir una tensión, que había tenido lugar antes del Vaticano II, por el afán de privilegiar o el contenido de lo enseñado, o el método de enseñanza, como polos opuestos.

En esas circunstancias, el cardenal Joseph Ratzinger, a la sazón prefecto de la Congregación de la Fe, intervino con una conferencia que tuvo lugar en París y en Lyon en 1983, abogando por el retorno al *Catecismo* tridentino. En él encontraba la respuesta al dilema, porque allí se hallaba el contenido íntegro de la fe, y porque el punto último del prefacio señalaba a los párrocos la clave para el método, a fin de que lo adaptaran a las circunstancias del auditorio al que se dirigían, sus feligreses.

Parecía un nuevo resurgir del secular *Catecismo* de Trento, como si fuera la solución de dudas y dificultades. Es preciso afirmar sin rodeos y sin miedos que desde entonces las cosas habían cambiado; mucho. El *Catecismo* que surgió en Trento, más que una respuesta combativa contra los reformados, era una indispensable solución contra la falta de formación de los sacerdotes. Apenas sabían lo indispensable, eran incapaces de resolver muchas dudas, se limitaban a una rutina hueca. El *Catecismo* proporcionaba la formación profesional que no habían recibido por ningún otro conducto. Pero se pretendió, además, que sirviera de formación del pueblo. Por ello se hizo un libro muy amplio que no acertó con la catequesis para la mayoría. Era un libro que, aunque estuviera traducido, se caía de las manos de la mayoría de las personas. Hay que reconocer que para la formación cristiana del pueblo, fue un fracaso.

Cuatro siglos después, con el Vaticano II de por medio, la concepción de la Iglesia había variado, los conocimientos bíblicos habían dado un vuelco, la misión de la Iglesia en el mundo no era la misma, los encuentros con otros cristianos habían cambiado de tono,... Pretender que se empleara el mismo instrumento en época tan distinta era una ilusión irrealizable. Había que ver el *Catecismo* tridentino como una síntesis doctrinal que ofrecía un compendio completo, como un arsenal notable de referencias a un pasado de reflexión patrística, como una articulación de saberes en torno a criterios pasados, pero no actualizados.

En definitiva, era un catecismo propio de otra época, no lo bastante ágil para dar respuesta al hombre del siglo XXI. Los más nostálgicos quisieron ver en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) una especie del tridentino redivivo, en particular porque se articulaba con el mismo esquema. No era razón suficiente.

No hay más remedio que considerarlo como un texto de catequesis del pasado, que puede y debe ser consultado en la mejor tradición de la Iglesia, pero no más.

- 1545-1563 - Celebración del concilio de Trento.
- 1566 - Publicación del *Catechismus ad parochos*.
- 1567 - Encargo de publicación latina en España: fallido.
- 1568 - Encargo de traducción oficial en España: fallido.
- 1577-1596 - Ediciones latinas en Medina del Campo.
- 1640 - Falsa utilización del *Catecismo*: Juan Eusebio Nieremberg.
- 1723 - *Apostolici ministerii*, de Inocencio XIII, invita a consultarla.
- 1761 - *In dominico agro*, de Clemente XIII, exige usarlo.
- 1777 - Primera traducción castellana, de Lorenzo Agustín de Manterola.
- 1782 - Segunda traducción castellana, de Agustín Zorita.
- 1962-1966 - Celebración del concilio Vaticano II.
- 1983 - Conferencia de Joseph Ratzinger, solicitando su empleo.
- 1992 - *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖCKEL, LUIS (1966). *La palabra inspirada*, Barcelona, Herder.
- ÁVILA, JUAN DE (1561). *Memorial segundo al Concilio de Trento*, en Luis Sala - Francisco Martín (ed.), *San Juan de Ávila. Obras completas*, v. II, *Comentarios bíblicos. Tratados de reforma. Tratados y escritos menores*, Madrid, BAC, 2001.
- BIBLIOTHÈQUE NATIONAL DE FRANCE (2001). *Catéchismes diocésaines de la France de l'Ancien Régime conservé dans les bibliothèques francaises*, París, Bibliothèque national de France.
- CALVINO, JEAN (1536). *Institución de la Religión Christiana*, Carta al cristianísimo rey de Francia, ed. David Gómez, Barcelona.
- CARRANZA, BARTOLOMÉ (1558). *Comentarios sobre el Catecismo cristiano*, Anvers, Martin Nucio.
- CLARET, ANTONIO MARÍA (1848). *Catecismo de la doctrina cristiana, explicado y adaptado a la capacidad de los niños y adornado con muchas láminas*, Barcelona, Her. Vda. de Plá.
- CONSTITUCIONES (1589) *synodales del obispado de Zamora, hechas y ordenadas...*, Salamanca, Juan y Andrés Renaut.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, S. (2003). *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, León, Universidad de León.
- GARCÍA MAZO, SANTIAGO JOSÉ (1837). *Catecismo de la doctrina cristiana esplicado, o esplicaciones del Astete, que convienen también al Ripalda*, Valladolid, Vda. de Roldán.
- GINEL, ÁLVARO, (2022). *Catecismo, "Siglos XVII-XIX"*, en Floristán, Casiano, *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid, San Pablo.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, PEDRO (1563). *Lo sucedido en el concilio de Trento desde el año de 1561 hasta que se acabó*.
- IMHOF, DIRK (2011). *El comercio de libros entre Amberes y Medina del Campo en el siglo XVI y principio del siglo XVII*, en Varios, *Libros y Ferias, el primer comercio del libro impreso*, Medina del Campo, Museo de las Ferias.
- LUTERO, MARTÍN (1977). *Catecismo breve para uso de los párrocos y predicadores en general*, en Egido, Teófanes, *Lutero. Obras*, Salamanca, Sígueme.
- MARTÍN, FRANCISCO – SALA, LUIS (1999). *La formación sacerdotal en la Iglesia*, Barcelona.

- MÁRTIRES, BARTOLOMÉ DE LOS (1564). *Catecismo ou Doutrina Christiâa, e Praticas spirituaes. Ordenado por Dom Frey __, Arcebispo e señor de Braga, Primas das Espanhas, etc. para se ler nas parrochias deste nosso Arcebispado onde não ha pregacam*, Braga, Antonio de Maris.
- MENESES, FELIPE DE (1978). *Luz del alma cristiana*, Salamanca, Univ. Pontificia - Fundación Universitaria Española.
- MORISSE, GERARD (2011). *El comercio de libros de Lyon en Castilla en el siglo XVI. El caso de Medina del Campo*, en Varios, *Libro y Ferias. El primer comercio del libro impreso*, Medina del Campo, Fundación Museo de las Ferias.
- NIEREMBERG, JUAN EUSEBIO (1640). *Práctica del Catecismo Romano y Doctrina Cristiana, sacada principalmente de los catecismos de Pío V y Clemente VIII... con las divisiones y adiciones necesarias para el cumplimiento de las obligaciones cristianas...; van añadidos varios ejemplos de los puntos principales de la doctrina*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera.
- OROZCO, ALONSO DE (1568). *Cathecismo prouechoso. Hecho por el Padre Fray Alonso de Orozco, predicador de su M. En el qual se declara solamente nuestra ley Christiana ser la verdadera. Y todas las otras sectas ser engaños del demonio*, Zaragoza, Juan Millán.
- PÉREZ PASTOR, CRISTÓBAL (1895). *La imprenta en Medina del Campo*, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, ed. Salamanca, Junta de Castilla y León.
- RESINES, LUIS (1997). *La catequesis en España. Historia y textos*, Madrid, BAC.
- RESINES, LUIS (2012). “Los catecismos de Trento editados en Medina del Campo (1577-1604)”, en *Estudio Agustiniano*, 47: 373-300.
- RESINES, LUIS (2020). “El Catecismo de Trento, puesto en la picota”, en *Estudio Agustiniano*, 55: 153-172.
- RESINES, LUIS (2021). *La Biblia en los catecismos*, Valladolid, L. Resines, 2021; “La Biblia en los catecismos”, en *Estudio Agustiniano*, 56: 149-215; 219-272.
- RESINES, LUIS (2025). “Los prólogos de los catecismos de Carranza y de Trento”, en *Estudio Agustiniano*, 60: 127-168.
- RODRÍGUEZ, PEDRO - LANZETTI, RAÚL (1982). *El catecismo romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona, Eunsa.
- RODRÍGUEZ, PEDRO (1998). *El Catecismo Romano ante Felipe II y la inquisición española*, Madrid, Rialp.

- TAPIA, PEDRO DE (1769). *Doctrina cristiana explicada por el Il. y R. Pedro de Tapia, Arzobispo de Sevilla, etc., según los decretos del Santo Concilio Tridentino*, Madrid, Francisco Nipho.
- TELLECHEA, JOSÉ IGNACIO (1972). *Introducción general*, en *Bartolomé Carranza, Catecismo cristiano, 1558*, Madrid, BAC.

Textos
y
Glosas

Reflexión sobre el *Christus Totus* en San Agustín¹

Joseph L. Farrell, OSA
Prior General de la Orden de San Agustín

Recibido: 10 octubre 2025 / Aceptado: 10 noviembre 2025

Gracias por la oportunidad de compartir con ustedes algunas breves reflexiones en este acto académico de la inauguración oficial de este curso académico. Estoy agradecido a David Álvarez, director del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, por la invitación.

Son tantas las áreas que conforman el enorme corpus de la obra de nuestro Santo Padre San Agustín, que intentar reducir ese mar de información a un solo tema es, sin duda, un verdadero desafío, pero procuraré mantenerme enfocado en el tema elegido. Esta tarde me gustaría que camináramos juntos para descubrir, o quizás para algunos de ustedes, recordar el tema del *Christus Totus* en la vida y los escritos de san Agustín de Hipona.

Comencemos nuestra reflexión de esta tarde con una cita de la segunda de sus *Exposiciones sobre el Salmo 90*:

«Nuestro Señor Jesucristo consta de cabeza y cuerpo, en cuanto varón perfecto. Reconocemos la cabeza en el hombre que nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato, fue sepultado, resucitó, subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre, de donde esperamos que vuelva como juez de vivos y muertos. Él es la cabeza de la

¹ Este texto corresponde a la conferencia que tuvo lugar el día 10 de octubre, fiesta de santo Tomás de Villanueva, en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid con motivo de la inauguración oficial del curso académico 2025-2026.

Iglesia (Ef 5, 23). La Iglesia es el cuerpo que pertenece a la cabeza. Con esto no nos referimos solo a la iglesia presente en este lugar, sino a la Iglesia que está en este lugar y en todo el mundo; y no solo a la Iglesia de nuestros días, sino a aquella que comenzó con Abel y abarca a todos los que nacerán y creerán en Cristo hasta el fin, el pueblo entero de los santos que pertenece a la única ciudad. Esa ciudad es el cuerpo de Cristo y Cristo es su cabeza... Lo conocemos como el Cristo total, que significa Cristo en su sentido universal, Cristo con su Iglesia. Pero solo él había nacido de la Virgen y solo él es la Cabeza de la Iglesia, él que es el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús (*En. Ps. 90, 2, 1*).

Un factor clave que posibilita la comprensión de cómo Agustín exhortaba a su comunidad a la comunión se encuentra en su teología del *Christus totus*. Es una combinación de teología, eclesiología, espiritualidad y cristología entrelazadas para hacerse una idea de lo que significa no solo pertenecer a Cristo, sino también ser Cristo.

Agustín se apoya principalmente en la enseñanza paulina del *Corpus Christi*. Aunque, como he dicho, en realidad esta enseñanza es una combinación de teología, eclesiología, espiritualidad y cristología, para mayor claridad emplearemos aquí la palabra “espiritualidad”. Es el término que Tarsius van Bavel utiliza para definir esta “idea” de Agustín¹.

La analogía espiritual de nuestra unidad en Cristo, de nuestra comunión, de Cristo como Cabeza y nosotros como miembros de su cuerpo, tiene un fundamento sólido en los escritos paulinos. Si echamos un breve vistazo a la carta de Pablo a los Efesios, podemos ver en el capítulo primero su introducción a este tema:

«Y todo lo sometió bajo sus pies (Cristo) y lo constituyó cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Efesios 1, 22).

Un poco más adelante en la carta, Pablo enfatiza el mismo tema:

«Viviendo la verdad en el amor, crezcamos en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo, de quien todo el cuerpo, bien trabado y uni-

² Véase T. VAN BAVEL, “The Christus Totus Idea,” *Augustinian Spirituality and the Charism of the Augustinians*, (Villanova, PA: Augustinian Press, 1995), 59-70.

do por la cohesión que proporcionan todos los ligamentos, según la actividad propia de cada miembro, realiza el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor». (Efesios 4,16)

Este tema se repite en Romanos 12:

«Pues, así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo, y cada miembro está unido a los demás». (Romanos 12, 4-5)

O en la Primera Carta a los Corintios:

«El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pues todos participamos de ese único pan». (1 Corintios 10,16-17)

«Pues, del mismo modo que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, forman un solo cuerpo, así también Cristo... Porque todos nosotros, judíos o griegos, esclavos o libres, fuimos bautizados en un mismo Espíritu para formar un solo cuerpo... Ahora bien, el cuerpo no consta de un solo miembro, sino de muchos... Si todos fueran un mismo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo? Pero ahora son muchos los miembros, aunque el cuerpo es uno... Vosotros, pues, sois el cuerpo de Cristo, y cada uno es un miembro». (1 Corintios 12, 12-27)

Agustín insistía en reconocer la presencia de Cristo tanto en la comunidad en su conjunto, como en cada uno de sus miembros. Agustín nos dice que cuando Cristo se dirige a un miembro de la Iglesia en las Escrituras, se está dirigiendo a toda la Iglesia.

Quienes asistían habitualmente a su predicación, fueron testigos de la cantidad de veces que Agustín se refería a la comunidad como *Christus totus*². Henri Marrou señala que, en la predicación de Agustín —espe-

³ Véase H. MARROU, *Théologie de l'histoire*, (Paris: Éditions du Seuil, 1968), 43. Cf. en. Ps. 17.2 ; 26.2.2 ; 30.2.1.3; 54.3 : 56.1.6 : 74.5 ; 100.3 ; 132.7 ; 138.2.

cialmente en sus *Enarrationes in Psalmos*—, Agustín utiliza la expresión Christus totus al menos unas doscientas veces, sin contar las decenas de alusiones al tema y su uso de Corpus Christi. Para Agustín, Jesucristo se manifiesta en nuestro mundo de tres maneras:

- a) como Dios, coeterno e igual al Padre,
- b) como el Verbo encarnado, mediador y cabeza de la Iglesia,
- c) como el Cristo total en la plenitud de la Iglesia.

Agustín ofrece una explicación más completa de estas tres manifestaciones de Cristo en la Escritura en un sermón que probablemente predicó en Cartago hacia el año 419. Introduce su sermón con la siguiente explicación:

«Nuestro Señor Jesucristo, hermanos y hermanas, en la medida en que he podido advertir en las Sagradas Escrituras, se le entiende y nombra de tres maneras cuando se le anuncia ya sea por medio de la ley y los profetas, ya por medio de las cartas de los apóstoles, ya mediante la veracidad de las obras que realizó y que conocemos por el evangelio. La primera, como Dios y según la naturaleza divina que es igual y coeterna con el Padre antes de asumir la carne. La segunda se refiere al momento posterior a su asunción de la carne; según ella, se lee y se entiende que el mismo que es Dios, es hombre, y el mismo que es hombre, es Dios, según una preeminencia que le es propia y en la que no puede equipararse con otros seres humanos, sino que es el mediador y cabeza de la Iglesia. La tercera, equivale, en cierto modo, al Cristo total (*Christus totus*) en la plenitud de la Iglesia, es decir, como cabeza y cuerpo, según la plenitud de cierto hombre perfecto, del que cada uno de nosotros somos miembros»³.

Como *Christus totus*, la Iglesia se hace real en la medida en que reconoce su responsabilidad de ser Cristo para y con los demás. Tarsius van Bavel afirma que esta responsabilidad tiene su centro en una relación de amor. El amor que existe entre los miembros de la comunidad es una

⁴ s. 341.1.

relación en Cristo que alimenta a los miembros como un todo. De hecho, el amor es lo único que mantiene unida a la comunidad.

En una reflexión sobre la Primera Carta de Juan, Agustín afirma:

«Así es como este amor se mantiene en su totalidad: así como se une en una sola unidad, así también todos los que dependen de él constituyen una sola unidad, y es como si el fuego los fundiera. Es oro: se funden diversas piezas, y se convierten en una sola. Pero, a menos que arda el calor de la caridad, no puede haber fusión de muchos en uno». (*ep. Io. tr. 10.3*)

Qué frase tan hermosa: a menos que arda el calor de la caridad, no puede haber fusión de muchos en uno. Ese calor de la caridad es más visible cuando miramos la Cruz de Cristo. Fue la entrega total e incondicional de Cristo por el mundo lo que nos fundió en un solo cuerpo. Es la manera en que Cristo se hace realidad en todos sus miembros.

En lugar de centrarse en el individuo, el pensamiento de Agustín es fundamentalmente comunitario, contemplando el todo en cada parte y cada parte en el todo. Van Bavel llama la atención sobre el énfasis de Agustín en el Cristo total cuando afirma:

«En consecuencia, para él Cristo no es solamente un “Yo”, sino también un “Nosotros”. Cristo nos incorpora a sí mismo... Así como nuestra personalidad está constituida por cientos de relaciones, la persona de Cristo debe ser vista como alguien en relación con todo ser humano, porque su amor es universal»⁴.

El *Christus totus* está completamente presente en la comunión de cada uno de los miembros de la comunidad, y está igualmente presente en cada uno de los miembros por separado. Cada miembro individualmente, y todos colectivamente, formamos el Cristo total. El amor, que Cristo derramó por nosotros en la sangre que vertió desde la cruz, es el amor que nos forma como cuerpo suyo. Ese mismo amor es el que estamos llamados, como cuerpo de Cristo, a compartir con los demás, especialmente con

⁵ T. VAN BAVEL, “The Double Face of Love...” 73.

los más vulnerables y débiles entre nosotros. En el Sermón 133 escuchamos a Agustín afirmar:

«Ahora bien, me pregunto si no deberíamos mirarnos a nosotros mismos, si no deberíamos pensar en su cuerpo, porque él también somos nosotros. Al fin y al cabo, si no fuéramos él, no sería cierto esto: “Cuando lo hicieron con uno de estos mis pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25,40). Si no fuéramos él, no sería cierto esto: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hch 9,4). Así que nosotros también somos él, porque somos sus órganos, porque somos su cuerpo, porque él es nuestra cabeza, porque el Cristo total es cabeza y cuerpo»⁵.

Agustín tiene aquí una manera impactante de hablar. El obispo de Hipona está diciendo que Cristo no solo está en nosotros, sino que es nosotros. Luego continúa diciendo que nosotros también somos él, que somos Cristo. Ahora bien, no somos Cristo de la misma manera que lo es Él, que es coeterno con el Padre, ni de la misma manera que el Dios encarnado en la historia. Pero como Cristo total, como Christus totus, como cuerpo de Cristo que vive en plena comunión, como Iglesia, somos Cristo. Permítanme compartir con ustedes dos ejemplos más de lo que Agustín quiere decir.

En su Exposición sobre el Salmo 26 Agustín recuerda a sus oyentes:

«Los cristianos son el mismo Cristo... Somos el cuerpo de Cristo porque todos estamos ungidos y todos estamos en Él; somos Cristo y somos de Cristo porque, de alguna manera, el Cristo total es cabeza y cuerpo». (*En. Ps. 26, 2, 2*)

Y en un Tratado sobre el Evangelio de Juan:

«Alegrémonos, pues, y demos gracias de que no solo hemos sido hechos cristianos, sino también Cristo. ¿Comprendéis, hermanos, y alcanzáis con la mente la gracia de Dios sobre nosotros? ¡Admiraos! ¡Alegraos de que hemos sido hechos Cristo! Porque si Él es la cabe-

⁶ Véase: s. 133.8.” Cf. también: Io. eu. tr. 108.5 Io. eu. tr. 111.6.

za, nosotros somos los miembros: el hombre entero es Él y nosotros». (ev. *Io. tr. 21, 8*)

Lo que Agustín nos dice sobre los miembros de la Iglesia, individualmente y juntos en comunión —que somos Cristo— es también la realidad de la vida comunitaria como agustinos. Nuestra vida en comunidad es un microcosmos de la Iglesia más amplia. La forma en que procuramos vivir en comunidad se basa en la comunidad de la Iglesia primitiva de Jerusalén, donde: «La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma; y ninguno consideraba suyos los bienes que poseía, sino que todo lo tenían en común» (Hch 4,32-34). La manera en que vivimos nuestras vidas en nuestras comunidades agustinianas es exactamente la forma en que concebimos la Iglesia universal. Cada miembro individual de nuestra Orden, de nuestra circunscripción y de nuestra comunidad local es Cristo que se manifiesta como Cristo total. Nuestra debilidad y pecaminosidad humanas a veces nos dificultan ver a Cristo en nosotros mismos y en nuestros hermanos de comunidad y en nuestros hermanos y hermanas con quienes vivimos en nuestra sociedad global, pero eso no niega la realidad de que Cristo esté presente en nosotros, como individuos y como comunidad.

Con esta comprensión del *Christus Totus* podemos llegar a una apreciación más plena de los sermones 227 y 272 de Agustín sobre la Eucaristía. Aquí él reconoce la presencia del Cristo total en el sacrificio que se celebra en la celebración eucarística. Muchas veces, cuando usamos la palabra comunión, nos referimos a la Eucaristía. Cuando yo era niño, no hablábamos de recibir nuestra primera Eucaristía, sino nuestra Primera Comunión. Yo era el tercer hijo en mi familia, y por lo tanto tenía que esperar a ver a mis dos hermanos mayores subir, junto a mis padres, a recibir la comunión antes de que llegara mi turno. El 1 de mayo de 1971, finalmente me tocó a mí. Las hermanas religiosas en la escuela parroquial nos hacían practicar durante semanas cómo recibir la hostia. Nos enseñaban a prepararnos para recibir la Primera Santa Comunión. Viéndolo ahora, creo que pasaba más tiempo preocupándome por cómo prepararme físicamente para recibir la hostia, que por prepararme espiritualmente para recibir el Cuerpo de Cristo. Supongo que, a los 7 años, eso es lo esperable. La Eucaristía como Cuerpo de Cristo que Agustín presentaba a su congregación no estaba pensada para niños de 7 años, pero gracias a Dios, po-

demos desarrollarla y reflexionar sobre este tema ahora como adultos. En la Misa, de niños, formábamos una fila para recibir la comunión. Hoy el énfasis está más puesto en la Eucaristía, en el acto de Acción de Gracias, porque eso significa la palabra griega Eucharistia. Es un rito de Acción de Gracias, y es el Christus totus quién da gracias en la Eucaristía por el don inapreciable de ser miembros del Cuerpo de Cristo que recibimos.

Junto con la acción de gracias, Eucaristía y comunión, tenemos la palabra sacrificio, asociada a este hermoso sacramento. Agustín exhorta a su asamblea a reconocerse a sí misma en ese sacrificio; a aceptar su responsabilidad de ser el cuerpo de Cristo que reciben y celebran en la mesa. Agustín nos ofrece una mirada a su comprensión de la Eucaristía y también una percepción a la práctica de recibir la Eucaristía diariamente:

«Debéis saber lo que habéis recibido, lo que estáis a punto de recibir, lo que debéis recibir cada día. Ese pan que podéis ver sobre el altar, santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo. Ese cáliz, o mejor dicho lo que contiene el cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo. Por medio de estas realidades quiso el Señor Cristo presentarnos su cuerpo y su sangre, que derramó por nosotros para el perdón de los pecados. Si los recibís dignamente, vosotros mismos sois lo que recibís. Porque el apóstol dice: *“Siendo muchos, somos un solo pan, un solo cuerpo”* (1 Cor 10,17). Así explicó él el sacramento de la mesa del Señor: un solo pan, un solo cuerpo somos todos nosotros, por muchos que seamos.

En este pan se os da a comprender claramente cuánto debéis amar la unidad. Porque, ¿acaso ese pan se hizo de un solo grano? ¿No había muchos granos de trigo? Pero antes de convertirse en pan estaban todos separados; fueron unidos por medio del agua después de ser molidos y triturados. Porque, después de todo, a menos que el trigo sea molido y mojado con agua, no puede tomar la forma que se llama pan. Del mismo modo vosotros también fuisteis molidos y triturados, por así decir, mediante la humillación del ayuno y el sacramento del exorcismo. Luego vino el bautismo, y fuisteis, por decirlo de algún modo, humedecidos con agua para ser moldeados en pan. Pero todavía no es pan sin el fuego que lo cueza. Entonces,

¿qué representa el fuego? Es el crisma, la unción. El aceite, que alimenta el fuego, es el sacramento del Espíritu Santo.

... Así pues, prestad atención, y ved cómo vendrá el Espíritu Santo en Pentecostés. Y vendrá de esta manera: se manifestará en lenguas de fuego. Él, veis, infunde en nosotros la caridad que debe encendernos para Dios, hacernos despreciar el mundo, consumir nuestra paja y purificar y refinar nuestros corazones como oro. Así viene el Espíritu Santo: fuego después del agua, y sois cocidos en el pan que es el cuerpo de Cristo. Y así se significa la unidad». (s. 227).

Agustín nos enseña sobre los tres sacramentos de la iniciación en este único sermón. Se nos da una breve introducción a los símbolos del bautismo (agua), la eucaristía (pan y vino) y la confirmación (aceite/fuego). Todos los sacramentos apuntan a la misma meta, que es el amor. Ese amor es lo que une al Cuerpo de Cristo como uno solo, en comunión.

En el Sermón 272 Agustín cita 1 Corintios 12,27 que ya hemos visto: «*Vosotros sois el cuerpo de Cristo y miembros suyos*», y anima a su congregación a reconocerse en el misterio que se coloca sobre el altar y en el misterio que reciben.

«Es a lo que sois a lo que respondéis Amén, y al responder así expresáis vuestro consentimiento. Lo que oís, como veis, es el Cuerpo de Cristo, y respondéis: Amén. Sed, pues, miembros del cuerpo de Cristo, para que ese Amén sea verdadero». (s. 272, 1)

La Eucaristía se convierte no solo en fuente de alimento para nosotros, sino también en aquello que nos mantiene unidos en comunión. Nuestra respuesta de Amén es una respuesta que afirma lo que ya somos. Nuestra respuesta de Amén es una respuesta que nos recuerda que la comunión que recibimos es la comunión en la que vivimos en Cristo. Él es nuestra Cabeza y nosotros somos sus miembros. Es la Eucaristía, el Cuerpo de Cristo, la comunión que nos une bajo nuestra Cabeza. Agustín explicó en un sermón:

«Por lo tanto, recibid y comed el cuerpo de Cristo, vosotros que habéis llegado a ser miembros de Cristo en el cuerpo de Cristo; re-

cibid y bebed la sangre de Cristo. Para no dispersaros ni dividiros, comed lo que os une». (s. 228b, 3)

Creo que cuando nos centramos en la Eucaristía como algo que puede unirnos, tenemos una mejor comprensión de cómo nuestra teología de la Eucaristía puede ayudarnos a trabajar más en desarrollar la unidad en lugar de la división. El mundo en el que vivimos ha visto y experimentado división en casi todos los aspectos de la vida. La política, la sociedad, la educación, el comercio e incluso la Iglesia están resaltando diferencias y demonizando al “otro” de muchas maneras. No soy tan ingenuo como para creer que vamos a resolver todas las divisiones del mundo recibiendo la Eucaristía, pero sí creo que podemos comenzar con nosotros mismos, reconociendo la unidad entre nosotros en lugar de las divisiones, y que, como una piedra lanzada en un estanque, los efectos de esta comunión se sentirán en otras áreas.

El papa Francisco abordó un aspecto importante de la comunión en su Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. En un solo número promueve el siguiente pensamiento sobre estar unidos como uno solo. Creo que podemos trasladar todo lo que él dice sobre la familia a nuestras comunidades agustinianas, luego a la Iglesia y finalmente al mundo. Él afirma:

«El esfuerzo duro por superar lo que nos divide sin perder la identidad de cada uno, supone que en todos permanezca vivo un básico sentimiento de pertenencia. Porque «nuestra sociedad gana cuando cada persona, cada grupo social, se siente verdaderamente de casa. En una familia, los padres, los abuelos, los hijos son de casa; ninguno está excluido. Si uno tiene una dificultad, incluso grave, aunque se la haya buscado él, los demás acuden en su ayuda, lo apoyan; su dolor es de todos. [...] En las familias todos contribuyen al proyecto común, todos trabajan por el bien común, pero sin anular al individuo; al contrario, lo sostienen, lo promueven. Se pelean, pero hay algo que no se mueve: ese lazo familiar. Las peleas de familia son reconciliaciones después. Las alegrías y las penas de cada uno son asumidas por todos. ¡Eso es lo que significa ser una familia!» (*Fratelli Tutti* 230).

¿No es esto exactamente de lo que trata nuestra vida como agustinos? ¿Es este un ideal por el cual todos luchamos en nuestra vida común,

en nuestras comunidades agustinianas? Desarrollar un sentido de pertenencia en nuestra comunión de vida es vital para que todos nos sintamos en casa. Es una parte necesaria de la vida comunitaria y un aspecto esencial de lo que somos como Iglesia. Sabemos, quizás por experiencia personal, que cuando no nos sentimos “en casa” en nuestras propias comunidades, es entonces cuando sentimos que no estamos en comunión con el resto de los miembros de la comunidad. Cuando no nos sentimos “en casa”, comenzamos a buscar o incluso crear razones para estar ausentes con mayor frecuencia de las actividades comunes, la oración, las comidas, la recreación, los proyectos de trabajo comunitario. Sentirse “en casa” es fundamental para poder experimentar un sentido de comunión unos con otros.

Otro aspecto que el papa Francisco ofrece respecto a estar en comunión es la expresión que encontramos cada vez más en su enseñanza. Habla de una “cultura del encuentro”. En *Fratelli Tutti*, explica lo que quiere decir con esto:

«La palabra “cultura” indica algo que ha penetrado en el pueblo, en sus convicciones más entrañables y en su estilo de vida. Si hablamos de una “cultura” en el pueblo, eso es más que una idea o una abstracción. Incluye las ganas, el entusiasmo y finalmente una forma de vivir que caracteriza a ese conjunto humano. Entonces, hablar de “cultura del encuentro” significa que como pueblo nos apasiona intentar encontrarnos, buscar puntos de contacto, tender puentes, proyectar algo que incluya a todos. Esto se ha convertido en deseo y en estilo de vida. El sujeto de esta cultura es el pueblo, no un sector de la sociedad que busca pacificar al resto con recursos profesionales y mediáticos». (*Fratelli Tutti* 216).

Cuando decimos que somos, en efecto, el cuerpo de Cristo, no podemos equipararnos con el Logos divino que es coeterno con el Padre, ni con el Jesús histórico que entró en nuestra naturaleza humana y caminó por este planeta que llamamos tierra. Es necesario ser conscientes de la distinción entre Cristo y la humanidad. Por mucho que Agustín identifique a cada persona con Cristo, no quiere decir que no exista distinción alguna entre los dos. Agustín nos recuerda en el Sermón 246 que somos hijos de Dios por gracia y Cristo es Hijo de Dios por naturaleza. Aunque

somos Cristo en nuestro mundo, no somos el Hijo de Dios; eso corresponde únicamente a la naturaleza divina del Hijo unigénito de Dios. Agustín, al reflexionar sobre el papel de Dios Padre, explica: «Hay una clara distinción entre que él sea Padre del Hijo unigénito de una manera, y nuestro Padre de otra; su Padre es por naturaleza, el nuestro es por gracia». (s. 246,5). Para ayudar a comprender esto mejor, me gusta usar una frase de nuestro hermano agustino Tarsisius van Bavel. Al resaltar la diferencia necesaria, él afirma: «La distinción entre Cristo y nosotros consiste en el hecho de que Cristo es el Salvador y nosotros somos los salvados»⁶.

Esta reflexión sobre el *Christus totus* ayuda a crear un contexto en el cual podemos ver el desarrollo de nuestra llamada a la comunión. Michael Cameron, profesor de teología en la Universidad de Oregón y alguien que ha dedicado mucho tiempo al estudio de los sermones de Agustín y sus Exposiciones sobre los Salmos, advierte, sin embargo, que: «El *totus Christus* no es simplemente un tema o, incluso, la doctrina más importante y central de la predicación de Agustín. Más bien constituye la misma atmósfera de los sermones, un cauce subterráneo de experiencia siempre fluyente»⁷. Esta atmósfera, entonces, nos ayuda a descubrir el significado de vivir en comunión en nuestro camino sinodal. Tanto individual como colectivamente, como el *Christus totus* en camino hacia la salvación.

Para concluir mis reflexiones de esta tarde, quisiera compartir con ustedes un pequeño fragmento de lo que nuestro hermano agustino el papa León presentó en una homilía que pronunció en la fiesta de la Santísima Trinidad. Predicó estas palabras a los atletas reunidos en el domingo de la Trinidad durante este Año Jubilar de la Esperanza. Él afirmó:

«Toda actividad humana buena y valiosa es de algún modo un reflejo de la belleza infinita de Dios... Porque Dios no es inmóvil ni cerrado en sí mismo, sino actividad, comunión, una relación dinámica entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que se abre a la humanidad y al mundo. Los teólogos hablan de *perichoresis*: ella da origen a la vida».

⁷ T. VAN BAVEL, “The *totus Christus* Idea”, 64.

⁸ M. CAMERON, “*Totus Christus* and the Psychagogic of Augustine’s Sermons,” *AugStud* 36:1 (2005), 65.

Y así, podemos ver que la idea del *Totus Christus*, la comunión entre nosotros, está viva y es dinámica, y tiene el potencial de convertirse en una realidad en todas nuestras comunidades, tanto pequeñas como grandes. Nuestras comunidades familiares, culturales, sociales, eclesiales, políticas y educativas reflejan la relación dinámica del amor trinitario de Dios, hecho manifiesto en nuestro tiempo, en nuestra historia. Esto permite la realización de tantas posibilidades en la vida, ya que estas realidades dan origen a la vida. Sabemos que la mayor de esas posibilidades no es otra que el amor. El amor que nos da una esperanza que “no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado” (Romanos 5,5).

Muchas gracias.

Un nuevo estudio sobre la Regla de San Agustín

Pío de Luis Vizcaíno

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

deluis23@hotmail.com

Recibido: 10 septiembre 2025 / Aceptado: 15 octubre 2025

El editor Rafael Lazcano ha publicado un nuevo estudio sobre la Regla de san Agustín del que es autor Enrique Eguiarte Bendímez, OAR, cuyo título es *Regla de san Agustín. Estudio y exposición* (Pozuelo de Alarcón-Madrid, 2024). Además del prólogo, salido de la pluma del célebre historiador de la Antigüedad tardía, Peter Brown, y de la presentación, el estudio consta de dos partes. La primera ofrece un estudio preliminar de la Regla (pp. 19-62) y la segunda, una exposición completa (pp. 65-221). A continuación ofrece asimismo cuatro Apéndices que contienen respectivamente la traducción española del *Ordo Monasterii*, de la Regla en la versión masculina (*Praeceptum*) y en la femenina (*Regularis informatio*) y el texto latino de la *Regula ad servos dei* (*Praeceptum*). Cierra la obra la Bibliografía y cuatro índices, precedidos de un *Album de iconografía agustiniana sobre la Regla*, que el autor agradece a Antonio Iturbe, OSA.

En relación con la muerte del amigo de su juventud, san Agustín refiere cómo la convivencia con otros amigos le ayudó a superar la profunda crisis existencial en que había caído. De esa convivencia formaba parte el «discutir a veces, pero sin animadversión, como cuando uno disiente de sí mismo, y con tales disensiones, muy raras, condimentar las muchas conformidades» (*Conf. 4,8,13*). Este texto recoge el ánimo con que nos disponemos a escribir estas páginas, matizando que, en este caso, las disensiones,

lejos de ser «muy raras», son abundantes —unas de forma, muchas de contenido y otras de juicio sobre conveniencia, siempre tan subjetivos—, siendo precisamente esa abundancia lo que nos ha impulsado a escribir las. Pero más allá de esa razón hay otra: el hecho de que la Regla de san Agustín no es solo un documento del pasado, sino también —y diría que sobre todo— un texto que muchas personas, varones y mujeres, han tomado y siguen tomando como guía en su comunitario caminar hacia Dios. Por razones de brevedad dejamos de lado las «conformidades», más numerosas, y nos centramos casi exclusivamente en las «disensiones». Sería presuntuoso por nuestra parte, creer que estamos acertados en todo lo que vamos a escribir, dejando de lado que en algunos casos no hayamos entendido bien el texto. En todo caso, si nuestros eventuales errores estimulan una reflexión ulterior sobre el tema cuestionado, pensamos que ha valido la pena.

Primera parte. Estudio preliminar

De esta primera parte, pasamos por alto lo expuesto por el autor sobre la relación de la Regla (*Praeceptum*) con otros diversos documentos vinculados con ella (*Ordo Monasterii*, *Praeceptum longius*, *Obiurgatio*, *Regularis informatio*, *Epistula longior*, *Ordo monasterii feminis datus*, *Epistula longissima*) y las cuestiones críticas que han suscitado. Solamente haremos observaciones a los apartados séptimo y octavo, titulados respectivamente «Estructura retórica de la Regla o *Praeceptum*» y «Más allá de la retórica y la perceptiva: un camino místico de la filocalía (amor a la belleza)».

En efecto, al presentar la estructura de la *Regla*, el autor, siguiendo a L. Verheijen (=L.V.), advierte en ella las cinco partes del discurso señaladas por la retórica clásica: «*exordium* (I,1 —numeración según la edición crítica de L.V.—), *narratio* (I,2-8), *probatio* (II,1-VII,4), *argumentatio* (VIII,1) y *epilogus* (VIII,2) (p. 40). Aun aceptando tal división, hay que reconocer que es puramente formal y no satisface al lector que se acerca al texto con perspectivas menos eruditas y más prácticas. A él le interesa mucho más —pensamos— saber por qué en la *probatio* el santo trata esos temas específicos y no otros, o, en todo caso, por qué en ese orden y no en otro. El autor, que en la exposición del texto —como veremos— pone

gran énfasis en el orden, habría hecho un gran favor al lector indicando, aunque fuera solo hipotéticamente, qué criterio guía el orden de los temas tratados. Estos no están sin más, sino que están donde están por algún motivo. La disposición de los temas tratados en un texto no es pura arbitrariedad, sino que obedece a algo y conduce a algo. El orden indica sin duda preferencias subjetivas de quien lo fija, pero, de ordinario, refleja también una gradación de valor de los temas en sí mismos, su aportación a un conjunto doctrinal o una relación con los que les preceden o les siguen.

El texto de la Regla asignado a la *argumentatio* incluye estos tres sintagmas: «belleza espiritual», «buen olor de Cristo» y «libertad bajo la gracia». Puede que el orden en que aparecen responda a una cierta jerarquía de valor para el obispo de Hipona; en todo caso, por el contexto, los tres merecen igual atención y no cabe pasar por alto ninguno de ellos. A pesar de todo, esto es precisamente lo que acontece (pp. 41-42). Para el autor del estudio, siguiendo de nuevo a L. V., en esta introducción solo merece consideración especial el primero de ellos —la «belleza espiritual»— y pasa por alto los otros dos —el «buen olor de Cristo», y la «libertad bajo la gracia»—. Tal proceder refleja una estructura defectuosa y desequilibrada, no acorde con el texto de la Regla.

Segunda parte. Exposición de la Regla

La parte más amplia del estudio, como es comprensible, está dedicada a la exposición de la Regla. En este caso la *Regla recepta*, es decir, la que incluye el primer párrafo de las ediciones de uso en los Institutos religiosos que la siguen, perteneciente en origen al *Ordo Monasterii*. En el caso concreto, el comentario incluye también las variantes que introduce la versión femenina de la Regla —la *Regularis informatio*—, que nosotros pasamos por alto.

La exposición está hecha capítulo por capítulo. Cada uno de ellos lo abre una introducción, donde «se enuncian los principales temas tratados» y lo cierra una conclusión en la que «se destacan los principales elementos puestos de manifiesto» en la exposición (p. 14). A decir verdad, en la lectura de una y otra no siempre percibimos tan neta distinción. Por otra parte, se echa de menos una presentación de la estructura del capítulo, es decir, la lógica que orienta la sucesión de sus preceptos, mostrando

así también su unidad temática. Presentación que tendría su lugar adecuado en la introducción y facilitaría su exposición y su comprensión y habría evitado ciertos errores.

El lector habría agradecido también conocer directamente del autor las claves que regulan la exposición. Por lo que nos ha permitido percibir su lectura, señalamos las siguientes:

- a) Como texto latino de la Regla, ofrece el de la edición crítica de L. V., con su distribución en ocho capítulos señalados por su división numérica. Sin embargo, si nos fijamos en los epígrafes —los que aparecen en la edición ofrecida por la Patrología Latina— con la consiguiente distribución espacial, se nos presenta el texto dividido en los doce capítulos de dicha edición. Este mismo desajuste salta a la vista si la comparamos con la traducción en lengua española que visibiliza los ocho capítulos de la edición de L. V., con otros epígrafes que dejan la impresión que el texto en latín y en traducción castellana tratan temas distintos.
- b) Entre la bibliografía utilizada destacan sobre otros los escritos de L. V., N. Cipriani, G. Lawless y de quien esto escribe. En todo caso, las referencias a otros estudiosos en conjunto son más bien escasas, como corresponde a una exposición que quiere ser personal, no síntesis de opiniones ajenas.
- c) Según el expositor, el empleo de los verbos *observare* y *praecipio* en su primer párrafo (I,1) y de *observare* en el penúltimo (VIII,1) dan al conjunto de la Regla una cierta rigidez legal (p.153; 208). Con todo, esta dimensión preceptiva (p. 95), no excluye otra espiritual y mística (p. 42).
- d) El autor recurre frecuentemente a la filología para clarificar el significado propio de las palabras latinas, pero no siempre acompañado por el acierto. Como ejemplo más evidente señalamos que, a propósito de VII,1.2, no distingue entre la *potestas* y la *auctoritas*, como veremos en su momento. Se puede añadir la afirmación de que *felicitas* remite siempre a la felicidad terrena (pp. 85; 123), afir-

mación que, aplicada a san Agustín, no es cierta; o la traducción en el capítulo cuarto de los verbos *corrígere* y *corripere* fonéticamente cercanos, pero distintos semánticamente. En el caso concreto ambos verbos se pueden traducir por «corregir», estando atentos a la polisemia del verbo en español —*corrígere*: emendar la conducta propia (reflexivo) o ajena; *corripere*: reprender una conducta—. El expositor conoce esa polisemia (pp. 143; 157; 198), pero no siempre es coherente en su aplicación. Por ejemplo, en IV,8.9 y VII,2 asigna a *corrigo* el significado de «reprender» —en vez de «emendar la propia conducta»—, pues señala que la «reprensión» es necesaria «porque el ser humano está tocado por el pecado original» y en ocasiones «necesita la ‘reprensión’ para enmendarse», añadiendo la necesidad que tiene todo creyente de ser «reprendido» y la función terapéutica de la «reprensión» (p. 143). En IV,7, en cambio, asigna debidamente a *corrígere* el significado de «emendar», como en VI,3 y en VII,3 a *corripere* el de «reprender».

- e) Los preceptos de la Regla son ubicados en el contexto de la obra agustiniana en su conjunto, aduciendo, cuando procede, pasajes paralelos en mayor o menor número. La validez del método es inquestionable, pero a veces requeriría poner límites y cierta acribia. En una obra tan extensa como la agustiniana, es fácil que aparezcan idénticos conceptos o palabras en contextos muy variados, que no parecen aplicables a lo afirmado por la Regla. Así nos parece el ejemplo de las nueces de los *In Io. eu. tract. 26,5*, para explicar los regalitos de IV,11 (p. 156). ¡Los monjes no eran unos niños!

A un nivel más doctrinal, presentamos estas otras claves que orientan la exposición:

- f) El monacato es presentado como una peregrinación de la ciudad de Dios. Su fundamento se percibe en el sintagma *in Deum* que san Agustín añade a menudo a «la única alma y el único corazón» del texto de los Hechos de los Apóstoles. El expositor considera que la idea de la *peregrinatio* es trasversal en las obras y espiritualidad agustiniana y dentro de la Regla de forma particular (p. 76), de la que es el telón de fondo (p. 167). De hecho, la presentación del

monje como un peregrino de la ciudad de Dios atravesia la exposición entera (pp. 75; 77; 81; 95; 108; 163; 167; 186; 190; 207; 220). El dinamismo de la peregrinación da a la vida comunitaria un sentido eclesiológico y escatológico (p. 76). Ahora bien, por una parte, si esa concepción de la vida monástica agustiniana se hace depender del *in Deum*, habría que asegurarse de que el sentido del sintagma apunta primeramente al futuro escatológico, y no más bien a una experiencia de Dios en el tiempo. Por otra parte, admitida esa condición peregrinante, hubiera sido deseable presentar las diversas etapas de esa peregrinación, cada una con su peculiaridad, relacionándolas, a ser posible, con los distintos capítulos de la Regla.

- g) El concepto de *ordo* adquiere una importancia especial en la exposición, pues la recorre de principio a fin (pp. 51; 66; 91; 98; 115; 159; 172; 189; 193; 199, etc.). El autor lo vincula al carácter legal del texto, deduciendo su suprema importancia —sin él reina el caos (pp. 196; 199)— de la aparición en el mismo prólogo de los verbos *observare* y *praecipere* (pp. 66; 136). Como el monasterio es un lugar ordenado (pp. 164; 172), no se puede jugar con el orden de la comunidad (p. 189), que reclama, por ejemplo, que el rezo se haga a sus horas (p. 98), que no se ceda a las veleidades de los monjes (p. 172), que se pidan los libros a su tiempo (p. 159), etc. Todo dentro del *ordo disciplinae* que implica la obediencia al prior (p. 199), responsable de su mantenimiento (p. 193). En definitiva, la comunidad produce fruto espiritual (p. 199) si todo se realiza de manera ordenada. Ahora bien, tratándose de un concepto al que se asigna tanta importancia, hubiera venido bien una breve presentación sistemática del concepto en el pensamiento de san Agustín. A tal fin, podían haber servido las referencias que ofrece: *El orden 1,9,17* —donde aparece como aquello que, observado, nos ayuda a llegar a Dios— (p. 66), la referencia a la creación —en la que aparece como superación del caos— (p. 66), el concepto *ordo amoris* —concretado de forma demasiado reductiva en el amor a Dios y al prójimo (pp. 66; 153; 163) y puesto en relación con el ordenamiento interior de los monjes y con el *ordo* interno de la comunidad— (p. 153) y, por último, *Ciudad de Dios 19,16*

—que vincula al orden con la paz— (p. 66). Se puede decir que, aunque dispone de miembros, el expositor no ha fabricado la cesta, como espacio orgánico de ideas sobre el orden en el que alojar el aspecto más usado en la exposición: el *ordo* como disciplina u ordenamiento práctico (p. 51), como *disciplina sana* (ep. 211,1). A nuestro parecer, la preponderancia de este tipo de orden en la exposición rebaja la importancia del concepto en la comprensión del texto agustiniano.

- h) A la antropología teológica se le dedica menos espacio del que cabía esperar. Aparece en el trasfondo cuando se presenta al hombre como tocado por el pecado original (p. 191), que justifica preceptos como el del ayuno (p. 109) o el de la corrección fraterna (p. 143), y origen de los tres *vitia* —las concupiscencias de la carne, de los ojos y la soberbia de la vida (cf. 1 Jn 2,16) (pp. 67; 140; 160; 190; 195)— y las «tres» *libidines* (pp. 89; 204). Al respecto, hubiese sido útil una presentación, breve sí, pero global de la antropología agustiniana, que no se limitase a los aspectos negativos indicados. Asimismo, se echa de menos una identificación clara de cada una de estas últimas, dado que, aunque se habla de tres, se mencionan más —la *libido possidendi/habendi*, la *libido principiandi*, la *libido dominandi* (pp. 51; 195), la *libido excellentiae* y el *amor excellentiae* (pp. 89; 139; 160; 195; 204)— y la relación de las *libidines* con los *vitia* de 1 Jn 2,16. La lectura del texto deja, además, la impresión de que no hay una concepción clara de la concupiscencia de los ojos. En vertiente positiva, se da el máximo relieve a la humanidad y la misericordia de san Agustín y a su comprensión de la debilidad humana de los monjes (pp. 68; 110; 108; 110; 112; 153; 173; 174; 176; 181).
- i) Repetidamente señala el expositor la neta contraposición entre el *saeculum* y el monasterio —considerado también como «sociedad santa» (pp. 67; 90-92; 94; 166), que anticipa ya lo que el autor de la Regla asocia a *La ciudad de Dios* (pp. 91; 94). Y en un evidente exceso de interpretación, llega a identificar el monasterio —en cuanto contrapuesto al *saeculum* o ciudad de este mundo— con la ciudad de Dios (p. 92).

j) Por último, el expositor otorga gran importancia al hecho de que en el monasterio convivan monjes de las diferentes clases sociales de la sociedad, hasta el extremo de comparar, sobre la base de ese dato, la vida en comunidad con la Trinidad formada por una diversidad de personas (p. 95). Sin apoyo textual alguno, insiste en que en el monasterio convivían las clases *más* altas de la sociedad, junto con los últimos estratos de la sociedad (pp. 84; 91; 107; 155; 163), conjeturando que san Agustín quiso hacer una revolución social en la época (pp. 95; 163).

Capítulo primero

Lleva por título «Fin y fundamento de la vida común».

Según el expositor, en él se abordan los fines principales, los principios teóricos esenciales, los fundamentos de la vida monástica agustiniana (p. 68; 95). Como fundamentos presenta, además de Hch 4,32, la vida en unidad conforme al modelo trinitario. Los monjes han venido al monasterio para tener una experiencia del Dios Trinidad en una comunidad donde hay variedad de personas, pero un solo ideal (p. 95). El contexto permite suponer que el fundamento para tal afirmación es el *in unum* de I,3, pues escribe: «Desde estas palabras (*in unum estis congregati*), san Agustín destaca que la vida monástica tiene como finalidad la vida en la unidad a imitación de la Trinidad, donde la Trinidad es fruto del amor» (p. 68). De hecho, el autor advierte en el texto agustiniano una referencia a Jn 17,20-21 donde Cristo manifiesta su deseo de que todos sus discípulos sean uno como el Padre y él son uno. Pero tal interpretación no nos convence. Por una parte, parece más correcto referir el *congregari in unum* al hecho físico de vivir juntos —como permite deducir la traducción ofrecida: «os habéis congregado en comunidad»—; por otra, si ese congregarse *in unum*, que se presenta como un hecho, remite a la unidad trinitaria, se entiende mal que el texto agustiniano presente como finalidad de ese *in unum* tener una sola alma y un solo corazón (Hch 4,32), porque dejaría la impresión de que lo más —la unidad trinitaria— está al servicio de algo inferior —habitar unánimes en la casa y tener una sola alma y un solo corazón—, y quedaría oscuro de sentido del *in Deum*, término del que, además no se indica si se refiere a Dios Padre o a la Trinidad, previamente aludida en la exposición. Si hemos entendido bien en ese caso la lógica sería: «os

habéis congregado para vivir la unidad de la Trinidad, con el objetivo de que habitéis unánimes en la casa y tengáis una sola alma y un solo corazón dirigidos hacia Dios».

El concepto de unidad es también objeto de consideración especial. Para esclarecerlo menciona diversos factores, pero sin un orden lógico. A nuestro parecer, hubiera sido fácil comenzar con el amor de Dios a la unidad que san Agustín descubre en el relato de la creación del hombre, seguir con la rotura de la unidad en Babel, con sus repercusiones en el corazón del hombre y en las relaciones sociales, cuyo restablecimiento comenzó en Pentecostés y busca también la comunidad monástica, por lo que su unidad es como una forma profética de adelantar el reino de los cielos. Son los aspectos que considera el autor pero de forma dispersa.

El otro fundamento es obviamente Hch 4,32. Al respecto señala dos variantes que introduce el santo respecto del texto lucano: el cambio de orden en la mención de los conceptos de alma y corazón y la adición *in Deum*. Al respecto trata de sacar punta al empleo de la preposición latina *in* rigiendo acusativo (*in Deum*), en vez de regir ablativo, según el texto utilizado por san Paulino de Nola (*in Domino: ep. 30,3 inter augustinianas*). Al parecer del expositor, el cambio indica que el monje no puede estar de una manera pasiva en el Señor (*in Domino*), sino que cada día debe avanzar hacia su meta (*in Deum*), como si *Dominus* y *Deus* se refiriesen a la misma persona. La realidad es que *Dominus* se refiere a Jesucristo, indicando que en él son de hecho uno, en cuanto miembros de él. Por otra parte, juzga que el *in Deum* otorga a la vida comunitaria agustiniana un sentido eclesiológico y escatológico. Pero el primero de ellos aparece asociado propiamente a la unidad de alma y corazón, no al *in Deum*. El sentido escatológico lo sustenta el autor en el valor de movimiento propio de la preposición *in*, entendiéndolo como réplica al planteamiento de Joviniano que asignaba a la vida monástica un valor puramente inmanente (p. 77), poniéndose así en la línea de san Jerónimo, aunque con otras formas. Pero si el obispo de Hipona hubiese tenido en mente la posición de Joviniano, lo más lógico es que hubiese dejado algún indicio de ello en el amplio capítulo cuarto sobre la castidad. Siempre en relación al texto de los Hechos, el autor separa Hch 4,32 de Hch 4,35 y, por otra parte, no pone de relieve que el desapego de los bienes ha de ser tanto afectivo —*non dicatis aliquid proprium*— como efectivo —*sint vobis omnia communia*—.

Pero la Trinidad no es solo unidad, sino también diversidad, pluralidad de Personas. La equivalencia de esta pluralidad trinitaria en la comunidad monástica la advierte en la diversidad de los monjes que viven la unidad del amor, poniendo el énfasis en que los monjes pertenecen a diversas clases sociales (p. 68). En primer lugar, me parece pobre fundar la diversidad solo en ese criterio social, lo más lejano al modelo trinitario en el que las tres divinas Personas son iguales; en segundo lugar, lo que acentúa de ellos en este capítulo primero es la diversidad, no la igualdad. El argumento parece un a priori, no sustentado en datos textuales. El expositor va más lejos afirmando que, al admitir en su comunidad monjes de distintos estratos sociales, san Agustín quiso hacer una revolución social en la época (pp. 95; 163). Dudo que ese haya sido la intención del santo, habida cuenta de que él no pretendía otra cosa que traspasar a su comunidad monástica el modelo de la comunidad primitiva de Jerusalén en la que ya había pudientes que ponían sus bienes a disposición de los apóstoles (Hc 4,34-35^a; 5,1ss) y pobres que tenían que ser alimentados por las colectas organizadas por san Pablo (cf. 1 Cor 16,1ss).

Capítulo segundo

El título asignado es «De la Oración», a la que el autor de la Regla señala normas y directrices. El expositor destaca que es el más corto —sin aducir ninguna explicación, aunque fuera solo probable—, pero no el menos rico —pues posee una serie de elementos esenciales para la vida dentro del monasterio y encierra algunos misterios que se propone revelar— (p. 105. 97).

Lo indicado sobre el oratorio, le permite deducir con lógica la existencia de dependencias para otras actividades, pero no las suficientes. En cuanto a la oración, señala que se hace en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (p. 98) y supone que se aplicaba la interpretación prosopológica de los salmos (p. 99) —ambos datos sin apoyo en el texto de la Regla—.

El autor de la exposición sostiene que en el monasterio se alababa a Dios con el canto y la recitación de los salmos, apoyándose —creemos que indebidamente— en la *ep.* 29, no ambientada en el «oratorio» del monasterio, sino en la iglesia local, pues no cabe pensar que el obispo hubiera ido a celebrar el culto al oratorio monástico (*ep.* 29,9-11). Supone que en el mo-

nasterio usarían algunos de los himnos litúrgicos ambrosianos, algo que consideramos poco probable, por no ser bíblicos. Según L. V., el santo no parece conocer un empleo litúrgico de los himnos de Ambrosio u otros autores ortodoxos, aunque tampoco lo condena (*Prier Dieu par des Psaumes et des «hymnes»*, en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin. T. II. Chemin vers la vie heureuse*, Louvain 1988, p. 322). La referencia al canto del himno *Deus creator omnium* por santa Mónica en Casicaco (*beata u. 35*) (p. 100) no sirve por ser previa a la existencia del monasterio agustiniano y porque es probable que ella lo aprendiera en Milán en los días de reclusión en una iglesia extra muros de la ciudad para apoyar al obispo en su enfrentamiento con la reina filoarriana Justina (*Conf. 9,7,15*).

Atención especial recibe el último párrafo del capítulo: «Y no cantéis sino lo que ha de ser cantado; pero lo que no está escrito para ser cantado, no se cante». El expositor presenta críticamente otras explicaciones y se alinea con L.V.: el autor de la Regla prescribe que los salmos se canten según un texto enmendado y mejorado por él mismo (pp. 102-103). Pero la explicación aducida no nos convence. Dejamos de lado que el diverso tenor textual de un mismo versículo de un salmo en dos contextos diferentes puede interpretarse no en el sentido de que san Agustín utilizaba dos traducciones diferentes, sino en el de que las diversas Iglesias en que predicó sobre el mismo salmo usaban textos distintos, y que no procede explicar con datos del año 422 (*Exp. Sal. 118*) el actuar de san Agustín en su época de presbítero. Lo cierto es que la tesis propuesta, explicaría solo lo referente a los salmos, y no lo referente a los himnos, dos tipos de textos cantables, que el párrafo anterior (II,3) presenta unidos, sin que se aduzca razón alguna para separarlos; además, al tratarse de himnos bíblicos, esa supuesta nueva traducción/revisión, debería incluirlos también a ellos, diseminados por toda la Escritura; por último, se supone que esa nueva versión/adaptación fue preparada para el monasterio (p. 179), pero en este caso, dado que los monjes participaban también en el culto de la comunidad eclesial, ¿cómo se armonizarían los dos textos si el pueblo seguía cantando el texto viejo y los monjes el supuesto texto nuevo? ¿O es que en el monasterio los monjes se servían de un texto propio y en la iglesia del texto «viejo»? ¿O era esta solo una praxis provisional a la espera de «algún día poder implantar dicha reforma en la liturgia con el pueblo fiel de Hipona»? (p. 105).

Por ello, nos sigue pareciendo mucho más aceptable la propuesta de A. de Vogüé, que halla apoyo claro en la *Regula Pauli et Stephani*. Partiendo de que la Escritura contiene textos escritos para ser cantados y otros no para ser cantados, la Regla prescribe que los monjes se atengan a esa realidad: cantar solo los primeros y no los segundos, explicación que elimina las dificultades que acompañan a la tesis del expositor. Las objeciones de que se sirve para refutar la propuesta de de Vogüé —contexto, lugar y época diferentes de los distintos textos— no nos parecen válidas ante la autoridad incontestable de san Agustín, incluso en el ámbito monástico, en todo el occidente, que nunca decayó en los primeros siglos tras su muerte.

Capítulo tercero

El título asignado al capítulo «De la frugalidad y mortificación» no abarca debidamente su contenido. Además de omitir la referencia a la salud, esencial en todo él —como aparece claro en la exposición misma—, restringe la mortificación, reduciéndola al ámbito de la comida y bebida, al hablar solo de frugalidad y olvidando lo referente a la ropa y al descanso. De hecho, en la exposición la «frugalidad» se convierte justamente en «austeridad» (p. 120).

El expositor enmarca su contenido en la antropología agustiniana de la que señala únicamente su relación con el pecado original (p. 108) sin apenas especificar más, esto es, sin concretar las consecuencias del mismo en la temática del capítulo.

El texto no suscita cuestiones de mayor calado y su exposición no suscita ninguna extrañeza significativa. No obstante, induce a hacer algunas observaciones. El expositor sostiene que los monjes «ayunaban prácticamente todo el año, excepción hecha de los domingos, las solemnidades, el tiempo Pascual y el de Navidad» (p.112), por lo que «prácticamente durante todo el año había solo un momento de refección en el comedor monástico y era a la hora de nona» —la comida o *coena*— (p.114). Pero si la realidad fuera esa carecería de sentido la exhortación que el obispo hace a los monjes en cuaresma a aumentar sus ayunos en esos días (s. 205,2); si podían aumentar los días de ayuno, es porque el calendario se lo permitía. Llama asimismo la atención la referencia repetida a la edad

considerable de algunos monjes, como motivo para dispensar del ayuno (pp. 111; 118; 121; 176), algo sobre lo que calla de forma absoluta la Regla que señala como justificación únicamente el anterior régimen de vida. La exhortación a escuchar la lectura sin alboroto ni discusiones se explica por la costumbre de interrumpir al lector cuando algo no se había entendido o no se estaba de acuerdo con ello, aduciendo ejemplos que, a nuestro parecer, no son aplicables a la situación concreta del comedor monástico (pp. 115-116); en todo caso, ¿a quién preguntaban los que provocaban el alboroto y suscitaban las discusiones? Por ello, surge la pregunta de si el alboroto y las discusiones no hallan explicación en el texto mismo y guardan relación con lo afirmado inmediatamente después de que algunos se sentían molestos y hasta le parecía injusto el trato especial en la dieta que recibían algunos.

Sorprende la interpretación cristológica del hecho de que los ricos han descendido a un nivel de vida inferior al entrar en el monasterio, haciendo de ellos nuevos «samaritanos» como Jesús y sacando como conclusión que la vida monástica tiene una finalidad cristológica y espiritual fundamental: la identificación con Cristo. Esta interpretación tiene el inconveniente de ser solo aplicable a los monjes de clase social alta y no a la vida monástica en cuanto tal. El expositor advierte la incoherencia y presenta también un similar «descenso» de los monjes de procedencia humilde: un «descenso» no social, sino interior: el que va de la soberbia a la humildad (p. 123). Solo que aquí no hay imitación de Cristo pues su descenso no partió de ninguna soberbia. Por otra parte, este «descenso interior» ¿deben practicarlo solo los pobres? En realidad se trata de una trampilla que no resuelve el problema y permite deducir que la solución no es acertada.

La conclusión del capítulo es interpretada en clave de pobreza y de compartir bienes, pues en las comunidades agustinianas «la pobreza no es solo un elemento ascético *ad intra*, sino que implica también poder compartir *ad extra* con los necesitados» (p. 126). Nada tenemos que oponer a la afirmación, salvo que no es su lugar. El problema aquí no lo constituyen los bienes materiales en sí mismos, sino el monje que no quiere desprendérse de determinadas comodidades que le otorgó una enfermedad ya superada.

Por último, a propósito de la afirmación tomada de Séneca, según la cual es mejor necesitar menos que tener mucho» —el texto de la Regla

dice «tener más», que no es lo mismo —, el expositor trae oportunamente a colación la tesis agustiniana del «oro de los egipcios», es decir, la legitimidad para apropiarse la parte de verdad que atesoran los paganos.

Capítulo cuarto

Este capítulo es especial para el expositor y para nosotros. Para él porque —a su parecer— san Agustín lo escribió de prisa, de un modo demasiado precipitado, sin tiempo para revisarlo y corregirlo (p. 130), razón por la que resulta difícil seguirlo y requiere ser leído varias veces para entenderlo, juicio cuyo fundamento examinaremos más adelante. Para nosotros, porque es el capítulo de la Regla cuya exposición nos deja más insatisfechos y con la que nuestro desacuerdo es mayor.

El desacuerdo comienza ya en el epígrafe que lo preside: «De la guarda de la castidad y de la corrección fraterna». El expositor destaca especialmente esta última (p. 129), opinando que el capítulo está formalmente dedicado a ella (p.154) y considerándola una herramienta comunitaria (pp. 129; 141; 142; 157). Nada tenemos que oponer a su primera parte —«la guarda de la castidad»—, pues consideramos que trata de ella; más aún, que es su único tema. Primero porque, del segundo al séptimo, todos los capítulos son monotemáticos. Luego porque, dejando de lado por ahora que el santo asigna la «corrección» (*corripere/correptio*) únicamente al prior y que a los demás hermanos asigna solo hacer la oportuna «advertencia» (*admonere*), juzgamos que el capítulo no versa sobre la «advertencia/corrección», aunque es obvio que habla abundantemente de ellas, solo que específicamente en relación con la castidad.

El desacuerdo sigue en relación con las faltas del monje que han de ser objeto de esa «advertencia/corrección»; según el expositor, se trata de todas las faltas y conducta inadecuadas que pueda cometer el monje (pp. 143; 157); de «todos los defectos y faltas contra la disciplina monástica» (p. 129), de cualesquiera otros vicios (p. 141); de todo tipo de faltas, aunque «ejemplarizadas en la faltas contra la castidad» (p. 157). A nuestro parecer, el autor de la Regla solo piensa en pecados relacionados con la castidad. Más adelante aduciremos las razones.

El expositor enmarca también el contenido de este capítulo en la antropología agustiniana de la que señala su relación con el pecado original

sin especificar más, esto es, sin concretar las consecuencias del mismo en la temática del capítulo.

A propósito de IV,2 que habla de las salidas del monasterio le extraña que el texto de la Regla prescriba que los monjes deben ir juntos, sin indicar cuántos. Pero tal extrañeza sobra aquí, si —como pensamos— el santo se refiere a la salida de todos juntos, por ejemplo a la iglesia, de la que hablará luego (IV, 6).

A propósito del comentario al hecho de ver mujeres y del fijar la mirada en ellas, sorprende que trate como vanidad del monje el querer presentarse como objeto de deseo para la mujer y el querer provocarla» (p. 135). Por el contexto global del capítulo hay que pensar que san Agustín no pretende señalar vanidad alguna, sino la lujuria sin más. Más adelante (p.137), siempre a propósito de IV,4, vuelve a considerar el mirar a la mujer como manifestación de concupiscencia de los ojos —*vana curiositas* (pp. 129; 131)— cuando lo que manifiesta es inequívocamente la concupiscencia de la carne. El expositor no ha tenido en cuenta que una y otra concupiscencia no se distinguen por los sentidos a través de los cuales se manifiestan, sino por el objeto deseado indebidamente: un conocimiento indebido en la primera y un placer indebido en la segunda, sin que importe el sentido por el que accede a él. Todavía más adelante (p. 139), pero a propósito de IV,5, el expositor parece caer en el mismo error al advertir en el monje la presencia de las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16 —«tres vicios que quedan patentes en su acción inmoral» (p. 138)—: la complacencia del monje en mirar y ser mirado por una mujer —manifestación a la vez de la curiosidad de los ojos y de la concupiscencia de la carne— y la ambición mundana —presentada ahora como soberbia, para que cuadre con el texto juánico—, consistente en creer que puede engañar a Dios haciendo algo que él no va a ver. Solo que, a nuestro parecer, ni el mirar a la mujer se puede considerar aquí propiamente como manifestación de la concupiscencia de los ojos, ni el supuesto pretender engañar a Dios como manifestación de ambición mundana. El expositor —como ya antes (p. 137)— llama a la tercera concupiscencia «soberbia de la vida», no advirtiendo que san Agustín siempre habla de ella como «ambición mundana», salvo al final de su vida en la *Réplica a Juliano*, donde la menciona como *superbia vitae* solo por atenerse al modo de hablar de su adversario —*sicut ipse posuit* (c. *Iul. imp.* 4,18)—. En la página siguiente insistirá todavía en que el monje sigue dominado por los *tres vita* (p. 140) en la

circunstancia concreta de que trata el capítulo.

¿Tenía el monasterio destinatario de la Regla una iglesia en el que se reunían los monjes con el pueblo fiel para la liturgia? Tal es el parecer del autor del estudio al exponer la recomendación de san Agustín referente a la guarda de la santidad donde haya mujeres (IV,6), pero sin aportar prueba alguna. Personalmente consideramos que es un anacronismo hacer del oratorio privado del monasterio (II,2) una iglesia para el culto público, habida cuenta de que san Agustín lo presenta solo como lugar de oración privada del monje cuando disponga de tiempo para ello (II,2) y, sobre todo, que los monjes asistían al culto en la Basílica de la Paz de la ciudad, siendo uno de los destinos de las salidas del grupo de que ha hablado antes (IV,2), distinta de las salidas en grupos menores reguladas en el capítulo siguiente (V,6).

En los cuatro últimos párrafos, el expositor parece haberse perdido. Con redacción un tanto farragosa, escribe: «en el caso concreto de la corrección fraterna no hay un relato lineal donde se puede ver un proceso de edición o revisión, sino más bien una cierta prisa por redactar un documento de uso doméstico y práctico que puede ser leído varias veces para poder llegar a entenderlo, a pesar de la alteración del orden lógico de la exposición» (pp. 215-216). No obstante esas repetidas lecturas nos parece que no lo ha entendido. El primer error, según nuestro parecer, está en ampliar el procedimiento que propone la Regla a todo tipo de faltas, a pesar de que el texto sigue refiriéndose exclusivamente a las miradas libidinosas (IV,10). Un segundo error consiste en juzgar que el santo presenta un único protocolo de actuación en ambos párrafos, cuando en realidad ofrece dos: uno evangélico —fiel a Mt 18,15-17— en IV,8, con tres etapas: advertencia en privado del testigo de la falta, presentación de testigos y delación a la comunidad, seguida de sanción, al que sigue un segundo que adapta ese protocolo general a la realidad monástica en IV,9, que consiste en añadir una etapa más: la información al prior, previa a la presentación de otros testigos. Las etapas de este segundo protocolo serían, pues, estas: advertencia en privado del testigo de la falta, información de este al prior, presentación de los otros testigos y delación ante la comunidad, seguida de sanción propuesta por el prior o por el presbítero. No tiene sentido, pues, atribuir la *admonitio* de IV,9 al prior, pues la ha hecho el testigo inicial, que, viendo que el culpable no le hizo caso, informó de la falta del monje al prior. No parece correcto traducir el verbo *convinco* por convencer —el trasgresor no necesita ser convencido de su transgresión,

pero sí quedar convicto de ella, si la niega—; a nuestro parecer, tampoco es correcto afirmar que el prior ha de llamar a los testigos sin que lo sepa el acusado (*nescienti*), porque no lo permite la gramática y porque el «ignorante» es precisamente el prior que no sabe quién dice la verdad, si el acusador o el acusado que niega la acusación. En IV,9 aparecen por primera vez del prior y el presbítero juntos. De ellos nos ocuparemos a propósito del capítulo séptimo.

La exposición de IV,10 comienza con estas palabras: «Este punto de la Regla extiende la corrección fraterna a todos los demás vicios o pecados que puedan cometer los monjes» (p. 152), idea que el expositor ha repetido varias veces en las páginas anteriores, como ya señalamos. El lector ya sabe que es uno de los puntos en que discrepamos del expositor. A nuestro parecer, el autor de la Regla sigue refiriéndose exclusivamente a los pecados contra la castidad y el expositor ha interpretado erróneamente el texto en el que se lee: «y lo que he dicho de no fijar la mirada, obsérvese con diligencia al observar, prohibir... los restantes (*ceteris*) pecados ...». Tres razones avalan lo afirmado. La primera que el santo no se sirve del indefinido *reliquis* —el resto de un todo cualquiera—, sino de *ceteris* —el resto en un determinado conjunto en contraposición con otros elementos del mismo ya considerados, en este caso los pecados relacionados con la mirada—. La segunda, que el tema de la castidad sigue presente en el caso contemplado en IV,11, aunque solo en la circunstancia contemplada en el texto. La tercera, que en lo que precede no se señala ningún otro pecado que no sea contra la castidad, y en cambio sí se mencionan otros comportamientos indebidos, distintos de la mirada, opuestos a esa virtud: en IV,4 se lee que el apetito desordenado lo excitan el tacto, el afecto (y las palabras), además de la mirada. A partir de ese momento, por las razones que aduce allí mismo —«y no digáis que tenéis el alma casta, si tenéis deshonestos los ojos...»—, el santo se centró solo en la mirada. Llegado a IV,10, decide extender también a los pecados previamente apartados el protocolo de actuación propuesto, con sus dos momentos: la amonestación inicial que busca la corrección del culpable —cuando se descubre (*inveniendis*) y se censura (*prohibendis*)—, y, si esta no se produce de inmediato, la actuación posterior (delatar, dejar convicto y sancionar). El objetivo del santo parece ser instituir una especie de estado de derecho que salvaguarde, hasta donde el acusado quiera, su honor, evitando que su falta llegue al conocimiento de los demás. No entender IV,10 así con-

vertiría el monasterio en un estado policial, en el que todos se mostrarían como inquisidores implacables de los demás.

De hecho, el expositor no parece haber entendido correctamente IV,11, comenzando por su lugar en la estructura del capítulo. Vale como prueba de ello su opinión de que la última afirmación de IV,10 —«con amor a los hombres y odio a los vicios»— «podía haber sido una perfecta conclusión para el capítulo, muy al estilo clásico y agustiniano» (p. 153). Tal afirmación deja entender que no ha reparado en que IV,11 viene en cierto modo reclamado por IV,7 por la correlación existente entre «el mal ya comenzado» (IV,7) y el mal que «ya ha avanzado» (IV,11). Además, al no haberse percatado de que en IV,11 el autor de la Regla contempla la aplicación precisa del protocolo previamente descrito, le resulta extraño e ilógico cuanto afirma, hasta el punto de aseverar que «estas palabras de san Agustín parecen estar en contradicción con lo que se contempla después» (p. 156). La diferencia está en que en IV, 8-9 el santo contemplaba solo el caso de que el acusado rechazara la acusación, con la consecuencia de que se abría el proceso sancionador, mientras que en IV,11 contempla primero la posibilidad de que el acusado confiese abiertamente su culpa, lo que significaría que el caso quedaba cerrado, sin necesidad de sanción alguna, con la sola recomendación de orar por él, y, en un segundo momento, también la posibilidad de que rehúse reconocerla —en concreto, que sea sorprendido cometiendo la falta y, aunque la niegue, quede convicto de haberla cometido—, circunstancia en que se seguirán los pasos procesales y al final recibirá la sanción oportuna, ahora más grave (*gravius*) porque ha ido más allá de la simple mirada. El expositor, en cambio, interpreta el reconocimiento espontáneo de la falta como ejercicio de puro cinismo ante la comunidad (pp. 130; 156) y se sorprende de que se vaya de rositas, e incluso con el premio de que se ha de orar por él. Y como le parece extraño que a ese supuesto cinismo no se le asigne sanción alguna, imagina que también la recibió: «Así, pues, ambos deben recibir un castigo y por ambos es preciso orar» (p. 157). El doble castigo lo deduce del comparativo *gravius*, cuyo término de comparación entiende que sería el supuesto castigo —pues de él nada dice el texto agustiniano— merecido por el que confesó espontáneamente su culpa, cuando lo lógico es pensar en el merecido por quien pecó solo con la mirada.

Pero hay más. El expositor da por hecho que la recepción de cartas o regalillos es, sin más, prueba de una relación afectuosa inaceptable entre

un monje y una mujer. Error que podía haber evitado si, en línea con el método seguido en todo el libro de presentar paralelos en la obra agustiniana a lo prescrito en la Regla, hubiese señalado que san Agustín también recibía cartas y regalos de mujeres. Por otra parte, parece no haber advertido el valor enfático que al respecto tiene en el texto la expresión adverbial «a escondidas» (*occulte*) —que solo al final toma en consideración—, en cuanto indicadora de la circunstancia que permite sospechar que tal relación no es moralmente limpia. En el caso de no darse esa circunstancia, el santo no tendría nada que objetar a recibir cartas y regalos, que él mismo recibía (*ep.* 263,1.4).

Llama igualmente la atención que considere probable que la mujer con la que supone que el monje había entablado una relación afectiva —de la que sería prueba única el envío y recepción de cartas y regalitos— era una mujer del pueblo, carente de formación y que «probablemente no sabía leer» —«seguramente no pertenecería a las clases más elevadas» (p. 155)—, por lo que tenía que acudir a otra persona para que le escribiera y leyera las cartas, extendiendo así el radio del escándalo provocado por su relación afectiva. Mas ¿por qué las remitentes de las cartas y regalos tenían que ser mujeres de clase social baja, y no mujeres de clase alta que supieran leer y escribir? (pp. 154; 155). El expositor ha olvidado su insistencia en que en el monasterio había monjes de las más altas clases sociales (cf. pp. 84; 85; 90; 91; 93; 107; 118; 122; 123; 128; 155, etc.) con los que bien podían mantener correspondencia mujeres de su misma categoría social. La interpretación más verdadera suele ser la más fácil. *Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem.*

Capítulo quinto

El título que presenta «Del uso de las cosas necesarias y de su diligente cuidado» es restrictivo al pasar por alto la administración de los bienes.

El capítulo es entendido como la aplicación práctica del principio esencial de la comunidad de que todo debe ser común (p. 181), tomando en consideración una serie de circunstancias concretas de la vida cotidiana de los monjes (p. 159).

Importante consideramos que, tanto en la traducción como en la exposición, se haya omitido el adverbio *etiam* de V,3 por su valor enfático:

«*incluso* si se trata de sus padres o allegados». Por otra parte, la traducción dada del cap. 22 de la *Vida de Agustín* escrita por san Posidio no es correcta, pues el posesivo *sua* se refiere a vida, no a mesa, esto es: «Quien gusta roer con sus dichos la vida de los ausentes, sepa que la suya (su vida) es indigna de esta mesa» (p. 164). Se afirma que el debate de san Agustín con Fortunato tuvo lugar en las termas de Sosius en Cartago, en vez de en Hipona (p. 170), pero se trata sin duda de un descuido, pues en nota ofrece el dato correcto.

Entre las afirmaciones que nos han sorprendido, la primera es la de que los «hábitos» eran distribuidos al azar entre los hermanos (p. 163), pues, dejando de lado que el texto no lo afirma, parece muy poco probable, porque supondría que todos los monjes estaban cortados por el mismo patrón de altura, gordura o delgadez (cf. I,3). También nos ha sorprendido la suposición de que entre las cosas que los padres podían llevar a sus hijos en el monasterio se contaban paños para confeccionar ropa interior o la de que el color de los «hábitos» era el natural de la tela por motivos económicos (p. 168), el juzgar curioso que san Agustín señale la fiebre como signo de enfermedad (p. 176), la aseveración sin duda prescindible de que los enfermos están en una situación más grave que los débiles (p. 176) y la información, ahora obvia, de que en las obras agustinianas «nos encontramos con monjes que saben leer y escribir». Esto último, después de haber señalado, inmediatamente antes, con toda razón que la lectura era necesaria para el rezo y el canto de los salmos «en la —hipotética, pensamos nosotros— versión nueva que san Agustín había preparado para el monasterio» (pp. 179; 180).

Capítulo sexto

El título asignado «De la pronta demanda del perdón y el generoso olvido de las ofensas» es correcto en cuanto que incluye las dos actitudes exigidas al monje ante una ofensa hecha o padecida —pedir perdón y perdonar—, pero ilógico, pues carece de sentido mencionar aquí el «olvido» de la ofensa recibida porque olvidar no depende de la voluntad del hombre. De hecho, con frecuencia olvidamos lo que no queremos y no olvidamos lo que queremos olvidar y, por otra parte, si hay olvido no tiene cabida el perdón que se exige al monje.

El expositor excede de nuevo indebidamente lo que afirma la Regla, al considerar que el santo contempla «otras muchas (faltas)» (p. 186), además de las tres explícitamente mencionadas —afrentas, insultos, o echar en cara alguna culpa—, que tienen en común el haber sido causadas por la lengua (*emissa ... ex ore vestro*) y para las que presenta el remedio específico.

Sorprendentemente considera «un interesante paréntesis» que introduce «una breve reflexión sobre la oración» un texto de VI,2 —«Y esto por vuestras oraciones...»— que resulta necesario en la lógica del discurso, en cuanto que sirve para justificar la necesidad del perdón que acaba de demandar (p. 186). Además, al afirmar que «una oración que se hace con más frecuencia se hace más perfecta y correcta» (p. 186), como mínimo se aparta del texto que no constata un hecho, sino que manifiesta un deber (*habere debetis*).

Más en general, mientras el texto agustiniano pone mayor énfasis en la exigencia de pedir perdón que en la de perdonar, el expositor hace justamente lo contrario —«lo mismo el monje que no quiere *perdonar* de corazón, o que nunca quiere *perdonar*...», escribe él (p. 188), mientras el santo habla de quien «no quiere *pedir perdón* o no *lo pide* de corazón»—. De hecho, el hermano que se libra de la expulsión, a pesar de que su «permanencia en la comunidad no tiene sentido», no es uno que rehúsa perdonar, sino uno que se niega a pedir perdón. Además, la explicación dada de este proceder —«la comunidad es también una escuela de reconciliación, y es preciso tener paciencia con ellos» (p.187)—, no sirve, habida cuenta de la expulsión exigida en IV,9, a pesar de que se trata de la misma comunidad. ¿O es que en este otro caso deja de ser escuela de reconciliación? Tampoco parece que sea aplicable al caso de ese monje recalcitrante la comparación con el de Adán y Eva en el paraíso, pues aquí no se habla de «dejarlo marchar de la comunidad». Tampoco es correcta la conclusión de que ese monje «no puede decir, como san Agustín, *pondus meum, amor meus*» (p.188), pues, aunque refiriéndose a otro amor distinto de aquel en que pensaba el autor de las *Confesiones*, nada le impide decirlo.

Capítulo séptimo

El título asignado —«Criterios de gobierno y obediencia»— recoge el núcleo de lo contenido en el capítulo, en relación con el gobierno de la comunidad.

Es obligado comenzar diciendo que la presentación que hace el expositor del gobierno de la comunidad está viciada en origen por no haber tenido en cuenta la distinción clara entre los conceptos latinos de *potestas* y de *auctoritas* —presentes ambos en el capítulo—, de la que no hace mención. El primer concepto se ubica en el ámbito jurídico y el segundo en el ámbito moral del rango, de la categoría y del prestigio, De la *potestas* es sujeto posesor solo el prior (*qui vobis preeest*) —*potestate dominantem* (VII,3)— y de la *auctoritas*, los encargados de «menores» (*regendi auctoritas*) (VI,3), el prior —se deduce del comparativo (*maior*) en el mismo capítulo— y el presbítero —posesor de la *maior auctoritas* (VII,2). Tras la *potestas* del prior y la *maior auctoritas* del presbítero procede ver la doble condición de los monjes: miembros del monasterio y miembros de la Iglesia. La autoridad de que goza el presbítero remite a su categoría superior, dado que la condición de cristiano del que mora en el monasterio tiene rango superior a la de monje. Por tanto, al indicar que el presbítero tiene una *maior auctoritas* —«autoridad»— no se afirma que posea más poder jurídico que el prior en orden a mantener la disciplina en el monasterio, sino que su competencia se refiere al ámbito superior de la fe y de la gracia. La situación descrita se puede comparar con la de una comunidad religiosa actual que goza de exención: en ella es el prior quien tiene el poder (*potestas*) para gobernar la comunidad conforme a las normas que ella se ha dado, mientras que el obispo tiene sin duda mayor rango (*auctoritas*), pero no poder (*potestas*) para intervenir en el gobierno de la comunidad, aunque el prior —laico— tenga que recurrir a él en asuntos que le superan, como son los relativos a la vida de la gracia.

Probablemente el expositor se ha dejado llevar por el hecho de que la lengua española usa el término autoridad para designar a quien tiene el poder jurídico y de ordinario no distingue los conceptos —acepciones primera y tercera del término, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española—. En lo que sigue, el poder jurídico (*potestas*) lo designaremos con autoridad —sin comillas— y el rango, la categoría (*auctoritas*) con «autoridad» —con comillas—.

A nuestro parecer, no distinguir ambos conceptos ha impedido al expositor integrar debidamente los datos del capítulo de la Regla. De ese error proviene el hablar en plural, refiriéndose a *quienes* tienen autoridad dentro de la comunidad (pp. 193; 194), a pesar de que, según la Regla, solo la posee uno (*qui vobis praeest*) —el prior—, suponiendo erróneamente que la tiene también el presbítero (p. 193), a pesar de que de este solo afirma que tiene «mayor ‘autoridad’». Al admitir la existencia de dos autoridades, el expositor ha tenido que decidir cuál de ellas es superior a la otra, sosteniendo indebidamente que la autoridad del presbítero —de la cual, no habla el texto— es mayor que la del prior, como ya aparece —se afirma— en otros capítulos de la Regla (IV) (pp. 196; 193). Según el expositor, pues, el presbítero posee la autoridad máxima en el monasterio, por encima de la del prior (pp. 147; 193; 195), por lo que debe cuidar de todos los miembros de la comunidad —algo que debe hacer el prior, salvo en el ámbito superior de la gracia—. Pero —cosa extraña— a pesar de esa su condición, el presbítero «está colocado junto al prior al frente de la comunidad para serle de ayuda en el gobierno» (pp. 35; 55; 130; 147; 157; 195; 204) —¡el superior, puesto para ayudar a su inferior! A la mayor autoridad del presbítero asigna el guardar la disciplina y enmendar las faltas y eventuales desórdenes (p. 195), algo que el texto declara explícitamente que es competencia del prior (VII,2.3). Hay que tener en cuenta, además, que, en el capítulo séptimo, el autor de la Regla no ordena nada al presbítero, limitándose a hacer dos constataciones: que tiene la *cura* de todos los monjes y que posee la *maior auctoritas*. El expositor insiste en que el presbítero es una figura que tiene *más* autoridad que el prior, como si el texto le atribuyese alguna, pues solo le asigna «autoridad» de la que goza también el prior y quien está al frente de «menores» —la «autoridad» para gobernar (VI,3)—, aunque menor en ambos casos. A pesar de reconocer al presbítero más autoridad que al prior, sostiene que este es *la autoridad* dentro de la comunidad, aunque se añada que la gobierna acompañado por aquel (pp. 83; 199-200; 204). Tanto el presbítero como el prior, ejercen sus respectivas funciones al imponer las penas al monje transgressor, como se señala en IV, 9 y 11. En el aspecto sancionador, parece lógico asumir que el prior sanciona el quebrantamiento de la disciplina monástica, y el presbítero el quebrantamiento de la moral cristiana, si fuera el caso, respondiendo a la doble condición del monje que el expositor no contempla.

Sorprende la afirmación de que el prior no disfruta de ningún honor (p. 205) a pesar de lo afirmado en VII,1 —*honore servato*— y en VII,3 —*honore coram vobis praelatus sit vobis*—. Y, a propósito de esto, no advertimos ninguna paradoja en el hecho de que el prior preceda por honor a los demás monjes y a la vez esté prostrado ante Dios (p. 197). Si Dios le ha puesto al frente de ellos es lógico tanto el honor que recibe de ellos como el humilde servicio —*substratus sit*— que les presta en obediencia a él.

Ante la prescripción al prior de que «imponga miedo» (*metum imponat*) (VII,3), resulta comprensible cierto reparo a ofrecer una traducción literal —«infunda miedo»—. Eso explica que el expositor haya suavizado la expresión en la forma «infunda respeto» —aunque el respeto que se le debe ya ha sido expresado previamente incluso en el mismo párrafo—, pero cayendo en cierta incoherencia, pues no muestra tal reparo cuando justamente en la línea siguiente acepta la traducción «prefiera ser amado por vosotros a ser *temido*». ¿Qué diferencia hay entre el miedo en un caso y el temor en otro? Por otra parte, la dificultad se diluye si se considera a quién ha de infundir miedo: por el contexto solo puede ser Dios «ante quien —añade— deberá dar razón de su actuar con los monjes» (VII,3).

De VII,4, el expositor concluye que la obediencia nace del amor y de la compasión, afirmación que se ha convertido en los últimos años en un tópico en los escritos sobre la obediencia según san Agustín. Pero ¿es aceptable tal afirmación? Nuestra convicción es que no; que, según el tenor literal de la Regla, la obediencia surge de la fe, de acuerdo con la afirmación inicial de que hay que obedecer al prior «para no ofender a Dios en él». Aceptar la estrecha vinculación entre el prior y Dios reclama vincular la obediencia a la fe: se obedece al prior porque se le cree representante de Dios. Y solo en un segundo momento llega la exigencia del amor y de la compasión hacia quien Dios ha puesto al frente de la comunidad.

El sintagma inicial *tanquam Patri* (VII,1) puede ser otra prueba de que la obediencia surge de la fe, si, en vez de traducirlo «como a un padre», se traduce «como al Padre», es decir, como a Dios. El expositor habla de «la *nueva* familia que se ha conformado en la comunidad» (pp. 91; 92). Pero ante esta afirmación cabe preguntarse: ¿cuál es el fundamento sobre el que se constituye esa *nueva* familia? Si es al prior al que hay que obedecer «como a un padre» (p. 194,1), ¿cuál es el fundamento de su paternidad? ¿En virtud de qué es padre de los monjes? ¿Cabe una paternidad temporal como en principio se supone la duración de la función de prior?

Y más aún, ¿cómo es también hermano de ellos, según se repite en el texto —«en el monasterio todos se convierten en hermanos» (pp. 91; 94; 194; 195)—? ¿No lo eran ya antes de entrar en él? ¿Cuál es el fundamento de esa nueva fraternidad? ¿Hay alguna nueva filiación divina? Entonces el Padre sería Dios, no el prior. ¿O hay por medio algún incesto, obviamente espiritual, por el que el prior es a la vez padre y hermano? Por otra parte, ¿no ordena el evangelio no llamar padre a nadie en la tierra más que a Dios (Mt 23,9)? ¿No será que ese Padre es Dios, pues se le ofende a él si no se obedece al prior? (VII,1). ¿Cómo es que se trata de una concepción horizontal de la obediencia (p. 194), si no practicarla implica ante todo ofender a Dios? El ejemplo de los ciervos que atraviesan un río (p. 194) no parece que sirva como imagen de la autoridad porque su función de guía ni tiene lugar por turnos en el que participan todos por igual, ni es opción individual y personal.

Capítulo octavo

El título de este último capítulo —«De la observancia de la Regla»— recoge bien su contenido. Es el tema de sus dos párrafos, aunque desde aspectos distintos.

Según el expositor, la Regla debe servir al monje como un espejo para ver en ella «si la imagen de Cristo se va formando en su corazón». Más allá de que esta idea no aparece en el texto, la reflexión la centra en la Escritura como «primer» espejo, ante el cual el creyente y el monje se deben confrontar todos los días con su personal realidad. Luego indica que la Regla funciona como un «segundo» espejo, «donde se recuerdan algunas palabras de la Escritura, y a la luz de la misma, se hace una reflexión sobre la vida en comunidad». Pero, si hemos entendido bien, porque falta claridad, propiamente la Regla no sería un espejo porque funciona como tal solo en cuanto que contiene palabras de la Escritura. Es idea que parece confirmar poco después cuando afirma que «la alusión al espejo... es ante todo una referencia a las Escrituras, que son el espejo en el que se contempla el monje» (pp. 214-215). Considerada como una interpretación de la Escritura, leer la Regla equivale a leer la Escritura (p. 216). Según ello, propiamente no cabe hablar de un «primer» y de un «segundo» espejo, pues solo hay uno: la Escritura. Juzgamos que este planteamiento

cambia el sentido del texto de la Regla, pues el espejo mencionado en ella hay que entenderlo como referencia directa a la Regla en sí misma. En él se puede mirar el monje, pero en cuanto monje, igual que en la Escritura se puede ver el cristiano en cuanto cristiano.

Para concluir, nos sorprende la afirmación —carente de una correcta correlación de los tiempos verbales— de que «antes de ser llamado, el monje estaba fuera de la casa de Dios, ahora se encontraba en ella y tiene el privilegio de alabarlo» (p. 216). ¿Qué entiende el expositor por «casa de Dios»? Del texto se deduce que el monasterio. Pero entonces, ¿no es casa de Dios la Iglesia? ¿Alabar a Dios es un privilegio exclusivo del monje?

Conclusión

Con su libro, E. Eguiarte ha hecho un buen servicio al público de lengua española, al ofrecerle en un solo volumen, una presentación, bien documentada, de los numerosos problemas críticos que atañen a la Regla de san Agustín, y una exposición completa y amplia de ella, junto con la traducción española de los tres textos más significativos de la tradición manuscrita: el Reglamento del monasterio (*Ordo monasterii*), la versión femenina de la Regla (*Regularis informatio*) y la Regla misma (*Praeceptum*) y, en el caso de esta última, también el texto latino.

Por lo que se refiere a la exposición en cuanto tal, al término de su lectura echamos de menos una presentación global de lo que piensa haber aportado a la comprensión del texto agustiniano. Por nuestra parte, en su momento señalamos aspectos de ella puestos de relieve. En cuanto a la doctrina específicamente monástica valoramos la apreciación de que «lo esencial en la vida monástica agustiniana es la comunión en la comunidad» (pp. 81; 165) y echamos de menos un mayor desarrollo de la relación entre la una y la otra. En su conjunto nos ha parecido un estudio básicamente tradicional, sin aportaciones novedosas. Su tono general se caracteriza por una mezcla de enseñanza y de exhortación, combinando con frecuencia el lenguaje tradicional monástico con otro de la espiritualidad posterior.

Como suele acontecer en las obras de invitación o de encargo (p. 15), no dudamos que la presente ha exigido al autor un trabajo intenso y rápido, quizás hasta precipitado, sin el tiempo necesario para la maduración de

las ideas y la oportuna revisión, como el autor supone que sucedió al autor mismo de la Regla en su capítulo cuarto (p. 215). Fruto de ello sería los datos o ideas que parecen escritas a vuelta pluma, pasando sin la suficiente reflexión de la mente al papel. Tratándose de un estudio sobre la Regla lo correcto hubiera sido, según nuestro parecer, distinguir entre lo que es enseñanza de ella y lo que cabe deducir con lógica de otros textos del santo, que, sin duda, forma parte de la espiritualidad agustiniana. Fruto también de esa urgencia, cabe señalar, en el aspecto más formal, la aparición de incoherencias, que hemos señalado; de tautologías —«quien obtenía la libertad era un *liber*, alguien que por fin había adquirido la libertad» (p. 213)—; de datos cuestionables —«San Agustín estuvo casi todos los días de su vida enfermo» (p. 110); o extraños, como suponer que el santo se tenía a sí mismo como referencia (externa) —«para el obispo de Hipona no habría nada más agustiniano que el desinterés individualista...» (p. 146)—; o innecesarios ya por ser obvios —«los libros eran muy importantes en los monasterios agustinianos» (p. 180)—, ya por estar fuera de lugar —«Cilicia, donde se encuentra Tarso, ciudad de la que Pablo era originario» (p. 161)—, ya porque bastaba con presentar el núcleo del hecho —en el relato sobre san Leobino (p. 122)—; de numerosas repeticiones que llevan a pensar que, si el autor hubiera tenido en cuenta la *causa brevitatis*, el número de páginas del libro se hubiera reducido de forma perceptible.

Agustín de Hipona y Byung-Chul Han, una meditación sobre religión, amor y filosofía

Jesús Cano Peláez

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

ORCID: 0009-0001-3671-0560

jcano957@hotmail.com

Recibido: 1 septiembre 2025 / Aceptado: 4 noviembre 2025

Resumen: Se escogen dos autores representativos de dos paradigmas vigentes en filosofía: uno nacido en la antigüedad y el otro perteneciente a los novísimos. Por lo mismo, se pone a prueba la robustez del primero y la pertinencia del segundo para hacer una interpretación del presente con sentido. Se les relaciona entre sí, siguiendo tres categorías generales de la experiencia y del saber (religión, amor, filosofía) y usando referencias mutuas textuales cuando las hay. Se investigan

puntos que les acercan y separan, que radiografíen sus discursos y que sugieran nuevas lecturas en la búsqueda de la verdad. Todo ello ajustado a la historia de la filosofía, identificando tradiciones influyentes y hallazgos que les otorguen interlocución con un sujeto conmovido y movilizado moderno.

Palabras clave: amor, Dios, hermenéutica, persona, fenomenología, Agustín de Hipona, Byung-Chul Han.

The second Vatican Council and the subsequent ecumenical dialogue

Abstract: Two authors representing two current paradigms in philosophy are chosen: one born in antiquity and the other belonging to the most recent times. For this reason, the robustness of the former

and the relevance of the latter are tested in order to make a meaningful interpretation of the present. They are related to each other, following three general categories of experience and knowledge

(religion, love, philosophy) and using mutual textual references when available. Points that bring them together and separate them are investigated, examining their discourses and suggesting new readings in the search for truth. All of this is adjusted to the history of philosophy, identifying influential traditions and

findings that allow them to engage in dialogue with a moved and mobilized modern subject.

Keywords: Love, God, Hermeneutics, person, Fenomenology, Augustine of Hippo, Byung-Chul Han.

Introducción

Agustín de Hipona es un clásico en filosofía y teología. Byung-Chul Han es un autor de sesenta y seis años, de amplia producción, con profusa atención mediática y polemista en debates sobre canon y futuro de la filosofía, atento al fenómeno religioso además de amigo de la teología. El paso del tiempo no afecta la cosecha de elogios a Agustín. Han hoy, en la cresta de una ola generada por una amplia audiencia, recoge entusiasmo y devoción en diversos ambientes. Reconocido por él: «De hecho, mis libros se leen sobre todo en los países católicos y también en los nórdicos, como Finlandia o Suecia. En esas zonas, mis obras se leen porque se trata de libros católicos. Yo soy católico» (2024d: 116). También se leen en su país de origen, Corea del Sur y otros. Y ya se sabe, quien despierta atención genera por igual inteligencia y chisme. Ambas cosas comparten.

¿Sobre qué pueden conversar autores separados por dieciséis siglos —uno nace el año 354 d.C., el otro en 1959— que pueda interesar a quien examina los tiempos y busca luces? Les une la búsqueda de sabiduría y religión, el reclamo de libertad y dignidad a la sociedad en la que viven y un deseo de compartir inquietud y hallazgos, significados y sentido. Más aún: el gusto de pensar y el asombro por lo místico. La cultura del S. V y la Contemporánea del S. XXI, apariencia y distancias aparte, apetecen noticia y verdad sobre religión, filosofía y arte.

Nuestra época se autopercibe como hecha para el cambio. Luis Racionero intuye el S. XX como ‘contradicitorio’ y cela al S. XXI como ‘ecléctico’ cuando afirma:

El siglo XX empieza con la decadencia y termina en el caos, en teoría. En la práctica es un siglo de colosal progreso tecnológico. La divergencia entre desorientación mental y contundencia material

lanza al hombre moderno en busca de un alma que concuerde lo físico y lo psíquico: por ahora no la ha encontrado y el siglo se cierra con tensión agudizada entre teoría y praxis (2000: 9).

En su visión, la ciencia progresá, la ética regresa «y el arte titubea» (10). Problemas que resolver, por tanto. Un problema más filosófico es «el orden en la multiplicidad». Otro afecta a la fe: «la armonización de la ciencia con la religión». ¿Cómo se imagina tal? En clave moderna:

Si la religión tiene como núcleo esa experiencia espiritual que es experimental y repetible, entonces la ciencia puede aceptarla y respetarla como otra forma de conocimiento, de tipo no racional, para explorar las realidades no materiales. ¿Qué hay de malo en ello? (10).

Y apostilla: «Si la ciencia se ocupa de lo material y la religión de lo no material, son complementarias, no antagónicas, a menos que una se crea con derecho a decretar lo que existe y lo que no, cosa que ninguna de las dos puede hacer. Por eso están condenadas a entenderse» (10). La sombra del idealismo alemán y un deslumbramiento prerreflexivo ante la ciencia planean en su análisis.

Modernidad y malestar van de la mano. El malestar es aún figura válida para nombrar lo crítico que es vivir. Se aplica por igual a fe y razón. Se encuentra por dentro y por fuera de la vivencia particular de cada existencia humana. El fenomenólogo de la religión Martín Velasco escribió sobre el malestar religioso en nuestra cultura. Con algunos cambios de actitud y avances de reconocimiento, es —dice— «iluso pensar que ya se ha conseguido la reconciliación de la fe y la Iglesia con el pensamiento moderno» (1993: 46). Eilenberger termina su trilogía de análisis de la filosofía actual con *Espíritus del presente*. Reivindica dos metáforas acreditadas por el pensador moderno que narran el «malestar profundo» que también percibe el filósofo: la «del dormir y despertar [...] [y la] de la prisión en un espacio interior cerrado (como una caverna, un laberinto o un mosquitero)» (2024: 381-382).

Punto llamativo en la actualidad es la relación Oriente-Occidente. Decía Luis Racionero, con humor y cierta hipérbole:

Yo no sé si los orientales nos entienden, pero me consta que nosotros entendemos poco a los orientales, entre otras cosas porque no

sabemos casi nada —ni nos interesa— de su filosofía, su cultura y su visión del mundo, que, desde luego, son considerablemente distintas de las nuestras (1993: 8).

Pero no olvidemos que las relaciones comerciales y religiosas entre España y Oriente se dan desde el S. XVI y que a finales del S. XVIII Europa acelera la traducción de libros sagrados orientales. Otra cosa es la recepción que cada generación hace del Oriente. Parece —*dixit* O. Paz— que, en general, el hombre occidental viaja a Oriente, no tras lo Otro sino detrás de sí mismo. Con Han hay oportunidad de ver cómo un oriental se plantea la recepción de Occidente.

Agustín es un norteafricano educado en Roma (cultura asumida y encumbrada), de quien después se ha dicho que es el primer espíritu moderno (Harnack) y que se adelanta a Descartes. ¿Quién es Agustín? Han es un emigrante de Corea del Sur que llega a Europa —la de religión en retroceso, dicen— seducido por la literatura romántica alemana (Novalis), se instala en la filosofía idealista alemana (Hegel) para profundizarla (hará una tesis sobre Heidegger) y termina re-descubriendo la religión cristiana católica que trae de origen: cuenta que está bautizado, estudia teología y reza (2022d: 125). «Yo soy católico» le hemos oído decir. En libros breves se confronta con los maestros del pensamiento con estilo hechizante: util retórica, intuición contundente, finura crítica con dosis de rebeldía y una llamativa seguridad en sí mismo. Saltó a la fama en la segunda década del S. XXI criticando y construyendo una teoría social del hombre digital y el control de las comunicaciones (2024c; 2020f). ¿Quién es Han?

Meditar confrontando a Agustín con un moderno fue animado por el texto de Luigi Alici ‘*Introducción a la filosofía de San Agustín*’. Allí dice: «Volver a reflexionar sobre Agustín significa [...] promover una reconsideración total de los motivos más auténticos de su pensamiento, también de aquellos que aparecen más distantes de nuestro horizonte cultural». (1998: 187). Pudiera suceder —continúa— que

aspectos de aquella filosofía [la de Agustín] comprendidos mal o lejanos a nosotros [los modernos] pueden incluso aparecer, paradójicamente, como los más actuales, es decir, que esperan ser actualizados y repensados en su valor más radical, alimentando así una confrontación abierta con el pensamiento contemporáneo. (187).

1. Religión

1.1. Dios es amor

El Papa Francisco, en la encíclica *Dilexit nos*, recoge tres citas de Han. Una viene a ser una lectura de la crisis final de la filosofía de Heidegger. Dice así:

El pensar tiene que haber sido conmovido antes de trabajar con conceptos o mientras se trabaja con ellos. Sin una emoción profunda el pensar no puede comenzar. La primera imagen mental sería la piel de gallina. Lo primero que hace pensar y preguntar es la emoción profunda. La filosofía siempre sucede en un estado de ánimo fundamental (*Stimmung*). (1924: 20)

El Papa Francisco está hablando del «amor del que es capaz el corazón» (20). El corazón que dilata el horizonte vital. ¿Por qué habría de encelar a la razón la convicción general de que «cuando se capta alguna realidad con el corazón se la puede conocer mejor y más plenamente»? (20). La crisis de Heidegger pasó por tener que aceptar que la razón no es la gran señora que ordena y dirige la comprensión de la realidad — sueño moderno desde Descartes («pienso luego existo»), presupuestado por Kant (con el apriorismo de la teoría crítica) y consolidado por Hegel («todo lo real es racional y todo lo racional es real» según «la verdad [que] es la totalidad»)—.

El centro de la encíclica *Dilexit nos* es cristológico y juánico: «Dios es amor» (1 Jn 4, 8). Un símbolo que la Iglesia ha escogido para expresar tal afirmación es el ‘corazón’. El cristianismo no es la única cultura que lo escoge. Dicho símbolo adquiere caracteres definitivamente únicos para el cristiano por estar referido al amor de Jesucristo, que es verdadero Dios y verdadero hombre para la fe. Los sentimientos de Jesús lo son de un hombre, pero también de un dios, el cual espera, a su vez, amor de corazón. Francisco prologa la cita de Han con ésta de Rahner: «lo más íntimo de la realidad es amor» (20). Este amor alcanza plenitud apoyado en la gracia, los dones puestos por Dios en el ser humano, en ‘la capacidad de ir a Dios’ que tiene el hombre, según la *Memoria Dei* (es la síntesis de Agustín: «Dios más íntimo que yo mismo»).

Tal referencia fue tomada por Benedicto XVI —admirador de Agustín— en su encíclica *Deus caritas est*, al decir:

La historia de amor entre Dios y el hombre consiste precisamente en que esta comunión de voluntad crece en la comunión del pensamiento y del sentimiento, de modo que nuestro querer y la voluntad de Dios coinciden cada vez más: la voluntad de Dios ya no es para mí algo extraño que los mandamientos me imponen desde fuera, sino que es mi propia voluntad, habiendo experimentado que Dios está más dentro de mí que lo más íntimo mío (2005: 44-45).

1.2. La religión y Agustín

Agustín baraja dos perspectivas caminando hacia una verdad y plenitud que es Dios. De una parte, defiende que la religión verdadera es el cristianismo. Así comienza su texto *De vera religione* —para von Balthasar, el libro que contiene las intuiciones más originales de Agustín de manera no tan subjetiva como en las *Confesiones*—: «El camino de toda vida buena y bienaventurada debe hallarse en la verdadera religión, en la que un solo dios es adorado y reconocido con la más pura piedad como el comienzo de todas las cosas, y que da origen, perfecciona y contiene al universo» (*Conf* 1, 1). De otra parte, sostiene que la verdadera filosofía es la religión. Desde ella se ve «el comienzo de las cosas». Y más adelante: «Porque se cree y se pone como fundamento de la salvación humana que son una misma cosa la filosofía, esto es, el amor a la sabiduría, y la religión, pues aquellos cuya doctrina rechazamos tampoco participan con nosotros de los sacramentos.» (5, 8).

Comprendamos que no estamos en un debate solo del S. V d.C. Lo es del S. XVIII y del S. XXI. Para Hegel, la religión cristiana también es la más alta, pero por motivos utilitarios. En Hegel, a fin de cuentas, la religión queda racionalizada y congelada en un/su sistema. Como dice Flórez: para Hegel «Las verdades religiosas del cristianismo son los “símbolos” más perfectos para la comprensión del mundo y su proceso.» (1967: 512) Pero —continúa— «La religión es absorbida [...] por la filosofía y la filosofía será el verdadero culto a Dios» (512). Hegel lo afirma sin ambages: «Hay que elevar el contenido representativo de la religión a la forma de pensamiento» (citado por Flórez, 1967: 512).

Para Agustín, la propia existencia tiene forma de religión. Tras su conversión, será una continua búsqueda de diálogo con Dios. Su libro más personal, las *Confesiones*, tiene forma oracional, de diálogo con Dios creador. Vivir consiste en ver el sentido como la forma de retorno a Dios y hablar con Él mientras se avanza. Este es el pórtico de las *Confesiones*. Agustín se pregunta cómo una parte tan pequeña del universo que es el hombre —él mismo, que escribe, piensa y ora— pretende alabarle. Y responde: «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 descansen en ti» (*Conf* 1, 1).

En Agustín, el corazón es símbolo del amor, y el amor la condición de ser que afecta al pensar. Agustín afirma, antes que Descartes: «si pienso —aunque me equivoque— es que soy». No hay drama ontológico, pues Dios sostiene en el abismo y contradicción y da unidad a lo paradójico. No un yo desdoblado (¿inocentemente?) en ausencia de verdad y voluntad de poder (como en Nietzsche) o arrebatado por un ‘temple’ o estado de ánimo inmanente (como en Heidegger). Para Agustín, es un Tú (el tú más Tú) que es Dios, anterior al tiempo y no condicionado por el acto creador. Un Dios que ha dado a su criatura su «imagen y semejanza» y por ese origen le capacita para una verdad que no nace por contingencia pensante de una subjetividad desafiante —aunque ésta haya de emplearse—, sino de una verdad que fluye de la propia divinidad.

1.3. El problema de la religión en Han

El problema de la religión en Han es complejo y está abierto al día de hoy. En 1999 sale en alemán *Filosofía del Budismo Zen* (2022c). Aunque temprano, el libro contiene intuiciones desarrolladas posteriormente. Texto osado y dialéctico que trabaja algunas ambigüedades.

1. La primera trata del budismo como fenómeno histórico. El budismo, ¿es filosofía o religión? Para algunos, es un camino de sabiduría espiritual, una espiritualidad sin Dios, una filosofía ética (Fromm, Piantelli). Para otros, es una religión (H. Küng, Martín Velasco). El filósofo habla de religión y el creyente de filosofía, pero ¿qué es qué? ¿Hay diferencia? ¿Y, establecida esta, cómo hacer la síntesis? La posición de Han oscila. Se expresa como filósofo a veces; filósofo que hace filosofía de la religión.

Ello le exigirá conceptualizar el fenómeno religioso en general: budista, cristiano, judío. Suele contraponer, con método comparativista, el ‘budismo Zen’ a los demás. Otras veces, reclama ‘lo religioso’ budista Zen.

2. La anterior da origen a la segunda y afecta al título del libro *Filosofía del budismo Zen*. ¿Cómo hay que entender el título? Si se va a defender lo que se sabe y presume —como punto de partida—, esto es, que el budismo es filosofía ¿No hubiera sido mejor título *El budismo Zen*, y ahorrarse una repetición semántica? Y si a veces lo toma como religión, más preciso sería, entonces, *Filosofía y teología del budismo Zen*. Vayamos al contenido. ¿Cómo entiende Han ‘budismo Zen’? ¿Como una filosofía, una ‘sabiduría’, una experiencia espiritual, una metafísica o más bien como una ‘religión’? Vacila. Sugiere que es filosofía cuando dice: «La “filosofía del budismo Zen” se alimenta de un “filosofar sobre” y “con” el budismo Zen. Tiene que desarrollar conceptualmente la fuerza filosófica que le es inherente». (11) De manera problemática, añade: «Las experiencias del ser o de la conciencia, en relación con las cuales trabaja la praxis budista, no pueden encerrarse por entero en un lenguaje conceptual» (11). Por lo cual apelará al lenguaje poético y estético. Pero otros textos sugieren que se trata de una religión, como cuando dice:

El budismo Zen da un giro radical a la religión budista hacia la inmanencia: “Totalmente despejado. Nada sagrado”. Frases del Zen como “Buda es casco de ladrillo y guijarro” o “tres libras de cáñamo” apuntan de igual manera a aquella actitud por la que el budismo Zen se dirige enteramente a la inmanencia. Expresan el “espíritu cotidiano”, que convierte el budismo Zen en una “religión de la inmanencia” (22-23).

El capítulo más extenso del libro lo titula «Religión sin Dios». En otro libro (2018a), *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, afirma: «También el budismo zen, que es una versión del budismo en el Lejano Oriente, es una religión de la afirmación radical, e incluso una religión sin pasión, *pathos* ni añoranza» (74). Han no delimita la frontera entre filosofía y religión al tratar el concepto de «budismo Zen», ni en el sentido kantiano (ilustrado) ni en el sentido husserliano (fenomenológico). Cita una vez a R. Otto, a cuya fenomenología (en sentido filosófico) reduce la mística cristiana del maestro Eckhart.

3. Tercera ambigüedad. No separa estética y religión. No diferencia entre rol de poeta y de profeta, entre lenguaje y mística, entre estética y filosofía. En el *Prólogo*, Han cataloga su libro de ‘ensayo’, cosa que es, tanto en fondo (no sistemático) como en forma (combina imagen y concepto en secuencias cortas y libres). Dice:

A pesar de una actitud fundamentalmente adversa a la teoría y a la discusión, el ensayo de una «filosofía del budismo Zen» no tiene que enredarse necesariamente en la paradoja de una épica del haiku, pues es posible reflexionar de modo filosófico también sobre un objeto que no implica ninguna filosofía en sentido estricto. (2022b: 10-11).

Tendrá que sacar filosofía de la poesía. Para ello, y para no enredarse en paradojas épicas con formas poéticas orientales como el *haiku*, deberá explicar cómo pasa él de la ‘imagen’ (la palabra y forma poética) al ‘logos’ (en sentido griego) y al ‘concepto’ idealista alemán. Pues una parte de los destinatarios de sus textos son occidentales. De lo contrario, no puede quejarse en Occidente —como se queja— de la reducción de la religión budista a estética o filosofía, como hace Hegel con el budismo, en realidad con toda religión. Además, dejaría libre al lector para imaginar equivalentes el poeta alemán romántico (como Hölderlin) visto como «pastor del ser» (dicho en lenguaje heideggeriano) y el poeta budista (como Bashō) como «pastor del vacío». Heidegger tuvo algún acercamiento al pensamiento oriental en su última etapa. Le rondaba la idea de comparar su ‘nada’ con el ‘vacío’ budista. Pero son polos opuestos: la ‘nada’ para Heidegger es —pretende ser— una parte del último salto que dé su sistema. Por el contrario, el ‘vacío’ budista es el fin de cualquier sistematización posible. Agustín se quejaría, pues la cercanía o uso intercambiable entre estética y religión no anula su diferencia ontológica. Ni la poesía redime, ni la religión decora. Tampoco el vacío agota el silencio ni la lejanía impide la presencia.

4. Cuarta ambigüedad. Han vacila al asumir una posición en el repertorio de movimientos filosóficos modernos. Vacila por no aclarar el lugar que le define o en el que se define. Y cuando cambia no da razón. A pesar de ello, su libertad de discurso no impide el filo de sus citas y acertadas polémicas. Pero no se atiene a separar categorías como ‘metafísica’, ‘epis-

temología' o 'método' de acuerdo al movimiento o autor escogido para comentar. No separa, por ejemplo, la fenomenología de Hegel de la fenomenología de Husserl (que Heidegger altera —y tal vez sea parte de la explicación: seguir la fenomenología existencial de Heidegger y no la fenomenología de la intencionalidad de Husserl—). De otra parte, usa autores y citas de manera abierta, con sentidos opuestos, y a veces para identificarse, otras para discrepar y distanciarse. Ante tal situación, un lector con cierta idea de su opción puede preguntar qué le impide al autor ser más explícito en su línea. O qué punto de vista continuo —y no manifiesto, pues no lo hace consciente ante el lector— administra tal movilidad. Ante la vacilación en el escenario del texto, el lector también se pregunta: ¿Cómo se legitima tal ambigüedad, cómo y para qué se genera tal dialéctica? ¿O es que —por qué no pensar lo también— está confundido?

Nuestra hipótesis es sencilla: le autoriza esa movilidad el dar a la religión una jerarquía de nivel superior a la/s filosofía/s. Eso a pesar de la ambigüedad y visión fluctuante de la condición religiosa, pluralidad y formas. Tal postura tiene cabida dentro de un giro teológico (al modo de J.-L. Marion) habido en la filosofía contemporánea. Y la religión (al verse como categoría superior) trabaja en sus actos de síntesis de la/s filosofía/s con una capacidad de visión universal, restando autonomía, resolución, conclusividad a la sola razón a cambio de ganar unidad. Esto separa a Han de Hegel y le chirriará al lector exclusivamente moderno; pues desplaza el centro del pensar: de la subjetividad (yo) a la Otredad (Dios), a un más allá, de la interioridad a una exterioridad. Que en el budismo viene conceptualizado como 'Vacío', y en la versión *Zen* como 'Inmanencia'. Analizar la filosofía que defiende y practica Han y su relación con la religión pasa por investigar esta dialéctica.

Tal vacilación va unida al estilo de escritura escogido, que consiste en confrontar la forma de negatividad moderna y desmontar su dialéctica. Esto le aproxima a Kierkegaard y a Derrida, con alguna diferencia. Kierkegaard tiene una religión definida y su estilo conlleva una estrategia discursiva. Derrida no salva nada, tampoco la religión (no hay —dice— «afuera del texto») y destruye (deconstruye) ideas, autores... contraponiendo escritura y oralidad, sensibilidad y espíritu como guías de lectura de cualquier texto. Pero Han se apoya en la recuperación del nivel metafísico haciendo cambios en la inicial jerarquización de nivel. Así, comienza el primer capítulo del libro *La filosofía del budismo Zen* reclamándole

a Hegel la imagen negativa que tiene del Budismo. Y llega al último capítulo reclamándole a M. Buber otro tanto. Parece tomarlo como algo personal, pero en realidad en Hegel forma parte de su filosofía primera, de su método básico, el que dará lugar a que aparezca el Espíritu Absoluto autoapropiándose. La esfera estética trabaja para la esfera religiosa y ésta para la filosófica. En Hegel ninguna religión hace la síntesis final; esta le pertenece sólo a la filosofía. Así las cosas, toda religión, no solo la budista, trabaja —subalternamente— para la filosofía. De otra parte, la diferencia de perspectiva entre M. Buber y Han no es sólo cultural o filosófica, sino religiosa. A Han le cuesta comprender o encajar el uso de presupuestos religiosos que los filósofos judíos (M. Buber, W. Benjamin, H. Arendt) admiten en sus textos sin borrar la diferencia ontológica. Esto lleva a la pregunta: ¿qué religión tiene Han? Hay pocos datos aún.

1.4. La religión y el juego interdisciplinar

5. La quinta ambigüedad proviene del uso lúdico de la interdisciplinariedad. Han crea tensiones al tomar categorías y perspectivas de la Sociología, de la Teoría social, de la Cultura y otras. Por ejemplo, su uso de la categoría ‘cultura’. No es un problema solo de Han sino en parte de la filosofía moderna y contemporánea. Horkheimer y Adorno también se plantearon hasta dónde permitir que los datos que elabora la Ciencia social, la Sociología, puedan ser fiablemente tomados en cuenta para la elaboración de teoría filosófica, la especulación. ¿De un análisis particular pueden deducirse conclusiones o principios universales? ¿Un dato puede modificar un concepto general? Admitirlo te coloca en una línea marxista. Fue Marx quien supone y desfiende que la infraestructura crea la superestructura, lo material lo espiritual, lo social lo subjetivo. He aquí un ejemplo contemporáneo tomado de Anthony Giddens: «Con el desarrollo de la comunicación de masas, sobre todo la electrónica, la imbricación entre el desarrollo del yo y los sistemas sociales —incluyendo también entre ellos los sistemas mundiales— es cada vez más acusada» (1997: 13). Sí, acusada, pero con un límite.

El problema se agrava cuando la sociología se autopercibe como ciencia independiente. Para Salvador Giner,

Las sociedades más complejas, y la occidental en especial, han existido también en el marco de la tradición, pero esa tradición inclu-

ye un elemento dinámico que puede ser llamado el elemento socrático. Dicho elemento corresponde a una actitud inquisitiva, crítica: es un perenne poner en tela de juicio el sistema de creencias heredado. [...] No es fácil responder satisfactoriamente a la pregunta de cómo y por qué apareció esa actitud en Grecia y cómo y por qué nosotros la consideramos como uno de los legados más altos de nuestra tradición intelectual, parejo sólo a nuestra creencia en la santidad de la vida humana. Más fácil es parar mientes en que ésa es la raíz de nuestro pensamiento social, una raíz que es también su misión (1982: 689-690).

Se percibe también el eco rousseauiano en el texto. Pero no sólo la Sociología nace de y después de la filosofía, sino que ésta hizo y sigue haciendo preguntas de más universalidad. Asunto nada fácil pero de importancia vital. Además, actualmente hay un agotamiento de esquemas de Teoría social en esferas más amplias que también le afecta a Han. Ello puede prepararle un terreno fértil a su talante crítico al tiempo que también entramparle. La forma breve y estilo conciso de sus ensayos no dejan a Han mucho espacio para matizar el contenido. Aunque quizá no lo necesita: pues su logro —no pequeño— es resquebrajar los bloques compactos desde los que la modernidad ve la realidad y recuperar para el sujeto la capacidad crítica y una trascendencia que también puede litigar con y pedir cuentas a la razón. Ello abre un camino no exento de precio: precisa coraje una conciencia sabedora de estar rodeada de abismo e incertidumbres. Que el estado de ánimo fundamental para vivir esa experiencia sea la ‘desventura’ (Hegel) o la ‘bienaventuranza’ (cristianismo) es una opción, no una predeterminación. Han se sitúa en la perspectiva de solo insinuar. Prefiere dejar libertad en cómo caminar, también religiosamente.

Dice Han: «[...] la cultura del Lejano Oriente [...] está centrada en la caducidad y la transformación, más que en la identidad y la constancia, [...]» (2022: 111, nota 134). Según la relación que se establezca entre cultura y religión se puede ser ilustrado, posmoderno o creyente budista o cristiano. La imagen «Lejano Oriente» no está lejos de la tópica occidental. Lo repite en otros momentos:

El budismo Zen está animado por una confianza originaria en el aquí, por una originaria “confianza en el mundo”. Esta actitud del espíritu, que no conoce el accionismo ni el heroísmo, sin duda es carac-

terística del pensamiento del Lejano Oriente en general. El budismo Zen, en virtud de su confianza en el mundo, podría entenderse como una religión mundana en un sentido especial (43).

¿La cultura forma los principios de la religión? ¿O la religión modela las leyes de la cultura? Han también vacila cuando se abandona a ciertos tópicos.

1.5. Crisis de la religión en Han

Lo que se denomina crisis de la religión hoy admite escenarios complejos. Parece evidente el desapego hacia ciertas religiones tradicionales al tiempo que, de otra parte, surgen con fuerza nuevos movimientos religiosos (M. Eliade, Martín Velasco). Han (2022: 107) hace este diagnóstico:

La crisis actual de la religión no puede atribuirse simplemente al hecho de que hayamos perdido toda fe en Dios o a que nos hayamos vuelto desconfiados con respecto a determinados dogmas. En un plano más profundo, esta crisis apunta a que estamos perdiendo cada vez más la capacidad contemplativa.

¿Contemplación de qué? Admite doble lectura: occidental y oriental. Oriental: contemplativa del propio espíritu perdiéndose (deshaciéndose de sensaciones, pensamientos, deseos... a través de la ‘inmanentización’; eso es ‘Zen’) y acercándose a la escucha del silencio del vacío como meta final. La Occidental es más explícita: contrapone contemplación a acción. Y dice: «Hoy el alma ya no *ora* más. Hoy el alma *se produce*. Debido a su *hiperactividad* se le puede atribuir la responsabilidad por la perdida de la experiencia religiosa» (107). La verdadera acción es el ‘pensar’ (2024b: 47). En Hegel, no sólo piensa quien es sujeto, sino que el espíritu se piensa a través de las cosas (las que a su vez hablan a los sujetos). De manera que contemplación es la génesis de esa conciencia de sí y de su/s otro/s fragmento/s que constituyen el/un todo. Contemplación que permite se dé, aparezca, se manifieste el todo como todo. Hegel copia a Aristóteles, que había dicho que la vida de Dios consistía en autocontemplación. Una experiencia religiosa que —dice a continuación— puede ser entendida al modo romántico de Schleiermacher. Para éste, la esencia

de la religión —le cita— «no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento» (2022e: 108). «Intuición asombrada de lo Infinito», precisa Schleiermacher. Romántica también será la concepción de Hölderlin y Hegel, asimismo citados por Han. Por momentos, Han juega a mezclar la visión religiosa romántica con la cristiana, como en este texto de aire confesional:

La cercanía a la tierra me llena de dicha. Pero el medio digital destruye la tierra, esta maravillosa creación de Dios. Amo el orden terreno. Nunca lo abandonaré. Experimento una sensación de profunda fidelidad, de hondo apego a este preciado regalo de Dios. Pienso que la religión no significa otra cosa que esta profunda compenetración que, sin embargo, me hace libre (2022e: 147).

¿De qué Dios está hablando: del Dios creador judeo-cristiano o del anhelo romántico que religa con un Infinito abstracto que se manifiesta en los estados de ánimo de la persona como la fusión o la libertad?

En una entrevista, Han afirma que «una religión sin redención no es tal religión» (2022a: 140). Los entrevistadores le ponen en un aprieto al insistir en que especifique qué entiende por ‘redención’. Han se va por las ramas: «La apariencia de redención. [...] ¿En qué consiste la redención? Esa ilusión tiene que ser lo bastante fuerte. Hay ahí una dimensión muy teológica, que nada tiene que ver [...]» (140). No es su fuerte lo ‘muy teológico’. Tampoco es problema mientras uno es consciente de los límites. Pero, como escritor que es —esto es, guía de conciencias—, deben hacerle reflexionar sus límites. Ello no encoge el genio y coraje que su propuesta tiene de despertador de lo religioso en el final de la filosofía posmoderna en el momento actual en el que otros empiezan a reclamar un poshumanismo.

2. Amor

2.1. El amor en Agustín y en Heidegger

La singularidad fenomenológica de la experiencia religiosa cristiana ayudará a entender la única cita de Agustín que pone Han en su libro

El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo (2021a). Cita provocadora y problemática que repetirá en *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China* (2017). Está sugiriendo Han que Heidegger —contra lo que le reclaman algunos— también trata seriamente el tema del amor. Él, como muchas culturas, hace del ‘corazón’ un símbolo del ‘amor’. Dice Han: «Heidegger graba secretamente en el corazón la ley del amor» (2021a: 27). Nótese la presencia y uso de la antropología veterotestamentaria que Heidegger pone en el verbo ‘grabar’. Y nótese la operación de fenomenología existencial —típica en él— que hace al equiparar ‘ley’ y ‘amor’.

Han supone que el lector está al tanto de los amores extramaritales que Heidegger —en parte, con el consentimiento de su señora Elfride Heidegger— mantuvo con varias mujeres —de facto, amantes—. Dos de ellas: Hannah Arendt —de familia judía y alumna de sus cursos— y Elizabeth Blochmann —una compañera de estudios juveniles con vocación docente—. Y aquí aparece Agustín. Menciona Han que el 11 de enero de 1928 Heidegger le escribe una carta a Elisabeth Blochmann en la que dice:

«Confío a mi conciencia que me está permitido servir a la grandeza y a la amplitud del corazón de usted. *Volo ut sis*, quiero que existas: así interpreta en cierto pasaje san Agustín el amor. Y de este modo lo reconoce como la más íntima libertad de uno para otro» (citado por Byung-Chul, 2021a: 27).

El inicio de la cita lleva el matiz idealista y existencial bajo forma hegeliana y kierkegaardiana. De Hegel toma el concepto moderno de yo (primer polo del juego dialéctico): el yo, por definición se autopone, se constituye en primer principio sin someterse a otra cosa. La ley del yo es la libertad, ésta es dirigida por la conciencia y la conciencia no se da hecha y lista para activarse, sino que se construye; su historia son las ‘figuras’ en que va apareciendo y que estudiará la filosofía. De Kierkegaard toma los conceptos de duda y salto. La razón no explica todos los pasos del camino. La vida tiene pasos que son saltos que ni dirige ni protege la razón. El amor es uno de ellos. La renuncia de Kierkegaard al amor de Regina supuso el descubrimiento de un amor de rango radicalmente superior.

El miedo al amor que trata de explicar el mito de Don Juan (amor de nivel estético, en categorías kierkegaardianas) no sólo afecta a la condición erótica de la persona; también a la epistemológica. La duda de Heidegger no está borrada en la carta, al decir «confío [...] que me está permitido». La refuerza el disfraz de ‘afectado’ que toma y que esconde la cualidad de ‘actante’ que es —y que sabe trabajar con el lenguaje— al sugerir a la contraparte, la amante, que se siente admirado y atraído por la ‘grandeza’ y ‘amplitud’ de ella, «del corazón de usted», ante lo cual no puede haber distancia para él. Trataría de mantenerla (lo expresa con el ‘usted’), pero lo impedirían fuerzas mayores: el corazón de él es una marea desbordada que seguro despierta (o lo debería) en ella otra marea, la de su corazón.

2.2. Amor como juego infinito: imaginar al otro

El juego infinito del corazón de Heidegger en esta cita consiste en pretender justificarse y esconder su yo (en lenguaje psicológico), su corazón (en lenguaje simbólico), su intencionalidad (en lenguaje fenomenológico), su inocencia moral (en lenguaje ético), su violencia desleal (en lenguaje deconstrutivo) en una serie de máscaras filosóficas, culturales, para dar carta de ciudadanía a una pasión irracional, anárquica (sin *arjé*, sin fundamento). Para ello, a continuación, pone de testigo a Agustín, diciendo: «*Volo ut sis*, quiero que existas: así interpreta en cierto pasaje San Agustín el amor. Y de este modo lo reconoce como la más íntima libertad de uno para otro». Atribuye a Agustín con esas palabras una filosofía del amor. Unas palabras: «*volo ut sis*» [= quiero que existas], de las que sugiere no recordar, al momento de citarlas, el lugar escrito que su obra las contiene. Ni está seguro ni importaría, pues la fuerza del existir en tiempo presente bastaría y sobraría (esto lo aprovechará Sartre, forzando el argumento: la existencia es prioritaria a la esencia). El juego y red metafísica con que enredar a su víctima es hacerle decir y crear a Agustín un principio general de lo que solo aparecería en un contexto. Heidegger conoce —hasta Arendt se lo reconoce cuando le dice que él es el ‘mejor lector’ de filosofía— el puesto central que la categoría ‘amor’ ocupa en la religión cristiana y también en la vida y obra de Agustín.

Suaviza lo que dice, a continuación, argumentando que al menos ‘en cierto pasaje’ «Así interpreta [...] Agustín el amor». Y la frase final lleva

la hermenéutica del ‘*Volo ut sis*’. Dice Heidegger que Agustín «reconoce [al ‘amor’] como la más íntima libertad de uno para otro». Es decir, Heidegger identifica el amor como libertad (pero idealista, a la que reduce la teología cristiana del amor). También para Hegel, la historia del sentido es la historia de la libertad. Pero de Hegel toma la parte más romántica, la metafísica que Hegel toma del romanticismo: amor como deseo y deseo como anhelo infinito, inprogramable y jamás alcanzable y consumable en una figura de ‘persona’ y en una historia ‘personal’ de compromiso. Jamás alcanzable porque, además, Hegel mata al sujeto convirtiéndole en una marioneta de un Espíritu Absoluto que es indigente de sí, está dividido, es un vacío que ni se conoce, ni se posee. Inventa la historia para poder encontrarse a sí mismo. Un juego de fantasmas.

Resumiendo, ésta es la cadena de sentido que construye Heidegger: amar es querer que existas; y el secreto de la existencia es una/la íntima libertad. Íntima, esto es, total: libertad para consigo mismo, libertad para con la libertad del otro y la libertad de otro para consigo y conmigo. Libertad que un yo se autopone sin dar cuentas. Pero esa íntima libertad ya no es un juego de razón o de razones dialécticas —diría Hegel; el yo y el tú serían la tesis, y la síntesis el común acuerdo—, sino un juego de seducciones. Un yo y un tú seducen y se dejan seducir hasta una unidad sin síntesis, una fusión sin diferenciación de yo y tú, una fruición o placer sin historia ni compromiso posterior. Para Kierkegaard, Heidegger se deja llevar por una conciencia que se mueve dentro de la figura representada por el don Juan, el amor donjuanesco. Don Juan es el prototipo de quien vive el momento, el presente de los sentidos sin profundidad, verdad ni compromiso.

2.3. Amor, hermenéutica y Dios

El amor cristiano no es donjuanesco, sino abrahámico —dirá Kierkegaard—. Cuando el profeta Jeremías dice «me sedujiste, Señor» (*Jer 20, 7*), habla de la libertad de un Dios que quiere hacer partícipe de su esencia al hombre, en el marco de la Verdad definitiva que Él es y comparte. La libertad de Dios es de otro nivel que la libertad del hombre. Igual que cuando, antropomorificando, usamos el lenguaje sentimental; también aquí estamos en niveles distintos. Perrin (2009), ayuda a aclarar algunas cosas. Su tesis es:

nadie ha considerado oportuno cuestionar el origen del concepto heideggeriano de amor, al menos las influencias que atraviesan el uso que el fenomenólogo hace de la noción o que aparecen cuando especifica su concepción de ella. Porque esto, podría decirse, es evidente: el pensamiento heideggeriano del amor —algo que no suele adivinarse y que queda por determinar— hereda directamente de san Agustín un punto que difícilmente se pondrá en duda, pero que debe explicarse (241)¹.

Heidegger «evoca al amor» —sin proponer «una fenomenología del amor»— en su ‘gran obra’ *Ser y tiempo* (1927), donde dice de pasada que, ontológicamente, ‘cuidado’ y ‘amor’ no son separables. Vuelve al tema del amor en otros «vericuetos de su pensamiento»: conferencias, cartas, tratados, discursos, seminarios, poemas —en el volumen 81 de sus obras completas aparecerá el titulado «*amor: volo ut sis*»— (240).

Pero el punto de partida cierto es que esa expresión no se encuentra en Agustín, tal como la cita Heidegger. Lo cual sería un punto débil para la argumentación de Han. Así lo defiende Vicent Blanchet en el artículo titulado «“Amo, volo ut sis”. Heidegger et saint Augustin». Él, a su vez, sigue a Margaret Miles y Cornelius Mayer. Su tesis señala «la imposibilidad de identificar el origen literal de *amo, volo ut sis*, presentado por Heidegger como una palabra agustiniana» (2023: 390). Cita «un pasaje muy similar» que aparece en el Sermón 335 (*Lambot* 27). Pero aquí la expresión es «*vis ut sit* [quieres que sea]». Éste es el texto: «Quien ama algo, ¿quiere que sea o no lo quiere? Creo que si amas a tus hijos, quieres que sean; pero si no quieres que sean, no los amas. Y todo lo que amas, quieres que sea [*vis ut sit*], lo que no deseas que sea [*cupis ut non sit*], no lo amas en absoluto» (citado por Blanchet, 2023: 390-391)².

El problema con este sermón es que «Heidegger nunca [lo] menciona». Por una razón simple: «no [lo] pudo conocer, ya que [...] fue descubierto en homilías alemanas por Cyrille Lambot en 1952» (391). Y comenta que «el embrión de esta reconstrucción heideggeriana» se remontaría a una conferencia de 1921 con el título de «Agustín y el neoplatonismo» en

¹ La traducción es nuestra.

² La traducción es nuestra.

la que parafrasea «sin distinguirlos claramente, los tratados VIII y IX de las Homilías sobre la Primera Epístola de San Juan» (391). Dice Blanchet: «Heidegger afirma entonces por primera vez, o al menos eso parece: «El amor en sentido propio tiende fundamentalmente al *dilectum, ut sit*. El amor es, por tanto, la voluntad con vistas al ser del amado» (391). Y Agustín contrapone el amor que desea la existencia del otro, a un amor (al que también teme la modernidad) que (dicho con palabras de hoy) fagocita al otro, devora, asimila, desintegra, canibaliza, mata, fantasmagoriza, reduce a ‘uso’, o, como dice Heidegger, a «ser a la mano».

Dicho con otras palabras. La experiencia cristiana del amor («amaos unos a otros como yo es he amado» (*Jn 13, 34*), el amor como autosacrificio y como ‘kénosis’, rebajamiento por el otro, es irreductible al racionalismo de la teoría idealista alemana (Hegel) o fenomenológico existencial (Heidegger) del amor.

2.4. El amor en la mirada heideggeriana de Han

Han, que tampoco hace en sus libros una fenomenología organizada de la vivencia del amor, toca el tema fragmentariamente y unido a otros conceptos. En este caso, despliega un largo comentario a la cita heideggeriana referida a Agustín, y dice —sin duda, imitando el tono afirmativo de Heidegger—:

Así pues, para poder amar, primero hay que trabajar en la propia conciencia moral. Antes de escuchar la voz del otro, antes de dejarse desasosegar por el otro, hay que escuchar la voz de la propia conciencia moral. El amor de Heidegger por Blochmann es sexualmente neutro. La analítica existencial, a la que ciertamente obedece aún esta concepción heideggeriana del amor, no puede formular desde su arquitectura ningún amor referido al otro sexo. El amor trascendental de la existencia siempre es transexual. La heterosexualidad, igual que la homosexualidad, no sería más que un fenómeno óntico. No intervendría en el “ser” (2021a: 27).

Aquí Han no es oriental sino kantiano y heideggeriano, pero de una manera cuestionada por Hegel. Es kantiano: el amor, antes que entrega desde la fe a una automanifestación del/a amado/a, un dejarse seducir

amparado en la verdad de ambos, es elaboración de la propia conciencia moral, cuya ‘intimidad’ es sólo ‘libertad’. No basta escuchar la propia conciencia moral individual (que en Kant se autoda el sujeto), es preciso oír la voz de la verdad, del Otro, la cual es ‘diferencia’ no ‘consenso racional’ entre conciencias. Lo moral en Kant es proto-epistemología. Según esto, nos debería ser dado predecir el perfil de/l/a otro/a de quien queremos enamorarnos. Y ni eso: pues el amor kantiano no trabaja con personas sino con categorías trascendentales. Y es heideggeriano (continuación de Kant): la ética en Heidegger se construye con analítica, con razones. El amor es percibido y dirigido por «la analítica existencial». Analítica que está condicionada por el ‘tiempo’, que tampoco gobierna. La analítica trabaja (quiere trabajar) «transcendentalmente» con la razón. Pero no le dejará en paz ni el tiempo ni la carne, la materia. «Transcendentalmente» supondría que un sujeto define la condición de posibilidad (ontológica) del amor, selecciona ontológicamente (sin materia, sin carne, sin tiempo) al otro de quien desea o piensa que le conviene enamorarse y sale a buscárselo. La carne sería disfraz. Y este disfraz un dualismo.

El estatuto de ‘persona’ que el cristiano concede al amado/a es diferente y previo (dado en revelación de otro, no solo en autosubjetividad) a la idea que la conciencia moral racional se haga del estado de ánimo que despierte una afección pasional y la autorrevelación encarnada que pide para darse en donación. Para Kant, la conciencia moral es un subproducto epistemológico (que al final acepta a Dios, al gran Otro y al mundo, a regañadientes, por interés teórico y tolerancia erótica, descarga compulsiva —diría Freud—). No hay verdades independientes, no hay otro amoroso autónomo. Todo es algoritmo, evaluación y el otro no es otro sino una predicción de un sujeto autopuesto que se lo imagina. Solo Heidegger puede decir si su amor por E. Blochmann es sexualmente neutro, en su causa y en su efecto. No puede deducirse de un texto (aun confesional) y de manera transcendental. Y para decirlo tendría que ser posible separar la amada ontológica de la amada encarnada. Michel Henry critica este punto a Heidegger. ¿Existe el amor desencarnado? ¿Existe la unidad de un ser persona sin carne? El amor real entre humanos no es un a priori trascendental. Marx y Baudrillard dirían que el ‘amor transsexual’ como ‘amor trascendental’ (que Han interpreta en Heidegger) no es más que otro fetiche que se pone en circulación en un mercado simbólico de seducción con fines específicos.

El amor personal es dueño de su sí y su no a corresponder a un cortejo en la vida real, llámense su protagonistas Abelardo y Eloísa, Nietzsche y Lou-Andrea Salomé, Heidegger y Elisabeth Blochmann, Pedro y Rosa. El tema no es en primer lugar el juego libre con que las pasiones afectan a las facultades, sino si hay una verdad última capaz de abarcarlos, de ser juez de libertades íntimas y de acompañar y legitimar a los seres que tienen el carácter de persona cuando en éstos su amor quiere autopensarse. El punto no es si el amor es un sentimiento o un estado de ánimo que abre una libertad, sino si la libertad que provoca personaliza o no a ambos o los des-pre-determina; si su juego es una fuerza irracional autónoma o tiene sentido dentro de un modo de ser superior (el divino) cuyo pensar y amar garantiza la verdad sin anular el pensar, el amar, la libertad, el juego de ánimos y cortejos en el despliegue existencial, intencional, temporal, encarnado en personas concretas. Dios es amor y verdad para el cristiano.

En *Por favor cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente* (2016), Han contrasta de manera rápida el concepto de amor entre Hegel y Heidegger. Para Hegel, el amor es ‘absoluto’ y lo compara a una ‘conclusión’. Como conclusión, es racionalidad («todo lo racional es una conclusión», dice Hegel), dentro de una realidad sistemática, conectada. Conclusión no se define como categoría lógica. La interpretación de Hegel, según Han, es que «Se da una conclusión cuando el principio y el final de un proceso ofrecen una conexión con sentido, una unidad con sentido, cuando están enlazados entre sí» (2016: 7). El amor, amar, tiene forma de conclusión. De otra forma: el amor aparece como una síntesis de una tesis (un yo) y una antítesis (un otro). Amar significa para Han que «el amante ciertamente muere en el otro, pero esta muerte va seguida de un retorno a sí mismo» (2016: 17). Todo ello sin violencia y sin narcisismo: «El retorno a sí mismo no es ninguna apropiación; más bien, es el don del otro, donación a la que precede la renuncia a sí mismo, el abandono de sí mismo» (17). Es decir: «El amor como conclusión absoluta presupone una suspensión del sí mismo. Es transformación» (17). De tal manera —señala Han en una entrevista— que «Cuando se le ha quitado al otro su alteridad, ya no lo podemos amar, sino solo consumir» (2022a: 129) o imaginar utópicamente. Se percibe cómo Han resalta el concepto de amor en Hegel para contraponerlo y cuestionar a Heidegger.

En el cristianismo, quien respalda que tal transformación no sea un juego de máscaras ficticio y usurero es el amor de Dios que crea seres ‘persona’ a su imagen y semejanza y éstos se comprometen a imitar el modo de amor más alto que es el de su Creador. Tema profundamente agustiniano. Dice Agustín: «Ama, y haz lo que quieras» (*In epist Joan* 7, 8). Pero también: «Cuando el amor busca y anhela lo que le atrae se convierte en deseo; cuando lo posee y goza, en felicidad; cuando evita lo que le molesta, en miedo, y cuando lo sufre y aguanta, en tristeza ... Todas estas afecciones o movimientos del alma son buenos si están sostenidos por un amor bueno, y malos si están sostenidos por un mal amor (*De civitate Dei* 14, 7, 2). Agustín sabe que el solo bueno, Dios, respalda tal proceso: «Dame lo que mandas y mándame lo que quieras» (*Conf* 10, 29).

2.5. El amor en el cristianismo y en Agustín

Sobre la centralidad del ‘amor’ en la vida cristiana, como categoría y vivencia, dice Fisichella: «Es la palabra clave de la fe cristiana y su contenido creíble. Sin el amor, el cristianismo dejaría de existir y se convertiría en simple gnosis» (1995: 37). Dios se ha revelado como ‘amor’. Hablando, pues, del «amor como revelación», dice von Balthasar:

Si la revelación no fuera amor, entonces la actitud receptiva del puro dejar hacer —que sólo puede ser comprendido como actitud de aquel que deja su voluntad de querer-saber-por sí mismo y amor que se supera (fe)— sería inhumana e indigna de Dios, y la misma revelación de Dios no podría fundar tal actitud como respuesta a su Palabra. El amor sólo puede a priori (y así como fe) estar acorde con el amor, nunca con el no-amor (2004: 79).

La filosofía llega a la madurez en Agustín dando un giro hacia la antropología y la interioridad. Solo «Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada más», —había dicho al inicio de sus juveniles y críticos *Soliloquios* (1, 2, 7)—. «Nada más» hay que interpretarlo (J. Ratzinger) como el camino de un hombre que se sabe llamado a vivir en comunidad y en un mundo que también requiere atención (2005: 83). No estamos ante el anuncio de un plan epistemológico; es el grito existencial de quien flota,

infeliz, en el abismo. El amor ocupa un puesto central en esta indagación. Dice Reinares:

Sin duda, la doctrina agustiniana más importante es la del amor. Está presente en todas las páginas y en lo más hondo del pensamiento de Agustín. Diríase que es la piedra angular, que sostiene e informa toda la construcción del edificio sistemático del doctor de Hipona (2004: 12).

Otro agustinólogo, van Bavel, también recuerda el ‘lugar central del amor’ para Agustín: «El amor es lo más profundo que podemos decir del ser humano. La ciencia y el conocimiento pueden ser de gran importancia, pero como tales no pueden hacer que una persona sea buena. Tan sólo el amor es capaz de hacerlo» (2001: 39). He aquí algunas claves: el amor vale más que una ciencia porque tiene capacidad de mediar para alcanzar el bien. El bien supremo es Dios. Y por serlo, también es la plenitud trascendental: Uno, Bueno, Verdadero, Bello. Todo de la manera más alta.

Ir de los bienes terrenos al Bien absoluto, para Agustín exige un orden. También para el amor, que no deja de ser otro mediador. Usando una imagen platónica de correlación por participación entre esencias eternas (realidades superiores) y cosas temporales (realidades inferiores), acepta la presencia de un orden y jerarquía entre ellas. Igual que las cosas físicas funcionan según un orden regido por unas leyes, también lo hay en las cosas morales. De ahí que, dice Pegueroles, «el hombre tiene que ordenarse, aceptando y cumpliendo libremente la ley moral» (1972: 88). El motor de las leyes morales es la voluntad (que es amor). El hombre es su voluntad dice Agustín: «El amor es la fuerza motriz del mundo humano, la razón que gobierna a los hombres y los hace danzar a su son» (*De ordine* 2, 5). Comenta Pegueroles: «La voluntad impera en todas las operaciones del alma. El hombre estará ordenado si su voluntad está ordenada» (88).

Prosigue Pegueroles: «Si el amor es el motor íntimo de la voluntad y la voluntad es el hombre, habrá que concluir que el amor es algo esencial en el hombre. Y que, por tanto, la moral no puede consistir en la supresión del amor». (89) Cita a Agustín: «¿Qué os decimos, que no améis? ¡Dios nos libre! Inertes, muertos, miserables seríais, sin amar nada. Amad, pues, pero mirad bien qué es lo que habéis de amar» (citado por Pegueroles, *De civitate*

Dei 22). La virtud es un amor ordenado. Dice Agustín: «No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor». (*Serm Lambot 2*).

Tal amor presupone una antropología, una filosofía, una teología y una mística. Y aquí empieza el escándalo para la razón. Si intentar ver las cosas desde el punto de vista de Dios —que exige fe al hombre— es difícil, es, sin embargo, imprescindible. Su reto. Porque, comenta Fisichella,

La comprensión teológica [cristiana] del amor no parte de la experiencia humana del mismo, ya que ésta ha de considerarse, en todo caso, como demasiado limitada, en cuanto que está sujeta al límite y a la contradicción típica de la naturaleza creada; parte más bien del acontecimiento mismo de la revelación, que es en sí mismo amor (1995:37).

Amor revelado en Jesús: «El corazón de la concepción cristiana del amor es el misterio pascual» (37).

3. Filosofía

3.1. Agustín y la verdadera filosofía

Para Agustín, la verdadera filosofía es la religión. Y la esencia de la religión es el amor (amor del hombre a Dios como respuesta a la iniciativa del amor de Dios que ha amado primero al hombre, comenta San Pablo). No por azar valora von Balthasar el libro de Agustín, *De vera religione*, última obra escrita antes de su ordenación sacerdotal: «En *De vera religione* buscaremos las intuiciones fundamentales de Agustín, y no sólo en las *Confesiones*» (1986: 99). Custodio Vega recuerda que Agustín joven repite en varios *Diálogos* que «la filosofía que él sigue no es la que condenan las Sagradas Letras, sino otra más alta y divina» (1979: 45).

Alaba y pone Agustín, como ejemplo de «filósofa cristiana», a su madre Mónica, de quien, además de hijo, se declara discípulo. Más aún: «Aírase contra aquellos que quieren prohibir toda filosofía, como si ésta fuera un estorbo para ir a Dios» (45). Y cita Custodio Vega a Agustín: «Quienes tal cosa pretenden, le dice a su madre, no quieren otra cosa sino que no amemos la sabiduría, la cual no es otra que Dios y su divino Hijo»

(*De Ordine* 2, 2, 32, citado por Custodio Vega, 1979: 45). Continúa Agustín, dirigiéndose a su madre: «Yo sé bien [...] cuánto la amas tú, mucho más que a mí, con ser tanto lo que me amas» (45). Sigue Custodio Vega:

Agustín identifica la sabiduría con el verdadero culto a Dios, al cual vamos por el camino de la autoridad y de la razón, de la fe y de la inteligencia. Esta maravillosa síntesis doctrinal, esta soberana armonía y compenetración de la fe y la razón, la encuentra Agustín en la religión cristiana, a la cual acaba de dar su nombre. A esta filosofía es a la que quiere atraer a sus antiguos amigos Romaniano, Honorato, etc. (1979: 45-46).

Y más adelante:

Una filosofía que va mezclada con oraciones, lágrimas y suspiros; que reconoce la autoridad de Cristo por encima de la de Platón y todos los filósofos de la antigüedad; que se confunde con la enseñanza religiosa de su santa madre, realmente tiene muy poco de profana, aunque esté impregnada de platonismo (46).

Tal planteamiento no es algo personal, solo de Agustín, también ha sido su contribución en la constitución de una tradición de sabiduría cristiana, cuyo mensaje porta la Iglesia hasta el día de hoy.

3.2. La filosofía cristiana

La pregunta acerca de si existe una filosofía cristiana tiene estructura moderna. A nadie le extrañará, entonces, que siempre quede abierta, especialmente para quien se sitúe fuera de la fe. Abierta no por deficiencia sino por sobreabundancia del sentido, que es Dios. Por ‘saturación’ dirá J.-L. Marión. Tan abierta y polémica como su contraparte: ¿existe una filosofía tan pura que no contenga alguna influencia religiosa, procedente de alguno de sus fundadores y doctrinas? Ningún filósofo, tampoco griego o alemán, es excepción. Aceptamos la existencia de momentos (pasados o futuros) en que se pretende afinar la respuesta hasta el extremo de intentar separar razón y fe revelada en comportamientos estancos. Así Descartes, por la parte moderna o E. Gilson por la parte cristiana. Estos

momentos suelen aparecer cuando se dan fricciones y tensiones extraordinarias que generan una particular apologética.

¿Qué se entiende por filosofía cristiana? En sentido general, «el modo de hacer filosofía propio»³ de los pensadores creyentes durante un tiempo particular en el cual haya sido o no predominante el cristianismo. Y en sentido particular, la «aportación positiva peculiar, no reducible a los contenidos de la revelación ni al desarrollo de los conceptos filosóficos griegos», esto es, algunos elementos «propios y originales» (al modo E. Gilson) como los conceptos de Dios, ser, creación, criatura, causa, libertad, persona, verdad y otros. Conceptos en los que Han no profundiza. No se desestime el diálogo entre el pensar de Agustín y el contemporáneo. ¿Resistiría Agustín? Resiste y conviene la confrontación para ver dónde estamos apoyados. Ya se vio al comienzo de este texto, la recomendación de Luigi Alici, que seguimos. Diálogo no fácil porque tanto Agustín como el (pos)moderno se mueve con características de personalidad, cosmovisiones influencias sociales y epocales, estilos de retórica propias de cada quien. Pero la verdad es universal, no local.

I. Rosales (2020), en su tesis *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, se pregunta:

¿Qué es, pues, lo que quiero? ¿Por qué emprendo hazañas y aventuras, por qué arriesgo continuamente mis seguridades, me enamoro, viajo por pueblos y ciudades y repaso, diariamente, mis quehaceres mientras desayuno cada una de las mañanas del mundo? ¿Qué es lo que me mantiene vivo, qué espero de esta vida, qué quiero que advenga? ¿De dónde me viene esta valentía y esta paciencia con la que conozco a otros, me embarco en nuevas relaciones, engendro hijos y adquiero más bienes y los sustituyo unos por otros en el tiovivo de la adquisición y del deshecho? ¿En dónde está y cómo es la felicidad? [...] ¿Quién es el hombre? (2020: 19-21).

Y comenta:

El pensamiento de Agustín ha aparecido a mis ojos sumamente fecundo para pensar estas preguntas en una consonancia enorme con

³ Encyclopaedia Herder. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal [consulta 3-sep-2025].

las coordenadas de la filosofía contemporánea. Difícilmente puede exagerarse la importancia de san Agustín de Hipona para la constitución del Occidente cristiano. Su pensamiento sigue vivo no solamente en las letras de muchos filósofos y teólogos de hoy, sino en la forma que aún tienen muchas de nuestras instituciones (21).

3.3. Filosofía, pero ¿sobre qué escribe Han?

Han es pensador atípico. Tiene en común con Agustín (diría Kierkegaard) haber recorrido los tres estadios de la búsqueda del sentido: el estético, el ético y el religioso. En Agustín, cumplido; en Han, abierto. Han es un nuevo filósofo con fecundas ideas. Un filósofo, según cierta definición clásica, es alguien que busca: a. comprender (en principio) todo; es decir, cualquier cosa o instancia de la realidad puede ser objeto de su reflexión; b. de una manera racional (su método es la razón, el logos al modo griego); c. y con el fin de alcanzar la verdad (el primer principio, los *arjé*). ¿Este programa nace de la nada? Nace de la tensión y querella con la religión y la poesía, con el creyente y el poeta. (Reale y Antiseri).

¿Sobre qué escribe, qué temas y problemas trata Han? Para esta publicación, se pueden clasificar sus textos en tres apartados: 1. **análisis y crítica de la cultura oriental** —*Filosofía del budismo Zen* (2002), *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente* (2007), *Shanzhai* (2011)—; 2. **análisis y crítica académica de maestros y textos filosóficos de filosofía occidental moderna y contemporánea** —*El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo* (1996), *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte* (1999), *Muerte y alteridad* (2002), *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad* (2005)—; 3. **análisis y crítica de las ciencias sociales y de aspectos de la sociedad contemporánea** —*Hiperculturalidad. Cultura y globalización* (2005), *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (2009), *La sociedad del cansancio* (2010), *La agonía de eros* (2012), *La sociedad de la transparencia* (2012), *En el enjambre* (2013), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (2014), *La salvación de lo bello* (2015), *Loa a la tierra. Un viaje al jardín* (2017), *La desaparición de los rituales. Una topología del presente* (2019), *La sociedad paliativa. El dolor hoy* (2020), *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia* (2021), *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad* (2022), *La crisis de la narración* (2023), *El espíritu de la esperanza* (2024).

Siendo heterodoxo en escritura y abarcando tal amplitud de temas, todo ello dado en textos más bien breves, ¿qué hace digno de atención su pensar y efectiva y atractiva su comunicación? Estar en búsqueda de una dialéctica que se sale de esquemas (pos)modernos, y volver a aceptar la fenomenología religiosa, con elementos orientales —budismo Zen— y occidentales —varias filosofías de la religión—.

Estos elementos le permiten entender ámbitos culturales, autores, temas, acercándose y distanciándose al mismo tiempo. Se siente hijo de la cultura oriental, pero usa también categorías occidentales para pensar. Se siente integrado a la cultura alemana (esto le diferencia de los filósofos judíos en la Alemania de gran parte del S. XX), pero releída libremente. Le une a Hegel el sentido de la totalidad con fundamento de unidad. En Hegel es racional, en Han se busca y reincorpora lo religioso.

En Hegel, la filosofía hace la síntesis de más alta jerarquía. En Han se deja la puerta abierta a la religión (en forma de sabiduría o religión oriental o en forma de dios personal cristiano). En esta oscilación está su búsqueda y en la puerta que abre al elemento ‘religión’ el desencadenante de su atracción en una sociedad en retirada de utopías racionales y ciberneticas. Para Hegel la verdad es el todo; para Han la verdad pasa por el individuo, al modo kierkegaardiano y con matices orientales.

Decía J. Ratzinger:

Hegel y Schelling quisieron explicar filosóficamente el cristianismo y la filosofía cristianamente. Se unían así al esfuerzo de los primeros tiempos por elaborar una filosofía del cristianismo. Esperaban hacer comprensible y útil, desde una perspectiva racional, la doctrina trinitaria y convertirla además, en su puro sentido filosófico, en la verdadera clave de la comprensión del ser. No vamos a evaluar en todos sus detalles los esfuerzos seductores por cambiar los conceptos. Digamos solamente que aquí se repite, una vez más, el callejón sin salida típico del monarquianismo (2005: 144).

Han todavía anda discerniendo qué es budismo y qué cristianismo, pero tiene claro que la racionalidad necesita de la religión. Esto le diferencia de Baudrillard o Lipovetsky. Además, ser cristiano católico le diferencia de Z. Bauman, nacido en una familia polaca judía. Algunos temas modernos que Han relea son: sujeto, libertad, política, eros, belleza, polí-

tica, dignidad, dialéctica, muerte, sentido, comunicación, técnica, comunidad... Ve contradicciones e insatisfacciones, pero, apoyándose también en experiencia religiosa, busca salidas y caminos de vida y libertad.

3.4. Algunos presupuestos de la Filosofía de Han

Citemos algunos presupuestos que modelan la actitud de Han y guían la estructura de su discurso. En primer lugar: descubre un yo que está vivo, no determinado por una totalidad racional y socialmente establecida; aleja la reducción lingüística y evita monopolios disciplinares como el psicológico o el sociológico; e incursiona en lo metafísico a través de categorías como 'positividad', 'estado de ánimo' y otras. Habla desde un yo con conciencia de dignidad, saber y autoridad. Pone a dialogar las tradiciones. Cita autoridades en un marco dialógico: aceptando aciertos y reclamando excesos. Usa un tono de desapego y libertad para interpretar y resemantizar categorías ajenas; en su punto de enunciación se percibe convicción y firmeza pero también lejanía y limitación. Si a ello se suma la extensa aceptación de su discurso en el lector, algunos puntos de su perfil podrían cuadrar perfectamente con el modelo de «intelectual francés profético» de la época (1944-1989) que estudia Dosse (1923) en *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989*. Han empieza a escribir en la década siguiente a la que Dosse da por muerta tal figura. Lo nuevo es que Han va a ser un intelectual mestizo que escribe en alemán y no tiene alergia a lo trascendente. Un punto a estudiar: Han es oriental, no semita; más cristiano que judío. Ello da indicios también para comprender sus diferencias con Sloterdijk o Adorno.

En segundo lugar: descubre la duda y la ambigüedad de los maestros de la modernidad. Todo autor pasa por etapas, a veces contradictorias, y la síntesis que busca suele quedar en proyecto; y cada una de sus palabras es interpretable por cualquier lector consciente de ser 'persona' con dignidad y poder. ¿Esto es relativismo? No, sólo el comienzo del fenomenologizar (al modo husserliano) a partir de la aceptación de la existencia de una Verdad. Lo cual libera la riqueza constituyente de la persona, que es: histórica y eterna, única y social, pensante y sentiente, imaginante y creyente. Por esto se entiende, filosóficamente hablando, que toda dialéctica es siempre provisional.

En tercer lugar: descubre que el pasado filosófico tiene muchas cosas que recuperar y el futuro mucho que descubrir y soñar, porque ambos son muestras de un infinito que se actualiza y expone en todo tiempo. Ello invita a una relectura del pasado, tanto o más urgente que al sólo reivindicar cosas nuevas. Ya se dijo: Han es un coreano bautizado en el catolicismo, ama la cultura oriental, vino a estudiar literatura y filosofía (de la que hoy es profesor), se asentó en un país cristiano protestante, Alemania, que forma parte de un continente en el que la religión parece retroceder. Guía su pensar con apertura a la tensión y discernimiento religioso, filosófico, estético. Con su precio. No es fácil ni evidente hermanar fe y razón. Se precisa repensarlo de continuo. Esto le acerca a Agustín, que decía que la vida invita «a buscar con ánimo de encontrar, y a encontrar con ánimo de seguir buscado» (*De Trinitate 9, 1, 1*). E invita a no dejarse engañar por el acto de escribir: «Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo» (*ep 143*).

Han dialoga con categorías de varias religiones: budismo, budismo Zen, confucionismo, chamanismo, cristianismo, judaísmo. Hay puntos en que se percibe cierta dificultad al acercarse al judaísmo. Un ejemplo es el capítulo titulado «De la acción al ser», del libro *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, en el que dialoga intensamente (2022e: 43-62) con H. Arendt. Ya habrá oído el lector que se anuncia para el otoño que viene un nuevo libro de Han titulado *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*. S. Weil fue judía convertida al cristianismo. Seguro que dará más pistas.

Han no asume categorías de filosofía cristiana como ‘creación de la nada’ o ‘trinidad’, la ‘inmortalidad’. Esto condiciona su hermenéutica de Hegel, que sí las toma aunque racionalizándolas. Interpreta a su manera, a veces, sus conceptos de dialéctica y totalidad. Piensa que la visión del ‘todo’ parte de un miedo arquetípico a la pérdida. No es miedo sino amor. La síntesis que genera la totalidad es una atracción, no un miedo sublimado en poder sobre el otro.

3.5. La filosofía, el Otro, la dialéctica

En la conferencia titulada «Sobre eros», dada en Oporto en 2023, decía Han: «Si alguien me pidiera que resumiese mi pensamiento filosófico en una sola frase, le propondría la siguiente: el otro desaparece» (2024c: 65). La categoría ‘otro’ puede hacer referencia a tres niveles de

sentido o contextos de uso: 1. el juego metafísico entre lo mismo y lo otro, de raíz ontológica ya iniciado por Platón; 2. el otro como ‘no-yo’, como categoría metafísica de raíz idealista alemana, tratado especialmente por Fichte; 3. el otro como categoría que representa la alteridad en un contexto de intersubjetividad, tradicional en filosofía.⁴ Han trabaja el segundo y tercer sentido principalmente.

El otro puede desaparecer de muchas maneras: metafísicamente, en la interpretación de la muerte, en la concepción religiosa, en el uso del poder, en la práctica cultural, en la experiencia del tiempo, del trabajo, de la violencia, del amor, de la belleza, en la (des-)integración social, en diferentes regímenes políticos, en la forma de comunicación y sus paradigmas, en el distanciamiento de la tierra, en el uso del ritual, en la vivencia del dolor, en la confrontación acción-contemplación, en el uso del lenguaje y la narración. Todos estos temas son tocados en diferentes textos por Han. Constituyen un repertorio de tramas abordadas por la modernidad, pero también una colección de fracasos, pues en ninguno ha encontrado una fórmula estable, una solución duradera. La realidad es cambio, incertidumbre. En este sentido Han es un hijo de la modernidad pero a la vez un profeta que desmitifica sus utopías.

Si desaparece el otro, se hace imposible la unidad, la plenitud del todo, el reconocimiento, la relación. Han sigue una línea hegeliana. Por eso afirma:

Según Hegel, la filosofía no comienza ni con el asombro ni con el horror, sino por una necesidad. La «necesidad de la filosofía», según Hegel, nace cuando de la vida del hombre desaparece el poder de la unificación. Es la necesidad de un «restablecimiento de la totalidad». La totalidad es la coyuntura o el estado de una plenitud o saciedad de la que se ha conjurado definitivamente el peligro de una pérdida absoluta (2020a: 14).

Sin el/lo otro, la totalidad no está completa. Hegel resuelve así el problema dejado por Kant: una dispersión de elementos desconectados o re-

⁴ Encyclopaedia Herder. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/P%C3%A1gina_principal [consulta 5-sep-2025].

chazados. Pero, de otra parte, los hijos ‘materialistas históricos’ de Hegel (Marx) piensan que la totalidad es opresora y una creación de las condiciones materiales guiadas por la historia cuyas leyes hay que descubrir. Está predeterminada. Esta crítica la asume la Escuela de Frankfurt, en especial uno de sus conductores, Adorno.

La esencia de la dialéctica para Adorno (1966) es la negatividad, de ahí su libro *Dialéctica negativa*. Para él, dialéctica sólo es una sucesión de tesis y antítesis permanente, sin síntesis positiva, reconciliadora. Así define la dialéctica negativa:

La dialéctica [...] [es] una postura que deja a salvo a la razón frente a los acontecimientos; deviene en crítica permanente incluso sobre sí misma y frente a la historia; en este sentido es negativa, al no buscar ni aceptar su transformación en doctrina o en nuevo mito. Es una dialéctica invertida, una dialéctica en permanente revisión y, sobre todo, dotada de memoria, a despecho de la razón instrumental (1985: 312).

El motor de la dialéctica negativa ‘invertida’, para Adorno, es la estética (para Kierkegaard era la religión), entendida como una proto-epistemología encargada de fomentar la ‘extrañeza’ permanente del yo y del mundo. Su fundamento metafísico bien lo puede resumir esta afirmación de Adorno, citada por Han: «lo que es tal como es no debería ser aún lo último» (2022a: 103).

Recapitulemos. Hegel habla de un esquema tripartito: tesis (yo), antítesis (no-yo), síntesis (yo más no-yo). Adorno reduce el esquema a dual pero, usando el tiempo, parte cada polo. Es su estrategia. Con lo cual, el esquema tripartito de Hegel se convierte en Adorno en un esquema de cuatro. La dialéctica original de Hegel (‘yo’, ‘no-yo’ y ‘yo más no-yo’) la convierte Adorno en sólo dos elementos: yo y no-yo. Con la acción del tiempo duplica cada uno de éstos. El yo lo desglosa en: yo-real (tesis) y yo-possible (antítesis). Y el no-yo lo desglosa en: la cosa-existente (tesis) y la cosa-existente-deseable que imaginará el sujeto (antítesis). Se forzará lo real (la cosa) haciéndolo encajar en la medida que requiera un sujeto. Se niega lo existente-real pidiendo un existente-deseable, ideal, salido con violencia de la voluntad e imaginación del sujeto. El pretexto es que la cosa-existente da problemas, no satisface. Tiene truco; porque así como en Hegel todo

trabaja para el Espíritu Absoluto y su autoposesión final, en Adorno todo trabaja para una subjetividad absoluta futura —en potencia— y sin nombre para lo cual se pone condiciones de ser a sí misma y a su contraparte, el no-yo. Tal subjetividad absoluta sin nombre es la que dirige esa inversión de la dialéctica: claro que construye una/su totalidad (no ha desaparecido) pero ahora con ‘restas’ (negatividades) en vez de con ‘sumas’ (afirmaciones).

Esa es la intuición de Han. Por eso dice: «Hoy no habría que leer a Hegel tal como nos han enseñado Derrida, Deleuze o Bataille; tendríamos que leerlo de otra manera» (2016: 17). El ‘tiempo diferente’ que evita la trampa de Adorno es el eterno. Pone el ejemplo de la fidelidad en el amor: «La fidelidad es ella misma una forma de conclusión, que introduce una eternidad en el tiempo. Es una inclusión de la eternidad en el tiempo» (17).

Adorno evita la síntesis positiva hegeliana transformándola en confrontación de desgarraduras previas sin curación. Fundará un terreno sin verdad ni fundamento, en simulación (Baudrillard) permanente. La antítesis de Hegel era exterior al sujeto, por lo que la síntesis pedía al yo (tesis) y al no-yo (antítesis) que cedieran una parte de sí —o que dieran algo por encima de sí—, y se abrieran para generar algo nuevo en una nueva dimensión. La antítesis de Adorno, en cambio, es interior al sujeto, de manera que la posibilidad de síntesis será un apañío que el sujeto haga con la proyección ideal que efectúe imaginariamente en la identidad que —según él— debería poseer tanto el yo como las condiciones ideales que deberían manifestarse en el no-yo, la cosa, lo existente real. En la síntesis apañada de Adorno no se trabaja con una negatividad real (como en Hegel), sino predefinida por el sujeto, ajustada a su necesidad. Han dirá que se cambia la negatividad por una extraña ‘positividad’ que terminará siendo el nuevo infierno: el de lo igual. Aplicado al intercambio de imágenes, dice Han: «En su positividad la sociedad de la transparencia es un infierno de lo igual» (2022a: 55). Han la califica de «fatídica dialéctica», con consecuencias para la libertad (2024b: 81), el reconocimiento del yo, la concepción pesimista del cambio y/o la resistencia social, la conexión con el otro, la creación de comunidad...

En su obra, Han analiza más esa «fatídica dialéctica» llamada ‘positividad’ de que habla, relacionándola con el Capitalismo, y menos aplicada al Socialismo materialista. Pero su posición religiosa, aunque ambigua, le permite descubrir que es compartida por ambos: Capitalismo y Socialismo. Resumiendo: la reinventa Hegel en la modernidad, sus discípulos de

derecha (Bauer) y de izquierda (Marx) se la apropián y transforman y la generación de Adorno vuelve a reinterpretarla. Y ahora Han cuestiona la forma y alcance racional seguida en la cadena hermenéutica, la cual está arreglada.

El truco, como en la magia, consiste en desviar la atención del espectador para que no perciba la mecánica y psicología que da pie a la sensación que identifica el manantial de lo real. Han conceptualiza el truco como ‘positividad’ y lo critica como categoría asociada al régimen capitalista. Y sí, éste asocia lo que es ‘positivo’ a objetos, mercancías. Pero, en lectura marxista, esta subjetivación del mundo no se da sin la previa creación de la subjetividad como cosa, como otra cosa del mundo; y éste es un esquema, una opción metafísica eminentemente marxista materialista y dialéctico. El marxismo critica al capitalismo de mercantilizar las cosas y colonizar las subjetividades. Pero el marxismo parte de un proceso previo más radical: niega las condiciones originales del ser de la subjetividad con el pretexto de que es fruto de otras/las condiciones de ‘producción’ materiales, económica, laborales. Así niega las condiciones antropológicas del sujeto previo a su intervención dialéctica, y lo convierte en mercancía también, en otra mercancía, más metafísica y eficiente. Y después, cuando ya todo es cosa, aprovecha algunas intuiciones de la sociología para proponer averiguar las leyes de la cosicidad y sugerir la posibilidad de descubrir las leyes de la historia para poder predecirla. ¿Pero es que no viene precedida, porque viene predeterminada? ¿Y de qué historia se trata? La de las cosas. Mas ¿el hombre es una cosa? Pero a estas alturas ya ha duplicado el infierno del sujeto. Pues éste no sólo tendrá que liberarse del mercado capitalista (exterior) y sus mitos, sino también del mercado marxista (interior), construido con palabras y sus fábulas, en una conciencia formateada con retórica roussoniana). En el manantial de lo real no solo fluyen cosas, también dones, conciencias, misterios.

Por eso Han intuye que la lectura marxista de Adorno no refleja todas las posibilidades de la intuición hegeliana de totalidad, que es atea pero no antiteológica. En Adorno, la síntesis no desaparece, sólo se invierte y trasfiere a la libertad y responsabilidad interna del sujeto (transcendentalmente diría Kant). El sujeto se dirá a sí mismo dos cosas: 1. soy, pero no lo suficiente (porque sufro y a veces no me acepto); por tanto, me inventaré un otro que ser; 2. La realidad tiene deficiencias (hay hiato insalvable entre yo-tu, hay vacíos y muerte final); por tanto crearé, soñaré

otra realidad mejor para mi gusto y porque me considero dueño y señor de tal realidad (pues lo real nunca estará definido hasta que yo, sujeto, dé mi palabra definitiva). Así le roba el puesto a Dios y empieza su tragedia. Pues esta nueva dialéctica primero convierte en Dios al sujeto, pero luego le aplasta. Porque, de hecho y en el fondo de su conciencia, él sabe que no lo es. Se lo manifiesta la finitud de su razón (no comprende todo), los patológicos estados de ánimo que no es capaz de exorcizar, las paradojas que no es capaz de unificar.

3.6. El futuro crítico de la esperanza

Una debilidad de Han es el desequilibrio crítico que nace de su intuición. Abunda en crítica al capitalismo y deja vacíos su crítica al materialismo socialista. En nuestro tiempo, todo está revuelto: el capitalismo se ha vuelto marxista en algunos presupuestos, y el marxismo adopta formas capitalistas. El marxismo se ha vuelto cultural y el capitalismo juega con lo utópico. El avance de la ciencia y la tecnología permiten una mejor manipulación de lo material. Ciento. Pero las opciones anti-síntesis y anti-sistémicas son pre-científicas. Y el abandono de la experiencia religiosa (verdadera negatividad, dicho en términos hegelianos; verdadera plenitud o tierra prometida, dicho en términos teológicos judeo-cristianos), se intenta suplir con criterios estéticos y filosóficos (en su versión idealista). La revolución quisiera ser matemática, científica, pero con una concepción racional del ‘afuera’, del ‘más allá’. Y el marxismo quiere ser cultural y capitalista; en su crisis deja los fundamentos económicos y los sustituye por hechos culturales individuales. Así Gramsci o la China actual. Y por eso Han cuestiona: «Si hoy ninguna revolución parece posible, tal vez sea porque no tenemos tiempo para pensar. Sin tiempo, sin una inhalación profunda, se sigue repitiendo lo igual» (2022e: 30).

Al no dar contenido a esas lagunas, Han, por una parte, se pone en riesgo de criticar (pero al fin, repetir) a Adorno, pues de sus textos no saldrán soluciones distintas, solo una sustitución de configuraciones culturales. Han no puede reivindicar como original su lectura oriental (budista Zen) —al menos en Europa—. Antes que él, llegaron a Europa otras miradas. El judaísmo y el cristianismo también son orientales. Y por otra parte, siendo como es que abre —como hemos defendido— el estatuto de interlocutor competitivo a la religión, no basta sólo tal reconocimiento

en lo teórico. La experiencia religiosa pide proyección en la historia con propuestas positivas y programas concretos. Si Han solo usa herramientas idealistas y marxistas para elaborar crítica y sugerir proyectos históricos inconcretables, sí, reconocerá a la religión en la teoría de un limbo especulativo, pero sin capacidad para tocar e influenciar lo real, lo personal, lo social.

Es evidente que esto le exigirá esfuerzo, como profundizar en su comprensión del fenómeno religioso en sus propios términos fenomenológicos, y por tanto, como independiente de la estética, la filosofía y de condiciones sociales cerradas, predeterminantes. Además, habrá de perfilar algunos escenarios de influencia y criterios con que dirigir la acción en ellos. Han es consciente de ello —y algunos lectores se lo recuerdan— cuando dice:

A los críticos de mis libros los sorprenderá que de repente hable de esperanza. Siempre se me ha reprochado que mi pensamiento es pesimista. En realidad, el mío es un pensamiento esperanzado. Solo quien espera puede pensar. Pero el pensamiento esperanzado no tiene nada que ver con el optimismo (2024c: 132).

A continuación de esta declaración salió el libro *El espíritu de la esperanza. Contra la sociedad del miedo*. Todo el libro es una lucha metafísica áspera —aunque con muy cuidadas formas— a favor y en contra de Heidegger. De manera especial el capítulo último. Allí dice:

La esperanza no saca sus fuerzas de la inmanencia del yo. Su centro no es el yo. Quien tiene esperanza, está camino del otro. Cuando uno tiene esperanza, confía en algo que lo trasciende. En eso la esperanza se parece a la fe. La instancia de lo distinto como trascendencia es la que me alienta en medio de la desesperación absoluta, la que me capacita para levantarme en el abismo (2024c: 129).

Precisamente es esto lo que no encuentra en Heidegger, porque «Para Heidegger, todo gira siempre solo en torno al yo» (128). Pero Han ha escogido depender del lenguaje y antropología de Heidegger (sintetizado en el hombre ‘arrojado’ a la existencia y atrapado en la ‘culpa’ que eso provoca), por eso a continuación le defiende frente a E. Bloch. Han lleva

a Heidegger a la frontera de la religión y de la necesidad de una —diría Agustín— ‘confesionalidad’, cuando afirma: «La existencia heideggeriana *no puede ser exculpada*. La *gracia* es imposible. Sin embargo, precisamente la esperanza es receptiva para la *gracia*. Heidegger tampoco acierta a captar [...]» (136). Y más adelante: «El pensamiento heideggeriano es insensible para lo posible y para lo venidero. [...] se cierra a lo radicalmente nuevo, a lo totalmente distinto» (139). Y termina el capítulo acercándose a la solución de Hannah Arendt, discípula de Heidegger: «La clave fundamental de la esperanza es *la venida al mundo como nacimiento*» (140). Le da un voto de confianza a la intuición religiosa judeo-cristiana. Y sin embargo... no arregla su problema metafísico. Porque le parece imposible desprenderse o superar la influencia de Hegel y Heidegger.

¿Qué crea el bucle sin salida en la filosofía de Hegel? Algo básico, su definición de dialéctica. La saca de una contraposición de polos (yo y no-yo) como rivalidad pura —al modo kantiano— e irreconciliable, la cual necesita imaginar un concepto de negatividad que en realidad es puesto por el sujeto —no dado por la realidad, por ello no autónoma— y, de otra parte, necesita desprenderse —porque sí, por voluntad de poder— de posibilidades y formas de ser que no le parezcan razonables. Es una contraposición dualista, gnóstica, que termina en pelagianismo por cualquier camino (Przywara, von Balthasar). La teología cristiana y de Agustín superan el problema afirmando la marca del Creador impresa en toda la creación (no hay dialéctica sino ‘participación’, ‘providencia’, ‘humildad’ y ‘conversión’ desde el principio), no atribuyendo la negatividad que no se comprende (el mal) a Dios y recordándole al sujeto que los conceptos más profundos de libertad y responsabilidad son inseparables. En el cristianismo, la síntesis no la negocian un yo y un no-yo, a solas o en presencia de un tercero de la misma especie metafísica —en terminología hegeliana—, sino que también está presente la acción de la Verdad y la Gracia del propio Creador, Dios trinitario, que es de otro nivel —el Otro— o —como dice J.-L. Marion— es «de otra forma que ser». Jesucristo es el único mesías mediador definitivo que nos lo garantiza y el Espíritu Santo el puente, que es también persona y que ayuda a caminar hacia Él.

¿Qué da permanencia a ese muro sin puertas en Heidegger? Que aunque cambia el lenguaje, da continuidad a la antropología —pensada desde un sistema que paraliza y mata al sujeto antes que el nihilismo— y a la concepción de totalidad de Hegel (creada a la medida del yo que se autopone

frente a un infinito inalcanzable), aunque en Heidegger esté más existencializada y fenomenologizada. Quizás una de las razones que llevan a Han a dar un puesto especial en su obra a la reflexión sobre la muerte, provenga de esta loca paradoja no resuelta por Heidegger. Para este, la última apuesta para hacer funcionar su dialéctica sistémica —inmanente— es la posibilidad de que un sujeto pudiera retar al momento de su muerte y poder integrar a su sistema (a su razón) ese último instante antes de morir y el primero (sea lo que fuere que encontrare) posterior —para entendernos—. Con ello reduciría la trascendencia a algoritmo. Goethe, con ser más agnóstico y aconceptual que Heidegger, fue más sabio y humilde al salvar en el último instante a su personaje Fausto (símbolo del hombre moderno) mediante la intervención del amor orante de Margarita, una cristiana.

Pues bien, así como Adorno criticó la dialéctica de la Ilustración, Han critica la dialéctica de la ‘Tardo modernidad’ por medio de algunos autores. Pero pudiera quedarse sin alternativa ‘otra’, real, histórica. Adorno se fía de lo estético como llave para abrir el futuro posible. Han, si no precisa más la potencia de la experiencia religiosa (que queda en penumbra), dejaría también una hechizante estética (sin fondo filosófico consistente) de un ensayista oriental residente en Europa y gran genio encantador de serpientes: pues sugeriría que Buda, Bashô, Jesús, Hölderlin, Hegel y él mismo son personajes de un cuento, contado en tinieblas al modo oriental (como la saga de *Las mil y una noches*), sin autor, sin fundamento, sin final. Cuento que atrapa al lector desprevenido en busca de un sueño para, poco a poco, convertirle en eterno y errante fantasma.

En una de las tres conferencias de Oporto, Han diseñó su escenario colocando flores al lado del micrófono que usó para hablar y mandó poner cerca un piano y una intérprete que intercalaba música (estimada por él) en partes de su discurso. En un punto de éste, comentando su afición a tocar el piano diariamente, con humor, ironía y juego decía: «En estas circunstancias solo se puede llevar una vida monástica. Creo que, en último término, tengo más de cura que de filósofo. Si no fuese un cura, sería un mago, un prestidigitador o un encantador. Hoy tenemos tan poca magia...» (2024d: 105).

Menciona y se aplica, entre bromas y veras, las tres dimensiones en que la filosofía moderna, desde hace trescientos años, gusta dividir el ámbito de la realidad humana —arte (estética), religión y filosofía (según la secuencia de Hegel)— y entre las que aprecia confrontarse a sí misma

y poner a prueba a las demás en el orden que instaura. A la vista está la saturación estética que nos ha regalado el S. XX y el enervante cansancio que produce el agotamiento actual. Agotamiento por técnicas implantadas, pero también por metafísicas conscientemente decididas. No obstante, en el S. XXI, en filosofía y con Han de por medio, hay cosas que están cambiando. Han intuye que lejos de estar acabado el humanismo, respira con fuerza y capacidad de reivindicación. Sabe que llegará el momento en que, desde él, se recuperará el puesto que merece la religión para elaborar nuevas síntesis. La religión cristiana —que no se siente extraña en Oriente—no ve excluyentes la aparición y uso del ‘bit’ con la revelación del “Verbo” que era “en el principio” (*Jn* 1, 1). El mundo tiene espacio para que cada persona trabaje en su inagotable conversión. En la palestra abierta que es todavía la filosofía, Han es de los contendientes que, sin miedo, dan valor a exponerse para buscar un futuro que una y lo celebre en comunidad.

Conclusión

Dios creador, está presente en su obra. Para Agustín, Dios inquieta el corazón, amplía la mente y guía la fe. Dice: «Dios no se hace más grande por el conocimiento de quienes lo encuentran, sino que, quienes le encuentran, se hacen más grandes por su conocimiento de Dios» (*Serm* 117, 2, 3). Han, comentando pensamientos de A. Silesius y Leibniz, afirma: «Sin Dios, sin músico divino, el corazón se queda sin música. [...] Dios hace música. La música que toca es el mundo» (2029a: 117).

La felicidad tiene forma de persona. Ser persona es tener ‘dignidad’, para Han. Señala: «La valoración económica de una persona contradice la idea de la dignidad humana. Ninguna persona debería ser degradada a objeto de valoración algorítmica» (2022a: 42). La concepción de la persona en Agustín es conocida. Dice Dolby Múgica: «La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la Creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera sino del Dios Trinitario» (2006: 23).

La plenitud se alcanza en comunidad. Para Agustín la comunidad es condición antropológica e ideal de perfección. Comenta: «Donde hay unidad, hay comunidad. Donde no hay unidad, hay turbamulta. Es decir, una

multitud turbada (*Serm* 103, 4). Han también reclama lo comunitario para el S. XXI. Asevera: «A diferencia del tiempo del yo, que nos aísla y nos individualiza, el tiempo del otro crea una *comunidad*. Por eso es un *tiempo bueno*» (2018c: 123).

Habrá futuro si hay esperanza. Apunta Han: «Las personas pueden actuar porque pueden esperar. No se puede recomenzar sin esperanza» (2024a: 64). Para Agustín la esperanza mueve el corazón: «La esperanza es la levadura del amor (*De bon vid* 20, 25).

Decía San Juan de la Cruz: «Al final me examinarán del amor». Agustín y Han animan a cuidar su misterio y valorar su energía. «¿Quieres saber qué clase de persona eres? —dice Agustín— Pon a prueba tu amor. ¿Amas las cosas terrenas? Eres tierra. ¿Amas a Dios? No tengas miedo en decirlo: eres Dios» (*In epist Joan* 2, 2, 14). La temporalidad es lucha entre amores. Comentando a Badiou, dice Han: «El amor hace posible volver a crear el mundo desde la perspectiva del otro y abandonar lo habituado. Es un acontecimiento que hace que comience algo totalmente distinto» (2018c: 110). Pues que la fe, el amor y la razón nos liberen del pesimismo y alienten el compromiso social.

Bibliografía

- ADORNO, THEODOR (1983). *Teoría estética*, Barcelona, Orbis.
- ADORNO, THEODOR (1986). *Dialéctica negativa*, Barcelona, Taurus.
- ALESANCO REINARES, TIRSO (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*, Madrid, Augustinus.
- ALICI, LUIGI (1998). «Introducción a la filosofía de San Agustín», en José Oroz Reta – José Antonio Galindo Rodrigo (Dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Vol. I, La filosofía agustiniana*, Valencia, Edicep: 103-194.
- BALTHASAR, HANS URS von (1986). *Gloria. Una estética teológica, vol. 2, Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, Madrid, Encuentro.
- BALTHASAR, HANS URS von (2004). *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme.
- BAVEL, TARSICIUS J. VAN (2001). «Amor» en Allan D. Fitzgerald, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Monte Carmelo: 39-50.

- BENEDICTO XVI (2005), *Deus caritas est*, Madrid, San Pablo.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1998), Bilbao, Desclée de Brouwer.
- BLANCHET, VINCENT (2023). «“Amo, volo ut sis”. Heidegger et saint Augustin» en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 70: 385-399.
- BYUNG-CHUL, HAN (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2016). *Por favor cierra los ojos. A la búsqueda de otro tiempo diferente*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2017). *Shanzhai. El arte de la falsificación y la deconstrucción en China*, Buenos Aires, Caja negra.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018a). *Buen entretenimiento. Una deconstrucción de la historia occidental de la Pasión*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018b). *La agonía de eros*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018c). *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2018d). *Muerte y alteridad*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2019a). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*, Buenos Aires, Caja negra.
- BYUNG-CHUL, HAN (2019b). *Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020a). *Caras de la muerte. Investigaciones filosóficas sobre la muerte*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020b). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020c). *En el enjambre*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020d). *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020e). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2020f). *La sociedad de la transparencia*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2021a). *El corazón de Heidegger. El concepto de estado de ánimo*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2021b). *La sociedad paliativa. El dolor hoy*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022a). *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*, Barcelona, Herder.

- BYUNG-CHUL, HAN (2022b). *Filosofía del Budismo Zen*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022c). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, Barcelona, Taurus.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022d). *Loa a la tierra. Un viaje al jardín*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2022e). *Vida contemplativa. Elogio de la inactividad*, Barcelona, Taurus.
- BYUNG-CHUL, HAN (2023). *La crisis de la narración*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024a). *El espíritu de la esperanza*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024b). *La salvación de lo bello*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024c). *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder.
- BYUNG-CHUL, HAN (2024d). *La tonalidad del pensamiento. Trilogía de las conferencias. Vol. 1*, Barcelona, Paidós.
- CUSTODIO VEGA, ÁNGEL (1979). «Prólogo a las Confesiones» en *Obras de San Agustín. Vol. II, Las Confesiones*, Madrid, Bac.
- DOLBY MÚGICA, MARÍA DEL CARMEN (2006). “El ser personal en San Agustín” en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13: 21-30.
- DOSSE, FRANÇOIS (2023). *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989, I. El desafío de la historia (1944-1968)*, Madrid, Akal.
- DOSSE, FRANÇOIS (2023). *La saga de los intelectuales franceses, 1944-1989, II. El porvenir en migajas (1968-1989)*, Madrid, Akal.
- EILENBERGER, WOLFRAM (2025). *Espíritus del presente*, Madrid, Taurus.
- FISICHELLA, RINO (1995). «Amor» en Luciano Pacomio – Vito Mancuso (dir.), *Diccionario teológico enciclopédico. Sagrada Escritura – Historia – espiritualidad – Teología fundamental – dogmática, moral – Ecu-menismo – Religiones*, Navarra, Verbo Divino: 37-39.
- FLÓREZ, RAMIRO (1967). «El Dios de Hegel» en *Archivo teológico agustino*, 2: 479-514.
- FRANCISCO (1924). *Dilexit nos*, Madrid, San Pablo.
- GIDDENS, ANTHONY (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- GINER, SALVADOR (1982). *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel.
- MARTIN VELASCO, JUAN (1993). *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid, San Pablo.

- PEGUEROLES, JUAN (1972). *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Labor.
- PERRIN, CHRISTOPHE (2009). «Les sources augustinianes du concepto d'amour chez Heidegger» en *Revue Philosophique de Louvain*, 107: 239-267
- RACIONERO, LUIS (1993). *Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales*, Barcelona, Anagrama.
- RACIONERO, LUIS (2000). *El progreso decadente*, Barcelona, Espasa.
- RATZINGER, JOSEPH (2005). *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Salamanca, Sigueme.
- REALE, GIOVANNI - ANTISERI, DARIO (2010). *Historia de la filosofía, Vol. 1.1. De la antigüedad a la Edad Media: Filosofía antigua-pagana*, Barcelona, Herder.
- ROSALES, DIEGO IGNACIO (2020). *Antropología del deseo. La existencia personal en Agustín de Hipona*, Madrid, Universidad de Comillas.
- SAN AGUSTÍN (1959), “Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos”, en *Obras de San Agustín. Vol 18, Exposición de las Epístolas a los Romanos y los Gálatas -Exposición de la Epístola a los Partos*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1973), *Obras de San Agustín. Vol 12, Tratados morales*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1975), “De la verdadera religión”, en *Obras de San Agustín. Vol 4, Obras apologéticas*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1979), “Las Confesiones”, en *Obras de San Agustín. Vol 2, Las Confesiones*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1979), “Soliloquios”, en *Obras de San Agustín. Vol 1, Introducción general y primeros escritos*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1983), *Obras de San Agustín. Vol 23, Sermones (3º) 117-183*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1984), *Obras de San Agustín. Vol 25, Sermones (5º) 273-338*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (1987), *Obras de San Agustín. Vol 11a, Cartas (2º)*, Madrid, BAC.
- SAN AGUSTÍN (2006), “La Trinidad”, en *Obras de San Agustín. Vol 5, Escritos apologéticos (2º). La Trinidad*, Madrid, BAC.

La mujer en la institución libre de enseñanza

María Natal Martínez

Licenciada en Psicología

Directora del Colegio de las Agustinas de León

Recibido: 29 marzo 2025 / Aceptado: 20 junio 2025

Resumen: Este artículo trata de explicar el papel de la mujer, a través de la historia, según las opiniones de varios pensadores, fundamentalmente aquellos pertenecientes a la Institución Libre de Enseñanza; y de los que sobresale el sacerdote leonés Fernando de Castro: Rec-

tor que fue de la Universidad de Madrid y presidente de “La Asociación para la Enseñanza de la mujer”.

Palabras clave: Institución, maestra, primaria, correos y telégrafos, pedagogía..

The Woman in the Free Teaching Institution

Abstract: This article explores the role of woman throughout history, based on the opinions of various thinkers, primarily those belonging to the Free Teaching Institution. Among them, the leon priest Fernando de Castro, former Rector of

the University of Madrid and President of “the Association for the Education of the woman”.

Keywords: Institution, teacher, primary, post and telegraphs, pedagogics.

1. Asociación para la enseñanza de la mujer. Reseña histórica

Esta Asociación fue fundada en 1870 por el Ilmo. Sr. Don Fernando de Castro, Rector de la universidad de Madrid, *teniendo por objeto* contribuir al fomento de la educación e instrucción de la mujer en todas las esferas y condiciones de la vida social.

Formada en un principio de sólo 70 a 80 socios. Profesores en su mayoría de la misma universidad y de otros institutos de enseñanza, consagróse por de pronto a sostener la Escuela de Institutrices que el mismo Sr. Castro había creado e instalado algunos meses antes en la escuela normal central de maestras, bajo la autoridad de la directora de este centro oficial, y con profesores de los citados cuerpos docentes que prestaban y han seguido prestando gratuitamente sus servicios.

En 1878 la asociación creó la escuela de comercio para señoritas, colo-
cándola en el local inmediato al de la normal, con entrada por la casa de ésta, y subordinándola también, con aprobación del ministerio de fomento, a la autoridad de la misma directora.

Conceptuando después insuficientes los locales de que venía disponiendo para el ulterior desarrollo de sus escuelas, la asociación tomó en arrendamiento en 1880 el cuarto segundo de la casa nº 14 de la calle de la Bolsa, donde estableció su domicilio, y en 1883, en el mismo concepto, el piso principal, y posteriormente una de las habitaciones del tercero, ejecutando en estos locales, a fin de acomodarlos a las necesidades de su instituto, obras por valor aproximadamente de 10.000 pesetas.

Mediante esta preparación y la adquisición del necesario mobiliario de escuelas, la asociación, en el propio año 1883, creó la escuela de correos y telégrafos, y seguidamente organizó la sección de idiomas, la de dibujo del yeso y de pintura y la clase de música de armónium: en 1º de Noviembre la escuela primaria elemental, y posteriormente la escuela preparatoria para el ingreso en la normal central de maestras, con la que completó, en cierto modo, el organismo de su institución.

El desenvolvimiento de la asociación y la aspiración a instalar sus escuelas de un modo conveniente, la llevó a la construcción de un local propio, y haciendo un llamamiento a las personas amantes de la cultura, abrió una suscripción por acciones, que ofreció productos suficientes para la adquisición de un espacioso solar y para emprender en él la edificación que se inauguró el 9 de mayo de 1892 y se terminó en junio de 1893,

instalándose en el edificio la Asociación. Reúne el edificio construido *ad hoc* todas las condiciones que la higiene y la pedagogía aconsejan, menos la calefacción, porque habiendo necesitado tomar un préstamo del banco hipotecario para terminar la construcción, no se quiso instalar tan importante complemento por no aumentar la hipoteca con unas 10.000 pesetas más, que aproximadamente representa aquel servicio, esperando que más adelante los amantes de la cultura patria podrían con sus donativos atender a dicha necesidad, que por desgracia aún está en descubierto.

Hace dos cursos, en 1908, estableció la escuela de mecanógrafas, cuyo objeto es dar la enseñanza práctica necesaria para desempeñar cargos retribuidos en casas de banca, comercios y oficinas particulares.

Si hubiéramos de citar los nombres de personalidades eminentes que con gran celo y entusiasmo han cooperado a la difusión de la cultura de la mujer en este centro, llenaríamos un grande espacio de nuestros apuntes: basta saber que muchos catedráticos de la universidad, insignes maestros, han figurado y figuran entre dichas personalidades.

Desde su fundación, la asociación ha expedido 181 títulos de institutriz y 239 de profesoras de comercio, y sería larga la enumeración de las alumnas que, concluidas sus carreras, han ocupado, y hoy ejercen satisfactoriamente, cargos importantes, ya en los comercios de Madrid, ya en escuelas públicas, obtenidas por oposición, en las normales de maestras y en la escuela superior del magisterio.

Esta asociación registra en sus anales varios triunfos alcanzados en diversas exposiciones universales, como las de París, Filadelfia, Chicago, Viena, Madrid, Bilbao, Australia, en la que obtuvo medalla de oro que fue la más alta recompensa otorgada.

Como detalle característico de estas escuelas, pues quizá sean las únicas donde exista, diremos que los exámenes de fin de curso que fueron suprimidos hace años, sin que por ello se haya resentido la enseñanza, toda vez que el Profesorado, comprendiendo su hermoso cometido y respondiendo a su propio deseo y a los fines humanitarios de la asociación, trabaja con celo digno de toda loa.

En suma, *la asociación para la enseñanza de la mujer*, fue acogida desde el primer momento de su fundación con gran entusiasmo por todas las clases de la sociedad madrileña: por el número y condiciones de sus enseñanzas, se encuentra a la altura de las Instituciones similares extran-

jas, como espontáneamente lo han manifestado numerosos viajeros que de otros países han honrado el local con sus visitas.

Concluiremos expresando con gran satisfacción, por nuestra parte, que la mujer española ha venido manifestando gallardas muestras de sus felices disposiciones para toda clase de estudios, condiciones malogradas hasta el funcionamiento de estas escuelas, circunstancia, por si sola, que proclama muy alto la trascendental influencia de la asociación.

Madrid, Julio de 1910¹

2. La promoción de la mujer

Fernando de Castro abrió las puertas de la Universidad a todo tipo de asociaciones para la educación popular. Se creó una asociación para establecer a la vez escuelas gratuitas a niños y adultos por medios originales.

Pero en la obra que se empeñó más, fue en la asociación para la enseñanza de la mujer, cuyo primer Presidente fue él. El 21 de febrero de 1868 pronunció el “Discurso en la inauguración de las conferencias dominicales para la educación de la mujer (...)", que se suele citar con el título: “Carácter de la educación de la mujer”, por ser el tema que se trata.

Las contribuciones más importantes de Fernando de Castro se dieron en el campo de la pedagogía. Luchó por introducir “El Quijote” en la escuela, de hecho, escribió dos: uno abreviado para el pueblo y otro para los niños, así como los libros más importantes, inspiró la pedagogía infantil y diferencial, de la que hizo una reforma, apostó por la igualdad para la mujer, como ya hiciera Platón en el siglo IV antes de Cristo. Impulsó la creación de la enseñanza secundaria (de 10 a 13 años) de la que hablaremos más adelante, e incluso la creación de institutos de secundaria en todos los partidos judiciales o cabeceras de comarca. Esta brillante idea, fue llevada a la práctica por el filósofo leonés, cepedano de pro, de Magaz de Cepeda, Don Ángel González Álvarez, que sucedería a Ortega en la cátedra de metafísica de la universidad complutense de Madrid.

¹ DÍAZ DE CERIO, 1814-1874: 541, 542 y 543.

Turin afirma que a la República de 1869 se le podrá llamar “República docente” o “República de los profesores”. Reconoce que “los dos espíritus que abordaron de modo más interesante y profundo los problemas de la educación femenina, son Fernando de Castro, su promotor, podría decirse, y Concepción Arenal²”.

No obstante, tanto Castro como Concepción Arenal procuran no plantear el tema como “reivindicaciones agresivas”, sino como una “proposición doctrinal sólida”.

En el citado discurso, señala que la igualdad del hombre y de la mujer es una verdad evangélica, doctrina asumida, en parte, por el Renacimiento y la Ilustración, al darse cuenta de que la Biblia dice, refiriéndose al hombre, “démosle una compañera semejante a él”.

En 1869, en el discurso, para la educación de la mujer, que leyó el 21 de febrero afirma que “aunque el Renacimiento y la Reforma han de esclarecer la verdadera doctrina del cristianismo sobre que la mujer no es esclava, sino compañera del hombre (...)", pero no se detiene a explicar en particular esa contribución del Renacimiento y de la Reforma.

Puesta la mano sobre mi conciencia, os aseguro que no existe derecho divino ni humano que os obligue (se dirige a las mujeres que le escuchaban) a imponer nada al hombre, aunque sea en materia de religión, y que de hecho han de seguirse luchas, desasosiego, descubrimiento y ruptura de la paz en las familias.

Fernando de Castro fue socio de la congregación de Santa Teresa de Jesús, establecida en la iglesia de Nuestra Señora del Carmelo, en 1851. En este Sermón distingue entre fenómenos naturales y fenómenos sobre-naturales de los que la Santa es un ejemplo que se plasma en lo concreto.

Según Labra: “D. Fernando de Castro logró determinar a un pequeño grupo de personas para que el 1º de diciembre de 1869 se inaugurara, como un ensayo, la escuela de institutrices, que quedó establecida en el edificio de la normal central de maestras, con sesenta alumnas, bajo la inspección de la directora de esta, Dª Ramona Aparicio. De aquel instituto salieron, en junio de 1870, seis institutrices, examinadas en la Universidad Central, con cuyo ejemplo pudo intentarse un nuevo desarrollo,

² TURIN, 1963: 60.

convirtiendo en definitivo lo que antes fue un mero ensayo. Constituyese una verdadera asociación con reglamento y toda suerte de condiciones, en junio de 1871, titulándose asociación para la enseñanza de la mujer. A su frente fue puesto, por voto unánime de los asociados, el infatigable D. Fernando, que desempeño aquel cargo hasta su fallecimiento, después del que ha venido a tomar sobre sí la dirección del Instituto el Sr. D. Manuel Ruiz de Quevedo³.

Sintetizando el pensamiento de Fernando de Castro, podríamos decir que hombre y mujer son imágenes de Dios, y el perfeccionamiento general de la naturaleza, obliga por igual a hombres y mujeres. La promoción de la mujer constituye la clave de la lucha social, en un momento en que “las cuestiones femeninas siguen siendo secundarias para el conjunto de los medios docentes⁴”.

Castro cayó en la cuenta de que la modernización de la cultura española, su europeización, llevaba aparejada la promoción de la mujer: “Fernando de Castro no oculta que una de las razones de instruir a la mujer española es que las “naciones más avanzadas “han dado ejemplo⁵”.

Esa idea cristalizará más adelante con Ortega y María Zambrano.

En línea con Castro, Cossío escribe en el Boletín de la Institución Libre de Enseñanza que es “imperiosa necesidad borrar el abismo que existe hoy entre la cultura de la mujer y la del hombre, origen de la resistencia más considerable y tenaz que se opone al progreso⁶”.

Don Fernando había explicado que la cultura desigual produce un verdadero divorcio antinatural entre hombre y mujer. Son como dos extranjeros que cogen el mismo tren y que viajan a la misma ciudad, pero no se comunican adecuadamente durante el viaje a la misma ciudad, distinta cultura, distinto lenguaje, casi distinto idioma.

En 1870 fundó la asociación para la enseñanza de la mujer, cuyo objetivo principal era “contribuir al fomento de la educación e instrucción de la mujer de todas las esferas y condiciones de la vida social”.

³ DE LABRA,1888: 55.

⁴ TURIN, 1963: 59.

⁵ TURIN, 1963: 98.

⁶ Cossío,1890: 259.

Un centenar escaso de socios, en su mayoría profesores universitarios y de instituto, promovieron también la escuela de institutrices, instalada en la escuela normal central de maestras.

Ocho años más tarde (1878) la asociación creó la escuela de comercio para señoritas, y en (1883) la escuela de correos y telégrafos.

En 1884 fundaron sucesivamente la escuela primaria, la superior, la escuela elemental, y la escuela preparatoria para el ingreso en la escuela normal central de maestras. En 1908 se estableció también la escuela de mecanógrafas.

Las mujeres españolas mostraron gran capacidad para todo tipo de estudios, siendo su rendimiento intelectual similar al de los hombres. Algunos años más tarde Ortega y Gasset, -que fue diputado a Cortes por la provincia de León-, también apostó por la promoción de la mujer en la Universidad, contratando como profesora de su departamento a M^a Zambrano, que después sería una prestigiosa escritora. Había indicado Ortega que las mujeres salvarían la cultura lo mismo que habían salvado las familias en la emigración.

Las mujeres ocuparon un espacio importante en la vida y hasta en la obra de Ortega. “Mi madre ayudó mucho a José Ortega y Gasset en sus dificultades, en sus depresiones (...). Ortega quería que las mujeres construyeran su propia cultura -la cultura masculina, nos dice José Ortega (hijo), está en decadencia-. Ortega (padre) quiso que M^a Zambrano fuese profesora en su cátedra. Ortega esperaba mucho de M^a Zambrano⁷”.

El autor de *La España invertebrada* esperaba quizás que M.^a Zambrano abriera cauces a esta cultura femenina. Una misión semejante debió sugerir Ortega a Victoria Ocampo, su amiga y mecenas de varios poetas, por ejemplo, de Borges. También tenía gran fe en Maruja Mallo. Quizás motivase esta cuestión a Rosa Chacel, y a un sinfín más de mujeres. “Las mujeres salvarán la cultura igual que en otro tiempo salvaron las familias en la emigración. Ellas se encontraban en mejores circunstancias a la hora de conseguir un trabajo, y además mantenían la moral alta en los momentos difíciles (...). Mi madre tradujo algunos libros para Espasa-Calpe con el fin de ganarse algún dinero”. Afirma José Ortega Spottorno, hijo de Ortega.

⁷ NATAL,1982: 427, 453, 454.

“Toda la poesía lunar de Juan Ramón está llena de mujeres que asoman a los balcones y dan a los muchachos que se acercan a ellas una bebida amarguísima de tuétano con cicuta⁸”.

Según Aranguren: “María Zambrano es una mujer excepcional”. Fue discípula de Ortega y profesora en la cátedra de metafísica. En aquel tiempo, en que el número de alumnas era escaso, María tuvo el mérito de ser profesora dentro de un equipo envidiable: “María Zambrano escribe páginas místico-poéticas que difieren bastante de lo que hacen los orteguianos ortodoxos. Si bien ella se considera orteguiana, es un orteguismo muy particular”.

Orteguismo místico y mítico, menos racionalista que la obra del maestro. Sin llegar a ser propiamente feminista, María Zambrano cultivó indudablemente perfiles femeninos. María se exilió en 1939, y más tarde hizo el regreso que fue intensamente deseado por algunas españolas.

Se la concedió el premio “Príncipe de Asturias”, premio que aceptó porque, según confiesa: “Somos muchos los que aceptamos la situación de España, es decir, la forma de hacer del rey y de sus colaboradores”.

María Zambrano, dice Cela, me parece una de las mejores cabezas de todos los tiempos. Las tres personas que más me ayudaron en mis comienzos fueron ella, Pedro Salinas y Pablo Neruda. (...). Cuando la vi en Ginebra el año pasado, me regaló la fotocopia de unos versos míos del año 1934, muy influidos por Juan Ramón Jiménez en el espíritu y por Alberti en la forma.

El poeta Valente trabajó duro en la preparación del regreso de María Zambrano. Valente se queja de la poca atención que en España se ha prestado a esta pensadora orteguiana. A raíz de la publicación del primer volumen de *Obras reunidas* en ediciones Aguilar, sólo hubo dos respuestas de España. Una, la mía, vino de fuera. La otra, escrita por Aranguren, de dentro. A partir de este instante, el pensamiento de María Zambrano empieza a ser oído.

“Para mí, asegura Rosales, María Zambrano no sólo es una gran escritora en el terreno del ensayo, sino también, tocándome muy de cerca, en la palabra poética que reside en su escritura. La conocí hace muchos

⁸ GARCÍA LORCA, 1963: 427.

años, en el ámbito universitario, cuando Ortega confiaba en ella más que en nadie”.

“Mi padre se jubiló con el número uno, y con un sueldo de dos mil pesetas. A su muerte, no dejó un céntimo, sólo ¡Su Obra!, y los derechos de autor”, dice José Ortega, hijo.

3. La educación de la mujer

El 3 de febrero pronunció Don Fernando el discurso inaugural del primer centro creado para la educación de la mujer en España, el ateneo artístico y literario de Señoras” en el que se impartían diversas enseñanzas dirigidas a las mujeres: música, idiomas, dibujo, etc.

Fernando de Castro había creado en la Universidad de Madrid la academia de conferencias y lecturas públicas para la educación de la mujer, cuyo objetivo era realizar conferencias los domingos por la mañana con la pretensión de incrementar la cultura y la formación de la mujer.

Rafael M.^a de Labra lo recuerda de la siguiente forma: “Por desgracia, la sociedad a que me refiero duró poco tiempo, y D. Fernando tuvo que convertir sus esfuerzos a otra empresa no menos meritoria: a la educación de la mujer. Con este fin organizó primero las conferencias dominicales, que se dieron desde el 21 de febrero al 23 de abril de 1867 (sic:1869, en el Paraninfo viejo de la Universidad Central⁹”.

Fernando de Castro como sus amigos los krausistas, creía que la desigualdad entre los sexos era debida, entre otras cosas, a un hecho cultural: la carencia de cultura y la fuerza de la costumbre. Para ellos la mujer española era más inulta que el hombre y por tanto más influenciable por la Iglesia, con lo que era un obstáculo para el avance de las nuevas ideas. Por esta razón era preciso cambiar la mentalidad del sexo débil, si se pretendía cambiar los fundamentos de la sociedad española.

En este discurso, el sacerdote leonés hace una descripción general de la vocación y destino social de la mujer:

⁹ DE LABRA, 1888: 39.

“Su objeto, como es razón el empezar este género de obras, es hoy por hoy sumamente limitado. Despertar en unas y arraigar en otras la firme convicción de que la mujer debe educarse en más amplia esfera que antes, si ha de cumplir su destino en la vida, es sólo nuestro actual intento. Por esto, la serie de conferencias que, no por merecimiento propio, sino por ministerio de mi cargo y profesión, me toca hoy inaugurar en este sitio, constituirán un bosquejo de cómo deba ser esa educación, abrazándola en todas sus principales fases y elementos. Al anunciaros nuestro propósito, y al reclamar para él vuestra cooperación y vuestra benevolencia, permitidme señoras, que os dirija algunas palabras sobre el carácter de la educación de la mujer, conforme a su función social y a las superiores exigencias de la época presente¹⁰”.

Después indica las asignaturas que colaboran a formar a la mujer, según los ideales krausistas, y no sea influenciada por la Iglesia católica: “Ante todo, el conocimiento de la elevada misión en que por ley de la naturaleza se halla constituida, debe determinar la esfera, extensión y carácter de sus estudios. La religión y la moral, la higiene, la medicina y la economía doméstica, las labores propias de su sexo y las bellas artes forman la base fundamental de su instrucción, cuyo complemento necesario es la pedagogía, que la ilustra y guía para la educación y enseñanza de los hijos. La geografía y la historia, las ciencias naturales, la lengua y la literatura patrias, con algunas nociones de la legislación nacional en lo relativo, especialmente, a los derechos y obligaciones de la familia, constituyen un segundo círculo más amplio de la cultura general humana.

A éstos, por lo menos, pueden reducirse los estudios comunes a toda la que aspire al desarrollo y perfección de su naturaleza en la Sociedad y en el seno del hogar doméstico. Tres condiciones han de distinguir y hacer interesantes estas enseñanzas: moralidad, religiosidad y belleza. (....).

No es, ciertamente, menos esencial la piedad religiosa; pero no nuevamente fundada en una fe pasiva e inerte, sino ilustrada por la razón y la conciencia, sin la cual, exaltaba la mujer por su impresionable fantasía, se entrega a un culto puramente externo, olvidando adorar a Dios en espíritu y en verdad, cayendo en la superstición y el fanatismo, y creyendo de buena fe que así agrada al creador y cumple sus obligaciones¹¹”.

¹⁰ DE CASTRO,1869: 4-5.

¹¹ DE CASTRO,1869: 8 y 9.

Fernando de Castro termina el discurso con una invitación a que las mujeres una vez formadas influyan en sus maridos y sean tolerantes, especialmente en temas políticos y religiosos. Pretendía con esta sugerencia neutralizar, según el convencimiento suyo y de los krausistas, las tendencias políticas conservadoras y religiosas católicas de las mujeres. Hace también una recomendación a asociarse las mujeres, pero alejadas de toda tutela eclesiástica.

“Cuando tal hayáis conseguido, influid sobre el hombre, para que valga y sea algo en la vida e historia de su tiempo, algo en religión, algo en las demás esferas y fines de la vida. Guardaos, sin embargo, de pretender imponerle nada en el orden religioso, ni en el político, ni en otro alguno. Vuestro destino, como esposas y como madres, es aconsejar, influir; de ninguna manera imperar. (...). Puesta la mano sobre mi conciencia, os aseguro que no existe ningún derecho, divino ni humano, que os obligue a imponer nada al hombre, aunque sea en materia de religión, y que de ello han de seguirse luchas, desasosiego, desabrimiento y ruptura de la paz de las familias. Cuando para conseguir un intento a todas luces justo y asequible, no basten vuestra moderación y vuestros consejos, resignaos pacientemente, y encomendadlo a Dios, que es quien puede tocar y mover los corazones. Fuera de los quehaceres de vuestra casa, que principalmente os incumben, asociaos en buena hora para la caridad o la enseñanza, o para fin esencial de la vida; más no encerréis en estrechos moldes vuestro puro amor a la verdad y al bien, que debe ser vínculo universal entre los hombres, ni lo profanéis al contacto de las pasiones de partido. Sois llamadas a unir; ¡No dividáis!¹²”.

Fernando de Castro en la memoria que hizo de los logros de la universidad de Madrid en el curso 1868-1869 nos dice que la academia de las conferencias y lecturas públicas para la educación de la mujer”, contando solamente con cien miembros, costeó la publicación de las quince conferencias dominicales que se habían dado y resumía así el trabajo de sus promotores:

“Inútil sería encarecer la importancia de esta institución en el estado actual de la educación de la mujer en nuestra patria y teniendo presentes las ideas reinantes entre nosotros respecto a la instrucción que debe reci-

¹² DE CASTRO, 1869: 11 y 12.

bir este sexo para cumplir su elevada misión, tanto en la obra general de la sociedad como en el seno del hogar y en la familia. Por esto los profesores han dedicado sus principales esfuerzos en el presente curso a deshacer preocupaciones arraigadas y fatales, a fijar los puntos más importantes sobre que deben versar la educación y la instrucción de la mujer, esclareciendo el concepto de éstas en los diversos órdenes y fines de la vida, desde el doméstico hasta el religioso¹³”.

La profesora Rosa María Capel, estudiosa de lo que significó la obra de Fernando de Castro en la educación de la mujer en el siglo XIX, sintetiza en tres objetivos lo que se pretendió con esas conferencias dominicales.

1. Convertir a la mujer en ayuda eficaz para su esposo;
2. Educar convenientemente a sus hijos por la formación adquirida y sus propias cualidades.
3. Influir en la sociedad a través de la formación religiosa, de costumbres, de la urbanidad y cultura que adquiera la mujer¹⁴”.

El 23 de abril de 1869, aniversario de la muerte de Miguel de Cervantes, la academia de conferencias y lecturas públicas para la educación de la mujer celebró una fiesta en los salones del Senado, en la que Fernando de Castro pronunció un discurso-conferencia, cuyo contenido se desconoce.

El 1 de diciembre de 1869, Fernando de Castro inauguraba una nueva obra popular en la universidad de Madrid: las enseñanzas para institutrices”, en la escuela normal de maestras. Rafael M^a de Labra recuerda este acontecimiento con las siguientes palabras:

“Luchando con todo esto, D. Fernando de Castro logró determinar a un pequeño grupo de personas para que en 1º de diciembre de 1869 se inaugurara, como un ensayo, la escuela de institutrices, que quedó establecida en el edificio de la normal de maestras, con setenta alumnas, bajo la inspección de la directora de esta D^a Ramona Aparicio. De aquel instituto salieron en junio de 1870, seis institutrices, examinadas en la universidad central, con cuyo ejemplo pudo inten-

¹³ DE CASTRO, 1869-1870: 244.

¹⁴ CAPEL MARTÍNEZ, 1869:119.

tarse un nuevo desarrollo, convirtiendo en definitivo lo que antes fue un mero ensayo¹⁵. (Repetimos la cita para recalcar el hecho)

En el discurso que para ese acontecimiento pronunció Fernando de Castro, señalaba los objetivos que se pretendían con esa nueva institución. La escuela de institutrices se proponía formar un nuevo cuerpo de maestras, en sintonía con los cambios producidos en la sociedad, que esperaba que la mujer no sólo fuera una madre doméstica, sino también una madre de la sociedad. La finalidad de esta escuela era dotar a las jóvenes mujeres de los elementos más indispensables de la cultura intelectual, moral y social, para que después las transmitieran y las aplicaran en la enseñanza a otras mujeres. La institutriz, a diferencia de la maestra estatal, es una mujer que educa privadamente a las hijas de las familias. Viven con ellas, transmitiéndoles una cultura superior a la que reciben en las escuelas públicas. Para seguir los estudios de institutriz se exigía haber aprobado los de maestra o en su defecto demostrar los conocimientos básicos que en ellas se adquirían.

El 8 de diciembre de 1869 el Papa Pío IX abría el Concilio Vaticano I, que tanta influencia tendría en los posicionamientos de Fernando de Castro y los krausistas. El 15 de diciembre se presentaba en las Cortes españolas el proyecto de ley que establecía el matrimonio civil, produciéndose la protesta de los obispos españoles.

En junio de 1871 se funda la asociación para la enseñanza de la mujer de la que va a ser presidente D. Fernando de Castro. Su finalidad como consta en su reglamento es: “dar a las jóvenes las nociones indispensables de la cultura intelectual, moral y social de la mujer y preparar a las que han de dedicarse a la enseñanza y la educación”. Esta asociación fue la primera institución educativa estable creada por los discípulos de Sanz del Río y tendría una fructífera vida durante muchas décadas después de la muerte de Fernando de Castro, incrementando sus actividades y enseñanzas: escuela de profesoras de párvulos, escuela de primaria elemental, escuela de primaria, superior, escuela preparatoria, escuela de comercio, escuela de idiomas, escuela de correos y telégrafos, etc.

¹⁵ DE LABRA, 1888: 55.

“Una de las cuestiones capitales que el progreso de la civilización ha traído al debate en las sociedades modernas, es la educación de la mujer, compañera del hombre, alma y vida de la familia, maestra de las costumbres, la más suave y más íntima influencia, pero por esto mismo quizá la más poderosa, entre todas las que forman la trama de la vida y dirigen el providencial cumplimiento del humano destino¹⁶”.

“En los pueblos cultos, que constituyen como el centro y médula de la historia de la Tierra, pasaron, para bien de la humanidad, los tiempos en que, ora la poligamia, ora la sujeción a la despótica potestad del padre de familia, mantenían, a la mujer en servil dependencia, cuando no en abyecta y degradada condición: desapareció la edad en que se discutía si la mujer tenía alma, si formaba parte de la especie humana¹⁷”.

“Y aunque el Renacimiento y la Reforma contribuyeron a esclarecer la verdadera doctrina del cristianismo sobre que la mujer no es esclava, sino compañera del hombre, siguió éste, con todo, imperando exclusivamente, y negándose a reconocer en aquella los derechos que como tal le son debidos en la sociedad y en la familia. Mas, admitida hoy la unidad humana (integrada que no dividida por la dualidad y oposición de sexos) comienza a respetar el varón la peculiar excelencia y dignidad de la mujer, trabajando por mejorar su cultura, y educando todas sus potencias y facultades en relación proporcionada con su carácter y destino. Nace este cambio de la idea, ya extendida, de que el fin general de perfeccionarse y de realizar la naturaleza humana obliga lo mismo al hombre que a la mujer, y de que la personalidad racional arranca en ambos de igual origen, de su semejanza con Dios, expresada en la unidad e identidad de la conciencia, y que somete a uno y otro sexo a las leyes constitutivas de su ser, de donde dimanan los mismos deberes fundamentales, y el mismo respeto y amor que entre ellos ha de reinar en la vida¹⁸”.

Por todas partes se difunde este nuevo espíritu, nacido de las entrañas del cristianismo y que penetra gradualmente en todas las clases y esferas de la sociedad. Las naciones más adelantadas rivalizan en noble competencia por enaltecer la condición de la mujer, igualándola al hombre: y

¹⁶ DE CASTRO, 1869: 3.

¹⁷ DE CASTRO, 1869: 4 y 5.

¹⁸ DE CASTRO, 1869: 4.

la sociedad, y para el comercio recíproco de ideas y sentimientos con el hombre, pues nunca ha de perder de vista la mujer, que debe educarse, ante todo para ser esposa y madre.

El hombre y la mujer no se hablan porque no se entienden, aunque aparecen juntos, no están unidos, porque falta la cultura y es difícil la convivencia entre otras cosas por esto.

“La distancia de cultura entre el hombre y la mujer es hoy tanto mayor, y el malestar tanto más vivo, cuanto mayores son los progresos entre los hombres respecto de las mujeres. A medida que sea más perfecta la educación de éstas, más grande será también su influencia sobre aquellos; y en vano será que intenten alcanzar una sin otra²¹”.

El hombre inculto es: escéptico, desconfiado, egoísta en religión, indiferente en política, perezoso y dejado en los negocios. El hombre inculto ni siente la necesidad de creer, ni se avergüenza de no ser libre, ni le duele el mal ajeno. El estímulo es la mujer culta, educada, sensible y debe compartir con el hombre los afanes de la vida pública. No se debe imperar, sino influir, aconsejar.

“¡Que cuando se escriba la historia de nuestro actual renacimiento, se diga que, postrada de tres siglos España, se levantó, con vuestro auxilio, a una nueva vida ‘libre y con honra’!²²”.

Intervinieron en estas conferencias dominicales sobre la mujer dadas en la universidad de Madrid en el año 1869 los que siguen, siendo la:

- 1^a. La de Don Fernando de Castro como rector y catedrático de dicha universidad.
- 2^a. D. Juan de Dios de la Rada y Delgado: *La educación de la mujer por la historia de otras mujeres*.
- 3^a. D. Segismundo Moret y Prendergast: *Influencia de la madre sobre la vocación y profesión de los hijos*.
- 4^a. D. José Echegaray: *Influencia del estudio de las ciencias físicas en la educación de la mujer*.
- 5^a. D. Gabriel Rodríguez: *Influencia de las ciencias económicas y sociales en la educación de la mujer*.

²¹ DE CASTRO, 1869: 15.

²² DE CASTRO, 1869: 18.

siendo para ello la reforma de su educación el más seguro camino, surgen doquiera cátedras, asociaciones especiales, con que obtenga aquella, ya los mismos rudimentos de la instrucción, ya los de una cultura más extensa, ora la preparación para determinadas profesiones, ora, en fin, estímulos para mantener su espíritu siempre vivo, y abierto a todas las generosas aspiraciones y a todos los sentimientos elevados.

Para cooperar a esto os he invitado a estas conferencias dominicales sobre la mujer. Es para decir que la mujer debe educarse en más amplia esfera que antes. Que hay diferencias entre el hombre y la mujer es una cosa clara, pero esto no quiere decir que sean distintos en su naturaleza, puesto que están dotados de las mismas facultades, diferenciándose sólo en su combinación y en el predominio de unas u otras. “No hay, por tanto, desigualdad ni inferioridad esencial, sino distinción de funciones, división (digámoslo así) del trabajo para mejor llenar la idea de la humanidad en la unión de los dos sexos por el matrimonio¹⁹”.

Son dos mitades para su atracción, según Platón, para que se complemen-ten. La mujer es madre del hogar, pero también de la sociedad.

“Ahora bien, señoras; para que la mujer responda a este ideal, y sea siempre ángel de paz en la familia, madre del hogar doméstico y fuerza viva en la sociedad humana, debe instruirse y prepararse dignamente con la sólida educación que estos fines reclaman²⁰”.

Tres condiciones:

- Moralidad en la conducta.
- Religiosidad ilustrada por la razón y la conciencia.
- Educación estética. El sentido de lo bello en la naturaleza, la poesía, etc., pero además en la economía, historia, de todo. Esto deben extenderlo a sus hijos y a la sociedad.

Hay que tener en cuenta que, en el siglo XVI, mujeres de talento y saber regentaban públicamente cátedras en nuestras universidades, pero además todas tienen que saber lo suficiente para vivir como miembros de

¹⁹ DE CASTRO, 1869: 7.

²⁰ DE CASTRO, 1869: 11.

- 6^a. D. Florencio Álvarez Osorio: *Algunas consideraciones generales sobre el matrimonio*.
- 7^a. Don Francisco Asenjo Barbie: *La música y la mujer*.
- 8^a. D. F. de Paula Canalejas: *La educación literaria de la mujer*.
- 9^a. D. Fernando Corradi: *De la influencia del cristianismo sobre la mujer, la familia y la sociedad*.
- 10^a. Don Antonio María Segovia: *De lujo*.
- 11^a. Don Rafael María de Labra: *La mujer y la legislación castellana*.
- 12^a. D. Santiago Casas: *La higiene de la mujer*.
- 13^a. José Merino Nieto: *Influencia de la mujer en la sociedad*.
- 14^a. D. Antonio M. García Blanco: *Educación conyugal de la mujer*.
- 15^a. D. Francisco Pi y Margall: *La misión de la mujer en la sociedad*.

4. La mujer rural

Lo que caracteriza a la mujer rural es “que no sólo ha trabajado para la familia (cosa que hacemos la mayoría de las personas), sino en la familia²³”. Forman parte de la población activa, pero en la categoría de segunda clase. Para independizarse abandonan los pueblos y se van a la ciudad en busca de un salario. Como las que se van son las hijas, las mayores quedan sin independencia, sin ayuda y sin familia. El trabajo no agrario va mejorando para las mujeres, aunque con desventaja con los hombres. Bien es verdad que está acaparando los estudios, y como consecuencia, dentro de poco será la que dirija en todo, como ya ocurre en algún ramo.

“Las mujeres se mueven entre la inercia propia de unas estructuras sociales que aún persisten en ciertas zonas rurales y la innovación y la ruptura de un modelo social que se transforma aceleradamente y que han modificado sustancialmente la posición de las mujeres en el mismo²⁴”. Hay también trabajo a domicilio. El campo se está feminizando. ¿Por qué? En la industria agroalimentaria se ocupa un considerable número de mujeres. En la recolección de frutas. En invernaderos. Se ha elevado muchísimo el

²³ Varios autores, 1999:16.

²⁴ Varios autores, 1999: 79.

nivel de formación de la mujer en las escuelas de capacitación agraria y escuelas taller. Hoy, la mujer está introduciéndose, con gran auge, tanto en el campo laboral como en lo social. Ya es mayoría en educación y sanidad, ejerciendo con gran éxito su función. No obstante, todavía aflora con frecuencia el machismo en algunos ambientes de la vida cotidiana.

La vida del campo, actualmente, se está tecnificando. Lo que favorece, así, tanto a la mujer como al hombre. Sin embargo, se necesitan más inversiones para que se produzca, más cantidad de fruto, con menos trabajo y esfuerzo.

La mujer se está adaptando muy deprisa, y dirige ya algunas asociaciones y grandes sindicatos agrarios. Lo que aumenta su implicación. Y, yo, me alegra por ello, porque seguro que así habrá más progreso.

Bibliografía

- CAPEL MARTÍNEZ, ROSA M.^a (1870-1875). “La apertura del horizonte cultural femenino. F. de Castro y los Congresos Pedagógicos del siglo XIX”, en AA.VV. “Mujer y sociedad de España”. Madrid. Instituto de la Mujer (1869).
- COSSÍO, M.B. (1890). B.I.L.E.
- DE CASTRO, FERNANDO (1869). “Discurso en la inauguración de las Conferencias Dominicanas”. Madrid.
- DE CASTRO, F. (1869). “Fernando de Castro: Discurso inaugural: 21 de febrero de 1869 siendo Rector y Catedrático de la Universidad de Madrid”.
- DE CASTRO, FERNANDO. (1869-1870). “Memoria del Rector de la Universidad de Madrid sobre los resultados en el pasado curso de las reformas de Instrucción Pública”: 244. Boletín del Rectorado de la Universidad de Madrid. (B.R.U.M.2)
- DE LABRA, RAFAEL MARÍA. (1888). “D. Fernando de Castro. Estudio biográfico”. Madrid.
- DÍAZ DE CERIO, F. (1814-1874). “Fernando de Castro. Filósofo de la Historia”. C.S.I.C. San Isidoro. León. 1970.
- GARCÍA LORCA, FEDERICO. (1963). “Elegía a María Blanchard”: 427. Revista de Occidente.

- NATAL, A-G. (1982). “Ortega y la Escuela de Madrid”: 423, 453, 454. Estudio Agustiniano. Valladolid.
- TURIN, Y. (1963). *L'éducation et l'école en Espagne de 1874 a 1902*. Ed. Press Universitaires de France.
- VARIOS AUTORES (1999). “Mujeres y Sociedad Rural”. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales. Instituto de la Mujer. Fondo Social Europeo. Editorial EGRAF. S.A. Madrid.

LIBROS RECIBIDOS

- CATTANEO, ARTURO (ed.), *Dios, Cristo, la Iglesia. Preguntas y respuestas*. Prólogo de Rino Fisichella, Rialp, Madrid 2025, 24 x 16, 277 pp.
- DE LIGORIO, ALFONSO MARÍA, *Salve, Regina* (=Clásicos espiritualidad 62) Prólogo, revisión y notas Laurentino María Herrán, Rialp, Madrid 2025, 19 x 12, 380 pp.
- GILSON, ÉTIENNE, *Razón y revelación en la Edad Media* (=Pensamiento actual 81), Rialp, Madrid 2025, 21,50 x 14,50, 115 pp.
- JOAS, HANS, *La fe como opción ¿Tiene futuro el cristianismo?* (= Pensamiento actual 75), Rialp, Madrid 2024, 21,5 x 14,5 279 pp.
- LÓPEZ DÍAZ, JAVIER, *Laical. Una identidad cristiana*. Una visión del trabajo. Una espiritualidad, Rialp, Madrid 2025, 21,5 x 14,5, 131 pp.
- MANENT, PIERRE, *Pascal y la propuesta cristiana* (= Pensamiento actual 80), Rialp, Madrid 2025, 21 x 14,5, 392 pp.
- POISSON, ANDRÉ, *La oración del corazón*. Prólogo de Erik Varden (=Patmos 325), 19 x 12,50, 76 pp.
- ROS, JAVIER, *Nacidos para la familia. Una defensa de la primera sociedad* (=En tres sentadas 308), Rialp, Madrid 2025, 19 x 12, 119 pp.

Sumario

417. **El déficit de la diferencia. A propósito del “hombre interior” y los hábitos del corazón en la atropología egipcia**
Adriana Noemí Salvador
433. **Una época de la teología para pensar a Dios y su Reino: desafiados por el diálogo interdisciplinar y los nuevos lugares teológicos**
Roberto Noriega Fernández
457. **El Concilio Vaticano II y el diálogo ecuménico posterior**
Enrique Somavilla Rodríguez
481. **Auge y declive del *Cathecismus ad Parochos***
Luis Resines Llorente

TEXTOS Y GLOSAS:

513. **Reflexión sobre el Christus Totus en San Agustín**
Joseph L. Farrell
527. **Un nuevo estudio sobre la Regla de San Agustín**
Pío de Luis Vizcaíno
555. **Agustín de Hipona y Byung-Chul Han, una meditación sobre religión, amor y filosofía**
Jesús Cano Peláez
599. **La mujer en la institución libre de enseñanza**
María Natal Martínez