



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 50 Fasc. 3

Septiembre - Diciembre 2015

## ARTÍCULOS

NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>Modernidad y Posmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad</i> .....	417
AGUIRRE MONASTERIO, Rafael, <i>En torno al libro “Jesús” , de José Antonio Pagola. La obra y su recepción</i> .....	471
MARCOS, Tomás, <i>Repasando Perfectae Caritatis</i> .....	493
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Cinco trasvases de la Doctrina de Juan de Ávila a otros catecismos</i> .....	521
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La fe propia de los católicos en los In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus de San Agustín</i> .....	535
LIBROS .....	590

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
- , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
- , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
- , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
- , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
- , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
- , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
- , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
- , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
- , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambрина Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
- , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
- , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
- , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
- , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
- , “*Cuentos Castellanos*”, Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
- , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico*. Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas*. Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada*. Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984*. Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas*. Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas*. Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos*. Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian*. Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*. Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.)*. 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X)*. Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan*. Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología*. Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665)*. Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas*. Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.*, Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual*. Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893)*. Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- , *Letras e historia*. Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico)*. Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I*. Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina)*. Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla*. Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín*. Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario)*. Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*. Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico*. Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas*. 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas*. Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos*. 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos*. 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional*. 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela*, Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid*, 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano*, Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León*. Valladolid 1987.

## NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2ª edición)* Valladolid 2011.

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 50 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2015



---

## ARTÍCULOS

NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>Modernidad y Posmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad</i> .....	417
AGUIRRE MONASTERIO, Rafael, <i>En torno al libro “Jesús”, de José Antonio Pagola. La obra y su recepción</i> .....	471
MARCOS, Tomás, <i>Repasando Perfectae Caritatis</i> .....	493
RESINES LLORENTE, Luis, <i>Cinco trasvases de la Doctrina de Juan de Ávila a otros catecismos</i> .....	521
LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La fe propia de los católicos en los In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus de San Agustín</i> .....	535
LIBROS .....	590

## ESTUDIO AGUSTINIANO

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2015  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@gmail.com

### SUSCRIPCIÓN 2016

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

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2015

CON LICENCIA ECLESIASTICA

DIRECTOR  
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR  
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN  
Enrique García Martín  
José Vidal González Olea  
Tomás Marcos Martínez

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

### Colaboraciones

*Estudio Agustiniiano* admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniiano.html>

**Índice general de autores de *Estudio Agustiniiano*, vols. 1 (1966) - 50:2 (2015)**

<http://www.agustinosvalladolid.es/investigacion/estudioagustiniiano.html>

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

# PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*  
Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)
- *ESTUDIO AGUSTINIANO*  
Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)
- *LA CIUDAD DE DIOS*  
Real Monasterio  
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)  
[edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)
- *RELIGIÓN Y CULTURA*  
Columela, 12  
28001 Madrid  
[ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)
- *REVISTA AGUSTINIANA*  
Paseo de la Alameda, 39  
28440 Guadarrama (Madrid)  
[editorial@agustiniana.com](mailto:editorial@agustiniana.com)

# Modernidad y Posmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad<sup>1</sup>

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ  
*Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid*

RESUMEN: Al explorar las *Fuentes del yo*, Ch. Taylor se encuentra con que s. Agustín ha sido el creador de la interioridad, del sentido de la libertad a partir del fondo insobornable de la vida humana, y de la idea de la sociedad humana en solidaridad frente al mal pues “la vida de los santos es social” como dice el Santo en *La Ciudad de Dios*. Así, puede asegurarnos que la deuda de Kant con san Agustín es tan grande como la de Rousseau. Lo mismo podría decirse de Descartes y de los creadores de los derechos de la persona humana como Locke y otros constructores de la “identidad moderna” como el romanticismo, Goethe, y el modernismo que intentaron superar a san Agustín más allá de la religión.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, postmodernidad, San Agustín.

ABSTRACT: In his book, *Sources of the Self*, Ch. Taylor finds that St. Augustine was the creator of interiority, of the sense of freedom emerging from the incorruptible ground of human life, and of the idea of human society unified against evil, for “the life of the saints is social” as the Saint writes in *The City of God*. Thus, he ensures us that Kant is as much in debt to Augustine as Rousseau. The same could be said of Descartes and the creators of the rights of the human person, such as Locke, and other builders of the “modern identity”, such as romanticism, Goethe, and modernism which attempted to move past Augustine beyond religion.

KEYWORDS: Modernity, postmodernism, Saint Augustine

---

<sup>1</sup> Cf. D. NATAL, “La aventura posmoderna”, *Estudio Agustiniano* 27(1992)53-122; 29(1994)97-153; 30(1995)437-90. D. NATAL, “La posmodernidad en nuestros días”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 13-34; “La respuesta agustiniana”, *Ib.*, 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas.

## 1. LA IDENTIDAD POSMODERNA Y SU REALIZACIÓN RELIGIOSA ACTUAL

Según C. Thiebaut, “‘nuestra manera de ser’ habría de entenderse como identidad históricamente construida: así el realismo apelativo de Taylor se configuraría como un término medio entre el platonismo objetivista de los valores y lo que denomina el ‘proyectivismo naturalista’, la mera construcción subjetiva de los valores y su proclividad a ser alterados según la voluntad de los sujetos”<sup>2</sup>. Pero, con todo, para Taylor: “Los horizontes nos son dados”: E 28.

Ahora bien, la defensa del individualismo y las peculiaridades culturales podría integrarse también en la política como “la existencia de fines colectivos en la esfera pública”, ya sean nacionales, culturales o religiosos, con un liberalismo menos feroz capaz de superar el individualismo amoral, el instrumentalismo sin valores y un despotismo del sistema que arrolla las personas y arrasa la sociedad civil: E 33-34. Por lo demás: “Taylor no oculta sus referencias y preferencias teístas”: E 34. Pero, a veces, parece no querer reconocerlas ante los que son menos teístas.

En todo caso, y sin duda alguna: “La primera fuente de preocupación la constituye el individualismo”: E 38. Esto no puede hacer olvidar: “lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna”: E 38. Para algunos, esta conquista supuso el fin de la entrega a “órdenes supuestamente sagrados” pero también, “la pérdida de la dimensión heroica de la vida”: E 39. Así, cuando llega el bienestar, se esfuma el “sentido de la vida” hacia la “generación del yo”, la propuesta narcisista y la “sociedad permisiva”.

No obstante, tampoco hay que desesperar, porque también se decía que la generación X era materialista, narcisista, tan harta de libertad que no necesitaba salir de la casa paterna hasta los 30 ó 40 años. Aparecía como culturalmente liviana, socialmente distante, políticamente inapetente, y, al fin: “Fóbicos a cualquier clase de compromiso”<sup>3</sup>. Pero, he aquí que: “súbitamente ha dejado de lado tanta apatía”, han ido a votar a Obama y han alimentado sus huestes de voluntarios. Creen que les llegó el momento, pues no pretendían ser escépticos y fríos para siempre. Y así, es cómo, según J. Gordinier, “los X van a salvar el mundo”: Ib. 26. Para Glucksmann, su bloqueo se produjo, precisamente, por el cinismo del poder.

---

<sup>2</sup> Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*. Introduc. de C. Thiebaut. Paidós, B. 1994, 27-8. En adelante E.

<sup>3</sup> A. GRAU, Anna, “Generación X al poder”, ABC (1.11.2008) 26.

Es más, incluso hay quién se atreve a diagnosticar y tratar el origen de la in-creencia y el agnosticismo actual como un mero problema de *confusión de valores*:

“Los creyentes se preguntan hoy por qué la juventud han desertado de las iglesias y no quieren darse cuenta de que eso ocurre, precisamente, porque las religiones organizadas se han adherido o hecho cómplices, expresamente, del sistema del heroísmo comercial e industrial que ya palidece difunto; esto niega tan obviamente la realidad, que construye armas de guerra contra la muerte, y espanta lo sagrado con un celo apostólico burocrático. Los hombres son tratados como cosas y el mundo es degradado a ese mismo nivel.

Las Iglesias aprueban esta épica fútil de posesión, de ostentación y de manipulación. Así, creo que hoy el cristianismo tiene dificultades, no porque estén muertos sus mitos, sino porque no presenta su ideal de santidad heroica como un ideal personal que los creyentes pueden vivir ahora mismo. Las Iglesias han vuelto, perversamente, la espalda tanto al milagro de la creación como a la profunda necesidad humana de realizar algo heroico en este mundo (BECKER, E., *Scape from Evil*, 164)”.

“A la vuelta de una decena de años, la gente no se contentará con este culto a sí mismo y buscará una nueva vida. No se duda tanto de la llegada de esta futura oleada de hijos pródigos, que regresan, como de que, en la casa del Padre, la verdadera fe esté aún allí para recibirles y hacer fiesta por su retorno”<sup>4</sup>.

La segunda causa de preocupación por el desencantamiento del mundo es la “*razón instrumental*” que es “la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito”: E 40. El temor es que lo que debía decidirse en términos humanos se decida en base a una eficacia, sin valores, de mero “coste-beneficios”. Así, a veces, se compagina el desarrollo económico con la explotación, la seguridad con la destrucción de la vida, y los derechos hu-

---

<sup>4</sup> P. VITZ, *Psicología e culto di sé*. Studio Critico. Dehoniane, Bologna 1987, 146. (Traducción mía). La discusión continúa. Así, R. Stark, no cree que haya hoy, ni haya habido nunca, una sociedad secular. Por su parte N. Luhmann, asegura que cuando la religión ya no crea consenso es fuente “de conflictos y enardece conflictos”, y, por otra parte, piensa que hay que preguntarse, también, si realmente hubo alguna vez una Edad Media “cristiana”, a no ser que se llame “cristianismo” a cuatro nociones de catecismo mal aprendidas y a un conjunto de prácticas sistematizadas pero muy rutinarias: N. LUHMANN, *La sociedad de la sociedad*. Herder, Universidad Iberoamericana, México 2007, 316; 751.

manos y la tecnología con la deshumanización, “asignando una valoración en dólares a la vida humana”: E 41.

Todo esto nos lleva a “las temidas consecuencias para la vida política del individualismo y de la razón instrumental”: E 44. Así, los individuos “encerrados en sus corazones”, se olvidan los intereses comunes, se embeben de lo privado, y se volatiliza la participación activa y el control de nuestro destino, como profetizó Tocqueville. Entonces, es necesario recuperarse de la pérdida del sentido, sus horizontes morales y el eclipse de los fines ante la razón instrumental, y de las pérdidas de la libertad en aras del individualismo narcisista e imperial: E 45-6. Ahora bien, no se trata de volver al pasado ni de renegar del valor de la tecnología y de la ciencia ni de arrasar la política sino de intentar humanizarlas, con una nueva esperanza, y evitar “que se deslicen hacia formas ya degradadas”: E 47.

Bloom, en su crítica al cierre de la mente moderna, se mostraba muy duro con “la juventud cultivada de hoy”, con sus principios del respeto mutuo, su “relativismo acomodaticio” y el subjetivismo de los “valores”, que “pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización”: E 49. Así, estaríamos ante un “individualismo de la autorrealización”, cerrado en sí mismo, muy inquietante para la vida política y social, olvidado de las cuestiones ajenas al yo, tal como ha sido descrito por Bell o Lasch, y, de un modo más tolerante, por G. Lipovetsky: E 50.

Taylor asegura: “creo que el relativismo ampliamente adoptado hoy en día constituye un profundo error, y en ciertos aspectos hasta se autoanula. Parece cierto que la cultura de la autorrealización ha llevado a muchas personas a perder de vista aquellas preocupaciones que les trascienden. Y parece obvio que han adoptado formas trivializadas y autoindulgentes”: E 50-1. El Papa Benedicto XVI ha criticado repetidamente el relativismo.

No obstante, Taylor no acepta la dura crítica de Bloom a esta cultura. Pues, éste: “No parece reconocer que existe un poderoso ideal moral en acción, por degradada y paradójica que pueda ser su expresión. El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión específicamente moderna del término”: E 51-2.

Este ideal ya fue descrito adecuadamente por Lionel Trilling y K. Jaspers. Estamos ante un ideal de vida mejor y superior que de ningún modo puede reducirse ni confundirse con el hedonismo o el narcisismo ni con la lucha por la vida como mera supervivencia o con un permisivismo fácil. Tampoco sería aconsejable un relativismo blando que aleja de la vida política toda construcción de valores. Pues, como ya advirtió Bloom: “La relatividad de la verdad no es una intuición teórica sino un postulado moral, la

condición de una sociedad libre, o así lo creen (los estudiantes)”: E 57. Ahora bien, ese relativismo, según Taylor, “parodía y finalmente traiciona” el gran ideal moral de la autorrealización.

Entonces, para Taylor, no “todo vale”, como dicen ciertos defensores de la cultura actual, sino que “vale todo lo que vale”, que es algo muy distinto. Pero, frente a los detractores de esa cultura, Taylor cree que: “la autenticidad debería tomarse en serio como ideal moral”: E 58. También disiente nuestro autor de la idea de que la “libertad del individuo” se consiga con el debilitamiento del “sentido de la ciudadanía”.

En todo caso, hay que reconocer que existe una dura crítica del ideal de autenticidad, y que ese ideal también queda impugnado por el subjetivismo relativista y encuentra fuerte resistencia en la sociedad industrial, en la burocracia estatal y el sistema capitalista.

### **1.1. LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD: SUS VENTURAS Y DESVENTURAS**

La moral de la autenticidad surge ya en Descartes al propiciar que “cada persona piense por sí misma de forma auto-responsable”: E 61. Pero también está en Locke cuando invita a anteponer la persona y su voluntad “a la obligación social”. Y, es hija, según Taylor, de un romanticismo muy subjetivista y de un atomismo social “que no reconocía los lazos de la comunidad”. En todo caso, no hay grandes dudas de que “la moralidad posee una voz interior”. La idea de que la fuente moral reside en nuestro interior, se extendió poco a poco: “En cierto sentido, se puede tomar como una continuación e intensificación de la evolución iniciada por san Agustín, que observó que las senda que conducía a Dios pasaba por nuestra conciencia reflexiva respecto a nosotros mismos”: E 62.

Para Rousseau es: “la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior”, que, a veces, queda ahogada por las pasiones o por el amor propio, pero que es una especie de “alegría y contento” de la vida, ‘le sentiment de l’existence’”, una experiencia muy presente ya en el antiguo epicureísmo. Es la idea de ser libre y decidir por mi mismo, pues: “La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo”: E 63. Esta es la base del contrato social libre, pero éste, mal entendido, ha llevado también al totalitarismo que no admite ninguna oposición al mismo ni en nombre de la libertad individual. Kant lo reinterpreta como autonomía moral, pero con Hegel y Marx vuelve a la esfera política de una forma vengativa.

Herder piensa que cada uno tiene su propia forma y “medida”, y también su propia voz que no puede confundir ni imitar de otro. “Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para *mi*”: E 64-5. Este es nuestro ideal moral que no puede plegarse a ningún conformismo exterior, ni siquiera como modelo de vida, pues: “Sólo puedo encontrarlo en mi interior”: E 65. Es la fidelidad a sí mismo, a la propia originalidad que solamente cada uno puede enunciar y descubrir, pues: “Al enunciarlo me estoy definiendo a mí mismo”: E 65. Esa es la autenticidad moral, aún con sus falsos modelos, y: “Es lo que da sentido a la idea de ‘hacer lo propio de cada uno’ o ‘encontrar la forma de realizarse’”: E 65.

Pero si, en este proceso, olvidamos nuestro ser dialógico y nuestros lazos con los demás y aquello que nos trasciende, nos falseamos a nosotros mismos, y no podemos definirnos en nuestro ser más significativo ni dar sentido a nuestra vida en cuestiones importantes y decisivas de nuestra historia, naturaleza y solidaridad. “Estas formas ‘narcisistas’ y egocéntricas son desde luego superficiales y triviliizadas; son ‘angostas y chatas’, como dice Bloom. Pero esto no sucede así porque pertenezcan a la cultura de la autenticidad. Ocurre, por lo contrario, porque huyen de sus estipulaciones” (...) “Cerrarse a las exigencias que proceden de más allá del yo supone suprimir precisamente las condiciones de significación, y por tanto cortejar la trivilización. En la medida en que la gente busca en eso un ideal, este auto-aprisionarse es auto-anulador; destruye las condiciones en las que puede realizarse”: E 75.

Si la autorrealización es individualista, porque casi prescinde de los otros o les convierte en algo meramente instrumental, incluso la ciudadanía política se vuelve marginal. Uno se va alejando de todo, de las personas y las instituciones, se interna en el yo, y la capacidad de amar a los demás se diluye: E 78. Y, aunque es cierto que la propia autenticidad no puede deducirse socialmente sino que “debe generarse interiormente”, sin el reconocimiento mutuo tampoco hay persona auténtica. Así que: “Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros”: EA 81. Y: “La cultura del narcisismo vive en un ideal con respecto al cual sistemáticamente se queda por debajo”: E 90

Así, las relaciones más intensas y trascendentes se disipan, “los viejos lazos se rompen”, y se cae en “un antropocentrismo radical”. Ahora bien: “Todo esto no puede sino generar una cultura en la que la perspectiva del atomismo social se vuelve cada vez más arraigada”: E 92. Entonces, el ideal de autenticidad se desliza hacia formas egocéntricas en las que todo pierde su significado y se enfanga en el nihilismo y el sin sentido.

Por el contrario, en la autenticidad creativa la persona se convierte en un artista, un nuevo héroe creador de valores. Y, la autenticidad como fidelidad a sí mismo y autorrealización forja una vida moral que viene a comprenderse también “como meta de sí misma”: E 97. Pero, pueden también darse formas pervertidas de autenticidad. Y: “La perversión toma la forma de olvido de toda una serie de exigencias de autenticidad, a la vez que se centran exclusivamente en otra”: E 99.

En resumen, la autenticidad entraña creatividad, originalidad y, a veces, oposición a lo que todo el mundo hace. Pero también requiere apertura a nuevos horizontes significativos, para no caer en la insustancialidad, y una autodefinición abierta al diálogo con el prójimo para no encerrarse en el egocentrismo o imponer una apuesta sobre otra de forma irracional o puramente instintiva. La libertad autodeterminada implica complicidad y contestación, buscar el sentido de la propia vida frente a la presión exterior. No se puede optar por el egocentrismo, donde todo está bien como está, ni por la falta de respeto a las diferencias. Pero tampoco se puede tachar de egoísmo todo ideal de autorrealización, pues hay que rescatar el ideal de autenticidad de sus prácticas degradadas.

En definitiva, no todo es aceptable ni rechazable en este ideal de autenticidad, pero conviene renovar su entraña ética. Hoy, hay una lucha abierta entre detractores y defensores del ideal de autenticidad, y esto es un error. Ambas partes deben dedicarse a luchar por resaltar el significado de la autenticidad y crear relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo egoísta. Entonces, la autenticidad será un ideal digno de vivirse, bien definido, con todas sus consecuencias, y que puede escapar tanto del atomismo individualista como del instrumentalismo utilitarista hacia una vida humanamente más rica.

En todo caso, la gente puede degradarse o elevarse pero estamos ante una cultura que invita a la responsabilidad personal aunque el egoísmo siga a todos. Como muy bien dice Taylor: “Creo que al articular este ideal en el curso de los últimos dos siglos, la cultura occidental ha identificado una de las potencialidades importantes de la vida humana”: E 105.

Así pues, el pesimismo de los escritos de Bloom y de Bell respecto a nuestra cultura actual debe cuestionarse. La idea de que nuestro tiempo pueda seguir el camino de los imperios clásicos decadentes tampoco es nada segura ni es preciso apuntarse a un optimismo irracional. No parece que haya tendencias ya definidas e irreversibles, de auge o declive, en este proceso, sino que estamos en “una lucha cuyo resultado está continuamente por decidir”: E 110. Es más, no hay que luchar encarnizadamente por afirmar sus expresiones más bajas y egocéntricas ni sus más excelsas e ideales

realizaciones. Porque: “En la consiguiente polarización entre detractores y defensores, lo que se pierde es precisamente la rica comprensión de este ideal”: E 110.

Veamos, ahora, cómo había orientado, este ideal, el marxismo humanista. Para Bloch, el Renacimiento es una reivindicación sustancial del individuo, es “la pasión por lo individual y genuino de la persona humana” ...) “los personajes de Shakespeare celebran, así, el triunfo del yo. Víctimas de los celos (Otelo), del amor (Romeo) o del odio (Hamlet), intentan ser ellos mismos, rompiendo los prejuicios sociales y detestando toda suerte de convención”<sup>5</sup>.

Así, el yo es “poder”, querer = “amor” y saber = “sabiduría”. “Tales son las tres ‘virtudes fundamentales’ (*Grundtugenden*) del alma humana”: U 402. Pero, a veces, se quedan en “impotencia”, “odio” y “necedad”. Eso depende del hombre que apunta a lo Infinito, como Campanella, pues: “el filósofo italiano tiene fe en el hombre, en el espíritu indómito e invencible del ‘yo’. Fiel a este espíritu, la nada puede ser derrotada (ZP, 212-213) GA12”: U 403. En todo caso, según Paracelso: “El hombre contrae la enfermedad cuando se encierra en el caparazón de su yo, pensando encontrar en sí mismo la plenitud” (ZP 221). Y, la tarea del médico consiste en “devolver al hombre el hálito vital perdido”: U 408.

El estudio de los sueños o “imágenes desiderativas del instante cumplido” o del “momento pleno” por Bloch: “Anticipan en la inmanencia de la mente “el día séptimo” de la salvación anunciado por San Agustín. Representan al hombre con todas su alienaciones vencidas y encontrado definitivamente consigo mismo, con la naturaleza y con los demás”: U 448.

En varios personajes literarios, en la música, la moral, la religión y otras ideas sobre el bien y los modelos morales: “La consideración de estas intenciones –escribe el autor– es el objeto de la quinta y última parte: *Identidad*”: U 448. Pues, para Bloch, es muy certero el dicho de Chesterton: “Un hombre que no lleva en sí una especie de imagen soñada de sí mismo es tan monstruoso como un hombre sin nariz” (...) “Las imágenes-guía del hombre perfecto o modelos morales se han concretado históricamente en el “caballero cristiano”, el “guerrero”, el “sabio”, el “gentleman”, y, sobre todo, el “citoyen” (PH 1094). Todos ellos muestran “virtudes de una manera conformada socialmente, pero también a la vez de una manera obligante y utópica”(PH1094). Para Bloch, el modelo moral perfecto es el “camarada”, para el marxismo el *humanum* verdadero.

---

<sup>5</sup> M. UREÑA PASTOR, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?* BAC. Madrid 1986, 389. En adelante U.

“Finalmente, la identidad de la patria ha sido imaginada por los hombres como triunfo del “yo” o como victoria del “nosotros” (...) “Con todo, el sueño completo, el deseo de la plenitud en el yo y en el nosotros, no se ha dado todavía de un modo puro y concreto en la historia porque la sociedad, dividida en clases sociales hasta el presente, no lo hecho del todo posible”: U 454.

En todo caso, para Bloch: “el sueño de la plenitud individual es ciego sin el sueño de la colectividad; el sueño de la plenitud en la comunidad es vacío sin el sueño en el yo pleno”: U 455. En el hombre en plenitud: “La patria aparece definida como el “yo” o el “nosotros” llegados a la identidad de sí mismos. Es el “yo”, por fin desvelado en la intimidad de sí mismo y en la comunidad del “nosotros”: U 465. Para Bloch, dada su “conciencia anticipadora constitutiva” y su “fantasía objetiva” que avista la patria: “el hombre no es un Proteo sin sustancia propia, sino un buscador de un *telos* que ya late en él, pero cuyo núcleo no ha sido aún desvelado”: U 574. Entonces, el ser humano es todavía, como el *Deus absconditus*, un *homo absconditus* que necesita ser revelado.

Algo de eso apuntaba ya Plotino cuando decía que si miramos al Infinito-Uno-Bien también conviene “mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por algún dios” (V 8,10). Así, al unir Uno, Bien y Belleza, que es “el amor de sus amores”, uno mismo, dirá Plotino, podrá verse “a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingravida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios”(VI 9,9)<sup>6</sup>.

Según G. Bruno, “el héroe es como aquel que pretende la consecución de lo inmenso, viniendo a establecer un fin allí donde no existe fin (*Los heroicos furores*, 66)”. Hay aquí un influjo agustiniano por el que se dice que el impulso recibido de Dios es insaciable sin el Infinito: C 327. Algo parecido ocurre con Cantor, al atribuir un infinito actual a s. Agustín, quizá por la estructura “infinita” de la mente humana, dada la grandeza de la memoria (Conf X, 8, 15): C 550. “De modo que la ya analizada simpatía de Cantor por determinados textos agustinianos (que Cantor aduce como apoyo de su teoría del ‘trans-finito’) tiene también su origen inmediato en Gutberlet, que por su parte lo había aprendido de su profesor en Roma: J. B. Franzelin”: C 518.

Entonces, concluye Bloch: “si Mozart (...) expresa en su música “el pequeño yo mundano” llevado a la perfección y Bach el “pequeño yo espiri-

---

<sup>6</sup> M. CABADA CASTRO, *Recuperar la Infinitud*. ICAI-ICADE, Madrid 2008, 105. En adelante C.

tual”, Beethoven, Wagner y Bruckner sacan a la superficie el “gran yo mundano” ya cumplido. Este gran yo aparece como pura dinamicidad luciferina en Beethoven (sonata y sinfonía); como yo completo y acabado, vencido definitivamente el destino, en Wagner (ópera trascendente); y como yo terreno en proceso vertiginoso hacia el “gran yo espiritual” en Bruckner” (cf. GU-2 89-97): U 472. Pero este yo no puede realizarse, del todo, ya ahora, ni como precursor “de la esencia del hombre”, porque sólo se realizará plenamente en la utopía del Reino.

## 1.2. EL PARADIGMA PERDIDO Y SU DIFÍCIL RECUPERACIÓN

En general, el ideal de la modernidad conduce a un complicado subjetivismo por el que nos sacudimos las presiones externas, ya provengan de la naturaleza o de la autoridad, que afectan a nuestra conducta. Así: “La libertad moderna y la autonomía nos centran en nosotros mismos, y el ideal de autenticidad exige que descubramos y articulemos nuestra propia identidad”: E 111. Este es, ciertamente, el modo concreto de la autenticidad actual. Pero, pero su contenido, según Taylor, podría situarse más allá del sentido egocéntrico de la vida. No es necesario centrarlo todo en nosotros ni en nuestros deseos, pues: “Puedo encontrar mi realización en Dios, o en una causa política, o en cuidar la tierra”: E 111.

Ahora bien, el problema de hoy es que ya no existe un modelo universal, antropológico-moral, que sea aceptado por todos, sin discusión alguna, como ocurría en otros tiempos. Hasta finales del siglo XVIII, la humanidad compartía unos supuestos y modelos comunes como podían ser la interpretación cristiana de la vida, el carácter sacramental de la naturaleza, la analogía de los diversos planos de la creación. En fin, unas “sintaxis cósmicas” que eran de dominio público. Pero: “*En el siglo XIX estas imágenes del mundo habían desaparecido ya de la conciencia...*”: E 114. “*En estas circunstancias, la idea misma de que un orden tal deba adoptarse con exclusión de todos los demás -una exigencia prácticamente inevitable en el contexto tradicional- deja de tener fuerza alguna*”: E 116 (cursiva mía). Es cierto que siempre hay propuestas que inquietan e invitan, pero que son incapaces de cartografiar un nuevo mapa de este mundo para ponernos de acuerdo sobre la realidad actual, su sentido y su misterio.

Ahora bien, enraizar la autenticidad en la sensibilidad personal no tiene que impedir la exploración de una realidad que no se reduce al yo como han demostrado bien Rilke, E. Pound o Eliot. No hay ninguna buena

razón para ser subjetivistas pero tampoco para suprimir toda exploración creativa, por temor al individualismo egoísta, como han querido hacer algunos pretendidos moralistas. Pues: “al bloquear este tipo de exploración que va más allá del yo, nos privan también de una de nuestras armas principales de lucha continua contra las formas chatas y trivializadas de la cultura moderna”: E 120.

De este modo, la lucha entre detractores y defensores, entre pesimistas y optimistas, resulta paralizante a la hora de emprender la batalla “siempre inacabada, por realizar las más elevadas potencialidades de nuestra cultura”. Y: “Si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio ‘sentiment de l’existence’, en ese caso quizá sólo podamos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio”: E 120.

En todo caso, nos enfrentamos a una lucha continua por realizar las formas más plenas de la autenticidad y abandonar las “más chatas y superficiales”. Así, para Taylor, además de evitar el pesimismo y el optimismo exagerados, “la condena de raíz de la ética de la autorrealización supone un profundo error, como lo supone la completa aprobación pura y simple de todas sus formas contemporáneas”: E 121. Así, los comunitaristas más tradicionales defienden el capitalismo más mercantilista que disuelve las comunidades históricas. Y, tras el desencantamiento del mundo, no dudan en cerrar pueblos mineros enteros ni “en devastar el hábitat forestal con el pretexto del estado de (las) cuentas”.

De este modo, la economía actual empuja, sin piedad, al atomismo y el instrumentalismo, convirtiendo la sociedad en una “jaula de hierro”, como profetizara Weber. Pero hoy día, por suerte, somos muy poco inclinados a creernos cualquier famosa “ley de hierro”, dada nuestra pasión actual por la libertad. O como lo dice Taylor: “No queremos exagerar nuestro grado de libertad. Pero no es nulo. Y eso significa que llegar a comprender la fuentes morales de nuestra civilización puede suponer una diferencia, en la medida en que puede contribuir a una nueva civilización común”: E 127.

En efecto, no estamos atados de pies y manos. Así, se ha comenzado a neutralizar la devastación tecnológica incontrolada de nuestro mundo y a poner en su sitio la razón instrumental. Entonces, un nuevo horizonte más humano se abre camino, a pesar de que el instrumentalismo, tan vacío de compromiso, nos seduce con su capacidad para controlar nuestro entorno y ofrecernos un futuro más confortable y llevadero en la vida cotidiana. Pues, es bien cierto que sólo: “Somos libres cuando podemos rehacer las condiciones de nuestra propia existencia, cuando podemos dominar las cosas que nos dominan”: E 128.

Hoy, ya sabemos muy bien que, además del gran ideal de libertad y de pensamiento autónomo, es necesario “aliviar la condición de la humanidad”. Así, la razón instrumental llega también a nosotros “provista de un rico trasfondo moral”. Y: “Esta benevolencia universal y práctica concede también un papel crucial a la razón instrumental”: E 131. No todo en ella es *libido dominandi* ni puro control tecnológico, como esa práctica de la medicina “que se olvida del paciente como persona”, sino que posee también un trasfondo solidario más rico que conviene desarrollar en actividades concretas.

Así, hay que poner la tecnología también en un marco moral de “benevolencia práctica” dirigida a las personas “de carne y hueso”, fuera del entramado de la dominación. Como han señalado muy bien Heidegger y otros: debemos desarrollar la ética de *la cura y el cuidado* para buscar una trama alternativa a la tecnología como medio de dominio: E 133. En este sentido, según Taylor, vale la pena emprender “una labor de recuperación”, aunque sea evidente que las instituciones de nuestra sociedad tecnológica tienden a una hegemonía de la razón instrumental: E 134-5.

Para Taylor, una sociedad libre, abandonada a relaciones impersonales de mercado, resulta algo irreal y nos conduce a la jungla del capitalismo salvaje. En este sentido, nuestro autor, ha resultado realmente profético, cuando escribió: “*La estabilidad y, en consecuencia, la eficiencia, no podrían sobrevivir al abandono de la economía por parte de los gobiernos, y resulta hasta dudoso que la libertad pudiera sobrevivir mucho tiempo en la jungla que engendraría un capitalismo realmente salvaje, con sus desigualdades y su explotación sin compensaciones*”: E 136 (cursiva mía).

En efecto, a corto o a largo plazo, sino a los dos a la vez, la eficiencia del mercado y la conjuntura económica, y, desde luego, “la justicia y la libertad se resentirían” mucho como ya está hoy a la vista de todos. Así, es bien cierto que: “*No podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante los mercados. Restringirlos puede resultar costoso; no restringirlos en absoluto podría resultar fatal*”: E 136 (cursiva mía). A veces están en peligro “los derechos individuales”, otras “el control democrático” del Estado. Hay que apoyar siempre esos derechos y la iniciativa democrática.

En otro caso, la democracia podría encaminarse hacia la dispersión social con proyectos insignificantes, muy parciales, sin grandeza humana alguna y sin proyecto común. Esto lleva a la pérdida de la fe en la democracia, a judicializar la política y sustituir los partidos por los bandos y peleas, a la atrofia de las mayorías democráticas, con programas razonados y razonables, y a un desequilibrio social en el que las personas dejan de reconocerse

como ciudadanos. Así: “La fragmentación aparece cuando la gente comienza a considerarse de forma cada vez más atomista, dicho de otra manera, cada vez menos ligada a sus conciudadanos en proyectos y lealtades comunes”: E 138. Así, la sociedad irá a la deriva de la corriente instrumental. Pues: “*Perder la capacidad de construir mayorías políticamente efectivas es como perder los remos en medio del río*”: E 143 (cursiva mía).

Para recuperar la iniciativa y el poder democrático es necesario mitigar esa sensación de abandono, ya sea con la “descentralización del poder”, como observó Tocqueville, ya con la devolución de los poderes al pueblo por medio de “sistemas federales” y otros medios que favorezcan la subsidiaridad, la independencia y la libertad de los poderes. Taylor cree que Canadá ha conseguido bien esto, pero falla aún en una idea común “que mantenga unidas a estas sociedades regionales”. Así, todos quedan protegidos como por “sociedades menores que viven a la sombra de grandes poderes”: E 144.

Ahora bien, humanizar la tecnología requiere una acción política común frente a la deriva que propicia el super-mercado y el Estado burocrático con su atomismo e instrumentalismo propensos a la degradación y la superficialidad de la autenticidad y de la democracia. Es preciso, emprender esta lucha en las situaciones concretas, especialmente en la sanidad y en la escuela, que es donde se deciden las exigencias de la autenticidad y “la configuración de la vida humana y su relación con el cosmos”: E 145. Como lo dijo Pascal: “sobre los seres humanos, la modernidad se caracteriza por su *grandeur* tanto como por su *misère*. Sólo una visión que abarque ambas *puede* proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío”: E 146.

### **1.3. LAS FUENTES DETERMINANTES DE LA VIDA Y LA CULTURA OCCIDENTAL**

#### **1.3.1. La identidad humana y la idea del bien**

Ch. Taylor trata de articular y construir una especie de “historia de la identidad moderna”<sup>7</sup>. Así, intenta definir el ser humano en el mundo moderno y el sentido de su libertad, individualidad, la interioridad, su ser físico y social tal como se han vivido en occidente. Este retrato humano intenta comprender

---

<sup>7</sup> Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*. La construcción de la identidad moderna. Paidós, Barcelona 2006, 11. En adelante: Y.

mejor la modernidad y dar pautas de futuro. Habermas, Foucault o McIntyre también lo han intentado. Taylor ha dialogado con expertos como C. Geertz, A. Hirschmann y M. Walzer. Se trata de comprendernos mejor “a nosotros mismos”, nuestras grandezas y miserias, como diría Pascal, para mirar al futuro.

Para conseguir este objetivo nuestro autor se centra en la interioridad humana y el yo, de S. Agustín a nuestros días, y en el sentido de la vida ordinaria desde el origen de la modernidad hasta hoy. Finalmente, estudia, del s. XVIII al XX: “la noción expresivista de la naturaleza como fuente moral interior”: Y 12. Ahora bien, el autor resalta, contra sus detractores, la conexión entre el “yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien”: Y 12. Pues: “La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, (...) la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entretejidos”: Y 19.

En definitiva, se trata de elegir “la mejor de las vidas posibles en todos los sentidos”. Pero, dado que el pensamiento actual parece haber restringido mucho el sentido de nuestra identidad, dignidad y la significación auténtica de la vida humana y el respeto a su integridad y prosperidad, conviene insistir en ello frente a un pretendido naturalismo, ayuno de compasión y del más elemental sentido del no hacer daño a nadie (*non nocere*) que supone un religioso respeto, para evitar el sufrimiento y facilitar “la vida buena” y toda “una ontología dada de lo humano”: Y 22.

Ahora bien, hoy día: “*Las formas de religión revelada continúan muy vivas, pero al mismo tiempo muy puestas en tela de juicio. Ninguna de ellas configura el horizonte de la sociedad en su conjunto en el Occidente moderno*”: Y 38 (cursiva mía). Así, es difícil encontrar hoy un “marco referencial” que resulte creíble y dé sentido a la vida humana. Entonces, el mundo pierde sentido, la vida humana cae en el vacío y todo se fragmenta, de modo que el sin-sentido “es quizá lo que define nuestra era”: Y 40. Las enfermedades del yo, tal como Freud las comenzó a describir, indican las “pérdida(s) del ego” y señalan la vaciedad de la vida y su “pérdida de horizonte”.

No obstante, siempre aparecen, aquí y allá, ciertos valores que merecen nuestra “reverencia, respeto y admiración”. Así, en el mundo antiguo, está el *guerrero* candidato a la honra y la fama pública, en el mundo medieval, además, se une el sentido de la vida con la *virtud*, y en el mundo moderno el *caballero* ha sido el heredero de la nobleza antigua pero en un sentido más ético y cívico. Hoy, el “autocontrol” y “el altruismo” son como valores más nuestros.

Pero además, ahora: “La noción de que la vida de producción y reproducción, del trabajo y la familia, es el lugar primordial de la vida buena desafía lo que originalmente fueron las distinciones predominantes de nuestra civilización”: Y 46. Ahora, el utilitarismo y el naturalismo esgrimen con

fuerza sus armas y casi reducen los marcos de referencia a “una cuestión en último término artificiosa”: Y 57. Taylor sostiene que ambos sistemas crean mucha confusión y alguna patología, pues al atacar los marcos referenciales, dejan todo a la deriva, y, así, cree “que están profundamente equivocados” (Y 47): Llevan directamente a una “crisis de identidad”, dejan sin sitio propio ni horizonte alguno a la persona, que ya no sabe bien quién es, y ahogada en su narcisismo, sin valores ni horizontes de referencia, carece de sentido de lo importante y lo que no lo es.

El yo, según Taylor, penetra en la psicología y en la sociología a la conquista de su imagen, y negocia con las imperiosas demandas del *superego* y las exigencias del *ello*, según la terminología freudiana, para conseguir así sus mejores beneficios: Y 60. Ahora bien, construimos nuestro yo en esas cuestiones concretas que son importantes para nosotros y nos orientan hacia el bien. Así: “Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definido por la manera en que las cosas son significativas para mí”: Y 61.

En todo caso: “Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean”: Y 62. Y, sin experiencia del *nosotros* no hay significado primero.

Ahí es donde se crea el “espacio común” de la vida o el llamado espacio “público”. Sin él no podemos, realmente, compartir ni convivir ni crear una urdimbre de comunidad histórica en la que cobramos vida y en la que se sitúa nuestra propia identidad, nuestra definición humana y personal, nuestra vida de comunidad y originalidad. A veces, podemos aislarnos pero no abandonar toda interlocución. Podemos y debemos “abandonar el hogar”, para tener vida e identidad propia, pero no sin contar con la “tradicción” de la casa común. A veces, parece que sólo podemos ser “verdaderamente” personas como individuos aislados “y, por ende, que esa es la manera correcta de ser”. Pero esta es una falacia: Y 70.

Entonces, se necesita saber el sentido de la vida o la “sustancia de mi vida”, para no ser viajeros perdidos en el mundo de la insustancialidad vital. Sólo así podemos ver: “qué clase de vida vale la pena vivir” o qué es “una vida plena y significativa en contra de una vacía”: Y 72. Las propuestas son tan variadas como: la renovación permanente, la revolución compartida o la consagración religiosa o la búsqueda de proyecto de futuro. Este bien es el que se impone en mi vida y, así, le da sentido e identidad propia.

Pues el yo aunque es autoconciencia, como creen Locke y Hume, es algo más que esto, pues estamos ante “un ser que crece y deviene”, que recobra el tiempo perdido o “malgastado” y deberá unirse a “la vida que aún le queda por vivir”: Y 83-4. Así, la vida es una búsqueda del bien, de “cómo debemos vivir” la dignidad humana y “los ineludibles requisitos estructurales del hacer

humano”: Y 85. Para Aristóteles el bien es “la vida buena *en su totalidad*, es decir: todos los bienes juntos y en proporciones adecuadas”: Y 105.

Pero, cada propuesta de bien supremo lucha y se enfrenta ineludiblemente a otras, al ser “la condición de ser yos con una identidad”: Y 108. Pues, buscamos propuestas universales que valgan para todos y beneficien a todos, en todo tiempo y lugar, y les ofrezcan crecimiento y cambio personal, santificación o regeneración y unificación esencial que mejore en su identidad: Y 118. Así: “Una vida buena debería incluir, *inter alia*, algo de contemplación, algo de participación política, un hogar bien administrado y una familia. Y cada una de estas cosas debería figurar en la proporción adecuada”: Y 119.

Entonces se evitarían complejos inútiles de culpa o de superioridad vana, se da juego a la persona para que dirija su vida y se haga un héroe moral, siendo, realmente, él mismo a la escucha de su conciencia para mejorar la condición humana, mitigar el sufrimiento, aumentar el bienestar, y buscar un sentido de lo bueno que nos conduzca a lo más justo para todos. Pues no podemos ser plenamente humanos si no sabemos lo que nos mueve ni “alrededor de qué construimos nuestras vidas” ni cual es nuestro bien constitutivo: “una fuente moral” sin la que no podemos vivir la libertad, el altruismo, la justicia ni construir nuestro yo, pues: “es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”: Y 139.

Esta fuente moral para algunos es la Biblia y los Evangelios, y lleva a “refundir nuestras vidas en una nueva narrativa, como hace Agustín en las *Confesiones*, o mediante la percepción de nuestra lucha a través del prisma del Éxodo, como sucedió en los Estados Unidos durante los años sesenta con el movimiento de los derechos civiles”: Y 144. Así, podríamos caminar hacia una libertad auto-determinante, desde un respeto mutuo equitativo y universal, fusionando los bienes supremos con los más corrientes, sin enfrentarlos constantemente, y vivir: “todos centrados en lo humano: la libertad, la benevolencia activa, los derechos universales”: Y 152. Sólo así podemos llegar a saber, realmente, quiénes somos como personas y como seres humanos en medio de nuestra sociedad. Y, entonces podremos tratar de construir, una auténtica modernidad, con “la visión de una sociedad”, desde el “consentimiento de individuos libres”, y, por tanto, “una sociedad constituida por portadores de derechos individuales”: Y 157.

### **1.3.2. Identidad moderna, interioridad y moral en S. Agustín**

Para Taylor, se podría decir que nuestro yo moderno está relacionado “con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad –se

podría decir que está constituida por él”—: Y 161. Esta interioridad es algo como “dentro” de nosotros que ha de proyectarse hacia fuera en la vida pública, pues: “Somos criaturas con profundidades interiores, con interiores parcialmente inexplorados y oscuros”: Y 161. Todo esto lo vemos como algo natural que tiene que ver con la propia identidad y el yo pero que parecemos tener ahí como tenemos corazón o cabeza. Así, en la dualidad interior-exterior hay como un sentimiento subjetivo fluctuante en nuestra vida, como hay unas acciones y movimientos externos, pero no todas las culturas entienden esto de igual modo. Como dice C. Geertz, conviene saber: “que nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos”: Y 165.

Para comenzar, Platón nos dirá que es bueno seguir la razón y malo si dominan los deseos. Aquí, el hombre bueno es “el dueño de sí mismo”, pues el mundo del deseo es el caos, el desorden, la falta de armonía y el conflicto desgarrador. El que es bueno goza de paz en el mar de las pasiones: “El dominio del ser mediante la razón conlleva estos tres frutos: la unidad consigo mismo, la serenidad, y un sosegado dominio de sí mismo”: Y 168.

Pero, el mundo moderno ha demonizado, a veces, la razón, de modo que “el autocontrol racional podría convertirse en auto-dominación o esclavitud”: Y 169. Así, B. Snell comienza a hablar de “fuerza vital” en Homero, otros del corazón, del entusiasmo, o de una como divina manía, que en el héroe al “ser un lugar para la acción divina es parte inseparable de su grandeza”: Y 171. Pero eso no le quita su responsabilidad ni su grandeza humana ni al alma su lugar como hogar de la razón, la armonía y la concordia personal.

En todo caso, unificar el yo moral es esencial para el proceso de “interiorización” aunque ambas cosas no sean lo mismo. Platón exalta el valor de la virtud y la razón como percepción del orden correcto, del bien eterno y bueno, pero habrá que esperar a Agustín para que los bienes del alma se impongan a la acción mundana en esa dialéctica permanente entre interior y exterior: Y 175. El alma como ser “inmaterial y eterno”, en Platón, debe volverse “hacia lo inmaterial y lo eterno”: Y 178. Pero, en el epicureísmo, la sabiduría se centra “en los placeres que ofrece la vida humana”.

En el camino entre Platón y Descartes se encuentra Agustín que une la teoría de la participación platónica a la idea de la creación cristiana por el Verbo. Y, Dios toma el puesto de la idea platónica del Bien. Así, Agustín une el teísmo judío y la sabiduría griega para proclamar: “Todo lo que existe, es bueno (rechaza por completo el error maniqueo); y todo es organizado para el bien”: Y 184. Entonces, la ley eterna se impone y se exige un cambio de amores y deseos, porque: “Nos transformamos en lo que ama-

mos. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios?, entonces yo digo, serás Dios”: Y 185.

El amor es ahora lo decisivo<sup>8</sup>. Entre la caridad y la concupiscencia, según la doctrina de los dos amores agustinianos, se presenta la batalla conducida por el hombre interior. Este sostiene y aplica a lo espiritual y el hombre exterior a lo corporal: *De Trinitate* XII, 1,1. Entonces Agustín no cesa de indicarnos el camino que conduce a Dios y que está en nosotros mismos y es la luz de nuestra luz: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas” (*De vera relig.* 39, 72). “Agustín está siempre llamándonos hacia dentro. Repite una y otra vez que lo que necesitamos está ‘intus’”: Y 185.

El mismo proceso de conocer es un “mirar al yo, adoptar una postura reflexiva” que se hace en primera persona. Así, el cuidado del yo, “el cuidado de sí mismo” de Foucault, es el cuidado del alma propia en Agustín, pues nada valen la riquezas cuando falta la salud del cuerpo y del alma. Se nos llama a volver a nosotros mismos, frente a la importancia relativa de los bienes externos, y a ocupar el lugar en el que “yo estoy presente ante mí mismo”, vuelto hacia mí mismo. Así: “El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible”: Y 188. Por eso: “*Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental*”: Y 189 (cursiva mía).

Este vuelco hacia el yo y la primera persona, fue crucial en el camino a lo trascendente que lleva de vuelta hacia Dios, “y con ello inauguró una nueva línea de desarrollo en la comprensión de las fuentes morales, una comprensión que ha sido formativa para toda la cultura occidental”: Y 189. Así, frente al subjetivismo moderno y sus formas reificadas, Agustín señala un camino intermedio entre Platón y Descartes (cursiva mía).

El Dios de la razón nos impulsa a no engañarnos y la propia vida nos asegura nuestra capacidad de verdad, anuncia la realidad de verdades inamovibles. Y: “El camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto”: “Dios se halla en la intimidad de la auto-presencia. Dios como Verdad nos proporciona los criterios, los principios del juicio correcto”... “para que seamos capaces de juzgar justamente todas las cosas” (*civdei* XI, 27,2): Y 192.

En este camino hacia dentro, Agustín recurre a la “memoria”, pues “es en ella donde reside la captación implícita de lo que somos, lo cual nos guía

<sup>8</sup> D. NATAL, “El ‘Ordo Amoris’ en san Agustín”, *Revista Agustiniana* 149 (2008) 527-551.

en la travesía desde la auto-ignorancia original y la lamentablemente distorsionada descripción de nosotros mismos, hasta el verdadero auto-conocimiento”: Y 193. Pero en la raíz de la memoria está el “Señor interior” que habita en nosotros mismos e ilumina a todo hombre. “Y así, al terminar la búsqueda de sí misma, si llega hasta el final, el alma encuentra a Dios”: Y 193. Esta senda de Agustín conduce “de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior”: Y 194. Es más, Dios está más cerca de mí mismo que mi misma intimidad: “interior intimo meo et superior summo meo” (Confes. III, 6,11), pues “como el alma es la vida de la carne, Dios es la vida bendita del hombre” (*civdei* XIX, 26): Y 195.

Entonces, la *memoria* es el conocimiento implícito que explícito por la palabra (*verbum*) y lleva a la *inteligencia* y a la *voluntad*. Pues: “comprender mi verdadero yo es amarlo, y así, con la inteligencia llega la voluntad, y con el auto-conocimiento el amor a uno mismo”: Y 195. Esta imagen trinitaria define nuestra auto-presencia, nuestra auto-afirmación y libertad. Por eso, el hombre aunque sujeto a variados amores tiene en su propia elección voluntaria o consentimiento “un poder que en cada caso es esencialmente mío”: Y 197.

Pero, la virtud humana necesita también de la gracia pues, a veces “no hago el bien que quiero sino que obro el mal que no quiero” (Rom 7, 19-25), como describe también Agustín en Confes. VII, 21,27. “Esta perversidad se describiría como la pulsión a ocupar el centro del mundo, a relacionar todo con nosotros mismos, a dominar y poseer las cosas que nos rodean”: Y 198. El mal no está, por tanto, en la interioridad sino en que ésta “se encierra en sí misma” y se olvida de la gracia que abre “el hombre interior a Dios” y a los demás.

Entonces, en Agustín, “la intimidad de la auto-presencia es santificada, por así decirlo, con consecuencias de inmenso alcance para toda la cultura occidental”: Y 199. Y, la piedad agustiniana, según Taylor, se resume en que: “Dios es la luz de mi corazón, y el pan que alimenta mi alma y la fuerza que aúna mi mente con mis pensamientos más íntimos: Confes. I, 13, 21”. Así, inaugura el camino de las pruebas de la existencia de Dios que va de s. Anselmo a Descartes o Leibniz, y fluyen de la interioridad humana, de la finitud a la infinitud, e implica la identidad moderna y el orden del yo al “sondear las profundidades de la memoria y discernir mi verdadero ser”: Y 201. Ahí, recogo, de *cogitare* y de *cogere*, mis pensamientos para rehacerlos desde mi profundidad interior troquelada con “la imagen del anillo (de Dios) cuyo sello permanece en la cera”: *Trin.* XIV, 15,21.

Con todo, Descartes se separa de Agustín tanto como éste se alejó de Platón. La interiorización moderna, coloca las fuentes morales en nosotros y da de lado a “fuentes morales situadas fuera de nosotros”: Y 204. Esta racio-

nalidad crea un orden moral y un autodomínio libre configurado por la propia razón humana y su “intuición del bien”. Así, para Descartes: “El libre albedrío es lo más noble que podemos tener porque en cierto modo nos asemeja a Dios y nos exime de ser sus súbditos y, por consiguiente, el buen uso de ello es el más grande de todos nuestros bienes; además, no hay nada que nos pertenezca tanto ni sea más importante para nosotros. De esto se deduce que sólo el libre albedrío produce nuestros mayores contentos”: Y 208-9.

Y, para Taylor, el tema moderno de la dignidad de la persona humana y su libertad, tan importante en el pensamiento moral y político actual, “parte de la interiorización que he estado describiendo”: Y 214. Ya Epicteto pensaba que hay que conseguir adecuar nuestra razón a su naturaleza humana, es decir: “evarla, hacerla libre, liberada de restricciones e impedimentos, fiel, modesta”: (*Discursos* I, 4). En Séneca, la virtud más alta es la “sublimitas et sanitas et libertas et concordia et decor animi” (*De beata vita* IX, 4): Y 215. Así, la virtud es lo más humano, *virtus de vir* en Cicerón, y la grandeza de ánimo y la “generosidad” definen al hombre auténtico. Y, ésta es la clave de las pasiones en Descartes.

Por lo demás, aunque Descartes ha humanizado mucho la vieja experiencia agustiniana, “el pensador llega a sentir cada vez más su falta de autosuficiencia, cada vez más que Dios actúa en él”: Y 220. Y, aunque su percepción “clara y distinta” es “incondicional y auto-generadora”, Dios se ha convertido en una etapa de su progreso hacia la ciencia, de modo que: “La existencia de Dios es un teorema de *mi* sistema de ciencia perfecta. El centro de gravedad ha dado un vuelco decisivo”: Y 221. Y, así: “Lo que encuentro ahora es a mi mismo: alcanzo la claridad y la plenitud de auto-presencia de que carecía hasta entonces”: Y 221. De este modo, se abre paso al deísmo y a una interioridad de “autosuficiencia, de autónomas facultades”, de puro racionalismo, que abre la puerta también a la oscuridad, la confusión y a “la increencia moderna”. Para Taylor: “De resultas de ello la tradición agustiniana se desarrolla en el mundo moderno a través de nuevas sendas, algunas de las cuales exploraré más adelante”: Y 222.

En primer lugar, el yo moderno intenta reconstruirse a sí mismo en sentido instrumental. Esta tarea necesita una “demolición” previa para retirar y acabar con toda la basura que ha acumulado y que impide el conocimiento. Así, es necesario que las pasiones sean colocadas en su lugar y reducidas a su propia función. Esto supone dejar la fe ciega en unas supuestas ideas innatas, que nos han domesticado en vez de educarnos, y desvincularnos de pensamientos, “deseos y gustos irreflexivos”. Y, todo eso: “Implica desvincularme de mis síntesis y creencias espontáneas para someterlas a escrutinio”: Y 235.

De este modo: “El control racional puede extenderse hasta la recreación de nuestros hábitos y, por consiguiente, de nosotros mismos”(…) “Al sujeto que adopta esta postura radical de desvinculación con la idea de reconstruirse, es al que quiero denominar el yo ‘puntual’”: Y 239. Y como todo ser inteligente que es capaz de repetir el pasado como presente, desde ese momento, “ese ser es él mismo y personal”, entonces es “*él mismo para él mismo*”: Y 240. Así, todas esas acciones pertenecen a la misma persona. Y: “En esta identidad personal es en lo que están fundamentados el derecho y la justicia del premio y el castigo”: Y 241.

Ahí, surgen también las prácticas disciplinarias en la escuela, los hospitales y el ejército, como ha estudiado Foucault, desde una teoría que racionaliza una práctica que promete también una buena eficacia en los asuntos humanos. Estos dos factores hacen de Locke un gran maestro de la Ilustración, pues: “ofrece una explicación plausible de la ciencia nueva como conocimiento válido, entretrejida en una nueva teoría del control racional del yo, aunando los dos bajo el ideal de la autorresponsabilidad racional”: Y 242.

Así, este yo ilustrado se presenta como un yo fuerte que supone autocontrol y nos explica “porqué hoy pensamos de nosotros mismos como ‘yos’”. En cambio, en el pobre yo freudiano: “Dicho *ego* es, en esencia, un mecanismo puramente dirigido, vacío de pulsión instintiva propia (aunque deba extraerla del *ello* para funcionar)”. Y, su función es navegar en el accidentado curso de obstáculos del “*ello*, el *superyo* y la realidad externa”: Y 243.

El ideal moderno requiere volvernó al interior, conscientes de lo que nos configura, para llegar a una construcción científica de nuestro mundo, nuestro carácter y perspectiva: Esa “desvinculación exige dejar de vivir solamente en el cuerpo o en el seno de nuestras tradiciones y hábitos, haciéndolos objetos, sometiéndolos a un examen y a una reconstrucción radicales”: Y 243. Los moralistas clásicos nos instan a dejar los hábitos y usos irreflexivos, los modernos nos piden pensar nuestras actividades o procesos, en lo económico, lo moral o lo sexual, y nos exigen “separarnos de nosotros mismos mediante la auto-objetivación”: Y 244. Esa objetividad exige, ineludiblemente, la posición de la primera persona, del “yo como yo”, pues según una paradoja muy comentada por Heidegger y Merleau-Ponty: “La objetividad radical es sólo inteligible y asequible a través de la subjetividad radical”: Y 245.

### **1.3.3. La condición humana actual y nuestra identidad moderna**

La experiencia Agustiniána ha creado “modelos de autoexploración que han sido cruciales para la configuración de la cultura moderna”: Y 247.

La interioridad agustiniana ha influido en la Edad Media y ha florecido, de nuevo, en el Renacimiento. Es más: “luego ese giro adopta formas secularizadas”: Y 248. Es un vuelco al interior para justificar nuestra vida y darle significado. Esta auto-exploración es “un hecho central de nuestra cultura”, que pasa por las *Confesiones* de Rousseau, el *Dichtung und Wahrheit* de Goethe, el *Prelude* de Wordsworth, y nos lleva a conocer “quienes somos”.

Es un viraje decisivo que encarna muy bien Montaigne en su busca de nuestra propia naturaleza. Sus reflexiones intentan “restablecer el contacto con la esencia permanente, estable e inmutable que anida en cada uno de nosotros”: Y 248. Pero, pronto se verá que nuestra identidad es escurridiza, muy dinámica, y que “querer atrapar su ser”, es como “si quisiérais atrapar el agua: (*Ensayos*, vol. II, pág. 340)”: Y 249. Pues, todo en el mundo es perenne agitación en la tierra, las rocas, las pirámides de Egipto, incluso la “constancia no es sino movimiento más lento”.

Así, Montaigne opta por describirse a sí mismo, pues “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana”: Y 250. Ese auto-conocimiento lleva a la auto-aceptación de nuestra condición y sus límites, para así: “Llevar mi vida conforme a su condición natural”. “Y quiero ser dueño de mí mismo en todos los sentidos. Tiene la cordura sus excesos y no necesita menos de la moderación que de la locura (*Ensayos*, vol. II, pág. 68)”: Y 251. Montaigne rechaza los excesos humanos, morales y religiosos, como autosuficiencias vanas y presuntuosas, pues: “Quieren salirse fuera de sí y escapar del hombre. Locura es; en lugar de transformarse en ángeles, transformarse en bestias... Espántanme esas posturas trascendentales, como lugares altos e inaccesibles (*Ensayos*, vol. II, pág. 401)”: Y 252.

En este sentido, “luchamos por lograr la aceptación de lo que somos”, un tema clave en la cultura moderna. Es la “originalidad de cada persona” frente a la tempestad de nuestras pasiones e instituciones y las interpretaciones generales del mundo y de las cosas. En este sentido, dice Montaigne: “El mundo mira siempre de frente; yo vuelvo mi mirada hacia dentro y allí la fijo, allí la entretengo. Todo hombre mira delante de sí; yo miro dentro de mí”: Y 254. Así, para Montaigne, el yo se hace en diálogo y amistad. Por eso, La Boétie, su amigo ya muerto, es el único que compartió su “verdadera imagen y la llevó consigo”: Y 255. Y: “Es una perfección absoluta, como si fuera divina, saber cómo disfrutar lealmente del propio ser” (*Ensayos* III, xiii): Y 255. Entonces, *buscar la identidad es buscar lo que yo soy esencialmente*, y, así, debo encontrar la felicidad, en “mi propio y original modo de ser”, según Herder y los románticos.

Montaigne muestra la nueva manera en que la interioridad agustiniana entró en la cultura moderna y colaboró a “la comprensión que hoy tenemos

del yo". El auto-examen agustiniano reverbera en todo el Renacimiento, entre jesuitas, puritanos y calvinistas, y, se extiende a todos los cristianos; pero "se seculariza en forma de auto-biografía confesional", como en Rousseau, y en la nueva novela inglesa del s. XVIII: Y 256.

Así, a comienzos del s. XVIII ya hay entre la elites del occidente europeo una especie de yo moderno procedente de "la herencia agustiniana". Es la "identidad moderna", con un auto-control y un auto-reconocimiento propio, que lleva a "la independencia responsable", a "la particularidad reconocida" y a un "individualismo del compromiso personal": Y 257. Es un "compromiso total" que se exige a todos pero no es de carácter estoico pues supone la gracia divina. Pues, la gloria de Dios y nuestra gloria es el hombre libre: Y 260.

Aquí ya no hay magia ni mundo encantado: "El declive de la cosmovisión subyacente en la magia era el reverso de la aparición de un nuevo sentido de libertad y auto-control": Y 266. Tampoco hay ya comunidad natural sino que ha de crearse por consenso o "consentimiento del individuo". Algunos crearán la comunidad de los salvados, como recuerda M. Walzer, en *La Revolución de los Santos* (Y 269): La alianza de Dios y su pueblo se encarna en la de los santos y la comunidad y la familia se convierten en los pilares de la vida social.

Por otra parte, Bossuet reclamará el poder regio en bien de la paz social, pero Montesquieu y Rousseau hablan de la "virtud cívica" o individualismo ciudadano como base del "bien público". Del mismo modo, en la vida, ya no se seguirá el impulso natural sino que somos "constructores de nuestro propia carácter": Y 273. Y, así, somos los creadores de nuestra propia "autorrealización" como seres muy creativos por la gracia de Dios. Entonces, la vida y el mundo se ponen en manos del hombre, centro del mundo, como dice Dios a Adán, en Pico de la Mirándola. De momento, el orden cosmológico y el jerárquico conservan su gran papel, pero, surge una nueva libertad auto-consciente abierta a una "liberación" que "objetiva al objeto y personaliza al sujeto": Y 278.

Fueron muchas las teorías y prácticas -religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas- que convergieron para producir este gran cambio, desde la conciencia atomística instrumentalista a la solidaridad trabajadora, y que llevaron a la construcción de una identidad moderna integradora de convivencia y libertades que pudo unir libertad, igualdad y solidaridad.

### **1.3.4. La identidad moderna y la vida diaria**

Aristóteles creía que la vida humana es contemplación y participación política. Pero otros creen que es más bien "producción y reproducción". A

esto le llama Taylor “la vida corriente”. Así, en algunas sociedades, las tareas de comercio se consideran impropias “del estatus aristocrático”: Y 291. Pero, para Bacon, sólo la práctica hace fecunda y auténtica la teoría, pues se trata de “aliviar la condición humana”: Y 292. La ciencia es para el bien del hombre. Hacer otra cosa sería una falta de caridad y de sentido moral. Así, el humilde artesano, con su sobriedad disciplinada, es tan importante como el gran pensador. Pues, a veces, lo que se ha llamado honor se reduce a *libido dominandi* unida a voracidad lucrativa y deseo sexual desmedido, según s. Agustín y Pascal: Y 293.

Entonces, la idea de un “dulce comercio” (A. Hirschmann) deviene característica de las naciones civilizadas, con un perfil más gentil y educado, más ordenado y cívico. Y, así, a la gloria guerrera destructiva se opone una vida alternativa más pacífica, de costumbres más refinadas, basada en la dignidad del trabajo, y articulada por: “el orden social, la estabilidad política y la vida buena”: Y 294. En lo religioso, cada persona se queda sola ante Dios en su “adhesión personal”, sin Iglesia ni buenas obras, pues “todos somos sacerdotes”. Así, se glorifica la vida laical, la vida corriente, una vida “santificada”, en los quehaceres diarios del matrimonio y la familia como “lugar central para la realización de los designios de Dios”: Y 298. Esta vida alternativa es la que triunfa en la novela moderna que retrata la vida concreta, de la gente ordinaria y corriente, frente a la tragedia antigua que glorificaba a los héroes guerreros y sus arquetipos.

La vida misma cobra así un gran valor y su renuncia, en el martirio, también confirma esta idea sobre el valor de la vida, la salud y la libertad que será recuperada en la parusía final: Y 300. *Esta visión positiva de la vida empuja a Agustín a dejar el maniqueísmo y será parte decisiva de la nueva cultura occidental. Esta idea invade toda la “vida mundana” moderna impulsada también por el protestantismo y el judaísmo.* No obstante, el idealismo puritano, vio que el hombre, mediador entre Dios y las cosas, se había rendido a las cosas haciéndose esclavo suyo. Entonces, se reconviene al ser humano que “pone su corazón en las cosas que Dios había puesto bajo sus pies”: Y 300.

Ahora bien, podemos disfrutar de ellas, para la gloria de Dios, y entregarnos a ellas sin darles el corazón ni dejarnos “absorber por las cosas tomándolas como fin”. “Ésa es la esencia de lo que Weber denomina el ‘ascetismo intra-mundano’ de los puritanos”: Y 304. Así, podemos negociar diligentemente con nuestras cosas “para servir al Señor”, pues todo trabajo es noble si se hace para el Señor, y deja de serlo cuando falta esa vocación sincera de servirle. Entonces, la vida superior no consiste ya en un tipo de actividad sino en “el *espíritu* con el cual uno vive lo que vive, hasta la más

mundana de las existencias”: Y 306. Y, el trabajo se convierte en un asunto espiritualmente serio, que debe conducirnos a Dios, y el ocio en fuente de pecado. Esta es una vida para el *bien común*, que sirve a Dios sirviendo a los hombres, un trabajo disciplinado y una frugalidad en el consumo que facilitan el origen del capitalismo, según Weber.

Ese espíritu puritano revaloriza también el matrimonio. Como dice Jeremy Taylor: “El amor marital es algo tan puro como la luz, tan sagrado como un templo, tan duradero como el mundo”: Y 309. Pero tampoco se puede hacer del amor humano un ídolo que deje de lado a Dios, advierte J. Cotton, en la felicidad, el amor y la sexualidad. Con todo, la vida cotidiana es el nuevo paraíso y “la flor de la sabiduría”: Y 310. Así, el activismo calvinista revolucionario, en su horror por el desorden, que apesta la nariz de Dios, busca un nuevo orden social, basado en la disciplina y el trabajo, con personas que se rigen a sí mismas, frente a “un desorden social en el cual la pequeña nobleza indisciplinada y los pobres sin oficio y sin hogar, la plebe de granujas, mendigos y vagabundos, planteaba una constante amenaza a la paz social”: Y 312.

Así, surge la nueva ciencia de la eficacia productiva, la dignificación del trabajo. Boyle y Locke se enorgullecían en considerarse “obreros”. Entonces, se cuida la creación y se usan las cosas “de acuerdo con los designios de Dios”, e: “*Instrumentalizar* las cosas es el paso espiritual esencial”: Y 317. Así, pragmatismo y trascendentalismo unidos realizan el verdadero plan de Dios: Y 318-9.

Esto mismo ocurre en Locke, porque la ley natural y la razón creada por Dios nos muestran sus designios: “La razón, que es la ley de la naturaleza, ‘enseña a la humanidad que se digne consultarla que... nadie debe hacer daño a otros en lo referente a su vida, libertad o posesiones’”: Y 325. Cada uno debe cuidarse a sí mismo y al “resto de la humanidad”, trabajar por el bien propio y por “el bien común” que es el bien de la humanidad en “armonía de intereses”, pues: “En la vida existe un modo en que llegan a conciliarse el servicio a sí mismo y la beneficencia”: Y 328. Así, la persona productiva y pacífica es bien valorada por la ética, frente a la egolatría y el poder personal. Y, Locke, que había abandonado la teoría del pecado original, muestra cómo los niños tratan de imponer su voluntad a todos, someterlos a sus deseos y disponer de las cosas a su antojo: Y 329-330.

Por su parte, Dios es el gran benefactor de la humanidad, siempre misericordioso, fuente de esperanza para la humanidad desesperanzada que a veces se auto-destruye con un egoísmo salvaje, se vale de “nuestro amor a nosotros mismos” para elevarnos moralmente y darnos un gozo inefable: Y 331. Y, el “autor de nuestro ser”, “confiere orden y dignidad a la vida pro-

ductiva, y nos libra del egoísmo y de la tendencia a la destrucción para que beneficiemos a los demás”: Y 332. Así, la razón natural, nos encamina hacia el bien y muestra que: “La racionalidad instrumental, correctamente conducida, es la esencia de nuestro servicio a Dios”: Y 333.

La religión de Locke no es puro naturalismo ni simple liberación del egoísmo sino el reconocimiento de Dios que, en su sabiduría y bondad divinas, ha diseñado el mundo para el bien de quienes lo habitan y su mutuo desarrollo y conservación. Así, la dignidad humana se incorpora una autonomía auto-responsable, “una liberación de las exigencias de la autoridad”, porque “los designios de Dios respetan totalmente la razón autónoma de los humanos”: Y 335. Es más, según Tindal, esos designios “no son sino ‘el interés común y la felicidad recíproca de sus criaturas racionales’”: Y 336. Esta es, también, además, la mejor forma de asegurarse “la vida futura”.

Entonces, concluye Taylor: “Ahora tenemos un cristianismo racional, sin lágrimas”: Y 336. Dios nos da la bondad natural y también su gracia. Cuando se insiste en la primera, con sto. Tomás o Erasmo, se dice que la gracia perfecciona la naturaleza, pero si una visión “hiper-agustiniana” impone el pesimismo se cae en los errores de la Reforma, el jansenismo y el calvinismo productivo. Por su parte, el deísmo Ilustrado suprime toda gracia y se ciega en el naturalismo. Esto mismo van a hacer los seguidores de Locke: Y 339.

### **1.3.5. La identidad humana y los sentimientos religioso-morales**

Para los “platónicos de Cambridge” la religión verdadera es una experiencia personal, interior y libre, que se caracteriza por el amor frente al temor y el miedo servil. Pero, no es tampoco un mero arte arbitrario de vivir sino la religión de la vida. Así: “*El espíritu de la verdadera religión es la naturaleza más libre, noble, ingeniosa y generosa*”: Y 343. La religión auténtica no es estoicismo ni melancolía, ni debilita ni desalienta la vida sino que es la religión del amor que forma “un vasto círculo de amor a través del universo”: Y 344.

Shaftesbury y Hutcheson configuran una nueva forma de “la interioridad agustiniana”, con un sujeto más autónomo y más inclinado hacia el bien, que vive el “máximo gozo”, pues “el bien supremo para los humanos es el amor y el poder disfrutar del curso del mundo. Quien logra el amor alcanza la perfecta serenidad y ecuanimidad; está a salvo de los zarandeos de la fortuna adversa; y, sobre todo, puede amar firme e ininterrumpidamente a quienes lo rodean, sin que le distraigan de ello sus propios dolores y desilusiones,

o sus intereses parciales. Alcanza ‘el generoso afecto, el ejercicio de la ininterrumpida amistad, la constante bondad y benignidad’(...). ‘Porque es imposible contemplar un orden divino como éste sin éxtasis y raptó’”: Y 345.

Aquí, incluso los desastres encajan providencialmente, no como en la burla de Voltaire sino porque lo importante es cómo estoy yo mismo y mi confianza en Dios. Como dice Shaftesbury: “El teísta es quien cree ‘que todo está gobernado, ordenado o regulado para lo mejor, por una mente o principio diseñador, necesariamente bueno y permanente’”: Y 347. Una religión del miedo sofoca toda piedad, hunde la religión del amor con un “espíritu mercenario y servil”, acaba con el “afecto natural” y la inclinación del hombre hacia el bien para convertirlo en un lobo para el hombre. “En vez de ello el bien cósmico es amado, porque es esencialmente amable, y eso es todo lo que es necesario decir”: 351. *Los dos amores agustinianos* ponen realismo en la causa, pues “estamos abocados al mal” como “seres incompletos”, y para encontrar plenitud: “Los humanos anhelan a Dios”: Y 352.

Ahora bien, por la fuerza del ágape, el trabajo se integra en la vida cotidiana para el bien de todos con “la benevolencia como virtud principal”. Según Hutcheson: “la bondad y la generosidad nos son naturales”: Y 356. Es más, crecen en nosotros como la estatura, la edad o la forma humana. Y: “La suerte es que: 1) Nuestro sentido moral nos empuja a la benevolencia. 2) La benevolencia es lo que mejor funciona para nuestra felicidad”: Y 358.

Dios todo lo ha hecho bien para nuestro bien. Cada persona se hace más feliz a sí misma si hace el bien y hace feliz a los otros. Incluso, la naturaleza nos llena de felicidad y de placer. Y “la benevolencia universal de Dios” es proverbial, fuente de toda nuestra benevolencia, caridad y amor. Para Hutcheson: “La mejor acción -declara- es la que logra la mayor felicidad para el mayor número”: Y 362. Ese es el bien de la humanidad, que a todos hace felices, y debemos potenciar siempre, y, esa será “la concepción de la naturaleza humana como fuente interior”: Y 363.

A pesar de todo esto, en las teorías deístas, la gracia divina comienza a desaparecer. “No se equivocaban los cristianos ortodoxos cuando pensaban que se suprimía algo crucial”: Y 371. Es cierto que Dios piensa “exclusivamente en nuestro bien”, como creía Erasmo, pero el deísmo “reformuló la fe cristiana” en el sentido de “un bien humano autónomo” reducido al orden de la naturaleza en la vida ordinaria anti-jerárquica. Y, así, el hombre cree poder arreglárselas por sí mismo y con su propia razón autor-responsable. Entonces: “La verdadera religión era, en último término, la religión natural”: Y 375.

Pero, según Taylor, hay un deísmo, en A. Pope y otros, que dice que el amor de Dios trabaja en el mundo y que Él es su alma, pues vive y en-

cuentra su dicha en cada uno de los seres: Y 379. Por eso, ser bueno consiste en vivir de acuerdo con la razón, el amor a sí mismo y la naturaleza, pues ésta “es fundamentalmente concordia, beneficencia”: Y 381. Así, Dios está en todo, la pasión es motivación, y “nuestro mejor interés debe ser actuar en beneficio del bien general”: Y 385. Ahora bien, para el deísmo, en el que la caridad fusiona la benevolencia y la felicidad, “era importante reconocer que: el verdadero *amor a sí mismo* y *el (amor) social* son lo mismo”: Y 386.

Entonces, se piensa que sería un grave error “condenar por irremediablemente pecaminoso el natural amor a sí mismo”: Y 387. La compasión y la benevolencia deben guiar la vida humana, que así, rehabilita también “la vida del sentimiento”. Es más, este sentimiento natural será “la piedra de toque de lo moralmente bueno”: Y 390. Así, la naturaleza se convierte en “voz interna”, con Rousseau, y en los románticos se transforma todavía en “una interioridad más profunda y rica”: Y 391. La nueva “individualización e interiorización” atisba nueva autonomía, un compromiso emocional personal y: “la progresiva idealización del matrimonio basado en el afecto, en un verdadero compañerismo entre marido y mujer, y en la amorosa preocupación por lo hijos”: Y 399.

Poco a poco, la familia se libera del control social y entrará en quiebra el sistema patriarcal. “La relación personal íntima” y “la independencia individual” ya van a ganar terreno. Nace, entonces, el espacio privado familiar. Porque “hasta finales del siglo XVII, nadie estaba a solas” (...). “Las relaciones entre iguales”, (...) “las relaciones entre amos y criados, todas esa relaciones cotidianas nunca permitían que el hombre se quedara a solas”: Y 401.

La nueva familia se forma en base a la afinidad, donde florece la intimidad, no en el mundo pecera de la sociedad tradicional. “Y así los sentimientos de amor, cariño y afecto hacia el cónyuge vinieron a apreciarse, a anidarse, a ser causa de regocijo y a articularse. Algo parecido ocurre con el afecto de los padres hacia los hijos”: Y 401. Sólo entonces nace la infancia con sus peculiares sentimientos y necesidades propias. No es que antes no hubiera nada de esto sino que ahora se considera algo crucial para que una vida sea “valiosa y significativa”: Y 402. Luego vendrá el peligro del individualismo a-cívico y anti-cívico.

Ahora, la familia es como un recinto sagrado, “una comunidad de amor y cuidados”, “cálida y afectuosa”, “remanso del corazón”, nuevo cielo y tierra nueva y “refugio en un mundo desalmado” como titularía Lasch: Y 403. Así, el amor y la libertad, la benevolencia y “la devoción por la virtud” se transforman en elementos morales muy definidos que buscan “un compañerismo más noble”: Y 406. Ese es el caso de *La nueva Eloísa* de Rousseau. Muchos

se sintieron fascinados y conmovidos por esta obra. Estamos ante un amor puro, noble y ejemplar, heroico por su renuncia, pues sabe que nada hay mejor que el amor. “Madame Rolland pensaba que cualquier mujer que leyera el libro sin que éste la hiciera más buena, debía tener un alma de fango”: Y 406.

Lo mismo ocurre con el *Werther* de Goethe. Es el culto a la sensibilidad. Pero aquí estamos ante un amor desgraciado que cae en la melancolía y, al final, en el suicidio: Y 408. Hay también, en este tiempo, una vuelta a la naturaleza y al idilio bucólico, como en Virgilio y Horacio, en Francia y en Inglaterra. Es una revalorización de la vida rústica que afirma la vida corriente y los nobles sentimientos de paz, el encanto de la creación, el temor sagrado a la tormenta, la melancolía otoñal y la energía primaveral del bosque que ensanchan el corazón y “descansan y elevan el alma”.

Es, también, algo así como un morir “de *sentimiento*, de *gozo*” que nos empuja a “la humanidad y a la beneficencia”: Y 410. En la naturaleza captamos “nuestros más excelsos sentimientos. Nos volvemos a ella de igual manera que nos volvemos a la música, para evocar y fortalecer lo mejor que hay en nosotros”: Y 409. Así, lo que antes parecía desordenado y monstruoso, despierta ahora el asombro y el temor, que se halla en lo “sublime” y que en Kant despierta una “ilimitada capacidad moral”: Y 412; 751. En Rousseau la relación con la naturaleza es parte también de la “identidad moderna”, donde no hay un “logos óptico”, pero, aún envuelta en un cierto panteísmo, “es para los modernos, la vida confusa y profunda en la que se agota y se derrama lo inexpresable de nosotros mismos”: Y 413. Es la vida que fluye por el yo y el mundo, y que, según Novalis: “Hacia dentro se dirige el camino lleno de misterio”: Y 415.

Entonces, el nuevo amor a la naturaleza y el “culto a la sensibilidad”, “revela un profundo cambio cultural”, una “identidad moderna” que es un “nuevo nacimiento”, cuyas “fuentes morales están dentro de nosotros mismos, en una naturaleza interior que señala lo que es significativo para nosotros”: Y 415. O, como lo dice L. Sterne: la sensibilidad es como “la eterna fuente del bien... la divinidad que se agita en nuestros seno”: Y 415. Estamos ante un *gran* despertar, un nuevo compromiso que surge de una profunda emoción religiosa que se traslada primero a la familia y luego al gran sueño euro-americano que se quiere universal.

### **1.3.6. Horizontes quebrados y renovados en la identidad actual**

La cultura individualista actual aprecia la autonomía del sujeto humano, el compromiso personal de una sensibilidad social benevolente, los

derechos personales y el deseo de igualdad. Valora también mucho el sentimiento como también el trabajo y una vida de familia basada en el amor: Y 419. Para Taylor, todo esto tiene una base en el orden social y económico, instrumental, de la vida ordinaria, y en un Dios que es amor benevolente que nos invita a la “piedad”<sup>9</sup>: Y 420.

Pero, el deísmo es también el origen de “la cultura laica moderna” y una clave del desarrollo moderno de la “secularización” que supone un innegable “retroceso de la creencia en Dios” y “la decadencia de la práctica religiosa”, quizás más de esta segunda que de la primera: Y 424. Algunos dirán, incluso, que no se trata tanto de una pérdida de la fe cuanto de un trasnochado “*triumfalismo de la fe*” con olvido de la kenosis cristiana<sup>10</sup>. Otros creerán que el urbanismo, con su concentración y movilidad social, la nueva tecnología y el proceso de industrialización ha minado “todas las formas tradicionales de fidelidad y creencia, desde la costumbre tribal hasta la identidad de grupo, incluida la creencia religiosa”: Y 425.

Pero, nada de esto está claro. Para unos, modernidad e increencia se alimentan mutuamente, para otros es la nueva ciencia y la nueva educación la causa de la pérdida de la fe. Se olvida, aquí, que el desarrollo de la ciencia está unido a tantos creyentes como Copérnico, Newton, Leibniz, Pascal, Maxwell, Faraday, Planck, Heisenberg y Pauli, etc. Ahora bien, sabemos que: “La ‘edad de la creencia’ es aquella en la que todas las fuentes morales creíbles implican a Dios”: Y 426. Pero hoy, y este es el cambio crucial, la gente piensa que la “dimensión espiritual de sus vidas” no resulta incomprendible si se supone que “Dios no existe”, y esto no suena ya como algo “raro y extravagante”.

En otro tiempo, todo apuntaba hacia Dios, en lo exterior y en lo interior, como trasmite la experiencia agustiniana (Confes.I,1,1), en la que la inquietud humana sólo puede aquietarse y saciarse en Dios. Además, había una comunidad humana unida por “las instituciones, los ritos y las ceremonias, que simbolizaban la esencial unidad entre este mundo y el del más allá”: Y 428. “Es precisamente este inquebrantable arraigo en la creencia lo que nos resulta tan extraño”: Y 428. Es más, hoy día, incluso en la sociedades de creencia mayoritaria, “nadie considera (ya) que la existencia de Dios sea tan *obvia*”: Y 428.

<sup>9</sup> Cf. L. WHITE, *Machina ex Deo*. Essays en the Dynamism of Wester Culture, Cambridge, MIT, 1968. Y. S. JAKI, *Science and creation*. Scottish Academic Press, Edinburgh 1986.

<sup>10</sup> P. BLANQUART, “Nouvel individu et avenir du christianisme”, *Lumière et Vie*, 184(1987)80-1.

Nuestros antepasados mantuvieron la creencia “porque las fuentes morales que podían vislumbrar hacían imposible la increencia”: Y 429. Pero, ahora se discuten hasta los principios más tradicionales, como la moral de las pasiones, y se han abierto otras fuentes morales que “representan reales e importantes potencialidades humanas” (...) “fuentes morales de tipo muy diferente, que no presuponen necesariamente a Dios”: Y 429-430. Es cierto, que estas fuentes nuevas, alternativas, “que definen la situación actual”, suponen un cierto panteísmo, como el de Spinoza y otros, que va de la naturaleza cósmica a la vida humana e inunda el romanticismo alemán. Así: “Para Goethe y otros de su generación, Spinoza era un vidente”: Y 430. Pero, ahora, tenemos un nuevo sujeto humano que cree poder controlar la situación y una naturaleza cósmica más profunda interiorizada. Y, “en la medida en que las fuentes anidan dentro de nosotros mismos,” (...) “ahí están las bases para una moral independiente, es decir, no teísta”: Y 432.

En efecto, cuando el orden providencial se vuelve orden natural y racional, “autónomo”, “a cuyos principios tenemos acceso dentro de nosotros, se ha preparado la escena para otra ética independiente, en la cual la propia naturaleza será la primordial fuente moral, sin su Creador”: Y 432. De hecho, “la interioridad agustiniana está detrás del giro cartesiano”, pues el sujeto humano, ocupa el hueco dejado por Dios, como si fuera una deidad, y el orden de la naturaleza muestra la bondad de Dios al servicio de los hombres. Pero el cambio sólo se hace preciso cuando la gente cree que “aquellas fuentes morales sólo podían ser reconocidas correctamente, sólo podían potenciarnos plenamente, en su forma no teísta. La dignidad del libre control sólo parece genuina una vez liberada de la sumisión a Dios; la bondad de la naturaleza, y/o nuestra inserción sin reservas en ella, parecía requerir su independencia y la negación de toda vocación divina”: Y 433.

Como se verá poco a poco, en este proceso de cambio, se trata de potenciar los “bienes vitales” en los que la gente cree y dar lugar a una “benevolencia activa” en el sentido moderno que ofrece unos recursos morales tan buenos e imponentes que derivan en una alternativa al teísmo: Y 434. Así, la cultura moral moderna es una cultura plural “de fuentes múltiples”. Esto crea incertidumbre, por tratarse de fuentes problemáticas y fronterizas, comenzando por la “dignidad de la razón” y “la bondad de la naturaleza humana”, tanto desde el punto de vista teísta como desde el pragmatista.

Sea lo que sea de todo esto: “El total ‘desencuentro’ mental entre tales teístas antihumanistas y los tan seguros de sí agnósticos testimonia la confrontación y rivalidad en la cultura moderna”: Y 436. Ahora bien, es verdad que hay un rechazo pero también una “influencia e intercambio positivos” como ocurre en la lucha contra el sufrimiento humano, la idea de salvación

universal, menos religión del miedo, o en ideales como “la integridad expresiva, la igualdad sexual y la justicia económica mundial” (que) “reflejan inextricablemente tanto la sensibilidad religiosa ortodoxa como la crítica racionalista laica”: Y 437. En efecto, según Taylor, parece que unos y otros se influyen mutuamente aunque cada uno se apoye en sus propias fuentes y cree y cultive sus peculiares rechazos.

Así, los Ilustrados radicales abandonaron toda idea de Providencia y se quedaron solamente con el principio de utilidad de los bienes vitales, de la felicidad y sus consecuencias. Según Helvecio nadie nace bueno ni malo, no hay más bondad innata de Rousseau, sino que cada uno se hace bueno o malo con sus obras. Entonces se proclama “la razón autorresponsable”, “libre”, con su “dignidad”, frente a la jerarquía, y con ellas “la felicidad” humana, en la vida familiar y la producción de bienes, “merecen ser buscadas y fomentadas” así como “el ideal de benevolencia universal e imparcial”. Y 442.

Así, los bienes vitales se enfrentan al bien ideal. La vieja idea de providencia con su unión de virtud y amor propio comienza a quebrar. Se desvincula la razón y la idea de orden natural de su base religiosa para intentar darle una base más amplia, y para procurar una “promoción más universal e imparcial del bienestar”. En Francia, el filósofo deviene pensador autónomo, pues como escribe Diderot en la Enciclopedia: “el hombre ha nacido para pensar por sí mismo” (Y 433): debe examinar todo el bagaje cultural recibido y “no aceptar nada que no sea el testimonio de su propia razón y experiencia”: Y 444.

No obstante, según Taylor, pensar que “la secularización fluye naturalmente del progreso de la ciencia y la razón” es “una visión unilateral e inadecuada”, que desconoce la verdadera influencia de la felicidad y la benevolencia en nuestra visión del mundo, y cree que el materialismo, el ateísmo o el agnosticismo ofrecen una visión natural de la vida y de la historia. Este será el veredicto final de cierta razón autorresponsable y un cierto modo de ser íntegro y verdadero de la naturaleza. Pero, todavía, por mucho tiempo, al menos hasta que llegue Laplace, regirá “la intuición fundamentalmente agustiniana de que la capacidad de aspirar a la verdad está enraizada en la relación del alma con Dios”: Y 445.

Es Holbach quien define que el hombre, como todo el universo, “es un ser enteramente físico”: Y 446. Así afirma: el “llamado ‘amor de sí’ no es más que la tendencia a conservarse, el deseo de felicidad, el gusto por el bienestar y el placer” (...) “Que el hombre cese, pues, de buscar fuera del mundo en el que vive seres que le procuren la felicidad que la Naturaleza le niega”: Y 447. Entonces la Naturaleza llama a abandonar los viejos dioses usurpadores y a volver a ella: “Trabajad en vuestra felicidad, gozad sin

temor, sed felices” (...) “Es en mi imperio donde reina la libertad” (...) “Ella te consolará, ella arrojará de tu corazón esos temores que te oprimen, esas inquietudes que te desgarran, estos delirios que te agitan, esos odios que te alejan del hombre al que deberías amar”: Y 448.

De este modo, el naturalismo ilustrado niega todo orden providencial, toda pasividad vital, todo desprecio de la vida corriente y toda condena del amor propio. *La idea “hiper-agustiniana” (ultra-agustiniana o, mejor, agustiniana ultra) de la perversión total del hombre por el pecado queda aquí liquidada.* Por su otra parte, Bentham rechaza la utilidad del “principio de ascetismo” abrazado por los moralistas que buscan un falso honor o temen a un Dios “vengativo” “malhumorado” que invita a ser cruel. Y, para Helvecio: “El dolor y el placer físico son los principios ignorados de todas las acciones humanas”: Y 449-450.

Diderot grita, con la naturaleza, contra la religión y la moral represiva. Concordet pide que desaparezcan, pues los hombres se ahorrarían muchas leyes, “vicios y errores”. Para la Ilustración radical hay que acabar con las supersticiones y “las costumbres pazguatas” que, confundidas con el bien, han hecho tanto daño a los hombres. Por su parte, la Ilustración y la libertad conducen al hombre a una “benevolencia activa”, al “amor a la humanidad, a una “justicia rigurosa y pura” y a “la felicidad general”: Y 453. Según Voltaire, hay que “aplantar al infame” y sus “crueldades”, “en nombre de la religión”, y sus “castigos draconianos” “en nombre del orden”: Y 454.

A su vez, la racionalidad científica nos libera del egoísmo: “Dejamos de estar aprisionados en el yo, somos libres para buscar el bien universal”: Y 454. Bentham y Helvecio tratan de “borrar la distinción entre bienes morales y no morales”: Y 455. Afirmar que “nadie nace bueno ni malo” es “una forma radical de socavar la imagen hiperagustiniana del hombre pecador”: Y 455. Entonces, la “felicidad humana corriente”, de corte utilitarista, se convierte en el objetivo vital fundamental al que se aplica “todo esfuerzo humano”.

Pero una moral de la “gratificación puramente egoísta”, como la que proponía La Mettrie, no era la línea ética de Holbach o Diderot, por eso le consideraron “como un verdadero frenético”: Y 457. Respecto a la religión, Voltaire y otros creyeron que: “Era esencial poner de manifiesto su falsedad y su carácter misantrópico y destructivo”, pues “necesariamente hace al hombre malo”. Fue entonces cuando “Bayle afirmó por primera vez: que un ateo podía ser una persona virtuosa”: Y 458-9. Luego vino el deísmo anti-católico de los *libertinos* “que estaba muy lejos del austero pensamiento de responsabilidad social por el bienestar humano, central en el deísmo inglés”: Y 459.

Finalmente, aparece el marqués de Sade que, al rechazar todo límite, liquida toda religión o metafísica tradicional, pues en la naturaleza “nada está prohibido” pues “jamás nos dicta leyes”, y eso es una clara invitación a “deshacerse de la moral, la ley y la virtud”: Y 459. Según algunos, la satisfacción de cada uno pasaría por la satisfacción de todos, pero, para Taylor, “éste no es en modo alguno el caso” (Y 460), pues esa armonía plena supondría una fidelidad y unos valores morales fuertes ajenos a este horizonte.

Pero, de hecho: “La auto-imagen racionalista, y la ocultación de la motivación moral, es la tónica del naturalismo ilustrado”: Y 462. Por lo demás, aunque Bentham hable del “amor a la humanidad”, no queda ya ningún criterio moral seguro. Así, el utilitarismo pragmatista se encuentra plagado de contradicciones y empujado al terror. Y, según Hegel, “los jacobinos radicales: incapaces de construir una sociedad nueva, sólo les restaba volcarse en la destrucción”: Y 465. Entonces, “la razón autorresponsable”, frente al “orden providencial engranado”, “rechazado rotundamente por el naturalismo” (Y 466), busca la felicidad y la benevolencia y el significado de la vida pero sólo desde “los seres humanos”.

Pero, si se me pregunta si el significado fundamental de la vida se explica mejor “de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente”, mi corazonada, dice Taylor, es que la respuesta “es un ‘no’”: Y 468. Pero Nietzsche no estaría de acuerdo con Taylor, como dice en su teoría del ‘sí’ a la vida frente toda falsa moral o religión, como tampoco lo estará el “paganismo moderno”. Ahora bien, tampoco la “benevolencia activa”, tan proclamada por éstos, es ajena al cristianismo: Y 472. Lo que se rechaza aquí es la religión del miedo y las “calumnias contra la naturaleza”, de la moral y la religión, para abrir un espacio propio a lo humano y “mantenerse en su ser”, pero abierto a un cielo padre y una tierra madre con “divino deleite”: Y 477.

Esta es la “gran corriente de la vida” que desemboca en el Romanticismo, en Goethe y Schiller, con una nueva idea de “profundidad” de la naturaleza y la inmensidad del espacio y el tiempo, que crea “una nueva sensibilidad” y afecta a la “narración personal e histórica” así como a la razón autorresponsable, a los impulsos naturales y al imperativo de benevolencia: Y 479-480. Se trata de un relato humano de progreso, lucha y liberación del error y la ceguera, los crímenes y las injusticias, hacia una humanidad restaurada y perfeccionada. Todos estamos llamados a contribuir a alumbrar este nuevo futuro que da sentido a la vida humana. Pues, pese a los esfuerzos de la tiranía y del sacerdocio, según Holbach, los sabios son los precursores del futuro y de la nueva humanidad que iluminará y

encenderá los corazones y los espíritus en un nuevo cielo y una nueva alegría: Y 482-3.

Con todo, la visión demasiado optimista del mundo también es muy contestada: El ecologismo y la crítica de la tecnología también tienen muchos adeptos. Rousseau, resulta desconcertante porque, a pesar de su optimismo, recuperó “la noción fundamentalmente agustiniana de que los humanos son capaces de dos amores, de dos orientaciones básicas de la voluntad”: Y 486. Los jansenistas, a partir de Agustín, “insisten en que desconocemos la profundidad de nuestro corazón”. A veces, no sabemos lo que viene de la gracia y lo que es amor propio, “nuestro yo es un misterio para nosotros mismos”. Para Pascal, el hombre es “un monstruo incomprensible” lleno de contradicciones: Y 487.

Pero, mientras para la ortodoxia “la fuente del amor supremo es la gracia”, para Rousseau es “la voz de la naturaleza”: Y 487-8. Según él, “no hay perversidad original en el corazón humano” (...) “Nos la hemos buscado nosotros mismos” (...) “Todo está bien al salir de las manos del autor del cosmos; todo degenera en las manos del hombre”: Y 488. El impulso natural es bueno pero degenera con la cultura. La voz interior de la naturaleza nos guía pero el ruido y el fanatismo la des-figura hasta incitar al crimen. No basta con más razón, educación e ilustración para mejorar al hombre, se precisa una nueva conciencia, un divino instinto, “juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios”: Y 489.

No se trata de volver a un mundo pre-cultural sino de encontrar una voluntad general representante de una naturaleza libre de toda distorsión y dependencia inhumana que impide al hombre ser el que es. Ésta sería una libertad sencilla, natural, para llegar a ser “un individuo humano libre e íntegro” como dice el *Emilio*. Así, según Rousseau, “el bien común será evidente por doquier” y todos vendrán a él. “La bondad se identifica ahora con la libertad, con encontrar los motivos para las acciones propias dentro de uno mismo. Aunque bebe en fuentes antiguas, Rousseau en realidad lleva el subjetivismo de la comprensión moral moderna a una etapa más avanzada. Esto es lo que ha hecho que sea tan sumamente influyente”: Y 493.

Entonces, la voz interior de la naturaleza en mí adquiere “su plena competencia moral”. “Ahora es posible saber desde dentro, desde los impulsos de nuestro ser, qué es lo que la naturaleza marca como significativo. Y nuestra felicidad definitiva es vivir en conformidad con esa voz, o sea, ser enteramente nosotros mismos”: Y 494. Así, aspiro a que “yo sea yo sin contradicción, sin división, y en que sólo necesite de mí para ser feliz”: Y 495. Este es el eco de un autor que presenta aspectos de la tradición agus-

tiniana. Pero: “La fuente de unidad e integridad que Agustín sólo encontraba en Dios, ahora ha de ser descubierta dentro del yo”: Y 495. A. Hartle, ha estudiado muy bien este tema en Rousseau y s. Agustín como veremos en otro lugar.

Estamos ante una noción de autonomía y de libertad determinante de la virtud y de una interioridad más honda, clave en toda la cultura moderna, en la que libertad y moralidad se unen como en Kant. Así, la libertad racional, que lleva hasta Hegel y Marx, es autonomía y “auto-actividad”, “una fuerza contundente, no es exagerado decir que revolucionaria, en la civilización moderna” (...) “La aspiración se dirige primordialmente a la liberación total”: Y 496-7. Aquí, la dignidad humana es única, propia de seres “libres y autodeterminantes” que se rigen por principios porque existen en sí mismos y son fin en sí mismos. Lejos del utilitarismo y del “estoicismo antiguo, la teoría de Kant es en realidad una de las formulaciones más directas e inflexibles de la postura moderna”: Y 497. Esta es la dignidad humana y la moral “es simplemente el respeto que dicha dignidad nos exige. Las fuentes del bien son interiores”.

*“La deuda de Kant con Agustín es tan obvia como la de Rousseau. Todo depende de la transformación de la voluntad”: Y 498. “Kant se basa, pues, abundantemente en el modelo agustiniano de los dos amores, las dos direcciones, de la motivación humana. De hecho, la influencia del pensamiento agustiniano en Kant es a veces abrumadora, a través de sus formulaciones protestantes y pietistas. Kant tenía un profundo sentido de la maldad humana, del estado distorsionado y tortuoso de la naturaleza humana”: Y 499. Y habla del “mal radical” en un sentido que escandalizaría a los que le conocen como “hombre de la Ilustración” y “tan prominente defensor de la Ilustración”. (Cursiva mía).*

Pero, enraizado en el cristianismo, “su concepción es radicalmente antropocéntrica”. Así: “La Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez con la que se ha cargado a sí mismo”, hacia el nuevo “¡*Sapere aude!* ¡Ten el coraje de usar tu *propia* comprensión!”. La cuestión crucial es el progreso en libertad y responsabilidad moral”: Y 500. Entonces, los hombres se convierten en “fines en sí mismos”, con una racionalidad autoresponsable, que “libera en nosotros un fondo de benevolencia” para una “justicia universal”.

Aquí hay como un *agapé* secularizado que fortifica la Ilustración. Esta creencia, ya sea “cristianizada” o “radicalmente laica”, ha ocupado un lugar muy importante, en la conciencia y en la civilización moderna, “y ha sustentado la fe” capaz de alcanzar los “objetivos morales más altos”, unos “formidables esfuerzos humanitarios” para “un nuevo orden mundial”.

Pero: “*Nuestra creciente inhabilidad para asirnos a ella crea en nuestra civilización algo muy parecido a una crisis espiritual*”: Y 501 (cursiva mía).

En todo caso, “la voz del propio yo” afirma “los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento”: Y 504. Herder recuerda que el hombre, microcosmos, es “el recipiente sensible de su Dios para todo lo vivo de la creación”. Y, así: “Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida”: Y 504. Esto mismo afirmaron Hölderlin, Schelling y Novalis. Esa es una convicción interna-eterna que nos vivifica y nos restablece en nuestra fraternidad universal, y es “la voz de la naturaleza en nuestro interior”: Y 505. “Entonces, hay que interpretar a Dios como aquello que vemos luchando en la naturaleza y que halla su voz en nuestro interior”: Y 507.

Desde ahora, el sentimiento ocupará un “lugar central y positivo en la vida moral” hasta extremos inauditos. Para Novalis: “El corazón es la clave del mundo y de la vida”: Y 508. Y: “ahora el bien que hay que amar es la naturaleza que habla a través de uno mismo”: Y 508. Así, nos unimos a la naturaleza cósmica y a la naturaleza humana universal con un impulso vital vibrante e intenso en el que todos somos una y la misma vida. Esa es la buena vida que consiste “en la perfecta fusión de lo sensual y lo espiritual”. ...“Quizá solamente hemos llegado al final de esa senda en nuestro tiempo, con la ‘generación de las flores’ de la década de 1960”: Y 510. Ahí, se une lo ético y lo estético, lo bello y lo sublime. Pues, la belleza es “*Veritatis splendor*” que es también la definición de la moral en Juan Pablo IIº, casualmente, también, de procedencia agustiniana: “*id est fervor charitatis et splendor veritatis*”: (civdei XVIII, 32) (cursiva mía).

Entonces, al realizarme yo abrazo el torrente vital, “la voz y el impulso interior” que configura mi vida, una mónada, un proto-yo y un sujeto “capaz de articularse a sí mismo”. Cada uno es un yo original e irrepetible, con su propia vocación y definición. Por eso, según Herder: “Cada persona será medida por una vara diferente, una propiamente suya”: Y 513. Ni los individuos ni los pueblos, podemos imitar “modelos fuera de nosotros mismos”. Entonces, el arte es la “comprensión que tenemos de la vida humana”: Y 514. Ése arte nunca puede ser pura mimesis sino una fuente original de vida y naturaleza, donde “la creación es manifestación o transfiguración”, el descubrimiento de todo un mundo nuevo, de ‘lo celestial y eterno’ frente a lo ‘finito y baladí’, pues “el artista no imita tanto la naturaleza como al autor de la naturaleza” (...) “Herder lo expresa sin rodeos: ‘el artista se ha convertido en un Dios creador’”: Y 516. Y, ahora, el torrente del amor y de la vida es tan cercano a nosotros que nos inunda y confunde. Como lo dice Hölderlin: “Tan cerca/ y tan difícil de entender, el Dios”: Y 519. Ese Dios que nos hizo y nos quiso a cada uno *únicos*.

Ahora bien, hasta fines del s. XVIII, los hombres compartían ciertos supuestos, en diverso grado: “la interpretación cristiana de la historia, el sacramentalismo de la naturaleza”, la cadena del ser, etc. Y había una especie de “sintaxis cósmica de dominio público”. Pero: “En el siglo XIX esas imágenes mundiales ya habían abandonado las conciencias”: Y 520. Así, el poeta actual debe articular su particular “sintaxis cósmica” con una creatividad absolutamente nueva e inaudita. Es toda una nueva época literaria: Y 527. Se trata de que las cosas hablen directamente en la obra de arte, desde su propio manantial que cada uno debe escoger. Schelling cree que es preciso unir a Spinoza y a Kant.

El romanticismo tratará de unir lo interior y lo exterior, la razón y la sensibilidad. La “naturaleza como fuente sobrevive todavía” pero también la vida humana hace “de la libertad un bien central”. En Kant, ese es “el *summum bonum* de la segunda crítica, por ejemplo, allí donde la virtud y la felicidad terminan por coordinarse”. Y: “el arte perfeccionado se hace de nuevo naturaleza; lo cual es el objetivo final del destino moral de la raza humana”: Y 526. O, como lo dice Hölderlin, las disonancias y disputas tienden a la reconciliación y encontrarse en la consumación de todas las cosas y la regeneración humana, como: “Las venas se dividen, pero vuelven al corazón y todo es la única, eterna y ardiente vida”: Y 526. Para Hegel, Marx y otros muchos más: “La nueva era sería la era de la razón y la benevolencia, de la libertad y el humanitarismo, de la igualdad, la justicia y la autonomía”: Y 528.

De este modo: “La revolución expresivista constituyó un prodigioso desarrollo de la moderna interioridad post-agustiniana, en su rama auto-exploratoria”: Y 531. La nueva época pone “los fundamentos para construir este ámbito interior con *profundidad*”. Pues, en Agustín, la “memoria” nos sobrepasa: “La interioridad agustiniana conduce a lo superior, como hemos dicho. En la filosofía de la naturaleza como fuente el ámbito inagotable está propiamente dentro. Hasta el extremo que excavar en las raíces de nuestro ser nos lleva más allá de nosotros mismos, a la inmensa naturaleza de la que surgimos”: Y 531-2. Ésta ya no lleva a Dios como en Agustín pero su fuente y “hondura interior”, su “voz en nosotros”, están ahí: Así el yo y la naturaleza discurren juntos. Y: “Esto complica extraordinariamente y enriquece extremadamente la situación moral moderna”: Y 533.

### **1.3.7. Origen y destino de nuestra identidad actual**

La Ilustración y el Romanticismo han hecho de nosotros lo que hoy somos, aunque no se puedan olvidar la revolución industrial y el naciona-

lismo moderno. En nuestros días, la igualdad universal, el anticolonialismo, el feminismo y la democracia han dado estatuto de normalidad a todo este proceso. Aunque, con ciertas “resistencias”, el camino se fue abriendo. “El imperativo moral de reducir el sufrimiento” con la “benevolencia universal” se han impuesto como avanzadilla de un “sujeto libre y auto-determinante”: Y 539. Así, el mundo moderno supone: “la centralidad de la libertad como un bien”, “la dignidad del sujeto libre” y “la justicia universal”: Y 540.

De este modo, como dijo Jefferson, “la democracia ‘será (en unos sitios antes, en otros después, mas finalmente en todos) la señal que incitará a los hombres a liberarse de los grillos con los que se han encadenado, engatusados por la ignorancia y la superstición frailunas, y asumir los beneficios y la seguridad del autogobierno””: Y 540. Este proceso comienza en los países anglosajones en el s. XIX con la abolición de la esclavitud, que como la lucha por los derechos civiles es parte integral de nuestra cultura y un gran bien para todos con sus “imperativos de benevolencia y justicia universales” y una enorme mejora del “carácter y disposición moral de la humanidad”: Y 541.

Es un hecho bien cierto y real que la civilización europea y su entorno “ha dado un valor excepcional a la igualdad, los derechos, la libertad y la reducción del sufrimiento” (...), “ha definido bienes que otras no han definido, y asimismo (hay que) reconocer que esos bienes, tomados en serio, plantean exigencias demasiado extremas”: Y 543. Pero, aún falta mucho para conseguir el “interés universal”. A veces, la democracia burocrática hace invisible el sufrimiento humano y el progreso ha sido un empeño muy “laico”, excepto en Inglaterra y Norteamérica, que “fue una mezcla de ideas cristianas e ilustradas”: Y 545.

Las cruzadas morales anti-esclavistas y las reformas sociales vivificaron el cristianismo para afrontar los nuevos tiempos desde la dignidad humana. Pero este compromiso social ha podido “conducir en ocasiones a abandonar la creencia religiosa”, pues como escribió el pastor abolicionista H. Clark Wright: “En espíritu y en práctica Voltaire está más cerca del reino de los cielos que el clérigo negrero de América”: Y 547. Algo de eso ha pasado con los misioneros católicos en China y con los líderes actuales del movimiento por los derechos civiles de Europa y América frente a la Iglesia oficial menos comprometida. Pero hoy también hay que resaltar “la recuperación del liderazgo religioso en las causas que llaman a un profundo compromiso moral”: Y 548.

Y, con todo: “El ateísmo, o ‘agnosticismo’, es ahora una opción”: Y 549. El impacto del darwinismo y de Freud fue demoledor para las estructuras intelectuales de un cristianismo cegado por un providencialismo obsoleto

y un literalismo bíblico que chocaba con la nueva ciencia y su libertad racional autoresponsable. Según Th. Huxley, algunos creyentes al “simular creer lo que no tienen razón para creer”, “llegarán a sumirse en las más rastreras profundidades de la inmoralidad”: Y 553. Al contrario, dice Huxley: “el amor me abrió a la visión de la santidad de la naturaleza humana, e imprimió en mí un hondo sentido de responsabilidad”: Y 554. Para Feuerbach, la confianza en sí mismo para ser ciudadano sin religión hace a la persona más valiente, más auto-suficiente y capaz de ayudar a los demás.

Además, la misma biología humana mantiene cierto nivel moral en la vida que viene indicada por la “nobleza” y la “hombria” que supera “el deseo pusilánime de comodidad y seguridad”: Y 556. Russell afirma que además de la naturaleza humana “particular, finita, centrada en sí misma; (hay) la otra universal, infinita e imparcial” (...) “que conduce a la verdad en el pensamiento, a la justicia en la acción, y al amor universal en el sentimiento”: Y 557. Así, algunos autores han reunido “el teísmo, el panteísmo y el no teísmo”. Otros creen que el hebraísmo nos impulsa a la “perfección moral” y el helenismo a la “expansión armónica de *todas* las fuerzas que crean la belleza y el valor de la naturaleza humana’. Necesitamos ambas cosas para ser seres completos”: Y 558. Así: “La cultura es para Arnold lo que aúna la razón con la ‘pasión moral y social para hacer el bien’. Es ‘la razón que envuelve la personalidad entera’, tal como Lionel Trilling formula sus doctrinas”: Y 559.

Ahora bien, frente a la fe en Dios o el agnosticismo, M. Arnold cree en “la aspiración al todo, a la plenitud del gozo cuando el deseo se funde con el sentido de la más profunda significación. Su fuente se halla en el ideal romántico de la auto-perfección mediante el arte”: Y 559. Hoy se ha unido “el materialismo cientificista con la aspiración a la totalidad expresiva. Y esta combinación ejerce una tremenda atracción”: Y 559. El hombre libre se siente inclinado “a hacer el bien a la humanidad” (...) “a la equidad y al amor en el trato con los demás”: Y 560.

*La peste* de Camus indicaría el paso “entre la disolución total de todas las ilusiones de la creencia religiosa y el tenaz compromiso inquebrantable de paliar el sufrimiento humano”: Y 561. En *El adolescente* de Dostoievski, tras la pérdida de Dios, “el resultado será un tan grande caudal de ternura y cuidados recíprocos que el mundo se transformará en un paraíso”: Y 561. En Rousseau, la empatía humana, la compasión y el amor propio habla a los “corazones y les mueve a benevolencia”, y: “El sustituto de la gracia es el impulso interno de la naturaleza”: Y 561. Esto pasa con la música, que incita a la benevolencia universal, como se vio en la “generación de las flores” de mayo del 68: Y 562. Así, la relación entre “creencia e increencia” es compleja,

con duros choques entre ambas. Y, para Taylor: “La creencia en un proceso llamado ‘secularización’ es la creencia de que la crisis sólo afecta a las creencias religiosas y que los beneficiarios invariables de ella son los seculares. Pero ésta no es una visión adecuada de nuestra situación”: Y 563-4.

De hecho, la tradición “instrumentalista, burocrática e industrial” ha sido criticada por Schiller, Tocqueville, Humbolt y Marx, entre otros, por su atomismo unidimensional, su individualismo incivil, su falta de libertad benévola y de amor solidario. Así, en la soberanía del pueblo de Rousseau y la noción de pueblo de Herder, hay una “identidad común”, con su propia autonomía y cohesión, que es un “ideal de ciudadanía”, con su propio “ser, pensar, sentir, a la que debe lealtad; que cada uno tiene el derecho y el deber de encontrar su propio camino y de que no le impongan uno ajeno”: Y 566.

Pero ahora, el torrente de la vida ha devenido arrollador, y las patrias se han convertido en patriotismos nacionalistas que han inventado historias ficticias, anacrónicas, arbitrarias y, a veces, esperpénticas, para presentar una falsa identidad que ha corroído la explicación científica y el sentido moral. Así, ambos aspectos “han quedado a la deriva”, y no está claro cómo podremos recuperarlos: Y 569. Esta es la “perplejidad e incertidumbre” de la cultura moderna, tanto respecto a su “imaginación creativa” como en cuanto al papel “de nuestra vida moral”. Es decir, se plantea de nuevo el sentido de humanidad y la identidad, como se sugiere en *El corazón de las tinieblas* de J. Conrad: Y 570.

La imaginación creativa romántica revela y define la realidad misma en la misma obra de arte. Así, es como una epifanía del ser pero que a la vez es “autotética”. Entonces la obra bella funde forma y contenido, y para Schiller: “Un objeto bello es un particular que tiene una importancia universal”: Y 573. Aquí, el pensamiento y su encarnación se unen. Entonces, vamos tras lo concreto pues “sólo lo concreto nos satisface”. Es más: “En arte ‘el cuerpo es el alma’” (...) “Ese ideal de fusión es lo que subyace en la idea romántica del símbolo como translucidez de lo eterno en lo temporal, con palabras de Coleridge” (...) “Carlyle habló del símbolo como ‘encarnación y revelación de lo infinito’”: Y 574.

De ahí, que aún hoy “existe una especie de piedad” que rodea al arte y los artistas, con la sensación que revelan algo de “gran significación moral y espiritual”, profundidad y plenitud de “una cierta totalidad”. El arte ha tomado “un lugar semejante al de la religión” como “intensidad de vida”, “armonía y libertad” y camino de perfección: Y 575.

Por su parte, la crítica del positivismo denuncia el mundo “muerto o anodino”, en Blake o en la “tierra baldía” en Eliot, o la destrucción de la vida por

el comercio en Marx, Marcuse y Adorno, frente a la gratuidad y la generosidad artística, y la segregación, confinación y crucifixión social del artista por un mundo ciego filisteo: “Su obra no es comprendida en su día, ni puede serlo. Sin embargo, mucho después, cuando les dé alcance el resto, esos pocos originales serán reconocidos y elogiados, una vez muertos”: Y 577.

Hoy en día, cuando, como dice Andy Warhol, se hace una celebridad “en un cuarto de hora”, “esa distancia es difícil de mantener”. Ahora bien: “Cuando la connivencia se hace tan estrecha, se ha establecido una cierta corrupción”: Y 579. Con todo, “la imaginación creativa es un lugar indispensable de las fuentes morales, como testimonio la paradójica y ambivalente relación que (...), existe entre el arte minoritario y la masa del público”: Y 580. De hecho, los poetas románticos se sentían embajadores de “algo mayor que ellos mismos: el mundo, la naturaleza, *el ser, la palabra de Dios*”: Y 582. (Cursiva mía).

Y, con toda su intimidad y su sentido secreto, ofrecían una realidad disponible para todos que era como una especie de “orden público” pacíficamente compartido. Era la bondad general de la naturaleza humana. *Dentro de la doctrina agustiniana, de los dos amores, “identificaron la fuente de la ‘gracia’ con la naturaleza interior. Hemos de retornar al pleno contacto con el gran torrente que fluye a través de todo, y que también resuena en nosotros*”: Y 585. Por supuesto, que la libertad humana exige una cierta ruptura con la naturaleza pero la “redención” recrea y transfigura el cosmos y toda la vida ordinaria con un profundo sentido de la “bondad de la naturaleza”. (Cursiva mía). *El Logos se hizo carne*. No obstante, ya Rilke nos presenta una pantera en su jaula como “un emblema de nuestra interioridad enajenada”: Y 584. Y, la naturaleza también se presenta, a veces, “en su cruda y baja realidad”: Y 586. Así, Flaubert nos muestra “de manera inexorable el oropel de lo mediocre”: “todo termina en algo inexorablemente trivial y ordinario, por muy elevado que fuera el sueño”: Y 587. La banalidad y el vacío también están muy presentes en la vida humana. Pues, según G. Courbet: “El fondo del realismo es la negación de lo ideal” (...) Así: “Yo llego directamente a la emancipación del individuo y finalmente a la democracia”: Y 589. Y, en cada acontecimiento concreto y sencillo con toda su fuerza y alegría vital: “Se hace una declaración sobre la gente común, sobre la dignidad de todos los humanos”: Y 589.

No obstante, Baudelaire rechaza el buenismo de Rousseau, pues para el poeta: “La naturaleza sólo puede aconsejar el crimen... (En) todas las acciones y deseos del puro hombre natural no se encontrará nada que no sea espantoso”: Y 591. En el hombre hay espiritualidad para “elevarse” y animalidad para degradarse y “descender”, según la clásica referencia agusti-

niana. Así, el dandismo es el culto constante de la apariencia, la vida decadente y baladí. Al final, según Baudelaire, el ser humano termina por zambullirse en la maldad. Así, él consigue una belleza terrible e infernal que apunta a lo “sublime” que es capaz de “aguantar y contemplar el significado pleno de este mundo abandonado”: Y 595.

Finalmente, el poeta es un alquimista de la vanguardia, de la nada y la belleza, y crea un arte “autotélico”: “Pues he extraído de cada cosa su quintaesencia, / tú me has dado barro y yo lo he hecho oro”: Y 596. Y, así es como Mallarmé cree que la nada es el lugar del logos que inclina la poesía “hacia sí misma” para “sacar a la luz y celebrar la energía del mundo”. “Ello ha hecho de él uno de los más egregios abridores de camino de la poesía y la filosofía del siglo XX”: Y 600. Así, como en *“las reacciones hiper-agustinianas al humanismo cristiano” se intenta una gran exaltación del bien a través de la exageración del mal. En Lutero el mal es ocasión del amor y la misericordia divina, en Schopenhauer hay una especie de “liberación” del buenismo natural rousseauiano y del deseo depravado o mejor su “transfiguración a través del arte”, “a través de la tragedia”*: Y 602; 604 (cursiva mía).

Así, se encuentra la paz y el *sabbath* de la voluntad según Schopenhauer. Pero, aunque no podemos prescindir de lo irracionalidad de la naturaleza humana, pues todo se marchitaría y perdería su fuerza vital, tampoco “nos atrevemos a zambullirnos demasiado profundamente, demasiado precipitadamente, demasiado imprudentemente en ella porque es salvaje, informe, la propia sinrazón”: Y 605. El legado de Schopenhauer nos advierte de este hondo vínculo de la naturaleza humana, de la “hondura interior del ser humano con el “gran depósito del desenfrenado poder en que se sustenta nuestra vida mental”. Muchos autores profundizaron este tema, como J. Conrad en *El corazón de las tinieblas*, mientras que Freud pretende “liberarnos de las obsesiones, terrores y pulsiones” Y: 606. En efecto en esa naturaleza “humana” encontramos: “el demonio de la violencia, el demonio de la avaricia, el demonio del deseo ardiente”; unos demonios “que manejaban y dominaban hombres”<sup>11</sup>. Y: “La vida es una bufonada: una disposición misteriosa de implacable lógica para un objetivo vano”<sup>12</sup>.

Hoy, se busca un cambio en la “visión moral subyacente” ya que los pesimistas parecen estar “socavando el terreno” de “la benevolencia universal”, “el valor de la vida y la felicidad humanas”: Y 608. Esto plantearía una crisis en la afirmación de la bondad de la creación, del mundo y del yo, y

<sup>11</sup> J. CONRAD, *El corazón de las tinieblas*, Alianza Ed., Madrid 2008, 54

<sup>12</sup> J. CONRAD, *El corazón*, 180.

“del hecho de que Dios lo vea bueno”. Entonces: “La clave para una recuperación de la crisis podría consistir en ser capaces de ‘ver que el mundo es bueno’”: Y 609. Pero, esto, puede considerarse una auto-atribución de “una doctrina resueltamente atea” (Nietzsche) o de “una perspectiva cristiana” (Dostoievski): Y 610.

Por ejemplo, en Kierkegaard, el hombre se “escoge a sí mismo” a “la luz de lo infinito”: “Al escogerme a mí mismo, devengo lo que realmente soy, un yo con una dimensión infinita. Escogemos nuestros yos reales; devenimos verdaderos yos, por primera vez. Y eso nos saca de la desesperación” (...) “Y, a través de ello, nos sentimos a nosotros mismos merecedores, por primera vez, de ser amados y escogidos. A través de la elección logramos el amor a nosotros mismos, la autoafirmación”: Y 611. Esto suena mucho a Kant. “El yo infinito que se escoge a sí mismo es lo que verdaderamente somos, la dignidad de acuerdo con la cual debemos vivir, y fracasar en hacerlo induce en nosotros el sentido de degradación”: Y 611-612.

Para Dostoievski, el gran pecado es cerrarse a la gracia. Esto es “aborrer el mundo y aborrecerse a sí mismo”. Esto lleva al terror y la violencia contra el mundo y contra el prójimo. Así, para Dostoievski, el terrorismo sería como “una respuesta a la amenaza del odio a sí mismo”. A falta de toda gracia y amor, se impone la destrucción: “Los más nobles la imponen en sí mismos. Los más ruines destruyen a otros”: Y 613. Esa es su manera de separarse del mal para no ser culpados por él. Así, “todos son culpables” y “nadie es culpable”. “Lo que nos transformará será la capacidad de amar el mundo y a nosotros mismos, de verlo como bueno a pesar de lo malo”: Y 614. Sólo así podremos aceptar responsabilidad, aceptando el amor de los demás y a los demás.

Del mismo modo, el sí a la vida de Nietzsche sólo es posible en “la cultura judeocristiana”. Es una auto-superación y una auto-afirmación que es “una victoria sobre sí mismo”, desde dentro de sí mismo, que afirma también el mundo a pesar de sus maldades: Y 615. Sólo así: “Podemos decir ‘sí’ a todo lo que es”: Y 616. Y, que: “Como en el Génesis, ver el bien hace el bien”: Y 617. Es un paso más en “la interiorización de las fuentes morales”, pues como seres libres, racionales y de imaginación creativa, tenemos también “una facultad de afirmación, que puede contribuir a realizar el bien al reconocerlo”: Y 617.

En fin, el arte del s. XX ha sido auto-expresivo, subjetivista, anti-subjetivista, pero también ha contribuido a descentralizar el sujeto e incluso “disuelve el yo tal como se concibe habitualmente en favor de una nueva constelación”: Y 619. El modernismo que criticó el mecanicismo, la estandarización, la sociedad de masas y la vulgarización “recrea de nuevo el uni-

verso” aniquilado en nuestras mentes por la rutina. De otra parte, hubo como una síntesis extraña entre la satisfacción personal en la vida individual y la razón positivista instrumental, pues hay mucho trabajo degradado pero también más “hogares seguros y respetables”: Y 622. Entonces, es preciso preguntarse el papel del Bien, la Verdad y la Belleza en un mundo mecanicista y determinista.

La filosofía actual ha intentado recuperar “la experiencia vivida” y “la actividad creativa”, frente al utilitarismo, como una liberación que “restituye el contacto vital con la realidad” (...) “que restaura nuestra visión de las cosas”: Y 625. La tendencia hacia el “olvido del Ser” se debe sustituir por la apertura “al significado del Ser”. La experiencia del yo unitario se abre al misterio de las cosas. Así, para D. H. Lawrence: “Nuestra individualidad confeccionada, nuestra identidad, no es otra cosa que una cohesión accidental en el flujo del tiempo”: Y 628. Para Joyce, la personalidad es fluida, en Proust, varias personalidades superpuestas, en Foucault, un “yo disciplinario”.

A veces, según W. Benjamin, hay como un “tiempo homogéneo y vacío”, y, otras, un espacio lleno de cosas, “reificado”, según la conocida crítica de Heidegger y Lukács, que se olvida pasado, presente y futuro: Y 629. Según Pound y Eliot hay que recuperar el pasado para dar profundidad al yo. Pero, aquí: “Descentrar no es una alternativa a la interioridad; es su complemento”: Y 631. Así, la poesía debe ofrecernos la realidad de verdad y su “experiencia genuina”, “la cuna de las cosas”, que incluye también la superficie de las mismas pero no confunde la rutina, olvidadiza del ser, con la pura realidad: Y 634-5. Sólo así es posible “transfigurar la realidad cotidiana”, levantar “lo profano y lo banal”, recuperar su profundidad, y “explorar la misteriosa naturaleza de la experiencia en sí” para alcanzar “la plenitud de vida”: Y 635-6.

Por su parte, “Marinetti y los futuristas italianos” glorificaron el progreso, “la velocidad, la audacia, la violencia”, y “se arrojaron en una ferviente celebración del poder creativo del hombre”, se embriagaron con la vida y la colmaron “con la embriaguez de uno mismo”: Y 637. Llamaron a “abandonar el control”, a abrirse plenamente a las “fuerzas inconscientes que llevamos dentro”. Como el surrealismo aceptan todo el instinto y condenan todo significado, “los dogmas de la moral y el gusto”. Así, se buscará “la liberación de poder soñar por dentro”, sin ningún “control racional”, para “iluminar la parte no revelada, y por tanto, revelable de nuestro ser, en donde toda la belleza, todo el amor, toda la virtud (...), brille de una manera intensa”: Y 637-8. Entonces, la Ilustración naturalista radical que sustituye la religión y la moral “podría conducir a algo parecido a una actitud y experiencia religiosa. Los extremos tienden a tocarse”: Y 639.

Así, la vanguardia artística se erige en vanguardia histórica, donde el arte redime la vida, con la esperanza de un mundo nuevo, de Schiller, profundizada por Rimbaud, “cuyos más recientes frutos en nuestro tiempo se dieron en mayo de 1968”: Y 639. Todos estos, creían en una revolución histórica y luchaban por una nueva forma de vida en afinidad con el bolchevismo. Por contra, los futuristas con su “titánica exaltación de la voluntad”, se adhirieron al fascismo, y: “La religión de la voluntad entonces paradójicamente se fusiona con una celebración de lo animal, de la raza, como vemos en el nazismo”: Y 639. Se trataba de reventar las formas y las tradiciones represivas, pero al liberar las palabras se destruye “brutalmente la sintaxis”. Marinetti habla de embriaguez, insomnio febril y agresividad. Y, Breton afirma: “La beauté sera *convulsive* ou ne sera pas!”: Y 640.

Así, se celebran nuestras facultades y se funde la profundidad con la subjetividad. Pero siempre se necesita un cierto orden para asumir el caos reinante, para vivir sin quedarse en el pasado, que opera “como un fuerte principio de individualización” pero que también revela, en la vida y las cosas, “una suerte de premonición mesiánica, según el lenguaje religioso de Benjamin”: Y 648-9. Esto lleva a un giro interior y reconocer “que vivimos en muchos niveles ha de vencer sobre las presunciones del yo unificado, expresivo. Y ello implica un giro reflexivo, algo que intensifica el sentido de interioridad y profundidad, que, como hemos visto, se fortalece a través de todo el período moderno”: Y 651.

Entonces, la interioridad humana ‘descentrada’, subjetiva y trascendente, como transacción entre nosotros y el mundo y su misterio, “forma parte tanto de la sensibilidad modernista como de la romántica”: Y 652. Es más: “Los románticos hicieron del poeta o el artista el paradigma del ser humano. Los modernistas lo han acentuado”: Y 653. Y, todo lo que hoy vivimos es continuación y reacción a la Ilustración, el Romanticismo y la afirmación de la vida corriente en sus diversos estratos.

Aquí se incluye también la “poesía pública” pues nadie existe sólo. Como dice Auden: “el hambre no da opción/ al ciudadano ni a la policía/ hemos de amarnos unos a otros, o morir”: Y 656. Lo mismo afirmará Brecht al enfrentarse a la realidad, pura y dura, frente a la “poesía pura”. Eso mismo hace Neruda al llamar a la “poesía impura”. Son palabras de vida para “un mundo devastado”, pues como dice Z. Herbert: “No deberíamos dejar de creer que podemos captar ese mundo con el lenguaje y hacerle justicia”: Y 657. Es más: “Encontrar un lenguaje para el horror y la destrucción puede ser parte de la batalla por la supervivencia espiritual”: Y 657.

Otros, en cambio, parecen renunciar “a toda noción del bien” y se aferran a la celebración de “la fuerza y la libertad potencial del yo. La intuición

derridiana en las ilusiones de las filosofías de ‘presencia’ abre el camino a un interminable juego libre, no limitado por ningún sentido de lealtad a nada que esté más allá de dicha libertad”: Y 661. Esta liberación actual busca también la igualdad de género frente al ‘falocentrismo’. Pero esa “pura libertad no obstaculizada” también podría arrasarlo todo, según Taylor. Foucault, al final de su vida, ‘abandonó la postura de neutralidad’. Y, hoy existe la convicción invisible pero firme de que: “el más omnipresente de todos los bienes modernos, (es) la libertad no restringida”: Y 663.

Esta clase de libertad no restringida sería la “esencia de la ‘posmodernidad’” para Lyotard. Un “*free play*”, para Derrida, en las antípodas del humanismo de Schiller, que sería “el lado menos interesante del modernismo” según Taylor. Esto supondría: 1.- La celebración de la imaginación creativa que funde el ego con la vida; 2.- Una nueva crítica con un nuevo modo de epifanía de la realidad como en Pound, Joyce, Eliot y otros; y 3.- Un cambio en las bellas visiones del cosmos dando paso al mundo en ruinas para “hacerle justicia”: Y 663. Estos dos últimos pasos dignifican el modernismo, frente a su auto-celebración subjetivista, que exalta la libertad y la “imaginación creativa”, para no trivializar ni arruinar los caminos más valiosos del modernismo.

La propuesta de Lyotard como la de Derrida y, en parte, la de Foucault, no iría en este último sentido según Taylor: Y 664. Así, tendríamos una segunda caída del hombre y el humanismo actual, a manos de los valores científico utilitarios, y una elección individual, “entre el bien y el mal, con el resultado de que los valores dejan de ser personales para identificarse con lo útil y destructivo de los sistemas sociales y las cosas materiales”: Y 783, n.91. Estas posiciones morales han empobrecido nuestras vidas sea que sus fuentes se atribuyan a lo divino, al mundo o al yo.

Según la nueva crítica, de I. A. Richards, toda poesía no sería más que “el ordenamiento simbólico de nuestros yos internos”: Y 665. Sea esto o no así, “indudablemente algo ha cambiado desde la era de la gran cadena del ser y el orden de referencias públicamente establecido”: Y 665. Es más: “nada en el ámbito de la mitología, la metafísica o la teología se sitúa actualmente de esta forma *como trasfondo públicamente disponible*: Y 666 (cursiva mía). Pues éste, ha dejado de ser “un trasfondo firme” y se presenta como “una articulación personal”, de tal manera que “*ya nunca más puede convertirse en una apelación a las referencias públicas, algo próximo al casi inimaginable retorno –algunos dirían ‘regresión’– a una nueva edad de fe*”: Y 666 (cursiva mía).

Para Taylor, Richards se equivoca “cuando dice que las creencias son irrelevantes”. Pero Taylor reconoce que éstas hoy están incrustadas en la

sensibilidad de la persona y dependen más de su memoria y biografía centrada en las palabras y su eficacia activa. Ahora bien, esto “se asemeja a una religión en la que las definiciones cruciales están asociadas al ritual, no a la teología”: Y 668. Según Taylor, ni Richards ni Jakobson hacen justicia a la naturaleza epifánica del arte moderno, y piensa que Wallace Stevens expresa muy bien, la unión de lo subjetivo y lo trascendental de ese arte, al afirmar que: “El mundo que nos rodea sería desolador a no ser por nuestro mundo interior. La más grande de las ideas poéticas en el mundo es y ha sido siempre la idea de Dios. Cuando se ha abandonado la creencia en Dios, la poesía es la esencia que ocupa su lugar como redención de la vida”: Y 668.

### **1.3.8. La identidad actual entre el individualismo, el incivismo y la democracia**

El ideal moderno ha tratado de restituir a la vida “hondura, riqueza y significado”, frente al utilitarismo relativista de la sociedad industrial, con una nueva libertad y benevolencia que busque la justicia universal, promueva la igualdad, margine el sufrimiento y aleje la muerte. Pero, en este proceso pueden ya avistarse grietas que afectan tanto al esquema teísta como al naturalista, al expresionismo romántico y otras visiones modernistas. Unos insisten en la “épica evolutiva”, otros en la interioridad, otros en la libertad responsable, otros en sus creencias, y algunos piensan que se debe llegar a acuerdos sin tocar el problema del bien pues basta con combatir juntos el sufrimiento humano. Así, parece volver el viejo mundo romántico y “el individualismo expresivo” de 1968. Pero, de hecho: “*La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y naturaleza*”: Y 670 (cursiva mía).

Esto explica la visión moral moderna y sus múltiples “concepciones evolutivas del yo”, con su biografías e historias que forma “el todo complejo que yo denomino la identidad moderna” (Y 673), con sus tensiones y discusiones sobre “los bienes constitutivos” o sobre “el instrumentalismo” o sobre las relaciones entre ambos. Así, Schiller y otros defienden como una armonía preestablecida entre la moral y los instintos que rechazan frontalmente Schopenhauer y Baudelaire. Nietzsche anuncia una profunda contradicción entre la moral y la vida misma. Y, una tercera fuente de conflictos, analizada por Derrida y Foucault, surge con la pregunta por si los parámetros morales “no son incompatibles” con “una realización más rica” o “si la moral exige de nosotros un alto precio en términos de integridad”: Y 674.

Así, hay conflictos en el tema de “las fuentes”, en el problema del “instrumentalismo” y en “la moral”. En cuanto al “instrumentalismo”, “vacía la vida de significado”, de toda “su riqueza, profundidad y sentido”, y “amenaza la libertad pública, es decir, las instituciones y prácticas de autogobierno”: Y 674-5. Aquí, ya no hay sitio para el heroísmo ni para los grandes ideales de vida, de vivir y morir, de modo que ya “no queda en la vida más aspiración que la de un ‘lamentable confort’”: Y 675. Entonces, la comunidad se diluye en el atomismo individualista del supermercado y con ella se volatiliza el sentido de la vida, la verdad se queda en pura sensibilidad vacía que conlleva “el inevitable efecto de destruir y marginar los propósitos de valor intrínseco”: Y 676.

Así, se llega al “desencanto” del mundo, de la comunidad, se “escinde la razón del sentido”, y: “‘Todo lo que es sólido se disuelve en el aire’, dice Marx”, según M. Berman: Y 676. Pues, la mercancía rápida y *el imperio de lo efímero* se impone como ya vio H. Arendt y ha recordado Lipovetsky. Por eso, frente a todo el artificio actual, Rilke invita a la interioridad porque no “llegará a haber mundo sino dentro”: Y 677. La convivencia misma se ha reducido a una serie de “asociaciones móviles, cambiantes y revocables” llenas de roles parciales. El instrumentalismo mina las libertades públicas y personales pues socava los focos de autonomía de los que “depende crucialmente la libertad” y “hace mofa de la equidad política”: Y 678. Y, arruina el medio ecológico y su futuro en aras de sus intereses.

Así, la integración del bien común se hace muy difícil y una perspectiva choca con la otra: el romanticismo con el instrumentalismo, el naturalismo con la dignidad humana. Incluso, quién cree actuar según una teoría procedimental neutra llama a “la liberación universal del dominio”. Para el instrumentalista, los otros tienen una idea ilusoria del mundo, carente de realismo, pues no reconoce ningún “propósito de vida intrínsecamente valioso”: Y 681.

El modo propio de experiencia confirma al interlocutor en su “posición propia”, dice Tugendhat. Y, no es fácil sacarle de su “realización personal” instrumentalista. *Entonces, el autogobierno y la participación se ven arrasados por razones económicas o de seguridad y defensa, de modo que se redistribuye la renta de forma regresiva y se recorta la asistencia social, “erosionando así las bases de la identificación comunitaria”*: Y 682. *El atomismo nubla de tal modo el sentido que quién ha vivido más del sector público termina por vociferar contra él cuando debe “contribuir con su parte a los costes” del mismo. Esta “burocracia irresponsable, también representa una amenaza permanente para nuestro bienestar ecológico”*: Y 683 (cursiva mía).

De su lado, el naturalismo ofrece una explicación muy reductora del hombre que amenaza con sofocar su crecimiento y realización auténticos.

Y, además, la subordinación de la moral a la realización personal, promovida por las terapias, “configuran el giro cultural que se ha denominado ‘el triunfo de lo terapéutico’”: Y 685. Entonces, todo queda sometido al sujeto y tiende a la vacuidad de valores más allá del yo. Pero, según Taylor: “nada contaría como realización en un mundo en que literalmente nada fuera importante aparte de la autorrealización”: Y 685.

Es más, en un mundo de lazos y compromisos cambiantes todo es provisional, y la “pérdida de sustancia” y “la superficialidad de las cosas” aumentará muy de prisa. Del mismo modo, una sociedad de relaciones cada vez más revocables “no puede sostener la fuerte identificación con la comunidad política que necesita la libertad pública”: Y 686. R. Bellah y otros autores, en *Hábitos del corazón*, han descrito muy bien este proceso de erosión de lo fundamental por la imposición prioritaria de la autorrealización. Es más, a veces, se da un instrumentalismo de las personas que fortalece aún más este proceso en vez de detenerlo como se podría esperar de una verdadera contracultura. Y, hasta el triunfo de lo terapéutico puede ser muy bien la abdicación de la propia autonomía.

Bien es verdad que, como dice G. Sheehy: “las delicias del auto-descubrimiento están siempre a mano. Aunque los seres amados han entrado y salido de nuestras vidas, siempre queda la capacidad de amar”: Y 686. Pero, ni el individualismo ni el instrumentalismo ni el subjetivismo nos llevan en la dirección correcta. Para Taylor, Bellah y Habermas, eluden el problema de la “pérdida del significado en nuestra cultura”. El compromiso social no puede resolver, sin más, “los problemas del significado”, “de pérdida de sustancia”, de “resonancia” en la vida humana “de un mundo desencantado”. Así, eluden un área clave en la preocupación moderna: Y 687. Ciertamente Habermas reconoce, con G. H. Mead, que los otros “contribuyen a constituir mi yoidad”, y cree que en el proceso de autogestión, de consenso y democracia se puede recuperar parte de la erosión instrumental. Pero, para Taylor, el problema vivencial no se reduce al problema público y no se puede proceder “como si los dos pudieran resolverse por el precio de uno”: Y 688.

Asegura Taylor que Habermas cree poder objetivar el mundo con la ciencia, crear un verdadero derecho, y construir una verdadera autenticidad, pero, para Taylor no se trata sólo de objetivar sino todo lo contrario, pues no se puede crear el derecho con un sistema procedimental, sin más, ni es posible reducir la experiencia subjetiva. Es cierto que esta tarea no se puede ya aplazar ni se puede resolver en una propuesta baladí y frívola, donde la vida se mina a sí misma hasta desleírse y volverse insustancial, sin mirar hacia otros bienes como la igualdad, la libertad responsable y la autorrealización: Y 690. En todo caso, lo cierto es que, a pesar de este gran esfuerzo

por llegar a la fuentes de nuestra vida actual, al día de hoy: “*Estamos en una edad en que no es posible un orden cósmico de significados públicamente accesible*”: Y 691(cursiva mía).

Y, no vale huir hacia el subjetivismo ni aferrarse al clavo ardiendo de los viejos esquemas porque cuando nuestras fuentes morales quedan “minadas o barridas, necesitamos nuevos lenguajes de resonancia personal para hacer que los bienes humanos cruciales recobren vida”: Y 692. Aquí está en juego nuestra vida y su medio físico y social, y aunque estemos muy tentados a inclinarnos por “la conformidad”, ya no basta quedarse en la auto-realización, pues hay también un misterio, que emana de nuestro mundo y que hiere nuestra interioridad personal y “la situación existencial humana” en todos los conflictos y paradojas que definen la identidad moderna. Y, o entramos en una exploración de la realidad más intensa que incluya el problema de las fuentes morales o no habrá solución.

Hay que buscar un diálogo entre quienes apuestan por “la razón y la libertad autorresponsables” y quienes creen que se han de rechazar esos ideales de la razón y la libertad. Pues, a pesar de las grandes discrepancias teológicas y metafísicas: “Resulta sorprendente el acuerdo general” sobre “las demandas de la justicia y la benevolencia, y en su importancia”: Y 695. Así, hay un amplio acuerdo contra la tortura, el racismo, las mutilaciones, y a favor de benevolencia, la justicia social y los derechos humanos.

Entonces, para Taylor, “la cuestión es qué fuentes pueden sostener nuestros compromisos morales de largo alcance en relación a la benevolencia y la justicia”: Y 695. Pues, muchos acuerdos “se evaden periódicamente. Por supuesto, los suscribimos con gran hipocresía y reserva mental. Pero sigue en pie que son parámetros públicamente aceptados”: Y 696. Pero una cosa es estar a la altura, en un momento dado, por simple compasión, y otra es creer, realmente, en la dignidad humana. Una cosa es la auto-satisfacción del deber cumplido y otra darse cuenta de que la autorrealización puede encubrir el egoísmo. El cristianismo con su teoría del amor divino universal ama a todos, pero sin decidir aún sobre la bondad de las criaturas, pero en “el naturalismo ilustrado” (...), “al rechazar la religión se hace por primera vez justicia a la inocencia del estado natural” y se rehúye “la calumnia implícita en lo códigos ascéticos” según Nietzsche: Y 696.

Pero la benevolencia, también tiene sus problemas. Así, puede afirmarse, como ideal de pureza, frente al enemigo político, con un extremismo violento frente a “las fuerzas de las tinieblas” que siempre son los demás. *Los demonios* de Dostoievski describen este proceso, tan actual, de modo admirable, dice Taylor. Así, los ideales de benevolencia y justicia se pueden saltar a la torera nuestros modelos morales con consecuencias terribles para

nuestro mundo actual. Según Taylor, el ideal naturalista puede quebrar muy fácilmente ante los más débiles o discapacitados, los más desprotegidos y frágiles en la vida y los más olvidados, que mueren sin dignidad. Pero, el ejemplo de Teresa de Calcuta o J. Vanier parecen “apuntar a un patrón diferente, que emerge de la espiritualidad cristiana”: Y 699.

Así, para Taylor: “por muy grande que pueda ser el poder de las fuentes naturalistas, el potencial de una cierta perspectiva teísta es incomparablemente mayor”: Y 699. Ahora bien, Taylor no tiene como meta definir un modelo moral, exclusivo, de la identidad moderna, y “marcar puntos, sino identificar el abanico de preguntas en torno a las fuentes morales que podrían sustentar nuestros compromisos profesados mayoritariamente con la benevolencia y la justicia”: Y 699.

También hay una gran lucha entre los que rechazan “la ilusión subjetivista” y los defensores de “la realización subjetiva” que “no permiten que nada se alce contra la ‘liberación’”: Y 699. Pero, la benevolencia puede “exigir un alto conste en el amor a sí mismo y en la autorrealización”. Esto produce una cierta revuelta contra el cristianismo y su ascetismo, que delataría “que se ha exigido un coste terriblemente alto”. Como ya denunciara Foucault y ciertos movimientos feministas: “los ideales perfectamente éticos y espirituales a menudo se entretajan de exclusiones y relaciones de dominio”: Y 700. La impresión de que los grandes ideales aún pueden “sofocarnos u oprimirnos” ha dado argumentos a la revuelta naturalista contra la religión y la moral.

En conclusión, según Taylor, de todo esto hemos de aprender que: “los ideales más altos también amenazan con imponer aplastantes cargas sobre la humanidad. Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas”: Y 700. La religión ha estado muy unida al sacrificio como si “algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses”. Una crítica muy explotada por los Ilustrados.

Ahora bien, también el ateísmo inventó los campos de exterminio cuando parecía perseguir “un intento de realizar los más elevados ideales de la perfección humana”: Y 701. Estamos ante un peligro que acecha a la religión y a todos los milenarismos. Por eso, parece que: “necesitamos un humanismo sobrio, de mentalidad científica y laico”: Y 701. Pero esto tampoco está claro. No se refuta el cristianismo por el sufrimiento que ha producido aún reconocida “la horrorosa destrucción que se ha forjado en la historia en nombre de la fe”: Y 701. Como tampoco se refuta la moral por el resentimiento o el coste del ascetismo.

De hecho, hay valores que merecen atención y la neutralidad ante ellos es imposible. Por eso, “una escueta postura laica, sin ninguna dimensión re-

ligiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de *obviar* el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él”: Y 701. Pero, eso es sofocar aspiraciones espirituales muy humanas, negar parte de “nuestra humanidad” y pagar “un alto precio”. Taylor pregunta si habrá que elegir entre *negar la vida espiritual o entregarse al dolorismo*. Y concluye: “Ciertamente la mayoría de las posturas que prometen obviar esas opciones se basan en una ceguera selectiva. Quizás ésta sea la tesis principal que se ha elaborado en este libro”: Y 702.

Pero esta postura no es derrotista sino, más bien, un proceso de “liberación”, al afirmar que “en nuestra cultura tendemos a sofocar el espíritu”. La prudencia parece aconsejarlo, así, tanto en la religión como en el naturalismo moderno, dada la destrucción a la que ha conducido. Pero, así, “hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial” que “corren el peligro de asfixiarse. O más bien, puesto que son nuestros bienes, bienes humanos, *nosotros* nos estamos asfixiando”: Y 702. Quizá Taylor haya reaccionado con exceso a la situación actual o quizá “un poco de asfixia juiciosa forme parte de la sabiduría”. Pero, para Taylor, el dilema entre “mutilación o destrucción” no es un fatum inevitable sino “nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro”: Y 703.

Y, al fin, para Taylor: “*Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos*”: Y 703. Esto requeriría otro libro. Este ha intentado mostrar “cómo la imagen que tengo de la identidad moderna puede configurar nuestra visión de la situación existencial moral de nuestro tiempo”: Y 703.

Por nuestra parte, hemos ensayado una respuesta más Agustiniiana a la reconstrucción del yo y la religión en la situación actual en: D. NATAL, “Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social”, en *Soledad, Diálogo, Comunidad*, IIIas Jornadas Agustiniianas, CETESA, Madrid 2000, 115-152. Y, en D. NATAL, “Noverim me, noverim Te. La práctica agustiniana del encuentro consigo mismo y con Dios”, *Mayéutica* 36 (2010) 323-363.

# **En torno al libro “Jesús”, de José Antonio Pagola. La obra y su recepción<sup>1</sup>**

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO  
*Universidad de Deusto. Bilbao. España*

RESUMEN: El libro de José Antonio Pagola, *Jesús. Una aproximación histórica*, apareció en Madrid en 2007 y generó un enorme interés, a pesar de las críticas iniciales y la represión por parte de la Conferencia Episcopal Española. Este rápido interés se produjo no sólo en los círculos cristianos españoles, sino en toda América Latina. Desde entonces, han aparecido once ediciones españolas, se han vendido más de 120.000 ejemplares y ha sido traducido a once idiomas diferentes. En los EE.UU., la quinta edición ha obtenido el “Premio a la Excelencia para las publicaciones Católicas 2014”, otorgado por la Sociedad de Editores Católicos. Ahora que la tormenta se ha calmado en torno al libro, Rafael Aguirre considera que es el momento de un análisis crítico del libro, mostrando sus valores y sus limitaciones. Aprecia la intención fundamental de Pagola para que el mensaje y la vida de Jesús sean atractivos para la gente de nuestro tiempo a través de la investigación histórica, pero también analiza ciertas carencias del libro. Al mismo tiempo, Aguirre intenta extraer algunas lecciones de lo que ha sucedido con este libro. Entre otras cosas se ha puesto de manifiesto el abismo existente entre el episcopado español y el sentir mayoritario de los fieles.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha aparecido en alemán en la revista *ET-Studies* 6 (2015). Agradecemos a su editor, el Prof. Dr. Gerhard Kruij, el permiso para su publicación en castellano. La presente versión contiene algunos párrafos que hubo que suprimir en la versión alemana por razones de espacio. También se han actualizado los datos sobre las traducciones del libro de Pagola a otros idiomas, así como las referencias a las obras posteriores que este autor ha publicado y que guardan relación con el libro objeto de estudio en este artículo.

**ABSTRACT:** José Antonio Pagola's *Jesus. An Historical Approximation* appeared in Madrid in 2007 and generated huge interest in spite of initial criticism and suppression on the part of the Spanish Bishops' Conference. This rapid interest occurred not only in church circles and inside Spain, but throughout Latin America. Since then eleven Spanish editions have appeared, over 120,000 copies have been bought and the first edition has been published in numerous translations. In the USA the fifth edition was honoured with the 'Prize for Excellence for Catholic Publications 2014' by the Society of Catholic Publishers. Now that the storm around the book has calmed down, Rafael Aguirre turns his attention anew to the central claims of the book, to subject them to a critical evaluation and also to indicate the book's limitations. He appreciates the central intention of Pagola to make the message and life of Jesus attractive to people of our time through historical research, but he also asks whether Pagola brings with it some one-sided narrow opinions. At the same time, Aguirre attempts to draw some lessons from what has happened, from what the book has thrown up, and the alienation that has been exposed in a dramatic way between the church authorities and believers in Spain.

**Palabras clave/Keywords:**

José Antonio Pagola, el Jesús histórico, fe e historia

José Antonio Pagola, the historical Jesus, faith and history

## 1. EL "CASO PAGOLA"

El libro de J. A. Pagola<sup>2</sup>, *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007 primera edición), es serio histórica y exegéticamente, sin la menor concesión al sensacionalismo, y ha conocido un éxito sin precedentes en obras de esta naturaleza. En español se han realizado doce ediciones y se han vendido más de 120.000 ejemplares. La edición original de 2007 ha sido tra-

---

<sup>2</sup> José Antonio Pagola (1937), presbítero de la diócesis de San Sebastián, estudió en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y en L École Biblique et Archéologique de Jerusalén. Ha sido director del Instituto de Teología y Pastoral de San Sebastián, y profesor de cristología en el seminario diocesano y en la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Vitoria). De 1979 al 2000 fue Vicario General del Obispo D. José María Setién, unos años muy convulsos religiosa y políticamente. Pese a su fuerte compromiso pastoral nunca abandonó el estudio de la figura de Jesús y el año 1984 publicó el libro *Jesús de Nazaret. El hombre y su mensaje* (editorial Idatz). Cuando dejó la Vicaría de la diócesis, en 2001, se dedicó plenamente al estudio de Jesús y como resultado de su investigación y reflexión escribió la obra que comentamos en este artículo el año 2007.

ducida al inglés, francés, italiano, ruso (al año tuvo que realizarse una segunda edición, destacando la gran aceptación del libro en la Iglesia ortodoxa no católica), portugués, brasileiro (siete ediciones), japonés (con una ayuda económica de la conferencia episcopal que lo considera un “instrumento de evangelización del Japón”), vasco, catalán, húngaro y chino. En Estados Unidos la “Association of Catholic Publishers” le ha concedido a la 5ª edición el “2014 Excellence in Publishing Award Theology”, que es una especie de “Libro del Año” en la sección de Teología. Ha encontrado una acogida entusiasta en amplísimos sectores de creyentes, pero también entre muchos que no lo son, y sin embargo un sector pequeño, muy identificado ideológicamente, lanzó, desde el primer momento, una auténtica cruzada contra este libro consiguiendo que la Comisión de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española (CEDF) emitiese una nota crítica, pese a que el obispo de la diócesis de Pagola había concedido el *Nihil Obstat* a la obra<sup>3</sup>. La edición de 2007 conoció ocho reimpresiones en pocos meses. En 2008 apareció una novena edición revisada, en la que el autor introdujo algunas modificaciones en vistas de las objeciones que se le habían dirigido y es la que se publicó con el *Nihil Obstat* episcopal<sup>4</sup>. El libro había sido publicado por una editorial católica, de probada adhesión a la Iglesia y que no suele publicar obras teológicas especialmente atrevidas, la cual ante las presiones recibidas se comprometió a retirar la edición y a destruir los ejemplares existentes en sus almacenes, pese a que tenían el aval del obispo<sup>5</sup>. El caso llegó a la Congregación de la Doctrina de la Fe de

---

<sup>3</sup> La intervención episcopal se titula “Nota de clarificación sobre el libro de José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007), 544 páginas” y está fechada el 18 de junio de 2008. Previamente, el 16 de junio de 2008, el obispo de San Sebastián, a la que pertenece el autor, D. Juan María Uriarte, había concedido el *Nihil Obstat*, tras haber recibido “no solo el parecer favorable de los expertos, sino también el del Censor nombrado por mí y encargado de redactar su dictamen” (de la carta del obispo al autor notificándole la concesión del *Nihil Obstat*).

<sup>4</sup> Las citas de la obra las hago a partir de esta 9ª edición, aunque en alguna ocasión me referiré a la 1ª y a la 10ª.

<sup>5</sup> El Presidente del Consejo de administración de PPC en un escrito del 24 de septiembre de 2010 manifiesta “nuestro compromiso de destrucción de los 2.025 ejemplares que todavía quedan bloqueados desde hace meses en nuestros almacenes para evitar así cualquier difusión de la edición del libro llevada a cabo por la editorial PPC. En el momento en que se lleve a cabo esta destrucción en los próximos días haremos llegar el certificado correspondiente”. Debe tenerse en cuenta que la editorial PPC pertenece al grupo SM, de los religiosos marianistas, que es la gran editora de libros de textos de religión que necesitan la aprobación de la Conferencia Episcopal. Parece de otros tiempos, felizmente superados, este procedimiento de destrucción de libros para impedir su difusión.

Roma. El autor presentó cinco pequeñas modificaciones, que explicitaban lo que ya podía leerse en el texto. En la Congregación pidieron a la editorial 25 ejemplares del libro, que iban a ser entregados a peritos, ninguno de ellos español. Al final, el libro recibió el visto bueno de Roma (carta de Monseñor Ladaria del 19 de febrero de 2013) con la advertencia de que no podría editarse con el Imprimatur. En la edición 10 se introdujeron las modificaciones que el autor mismo propuso.

El libro ha tenido una difusión extraordinaria (por supuesto, hay ediciones piratas en la web) y la intervención de los obispos españoles (que ha molestado a muchos de ellos), aireada por sectores ideológicos ultraconservadores, ha hecho que se hable del “caso Pagola” con notable repercusión en la opinión pública. Conviene dejar claras algunas cosas desde el principio. La primera es que otros episcopados no españoles no se opusieron a la difusión del libro en sus países. En las librerías de Via della Conciliazione de Roma, junto al Vaticano, se podía encontrar la versión italiana del libro en los momentos de mayor bloqueo en España. En América Latina he tenido ocasión de conversar con varios obispos que habían leído el libro, que les había gustado mucho y lo difundían entre sus fieles. En segundo lugar, el autor siempre ha estado dispuesto a explicarse y matizar sus afirmaciones. Los primeros ataques contra el libro aparecieron en noviembre de 2007 en la web del obispado de Tarazona y consistían en cinco trabajos de reconocidos ultraconservadores, algunos de ellos con puestos importantes. Pagola respondió a las objeciones con un largo escrito<sup>6</sup>, en el que al inicio decía: “*En cualquier caso, mi disposición ahora y en el futuro va a ser la de estar dispuesto a mejorar mi libro teniendo en cuenta las críticas y sugerencias que se me puedan hacer. Solo quiero ayudar a la gente a conocer, amar y seguir más fielmente a Jesucristo*”. Pagola no respondió como un intelectual herido en su amor propio, ni como un clérigo dócil, sino como un apóstol de “la causa de Jesús”, cosa que ciertamente queda patente a lo largo de todo el libro, e introdujo pequeñas modificaciones en las ediciones de 2008 (9ª) y de 2014 (10ª), siendo la más relevante, en mi opinión, la “Presentación”, que no estaba en la edición inicial de 2007. Presentaré en este artículo algunas de estas modificaciones, que son siempre de importancia menor.

---

<sup>6</sup> Titulado “La verdad nos hará libres”, fechado el 15 de enero de 2008.

<sup>7</sup> Por eso considero que no merece la pena dedicar este artículo a presentar y discutir las objeciones que este grupo dirigió contra Pagola desde una mentalidad tan radical y, ade-

Este conflicto intraeclesial<sup>7</sup>, que probablemente ha favorecido las ventas del libro, en mi opinión no tiene fundamento intelectual serio, pero ha impedido el debate teológico y exegético sobre la obra, que hubiese sido muy necesario. Una vez que la obra ha quedado ya libre de toda sospecha de desviación doctrinal merece la pena presentar el libro, examinarlo críticamente, preguntarse por su naturaleza y por las razones de una acogida tan positiva. El libro y lo que le ha rodeado se ha convertido en un fenómeno eclesial muy importante y significativo.

## 2. PRESENTACIÓN DEL LIBRO

La obra consta de quince capítulos que presentan los diversos aspectos de la vida de Jesús, pero sin pretender seguir un orden biográfico. Los dos últimos van más allá de lo habitual en un trabajo histórico, pues versan sobre la resurrección (cap. 14) y sobre el “ahondamiento en la identidad de Jesús” (cap. 15), es decir, sobre la reflexión creyente que se encuentra en el NT. En un breve epílogo el autor comparte con los lectores cristianos las convicciones más profundas a las que ha llegado a lo largo de la obra. En seis anexos breves y claros se recogen los principios metodológicos y las principales conclusiones históricas. El libro está escrito con un estilo sencillo, claro, bello y emotivo, que fácilmente atrapa al lector. No entra en tecnicismos ni en discusiones académicas. Tiene algunas pocas notas de carácter más técnico, pero siempre con mucha sobriedad. Cada capítulo concluye con una bibliografía internacional muy actualizada y que es claro que el autor conoce perfectamente.

Pagola no realiza una investigación académica en el sentido estricto de la palabra, sino que se basa en la literatura más actual y seria sobre el Jesús histórico y elabora una síntesis personal y muy ponderada. Como he señalado, a partir de la novena edición revisada la obra comienza con una “presentación”, muy útil e importante, porque el autor expone claramente el propósito y el método que ha seguido en su obra. En ella me baso en las líneas que siguen.

---

más, realizada con una lectura muy sesgada. De todas formas haré algunas menciones porque pueden resultar ilustrativas.

## 2.1. “Una aproximación histórica”

Así reza el subtítulo de la obra. Pagola afirma: “mi propósito ha sido una “aproximación” a Jesús con rigor histórico y lenguaje sencillo, para acercar su persona y mensaje al hombre de hoy” (p. 6). Deja bien claro que su obra nada tiene que ver con las novelas de ficción tan en boga actualmente. Pero busca más: “quiero despertar en la sociedad moderna el “deseo de Jesús”, y sugerir un camino por el que se puedan dar los “primeros pasos” hacia su misterio” (p.6). El autor descubre sus cartas desde el principio: quiere hacer un libro histórico, pero no pretende una neutralidad imposible, sino que reconoce su actitud positiva ante el objeto de su estudio, una actitud pastoral porque pretende que el lector descubra el humanismo y hasta “el misterio” de Jesús.

Es un libro sobre el Jesús histórico, es decir “estamos hablando del conocimiento de Jesús que los historiadores pueden obtener utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica... No hay que confundir mi investigación sobre “Jesús histórico” con un estudio sobre el “Cristo de la fe” en el que creemos los cristianos” (p. 7).

Esta investigación es legítima y necesaria. “Si confesamos que Jesús es el Hijo de Dios encarnado en nuestra historia, ¿como no vamos a utilizar todos los medios que están a nuestro alcance para conocer mejor su dimensión histórica y su vida humana concreta? Nuestra misma fe lo está exigiendo” (p. 7)<sup>8</sup>. La investigación histórica no puede, por sí misma, llevar a la fe, pero sí puede despertar la atracción y el interés por Jesús.

Pagola usa los recursos que tiene a mano todo historiador, porque, como reconoce, “el hecho de ser creyente no me proporciona un instrumento privilegiado” (p. 9). De entre las fuentes literarias recurre fundamentalmente a los cuatro evangelios canónicos. Considera que la literatura apócrifa (muy valorada hoy por algunos investigadores, sobre todo norteamericanos) y la rabínica no aportan prácticamente nada<sup>9</sup>. Usa los criterios de historicidad más habituales, que expone brevemente.

---

<sup>8</sup> Pagola remite en nota a lo que dice J. Ratzinger-Benedicto XVI, en su obra *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007: “El método histórico... es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar” (p. 11). “Si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana, esta debe afrontar el método histórico. La misma fe lo exige” (p. 11).

<sup>9</sup> Es inexplicable que en la nota de la CEDF del año 2008 se diga que “en esta obra se citan con igual autoridad escritos canónicos y apócrifos” (nº 6).

Destaca el autor que la actual investigación sobre Jesús es profundamente interdisciplinaria y que también él ha recurrido a las aportaciones de la historia social, de la arqueología, de la sociología y de la antropología cultural. Creo que este es uno de los grandes logros del libro: la contextualización de la vida, obra, mensaje y persona de Jesús en sus circunstancias sociales. De esta forma las acciones y las palabras de Jesús adquieren vida y realismo. Por otra parte, solo si contextualizamos debidamente a Jesús podremos captar la novedad que introdujo. Pagola realiza esta contextualización prácticamente en todos los capítulos y lo hace con conocimientos (se nota que ha vivido en Palestina), con sensibilidad y brillantez.

La distinción, que parecía admitida, entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe vuelve a ser cuestionada desde campos opuestos. Es un problema que afecta a la exégesis y a la teología fundamental. Pagola, como ya he indicado, no entra en discusiones académicas, pero expone con gran claridad el papel que ha jugado la fe en su investigación histórica. Su pensamiento al respecto se puede resumir en los puntos siguientes: 1) En la investigación histórica, como es natural, no recurre a la fe. 2) Su fe ha sido el estímulo principal de su trabajo. "Este libro ha nacido de mi fe y de mi amor a Jesucristo" (p. 13). 3) La fe proporciona una *afinidad* con Jesús que puede contribuir a captar y expresar mejor su significado. 4) Es perfectamente legítimo que un historiador muestre la relevancia para el presente del pasado que estudia. Dice Pagola que "la fe me ha estimulado a narrar la historia de Jesús de manera significativa para la sociedad moderna" (p. 14). De ahí el género literario elegido, que es narrativo, intentando acercar al lector de hoy a la experiencia que tuvieron quienes se encontraron con Jesús. Su obra no quiere ser una exposición fría de datos, pero sí ser rigurosa y crítica.

El autor tenía presentes a diversas clases de lectores a la hora de hacer su obra. Pensaba en cristianos, quizá cumplidores de normas, pero que no han hecho la experiencia gozosa del encuentro con Jesús. Pero Jesús no es monopolio de la Iglesia, sino patrimonio de la humanidad y Pagola pensaba también en lectores no creyentes. Tenía presentes a tantos que se han alejado decepcionados de la Iglesia, y en jóvenes a los que nunca nadie les ha hablado con seriedad de Jesús. Pensaba, sobre todo, en los últimos (enfermos, mujeres maltratadas, prostitutas, marginados...).

¿Una fe tan explícita y apasionadamente proclamada es compatible con una investigación rigurosa sobre Jesús? ¿Puede el historiador evitar que el compromiso con la causa que estudia interfiera en el rigor de su investigación? ¿Esta confesión tan explícita de los presupuestos vitales del investigador puede llevar a esperar del libro unas explicitaciones cristológicas, que vayan más allá de la reiterada intención histórica del autor?

## 2.2. Estilo y género literario

El carácter narrativo y emotivo del libro de Pagola hace imposible sintetizarlo. Más importante es captar sus características. Por otra parte, lo propio de esta obra no es la densidad doctrinal, sino la reiteración progresiva de los rasgos de Jesús. Es un libro reiterativo, pero esto no es, en sí mismo, negativo, sino efecto de la fuerza con que se capta el hilo central de la vida de Jesús, que es presentado desde diversas perspectivas con un lenguaje, cuya belleza y capacidad de evocación, están a la altura de la experiencia que descubre en Jesús. Es muy sintomático que Pagola continuamente formule preguntas para dar un paso adelante en el relato y suscitar el interés del lector. El libro ya empieza así: “*¿Quién fue Jesús? ¿Qué secreto se encierra en este galileo fascinante, nacido hace dos mil años en una aldea insignificante del Imperio romano y ejecutado como malhechor cerca de una vieja cantera, en las afueras de Jerusalén, cuando rondaba los treinta años? ¿Quién fue este hombre que ha marcado decisivamente la religión, la cultura y el arte de Occidente hasta imponer incluso su calendario?... ¿Por qué su nombre no ha caído en el olvido?...*” (p. 5).

También el tratamiento del reino de Dios viene precedido de una serie de preguntas: “*¿Qué esperaba Jesús en concreto? ¿Cómo se imaginaba la implantación del reino de Dios? ¿Qué tenía que suceder para que, de verdad, el reino de Dios se concretara en algo bueno para los pobres? ¿Pensaba solo en la conversión de los que le escuchaban para que Dios transformara sus corazones y reinara en un número cada vez mayor de seguidores? ¿Buscaba sencillamente la purificación de la religión judía?...*” (p. 114).

El lector es cuestionado por una avalancha de preguntas al inicio del capítulo que va a presentar el conflicto en Jerusalén con las autoridades: “*¿Qué había podido suceder para llegar a este trágico final? ¿Ha sido todo un increíble error? ¿Qué ha hecho el profeta de la compasión de Dios para terminar en ese suplicio que solo se aplicaba a esclavos criminales o a rebeldes peligrosos para el orden impuesto por Roma? ¿Qué delito ha cometido el curador de enfermos para ser torturado en una cruz? ¿Quién teme al maestro que predica el amor a los enemigos?...*” (p. 345).

## 2.3. Itinerario del libro

En los dos primeros capítulos (1. “Judío de Galilea”; 2. “Vecino de Nazaret”) la contextualización está especialmente desarrollada y muy lograda: la situación de Galilea, el proceso de urbanización con la crisis del modo de

vida tradicional del campesinado. La descripción de la vida de una familia en Nazaret, los valores culturales de aquella sociedad. Pagola se basa en los estudios muy solventes de Freyne, Horsley, Sanders, Stegemann, Oakman etc. En el capítulo 3 (“Buscador de Dios”) presenta a Jesús con Juan Bautista, predicador del juicio inminente de Dios. Probablemente allí tuvo Jesús una experiencia decisiva y profunda, y descubre a un Dios que se acerca con una oferta de amor gratuito a los hombres, que busca a todos, más aún que busca de manera preferente a los excluidos, a los pobres, a los pecadores. Jesús descubre al Dios compasivo y amigo de la vida. Aquí está la clave de la vida de Jesús. Estas palabras se van a repetir cientos de veces a lo largo del libro. Jesús se distancia del Bautista, no se queda en el Jordán, va a buscar a la gente porque tiene una misión propia y diferente.

El capítulo siguiente (“Profeta del reino de Dios”) comienza con una descripción magnífica de Cafarnaún y del entorno del lago para contextualizar el anuncio de Jesús. El reino de Dios no es un mensaje intemporal, sino que hay que entenderlo desde la penosa situación en que se encontraba el campesinado galileo y en continuación con la predicación del Deutero-Isaías y Daniel, que realizaron su actividad profética en los momentos de mayor dificultad en la vida de Israel (el destierro y la opresión seléucida). El capítulo 5 (“Poeta de la compasión”) está dedicado a las parábolas a través de las cuales Jesús sugiere la naturaleza del reino de Dios. El título da la clave: Jesús anuncia y hace presente la compasión de Dios. En la explicación de las parábolas brilla de forma especial la riqueza contextualizadora, la belleza narrativa y la capacidad sugeridora de Pagola. El capítulo 6 (“El curador de la vida”) expone la actuación de Jesús. Como indica el título, Jesús quiere que la vida se cuide y fomente, que los hombres sean felices, y así se expande el reino del Dios de la vida. Recurre a la antropología médica para situar las curaciones de Jesús y, a la luz de la antropología cultural, hace ver el potencial subversivo de los exorcismos de Jesús (sigue a Guijarro, Pilch...): *“Este es el reino de Dios que tanto anhela: la derrota del mal, la irrupción de la misericordia de Dios, la eliminación del sufrimiento, la acogida de los excluidos en la convivencia, la instauración de una sociedad liberada de toda aflicción”* (p. 185).

En el capítulo 7 (“Defensor de los últimos”) proporciona nuevos datos sobre Galilea al describir a “los últimos” de aquella sociedad. El reino de Dios supone un vuelco total en la forma de entender la vida, *“es el amor compasivo el que está en el origen y transfondo de toda la actuación de Jesús, lo que inspira y configura toda su vida”* (p. 207). En este capítulo vuelve a recurrir a varias parábolas, entre ellas a Mateo 25,31-46. Jesús acoge a los pecadores sin exigirles que se conviertan, pero les ofrece el perdón con el

poder del hijo del Hombre. El capítulo 8 (“Amigo de la mujer”) es presentado como un desarrollo del anterior, porque las mujeres solas eran las pobres por antonomasia. Entre sus seguidores itinerantes había mujeres. “*Tenían que ser probablemente mujeres solas y desgraciadas que vieron en el movimiento de Jesús una alternativa de vida más digna*” (p. 227). Jesús no es considerado solo profeta, sino también maestro. Este aspecto lo aborda el capítulo 9 (“Maestro de vida”). Jesús usa aforismos, expresiones hiperbólicas, refranes, recurre a la ironía y al humor. Pero no es un maestro que se dedique a explicar la Ley. Enseña a vivir respondiendo a la misericordia de Dios. No hace casuística. Su punto de referencia es que la compasión de Dios se extiende y configure la vida de la sociedad. El capítulo 10 (“Creador de un movimiento renovador”) va presentando la muchedumbre curiosa, los adeptos que le acogían en sus casas, los seguidores que le acompañaban y el grupo más íntimo de Doce. En torno a Jesús se reúne un grupo de hombres y de mujeres, que le siguen incondicionalmente, que aprenden de él, lo que implica una vida enteramente confiada en Dios y transida de misericordia hacia los humanos. Porque considero muy representativo del tipo de reparos que se han puesto al libro de Pagola cito un párrafo de la primera edición española (del año 2007) subrayando lo que se omitió en la edición renovada (del año 2008): “*Jesús ni pudo ni quiso poner en marcha una institución fuerte y bien organizada, sino un movimiento curador que fuera transformando el mundo en una actitud de servicio y amor. No pensó en buenos gobernantes ni en doctores expertos. No buscó mandos ni hábiles estrategias. Su primera preocupación es dejar tras de sí un movimiento de hermanos y hermanas, capaces de vivir sirviendo a los últimos. Ellos serán el mejor símbolo y la semilla más eficaz del reino de Dios*”<sup>10</sup>.

En el capítulo 11 (“Creyente fiel”) presenta la experiencia religiosa de Jesús sin la cual no se puede entender nada de su vida. Jesús vive de la religión de Israel y algunos pasajes de sus Escrituras le han influido especialmente. La experiencia de Jordán fue decisiva. Se siente hijo de Dios de una forma especial, Dios es su Padre, el Espíritu le impulsa a amar, a curar, a anunciar la llegada del reino de Dios. Siente que Dios es bondad y compasión, que quiere la vida y la felicidad de los hombres. Pagola, en este punto, no sigue a autores con los que simpatiza y que hablan de “estados alterados de conciencia” a la hora de explicar algunos fenómenos de la vida religiosa de Jesús (exorcismos, curaciones, su experiencia religiosa). El ca-

---

<sup>10</sup> En la primera edición página 292. En la edición renovada del año siguiente (2008) página 302.

pítulo 12 (“Conflictivo y peligroso”) trata de la llegada de Jesús a Jerusalén y de los acontecimientos subsiguientes. Comienza con una magnífica contextualización presentando el poder de los sumos sacerdotes, la influencia del gobernador romano, el bullicio de la ciudad llena de peregrinos por la Pascua. Describe tres hechos fundamentales. La entrada de Jesús en Jerusalén montado en un borrico, que interpreta como “*sátira y burla de las entradas triunfales que organizaban los romanos para tomar posesión de las ciudades conquistadas*” (p. 369)<sup>11</sup>. En segundo lugar trata del signo del Templo, también magníficamente descrito y ambientado, de difícil interpretación, pero que precipita la decisión de matar a Jesús. Bajo el epígrafe “despedida inolvidable” habla de la última cena y de los gestos simbólicos con el pan y con la copa de vino: “*La comunión con él no quedó rota por su muerte; se mantendrá hasta que un día beban todos juntos la copa del “vino nuevo” en el reino de Dios... repitiendo aquella cena podrían alimentarse de su recuerdo y de su presencia... De manera germinal, Jesús está diseñando en su despedida las líneas maestras de su movimiento de seguidores: una comunidad alimentada por él mismo y dedicada totalmente a abrir caminos al reino de Dios, en una actitud de servicio humilde y fraterno, con la esperanza puesta en el reencuentro de la fiesta final*” (379-380)<sup>12</sup>. El capítulo 13 (“Mártir del reino de Dios”) describe los acontecimientos de la pasión, la intervención de las autoridades judías y de las romanas. Como la mayoría de los investigadores actuales, Pagola piensa que Pilato condena a Jesús no porque ceda a presiones, sino porque considera que el eco que suscitaba y el contenido de su predicación suponían un peligro para la política imperial. El desarrollo de los acontecimientos se narra a partir de la lectura crítica de los textos teniendo en cuenta las prácticas romanas de juzgar y de ajusticiar. La última parte del capítulo la dedica a penetrar en las actitudes

---

<sup>11</sup> Continúa Pagola: “*Más de uno vería en el gesto de Jesús una graciosa crítica al prefecto romano, que, por esos mismos días, ha entrado en Jerusalén montado en su poderoso caballo, adornado con todos los símbolos del poder imperial. A los romanos no les podía hacer ninguna gracia... Aquella entrada “antitriunfal”, jaleada por sus seguidores y seguidoras, es una burla que puede encender los ánimos de la gente*”. Esta interpretación se asemeja a la de W. Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, EVD, Estella 2011, 187-190 (*The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide*, Abingdon Press 2006, cap. 8). También Hans Leander, *Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective*, SBL, Atlanta 2013, 255-268.

<sup>12</sup> Es sorprendente que “La nota de clarificación” de la CEDF (nº 14 y nota 13) sobre el libro de Pagola emparente las afirmaciones de este autor con las de H. Lietzmann (*Messe und Herrenmahl*, 1926) según el cual la institución de la Eucaristía no puede atribuirse a Jesús.

de Jesús y lo hace siguiendo la escena de Getsemaní y las palabras de Jesús en la cruz. Considera que hay mucho de interpretación teológica posterior, pero que recogen fielmente las actitudes de Jesús. Leyendo estas páginas solo si se es un fundamentalista radical se puede acusar a Pagola de desconfiar de la historicidad de los evangelios y de establecer, de hecho, una ruptura entre la fe y la historia<sup>13</sup>.

Un libro de carácter histórico podría concluir con lo presentado hasta ahora. Pero Pagola añade dos capítulos más. Y es que no todo terminó en el Calvario. Muy pronto sus discípulos empezaron a proclamar que Jesús había sido resucitado por Dios. El movimiento que había iniciado en vida no se disolvió, sino que continuó con una adhesión a Jesús que fue profundizando en su persona. Son datos incontrovertibles, ¿pero qué se puede decir de ellos históricamente? El capítulo 14 (“Resucitado por Dios”) aborda cuestiones históricas: ¿Qué entendían por resurrección? Algo que ha sucedido realmente en Jesús, pero que trasciende totalmente nuestra experiencia. ¿Qué proceso sufrieron los discípulos que les llevó a hacer una afirmación tan extraordinaria? Un proceso muy complejo, en que intervinieron diversos factores: la reflexión sobre lo vivido con Jesús, su fe en Dios y en su justicia, su fe en la resurrección, el sentirse perdonados y enviados por Jesús que se les hace presente de una forma nueva<sup>14</sup>. Hay una tercera cuestión: ¿quedó vacío el sepulcro de Jesús? Pagola concluye: “las narraciones dan por supuesto la desaparición del cadáver. Solo así resulta imaginable la resurrección en la mentalidad bíblica” (p. 445)<sup>15</sup>. Los discípulos entendieron que en la resurrección, Dios reivindicaba a Jesús y su vida de

<sup>13</sup> Estas acusaciones se reiteran en “La nota de clarificación” de la CEDF (nº 3. 5. 20).

<sup>14</sup> Pagola, en las ediciones anteriores, era claro al respecto, pero para satisfacer a sus críticos, ha introducido en la edición 10 tres pequeños párrafos que no estaban en la 9ª edición revisada de 2008. El primero es una nota (la 21) en la p. 431. Los otros son citas del libro de J. Ratzinger-Benedicto XVI sobre Jesús. En la p. 432 introduce este párrafo: “De hecho, la predicación apostólica, con su entusiasmo y audacia, es impensable sin un contacto real de los testigos con el fenómeno totalmente nuevo e inesperado que les llegaba desde afuera y que consistía en la manifestación de Cristo resucitado y en el hecho de que hablara con ellos”. Cf. J. Ratzinger-Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro 2001, 320.

<sup>15</sup> En la edición renovada de 2008 el autor suprime un párrafo de la primera edición de 2007 (p. 433) en el que se explicaba como en el judaísmo del tiempo había diversas maneras de entender la resurrección, unas más materiales y otras más espirituales. Basándose en 1 Cor 15, 50, y siguiendo la opinión de muchos investigadores, consideraba que la resurrección de Jesús, como novedad radical del Creador, no requería “de la sustancia bioquímica del despojo depositado en el sepulcro”.

compasión y de perdón. En el último capítulo (“Ahondando en la identidad de Jesús”) presenta dos pasos de profundización creyente en la identidad de Jesús que se encuentran en el NT. En el primero se fija en los evangelios, tratados ahora no como documentos para una investigación histórica, sino como testimonios de fe y muestra la imagen de Jesús que presenta cada uno de ellos. En el segundo paso examina los diversos títulos cristológicos (Mesías, Hombre nuevo, Sumo Sacerdote, Señor, Palabra encarnada, Hijo de Dios) mostrando sus orígenes, su reinterpretación cristiana y el aspecto de la fe en Jesús que desarrollan<sup>16</sup>.

### 3. VALORACIÓN

#### 3.1. La aportación positiva del libro de Pagola

Dicho con pocas palabras: la gran aportación es presentar una imagen de Jesús, plausible y bien fundada históricamente, realizada desde una afinidad que en absoluta se oculta, pero que no conlleva atavismos eclesiásticos. Ha puesto de manifiesto que Jesús interesa en nuestra sociedad. Para muchos creyentes ha supuesto un descubrimiento de lo central de su fe.

El libro de Pagola es una síntesis personal de la investigación sobre el Jesús histórico, con atención especial a lo producido a partir de los años 80 del pasado siglo, realizada con gran conocimiento de todo lo producido, con

---

<sup>16</sup> “La nota de clarificación” de la CEDF se publicó el 18 de junio de 2008. El 23 de julio del mismo año 28 teólogos españoles suscribíamos unas “Consideraciones para una valoración crítica” de la mencionada nota. En esta nota se dice que el presupuesto más grave de la obra de Pagola es “la ruptura entre la investigación histórica de Jesús y la fe en Él”; el escrito de los teólogos afirma: “Una cosa es el papel que ha de ocupar la fe en el ejercicio de la investigación histórica de Jesús y otra muy distinta, la continuidad que ha de existir entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe” para entender de manera correcta el nacimiento y desarrollo de la fe en Jesucristo”. Después se llamaba la atención que, contra lo que es habitual entre los que estudian históricamente a Jesús, incluso autores católicos, Pagola añade los capítulos 14 y 15 que he presentado brevemente y afirman: “De esta manera, subraya la *continuidad* que existe entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Este planteamiento ayuda a los lectores a entender mejor cómo va emergiendo la fe en Cristo a partir del conocimiento de Jesús que tienen sus discípulos, interpretado ahora a la luz de la resurrección y formulado cada vez con nombres y títulos más profundos para expresar la verdadera identidad de Jesús. Es incomprensible que la Nota ignore toda esta aportación del Autor, tan importante para clarificar la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Solo así se le puede acusar de ruptura entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, distorsionando toda su obra”.

una ponderación crítica que pone de manifiesto los conocimientos exegéticos del autor. Señalo los rasgos principales del libro, que explican la acogida tan favorable que ha tenido: es un estudio histórico sobre Jesús; se le presenta en su contexto histórico, social y cultural, magníficamente descrito, lo que hace que su enseñanza y actuación aparezcan llenas de vida y realismo; Jesús aparece como una personalidad extraordinaria con capacidad para introducir innovación histórica, que es la característica de los personajes que marcan una época; lo propio de Jesús es que empalmado con algunas tradiciones de su pueblo y a partir de una singular experiencia religiosa, con sus palabras y con su vida hace presente la compasión de Dios, su amor y su compromiso por una vida feliz de todos los hombres, lo que se traduce en buscar, ante todo, a los últimos y más desgraciados; su visión del reino del Dios misericordioso implicaba unos valores y una forma de entender la vida que las autoridades judías y romanas sintieron como subversivas del sistema establecido y, por eso, crucificaron a Jesús; sus discípulos pronto creyeron que Dios hizo justicia a la víctima inocente y no violenta, y continuaron su causa.

Este libro no hace una presentación teórica ni organiza sistemáticamente todo lo que se puede decir sobre Jesús. Usa un género literario narrativo, pero con un hilo muy claro, que se repite sin cesar –el Dios compasivo, amigo de la vida, que explica la libertad y los comportamientos contraculturales de Jesús– y que invita a “entrar en el Reino de Dios”, en una forma de vivir alternativa, humanizante y fraterna, que es la propuesta de Jesús. El libro está escrito con un lenguaje sencillo, claro, bello, a veces emotivo. Como he reiterado, detrás del libro hay mucho estudio y amplios conocimientos (el experto en la materia lo percibe), pero el texto evita entrar en academicismos y discusiones técnicas, porque su propósito es llegar a un público muy amplio. Era una empresa necesaria y noble llegar al gran público con un libro serio sobre Jesús, lejos de las ficciones sensacionalistas que habitualmente se le ofrecen, y no podemos sino felicitarlos y felicitar al autor porque este objetivo se haya logrado plenamente.

Es perfectamente legítimo que un historiador simpatice con el personaje que estudia y describa su personalidad extraordinaria. Una “aproximación histórica” (así es como se subtitula el libro) nunca es exhaustiva y definitiva. Siempre cabe aproximarse a Jesús desde otras perspectivas, resaltar otros aspectos, formular otras preguntas. La historia es siempre una reconstrucción parcial del pasado, porque acceder a él en su pura facticidad es imposible. La reconstrucción de Pagola es bella y coherente, pero, además, aprovecha con enorme habilidad lo mejor de la investigación más actual y destaca un elemento central de la vida y del proyecto de Jesús, que

lo hace singularmente atrayente. Es una imagen que mantiene su vigencia y significatividad actual; y que, por supuesto, resulta particularmente instructiva para el creyente. Pero Pagola no considera que el Jesús histórico (es decir, el Jesús reconstruido por el historiador) sea la norma de la fe y, por eso, en el último capítulo presenta el Jesús de los evangelios, que son interpretaciones creyentes con la peculiar penetración que proporciona la fe.

### 3.2. Limitaciones del libro

Atacar a partir de aprioris dogmáticos un libro histórico es malinterpretarlo de entrada y cuando se hace –como ha sido el caso– tergiversando la intención del autor y la letra misma de su texto, toda discusión serena y fundada sobre el contenido de la obra se hace imposible. Pero ahora, una vez calmadas las aguas, puede ser muy útil someter a discusión algunos puntos de un libro tan influyente.

Creo que el libro de Pagola se ha centrado tanto en un aspecto de Jesús, ciertamente clave, que le ha podido llevar a olvidar otros y a incurrir en algunas parcialidades. Metodológicamente su reconstrucción se basa mucho en las parábolas y ciertamente la exposición que de ellas se hace (aquí es donde más valor tiene todo lo dicho sobre la contextualización de los relatos en las costumbres, en la cultura y en la situación del tiempo) es especialmente sugerente y lograda. El problema es que probablemente les confiere un valor histórico excesivo<sup>17</sup>. Con otras tradiciones es mucho más crítico. Hay parábolas “de juicio”, que no encajan tan fácilmente con su Jesús compasivo y amigo de la vida y no se mencionan (Mt 13,47-50; 25,1-13; 25,14-30). Se centra en una imagen de Jesús –repito, una vez más, que estoy de acuerdo con Pagola que es fundamental–, pero lo hace de forma tan exclusiva y reiterativa, que le lleva a prescindir de otros aspectos importantes que se encuentran, por ejemplo, en su enseñanza.

Jesús ciertamente no hace casuística en torno a la Ley, pero sí hace afirmaciones fundamentales sobre ella. Hay un elemento central en la vida

---

<sup>17</sup> Siguiendo su exhaustivo estudio sobre el Jesús histórico J. P. Meier ha publicado recientemente el quinto volumen dedicado a las parábolas y es muy escéptico sobre su valor histórico. Considera que solo se remontan a Jesús las parábolas de la mostaza, de los labradores homicidas, de los talentos y la de los invitados al banquete: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, Vol. V. Probing the Authenticity of the parables*, Yale University Press, New Haven y Londres 2015.

de Jesús, que es su relación con Israel. Jesús se dirigió al pueblo de Israel al que anunciaba el reino de Dios y llamaba, como pueblo, a la conversión. Y esto conlleva textos conminatorios, que difícilmente se pueden eliminar del Jesús histórico. Pagola apenas atiende a estos aspectos, quizá porque los considera menos relevantes para el presente, pero que le obligarían a introducir otros elementos en su imagen de Jesús.

Otra limitación que veo en el libro de Pagola es que olvida o, por lo menos, deja en la penumbra la dimensión escatológica y futurista del reino de Dios. Subraya una y mil veces lo que podríamos denominar “interpenetración histórica” del reino de Dios; que el reino de Dios conlleva curación, liberación de alienaciones, recuperación de la dignidad de los excluidos, perdón sin condiciones, plenitud de vida. Pero creo que no da suficiente importancia a las referencias de Jesús al futuro del reino de Dios. Este es un elemento muy presente en la exégesis crítica que no se puede olvidar. ¿Cómo entiende Jesús el futuro? En el judaísmo había diversas representaciones escatológicas, unas más espirituales y otras más terrestres. ¿No es un elemento clave en la elección de los Doce, el que se sentarán “en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel” (Mt 19,28; Lc 22,30)? Albert Schweitzer, en su famosa obra sobre la historia de la investigación de la vida de Jesús, consideraba que esta escatología futurista es lo que convertía a Jesús en un extraño para nuestra época<sup>18</sup>. En el fondo esta es la razón por la cual algunos estudiosos norteamericanos, encuadrados en el “Jesus Seminar” (Borg, Mack) consideran secundarios todos los dichos de Jesús sobre una escatología futura<sup>19</sup>. Pagola expresamente manifiesta su distanciamiento de esta escuela. ¿Pero no tendría que tener más en cuenta este aspecto del reino de Dios que Jesús anuncia? ¿No tendría que incorporar más esta dimensión a su imagen de Jesús? Probablemente también a nuestro autor le pesa lo costoso de este aspecto para hacer significativo a Jesús para nuestros contemporáneos.

Jesús anuncia la irrupción del reino de Dios y esto pone al hombre ante una disyuntiva radical, tiene que optar de una forma decisiva. Esta lla-

---

<sup>18</sup> *Geschichte der Leben Jesu Forschung, Band 1-2*, Siebenstern-Taschenbuch, Hamburg 1972, 620-630.

<sup>19</sup> En esta consideración ha tenido mucha influencia la obra de John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress, Philadelphia 1987, que considera que el primer estrato de Q es puramente sapiencial sin escatología futura, que pertenecería a un segundo estrato. Sin embargo, este autor insiste en que sus afirmaciones se refieren a un mero análisis literario, del cual no se puede, sin más, deducir consecuencias históricas. El Evangelio de Tomás también carece de una escatología futurista.

mada acuciante a la responsabilidad, esencial en el mensaje de Jesús, no la veo suficientemente reflejada. Y encajaría muy bien con el hilo central de la obra, porque nada hay más comprometedor que un amor que se nos ofrece gratuita e inmerecidamente. Considero especialmente significativo el hecho de que Jesús establece una vinculación estrecha e inseparable entre su ministerio y persona y la llegada del reino de Dios. Aparece en textos arcaicos y claramente prepascuales (Lc 10,23-24; 11,29-32). Es un rasgo muy importante del Jesús histórico, que no está o, al menos, yo no he encontrado, en el libro de Pagola. Esta inseparabilidad de Jesús y el reino de Dios hizo que los primeros seguidores considerasen que la plenitud futura del reino supondría la parusía o venida del Señor, que alentaba la fe cristológica más primitiva. Creo que este es el camino por el que el estudio del Jesús terrestre mejor puede explicar históricamente el desarrollo cristológico posterior.

Acabo con una objeción de otro tipo. Pagola recurre a los estudios de antropología cultural aplicados al Jesús histórico, pero creo que un par de veces no es claro o se queda corto. Hablando de los exorcismos de Jesús, en el capítulo 6 (dato histórico incontrovertible porque se encuentra en los textos más antiguos y la tendencia de la tradición es a eliminarlos) hace una referencia al carácter socialmente subversivo que tenían a la luz de la antropología, pero no explica con claridad que suponían las “posesiones por espíritus” en aquel tiempo, ni a quienes preferentemente afectaban, ni a que mecanismos respondían. Así mismo, la descripción del proceso que llevó a los discípulos a proclamar la resurrección se mueve claramente en la línea “razonable” de Schillebeeckx, pero podría haber recurrido -como hacen exegetas que se ayudan de la antropología cultural- a los ritos de duelo en la tumba, que solían ser realizados por mujeres, lo que corresponde con lo que nos dicen los evangelios, y que no pocas veces iban acompañados de experiencias extraordinarias, tales como situaciones de trance y “estados alterados de conciencia”. Creo que es una vía muy a tener en cuenta por los estudiosos de los fenómenos postpascuales<sup>20</sup>. Lo que sucede es que aquí la antropología nos introduce en un mundo y en una cultura muy diferente a la nuestra. Se comprende que a Pagola, dado su afán por presentar un Jesús significativo en el presente no le resulte cómodo (como en el caso de la escatología) el planteamiento que sugiero. Nos cuesta acep-

---

<sup>20</sup> Carmen Bernabé, “Duelo y género en los relatos de la visita a la tumba”, en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella 2008, 307-352; Kathleen E. Corley, *Maranatha. Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2010. En ambos trabajos se puede encontrar una amplia bibliografía sobre el tema.

tar que Jesús se movió en un paradigma cultural muy diferente al nuestro. Nos encontramos con la curiosa situación de que antropólogos culturales no creyentes aceptan, en el estudio del mundo antiguo (y de las culturas antiguas contemporáneas), los “estados alterados de conciencia”, las situaciones de “trance” y de “posesiones por espíritus” con mucha más facilidad que teólogos progresistas<sup>21</sup>.

Inevitablemente quien investiga históricamente sobre Jesús lo hace desde presupuestos culturales y personales. Por otra parte es muy legítimo que se vuelvan los ojos al pasado en función de su interés para el presente. La “aproximación histórica” de Pagola se realiza desde una perspectiva pastoral, que el autor no oculta en absoluto. En la virtud del libro de Pagola puede estar su defecto. Para hacer a Jesús relevante en el presente ha limado aspectos que le resultaban teológicamente menos atractivos y antropológicamente más arcaizantes.

#### **4. EL ESTUDIO HISTÓRICO DE JESÚS COMO TAREA CULTURALMENTE INELUDIBLE**

La gran acogida del libro de Pagola demuestra el enorme interés que suscita la figura de Jesús de Nazaret, incluso entre no creyentes. Con este motivo me permito una rápida reflexión sobre una tarea de los estudios sobre el Jesús histórico en la actualidad. Durante mucho tiempo, estos estudios han estado en función de preocupaciones inmediatamente teológicas. Preocupaciones cristológicas: para unos el estudio histórico demostraba que la cristología posterior era una falsificación total de la persona de Jesús, mientras que para otros suponía su desarrollo legítimo. Y preocupaciones eclesiológicas: unos pensaban que el estudio histórico demostraba que la

---

<sup>21</sup> La bibliografía sobre estos estudios de la antropología cultural son innumerables. Una obra fundamental es I. M. Lewis, *Ecstatic Religions. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Routledge, London 1989. Una magnífica introducción: E. Miquel, *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2009; Id. *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, EVD, Estella 2011. Puede verse S. L. Davies, *Jesus, the Healer. Possession, Trance and the Origins of Christianity*, SCM Press, London 1995. J. Pilch tiene numerosos artículos sobre estos temas. Cito solo uno: “Altered States of Consciousness Events in the Synoptics”, en B.J. Malina-W. Stegemann- G. Theissen (eds), *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Fortress, Minneapolis 2002, 103-115. P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Cascade Books, Oregon 2008.

Iglesia posterior no tenía ningún engarce con Jesús, de modo que su pretensión de continuar su causa era totalmente ilegítima, mientras que para otros la Iglesia respondía al proyecto de Jesús, en algunos casos se decía, incluso, que respondía a decretos fundacionales suyos.

Estas cuestiones son legítimas, pero no pueden marcar, ni menos dirigir la agenda de los estudios históricos sobre Jesús en los tiempos que corren<sup>22</sup>. En nuestra sociedad secular, en la que existe una enorme ignorancia religiosa, es necesario un estudio histórico de Jesús al margen de preocupaciones confesionales inmediatas. No es que la distancia entre Jesús y la imagen que de él proyecta la Iglesia haya dejado de ser un problema y, a veces, un escándalo. Pero esto no es todo. De la misma forma que reivindicamos que la Biblia y los evangelios no son monopolio de la Iglesia, sino que son patrimonio de la humanidad, lo mismo hay que decir de Jesús. Su persona y su vida son patrimonio de la humanidad y como tal hay que presentarlo y esto requiere hacerlo como una figura histórica estudiada con rigor. En el debate de la cultura profana no podemos limitarnos, ni tampoco probablemente empezar, por la presentación del Jesús narrado de los evangelios. La alternativa a la lectura confesional y creyente de los evangelios no es la mera disección filológica o literaria de los textos, sino que puede ser el encuentro de una personalidad que, de hecho, cambió la historia del mundo. La investigación histórica coincide hoy en reconocer el carácter extraordinario de la personalidad de Jesús, en que propuso un camino de vida de enorme hondura humana, en el aspecto contracultural de su visión de la realidad, que le llevó a la cruz. Más aún, la mera consideración histórica rigurosa pone de manifiesto que una peculiar experiencia religiosa, surgida en el suelo nutricio de su pueblo judío, pero reformulada personalmente, está en la raíz de su personalidad. En una cultura en buena medida postcristiana, como la nuestra, es necesario recuperar a Jesús como figura histórica en sí misma, descubriendo las virtualidades de su mensaje y de sus actitudes, al margen de la tradición a que posteriormente dio pie. Jesús de Nazaret ocupa un lugar de honor en la galería de referentes históricos de excelencia de vida. Si queremos hablar de Jesús en la sociedad laica, sin encerrarlo en los ambientes eclesiales, es necesaria la búsqueda histórica seria y sin afán apologético.

Por otra parte, la fe cristiana, lejos de tener miedo a la prueba de la historia, debe ser la primera interesada en que se conozca a fondo y se in-

---

<sup>22</sup> En torno a los estudios actuales sobre el Jesús histórico puede verse mi libro *La memoria de Jesús y los cristianismos de los orígenes*, Verbo divino, Estella 2015, 71-123.

vestigie la vida y la doctrina de Jesús de Nazaret. A lo que debe tener miedo la Iglesia cristiana es a no estar a la altura de la excelencia humana y de la exigencia moral de quien confiesa como el fundamento de su existencia.

Jesús es un gran personaje del pasado, cuya influencia posterior no ha sido superada probablemente por nadie, y suscita, por tanto, un enorme interés por conocerlo históricamente. Todavía hay teólogos que pretenden monopolizar a Jesús y consideran con desdén, como una intrusión ilegítima, el estudio puramente histórico de su obra y vida. La misma naturaleza de las fuentes principales, los evangelios canónicos, plantean continuamente cuestiones que piden ser estudiadas históricamente.

El investigador creyente debe participar en el debate cultural de su tiempo y, por tanto, entrar en diálogo con los estudios históricos serios sobre Jesús realizados desde perspectivas en las que no entra la fe, con un doble presupuesto: que la fe no tiene ninguna prevención contra la investigación histórica y que la fe no puede dictar las conclusiones a las que tenga que llegar la mencionada investigación.

## **5. EL “CASO PAGOLA” Y LA SITUACIÓN DE LA IGLESIA EN ESPAÑA**

Una vez que el libro de Pagola ha quedado libre de toda sospecha de errores doctrinales y las aguas se han calmado, merece la pena extraer algunas enseñanzas de este caso para la vida de la Iglesia.

Se ha puesto de manifiesto en España el enorme abismo existente entre las normas episcopales y el sentir muy mayoritario de los fieles. La CEDF hacía graves acusaciones doctrinales al libro, pero éste se difundía masivamente en parroquias y en los más variados grupos cristianos, se utilizaba por gentes de muy diversa sensibilidad y, además, con gran provecho espiritual. Pocas veces se ha puesto de manifiesto con mayor claridad el divorcio entre los pronunciamientos de la jerarquía y el comportamiento de los fieles. Al libro le hizo una publicidad impagable las críticas de los obispos. En mi opinión, todo este asunto ha sacado a la luz un problema muy serio (que se manifiesta en diversos campos): el de la recepción del magisterio episcopal y de su autoridad moral, no ya por la sociedad en general, sino por los fieles de la Iglesia en España.

El prohibir la circulación de un libro, más aún, reclamar la destrucción de los ejemplares en depósito, no solo es intentar poner puertas al campo

en los tiempos actuales, sino que es una intolerancia que desprestigia irremisiblemente en nuestra sociedad a quien promueve tales comportamientos.

La forma como el caso se ha resuelto pone de manifiesto la poca entidad de las acusaciones que se formulaban contra el libro. Las modificaciones que el autor ha introducido para satisfacer al dicasterio vaticano han sido bien escasas y tienen el carácter de explicitaciones más que de modificaciones de sus planteamientos.

Desde el primer momento había teólogos a los que les gustaba el libro más que a otros, pero la opinión generalizada (hay que excluir a los ultraconservadores que contaron con una incomprensible cobertura episcopal) era que no contenía errores doctrinales, aunque muy pocos se atrevían a decirlo públicamente. Me consta que varios obispos españoles habían leído y apreciaban el libro (no solo el obispo que concedió el *Nihil Obstat*). Por no hablar de obispos de otras latitudes, como el cardenal Ravasi que mencionó el libro de Pagola, sin reproche alguno, como un caso de presentación narrativa de la vida de Jesús<sup>23</sup>. El conflicto que se ha generado en torno a este libro ha puesto de manifiesto el ambiente enrarecido, la falta de libertad de los teólogos, el predominio de una mentalidad ultraconservadora (en lo teológico y en lo político) en la cúpula del episcopado, el servilismo y el miedo a la condena o a la marginación, que ha reinado durante muchos años en la Iglesia española. Y, por supuesto, su alarmante alejamiento de la sociedad. Afortunadamente en el momento en que escribo este artículo la situación ha cambiado de forma notabilísima. El estilo y las orientaciones del papa Francisco y la renovación de toda la cúpula de la Conferencia Episcopal Española (el presidente, vicepresidente, secretario y portavoz) han introducido un clima mucho más distendido y fraterno, existe una aceptación normalizada de una pluralidad de voces y carismas. Estoy seguro de que el libro de Pagola, si se hubiese publicado por primera vez en la actualidad, no habría tenido ningún problema con la autoridad eclesiástica. Probablemente tampoco hubiese tenido tanta resonancia mediática.

A muchos nos dejó atónitos y doloridos los ataques contra el libro de Pagola. Pero ahora nos admira y alegra que este libro haya contribuido a promover y reivindicar la memoria de Jesús de una forma sorprendente. Ha puesto de manifiesto la fuerza extraordinaria de la persona y del men-

---

<sup>23</sup> "Cercare Gesù nella Storia", *Il Sole 24 Ore*, del 5 de diciembre de 2010.

saje de Jesús. Este libro se ha convertido en un instrumento de evangelización de primer orden en España y parece que también en otros lugares<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Posteriormente al libro que hemos comentado Pagola ha escrito cuatro pequeños comentarios a los evangelios bajo el título genérico de *El camino abierto por Jesús* (2012), rehaciendo escritos que había ido publicando durante años. En junio de 2014 ha publicado *Volver a Jesús. Hacia la renovación de las parroquias y comunidades cristianas* (cuatro reimpressiones en un año), donde expone la necesidad de volver a la persona de Jesús y al proyecto humanizador del reino de Dios situando a los lectores en el momento actual de la Iglesia (desde el Vaticano II hasta el Papa Francisco). La gran acogida del libro sobre Jesús ponía de manifiesto una necesidad pastoral y Pagola no ha dudado en responder a ella. A mediados de septiembre de 2014 ha publicado, simultáneamente en Madrid, Bogotá, México y Buenos Aires, otro libro *Grupos de Jesús*, en el que propone un proyecto de conversión grupal e individual a Jesús. El autor afirma: “*La idea es poner en circulación en el interior de la sociedad secular y en la Iglesia la fuerza renovadora del evangelio sostenida por cristianos laicos/as. Es importante que en el futuro, aunque se vayan cerrando parroquias, congregaciones religiosas etc., no se pierda la memoria de Jesús*”. Posteriormente, a mediados de 2015, ha publicado *Recuperar el proyecto de Jesús*, PPC, Madrid 2015, cuyo objetivo es, en palabras del autor, “*impulsar la conversión en las parroquias y comunidades cristianas, más allá del recorrido que puedan hacer los grupos de Jesús*”. Aún ha tenido tiempo Pagola para escribir otros dos libros: *Crear, ¿para qué? Conversaciones con alejados*, publicado en 2008 y que va ya por la 8ª edición, y *Jesús y el dinero, Una visión profética de la crisis*, PPC, Madrid 2013. Esta intensa actividad posterior de Pagola es un claro reflejo de la intención pastoral que latía detrás del libro que ha sido comentado en este artículo.

## Repasando *Perfectae Caritatis* \*

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano. Valladolid*

RESUMEN: La *Perfectae caritatis* resulta un microcosmos conciliar, reproduce en su interior el encuadre esencial del Vaticano II desde su nacimiento. Las pulsiones para la aparición y despliegue del gran sínodo se zambullen en la actualización de la Iglesia. Y el decreto pretende, como expresa su título, “la adecuada renovación de la vida religiosa”. Ambos, concilio y decreto, Iglesia y vida religiosa, destacan pues dos líneas de acción: por un lado, la refacción o el recomienzo; por otro, la adaptación o modernización. El mismo decreto explicitará esta interpretación animando a “una renovación eficaz y una recta acomodación” (PC 4). En este trabajo seguiremos su hilo conductor.

PALABRAS CLAVE: Monacato, cenobitismo, carismas, oración, votos, comunidad.

ABSTRACT: *Perfectae caritatis* is a conciliar microcosm, it repeats inside the essential frame of Vatican II since its birth. The drives for the beginning and deployment of the great synod dive into the updating of the Church. And the decree aims, as said the title, to “the adaptation and renewal of religious life”. Both, council and decree, Church and religious life, emphasize two lines of action: first, the renovation or restarting; secondly, the accommodation or modernization. The same decree will specify this interpretation encouraging an “effective renewal and straight adaptation” (PC 4). In this paper we intend to follow this thread.

KEYWORDS: Monasticism, cenobitism, charismas, prayer, vows, community.

---

\* Versión corregida y algo aumentada del artículo homónimo aparecido previamente en I. GONZÁLEZ MARCOS (ed), *La vida consagrada: epifanía del amor de Dios en el mundo* (XVII Jornadas Agustiniianas), Madrid 2015, 133-163.

La convocatoria del concilio Vaticano II, expresada a menudo por Juan XXIII en sus alocuciones previas al evento, buscaba la renovación y *aggiornamento* de la vida eclesial<sup>1</sup>. Renovación sugiere volver a ser nuevo, recuperar la frescura de los inicios. *Aggiornamento* es ‘puesta al día’, italianismo que invadió todas las lenguas occidentales y asumió solito la descripción del horizonte conciliar, como si hubiera logrado una síntesis redonda. Por su parte, el decreto *Perfectae caritatis*, en plena torrencera sinodal, invita a los religiosos a ser “signo del reino” evangélico siguiendo lo que “aconsejan nuestros tiempos” (PC 1). Por eso, en vez de “la adecuada renovación” algunos prefieren desdoblarse el título: “la adaptación y la renovación de la vida religiosa”<sup>2</sup>.

Así pues, refundación y actualización, vuelta a los orígenes e inserción en la modernidad, las dos cosas al tiempo, complementándose y hasta cierto punto corrigiéndose, aunque la esencia originaria prevalezca sobre la inmersión cultural. En el esfuerzo de revitalización promovido por el concilio en absoluto podía quedar al margen la “vida religiosa”, una de las instituciones centrales de la Iglesia. El tema sería abordado con pasión: muchos padres conciliares y peritos provenían de dicho estamento, y además la vida consagrada suponía (y supone) un enorme banco de energías de la Iglesia, con activos en todas las áreas posibles: misiones, pastoral, educación, beneficencia, contemplación... un ejército numeroso de ellos y ellas, presente en todas partes, y por sus votos disciplinado, austero y disponible. El resultado de los debates quedó reflejado en dos documentos conciliares: en la constitución *Lumen gentium*, que englobando los diversos aspectos de la Iglesia *ad intra* se refirió a “los religiosos” en el capítulo VI (números 43-47); y en el decreto *Perfectae caritatis*, dedicado específicamente a la vida consagrada. Era la primera vez que un concilio ecuménico abordaba de modo orgánico el tema de la vida religiosa.

Un eje será pues el “retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana”, la *sequela Christi* o imitación de Cristo, y matizadamente “a la primigenia inspiración de los institutos” religiosos, al “espíritu de los fundadores” (PC 2); es decir, por un lado vuelta a la Escritura, palabra revelada o *norma normans* de la fe y vida creyente, y por otro recuperación del *carisma fundacional* de la vida religiosa, reasentamiento en los fundamentos del monaquismo. Y el segundo eje será “la adaptación a las cam-

<sup>1</sup> Por ejemplo AAS 51, 1959, 65-69; 51, 1959, 498ss; *L'Osservatore Romano*, 21.II.1960.

<sup>2</sup> Así J.M. TILLARD, *Las grandes leyes de la renovación de la vida religiosa*: VV AA, La adaptación y la renovación de la vida religiosa. Vaticano II, Madrid 1969, 66.

biadas condiciones de los tiempos” (PC 2), para que la palabra eterna de Dios sea inteligible a los hombres de hoy. En resumen, la renovación implicaría retornar al evangelio y al carisma, fuentes inagotables de la vida religiosa, mientras la adecuación miraría a los signos de los tiempos, las convicciones inalienables de la modernidad. La *Perfectae caritatis* no supone una reflexión sistemática, una teología completa de la vida religiosa; pero sí un repaso implícito de su historia y esencia.

## I. DUM SUBSTANTIAM HABEAMUS

Renovar o refundar, podría ser la cuestión. Hasta la brusca aparición en nuestros ambientes de un grupo político nuevo, que a resultas de la grave crisis económica en que estamos y la ira ciudadana subsiguiente pareciera auparse hasta posibilidades de gobierno, nos parecían términos sinónimos, tal vez el segundo dándole un matiz de radicalidad o profundidad, pero sin anular el sentido restaurador fundamental del primero. De modo parecido, una de las últimas controversias sobre el Vaticano II ha girado sobre si fue un concilio de ruptura o de renovación, encontrándose la respuesta en la palabra reforma, esto es, renovación sin ruptura<sup>3</sup>. Renovar, refundar, reformar... En fin, todo coincide en la paradoja de que es necesario un cambio profundo en la vida religiosa para mantener su frescura original en nuestros días, su atractivo irresistible, su poder de irradiación también hoy. Tal ha sido el mérito reconocido al Vaticano II, su impulso dinamizador de la vida cristiana en general, reverdeciéndola desde la mentalidad moderna pero sin perder su raíz original.

En muchos aspectos la teología no puede evitar atollarse en la terminología. El objeto de la fe, Dios y lo trascendente, no ofrece muchas concreciones. Es como avanzar envueltos en la niebla por senderos terrosos con continuos baches y ramificaciones: no se puede estar seguro de la mejor ruta, pero cada paso dirigido por un ramal determinado –el término elegido– parece ir condicionando la meta.

¿Cómo llamar a la llamada vida religiosa? Es una de las dudas que reflejan los borradores iniciales del futuro decreto sobre el tema<sup>4</sup>. El esquema

---

<sup>3</sup> BENEDICTO XVI, *Alocución a la Curia romana*, 22.XII.2005.

<sup>4</sup> Sobre el proceso de redacción, A. LE BOURGEOIS, *Aspecto histórico del decreto: VV AA*, La adaptación y la renovación de la vida religiosa. Vaticano II, Madrid 1969, 37-60.

primero rezaba *De statibus perfectionis acquirendae*. La expresión “estado de perfección” suscitaba, con razón, bastante rechazo. Denotaba unos aires de grandeza que casaban mal con los humildes orígenes del monaquismo: simplemente retirarse al desierto para orar; al desierto, dejando la pompa y comodidades sociales, para que nada distrajera su recentramiento en Dios. Ciertamente es que los eremitas pioneros causaron gran sensación, se ponderaba hasta tal punto su desapego hacia la vida terrena que se les consideró dignos sucesores de los admirados mártires, pues su modo de vida expresaba el ideal cristiano al que se debía tender. Pero la vida humana y sus instituciones no son sino limitadas, nada puede aspirar ni por asomo a ningún estado de perfección. Además, la expresión conllevaba un matiz peyorativo de otros estados de vida cristiana, necesariamente menos perfectos por comparación. Con todo, la susodicha expresión ha seguido campando: incluso el título latino del texto –sus dos primeras palabras– la refiere: *Perfectae caritatis*, “la aspiración a la caridad perfecta”. Hubiera sido mejor enardecer el sintagma inverso que mienta “la perfección de la caridad” (LG 39), referida a todos los cristianos en cuanto llamados al carisma superior de la caridad (1Cor 13), en vez de congelar el estereotipo de “caridad perfecta”, que implica calidades inferiores de caridad, independientes de su vivencia.

El segundo esquema titubeará entre el título nuevo *De religiosis* y el anterior *De statibus perfectionis*, pero el tercero se reafirmó en *De religiosis*, coincidiendo además con el título del capítulo VI de la *Lumen gentium*, que correspondía al mismo tema. El cuarto boceto reincidía en el mismo nombre, aunque más perifrásticamente: *De accommodata renovatione vitae religiosae*. Será el borrador aprobado para la discusión en aula, y que tras las correcciones correspondientes dará lugar al último esquema y texto definitivo, sin variaciones en lo que respecta al título. Es cierto que “vida religiosa” o “religiosos” es igualmente una descripción que podría aplicarse al ideal cristiano y a los cristianos en general, y que por parangón pareciera arrinconar a los demás en una vida menos religiosa. Pero resulta una expresión más neutral que “estado de perfección”, por una parte, pues vida religiosa alude a la concentración en lo religioso, no a la condición ontológica de los religiosos. Y por otra parte es la denominación más aceptada popularmente, lo que bien puede compensar cierta imprecisión (como entender el sacerdocio cristiano sólo como sacerdocio jerárquico obviando el sacerdocio común), al fin y al cabo la teología no pretende ser una ciencia exacta.

Expresión paralela a vida religiosa, y tomada como sinónima, será la de “vida consagrada”. Esta terminología en torno a la consagración aparece muchas veces en los documentos conciliares (por ejemplo LG 44; 46;

PC 1; 11; 14)<sup>5</sup>. Consagrar, derivado de *sacrum*, ‘lo apartado’ de lo profano, lo santificado, significará ‘separar’ para Dios, y por extensión ‘dedicar’ en exclusiva. Así que encierra un inevitable matiz de excelencia, lo que es acercado a lo divino, y en este sentido sería una vuelta a la idea de cierta superioridad. Pero, como en el caso de vida religiosa, se puede argüir que se trataría de una vida dedicada a lo divino, y no una condición de quienes se dedican a ello. Consagrados serían los absortos en Dios, en intención personal y en estructuración colectiva. Otra cosa es que lo consigan, algo imposible por la imperfección humana. El Vaticano II incluye en la vida consagrada a “las religiones [institutos religiosos], las sociedades de vida común sin votos y los institutos seculares” (PC 1). El derecho canónico, siempre más práctico que la teología por (de)formación profesional, ha preferido también esta denominación. Considera el pueblo de Dios en tres apartados: fieles, jerarquía e “institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica” (libro II, parte III). Dentro de la vida consagrada engloba a institutos religiosos e institutos seculares, ambos comprometidos con los consejos evangélicos, y les asocia las sociedades de vida apostólica por similitud (canon 731). El dicasterio romano del ramo sigue dicha denominación desde 1988 con Juan Pablo II: “Sagrada Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica”; un poco antes, con Pablo VI en 1967, se denominaba: “Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares”, que a su vez provenía de la “Sagrada Congregación para los Religiosos” de Pío X en 1908, que remitía en fin a sus orígenes en 1586 con Sixto V como “Sagrada Congregación para las Consultas sobre los Religiosos”.

La terminología más clásica habla de monacato<sup>6</sup>. Tal fue el punto de partida: cristianos inquietos y exigentes, arrastrados por la seducción de Dios (Jer 20,7), disconformes con una vida acomodada, sensibles a la llamada evangélica a dejarlo todo por el evangelio (Lc 18,29), abandonaban sus posesiones y proyectos, su familia pasada y futura, los placeres y bondades del mundo, y se recluían en lo más profundo de la civilización, donde no hubiera nada, donde solo pudiera intuirse el susurro de Dios, sin enojo-

---

<sup>5</sup> A. QUERALT, *El valor de la consagración religiosa según el concilio Vaticano II*: R. La-tourelle (ed), Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después, Salamanca 1989, 817-843.

<sup>6</sup> Para lo que sigue, *Monachisme*: Dictionnaire de Spiritualité, X, Paris 1980, 1524-1617; *Vie consacrée*: Dictionnaire de Spiritualité, XVI, Paris 1994, 653-722; C.H. LAWRENCE, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid 1999.

sas distracciones u ocupaciones. El horizonte era místico: el anhelo de Dios; y la marcha era ascética: evitar desvíos de recorrido. Se inspiraban en la llamada profética al ideal del desierto para el abandono total en Dios (Os 13,4s), en el desapego de Juan el Bautista (Mc 1,4ss), en el ejemplo del divino Maestro (Mt 4,1-11). Con razón se les calificó como monjes, de *monakhós*, ‘solitario’, dado su estilo de vida; como anacoretas, de *anakhóresis*, ‘retiro’, por su alejamiento radical; o eremitas, de *éremos*, ‘desierto’, por el lugar elegido de morada<sup>7</sup>.

Aparecieron más o menos simultáneamente, en los desiertos de Siria, Palestina, Mesopotamia y Egipto, y también espontáneamente, siguiendo la atracción del radicalismo evangélico y el ejemplo de ascetas extracristianos de la región (esenios, gnósticos, terapeutas...). La dureza de este estilo de vida hizo que debieran agruparse en colonias para apoyo mutuo, además de poder contar con la enseñanza de quien fuera su maestro espiritual. Así pasó con los discípulos de Antonio Abad en el desierto del bajo Egipto, en la segunda mitad del siglo III, un joven egipcio que heredó una gran fortuna de sus padres, pero herido por la llamada del evangelio lo dejó todo para instalarse en la nada, en el yermo de la sola escucha de Dios. Será considerado el padre del monaquismo por su celebridad e influjo tras la biografía sobre él escrita por san Atanasio, obispo de Alejandría.

El cenobitismo –de *koinós-bíos*, ‘vida común’– será la derivación más exitosa del monaquismo. Un legionario imperial de origen egipcio, Pacomio, impresionado por la caridad cristiana hacia los soldados, decidió convertirse y buscarse como aprendiz eremita. Pronto ideó, a principios del siglo IV, en la Tebaida egipcia, una experiencia monástica distinta: monjes habitando el mismo edificio, compartiendo oración y comida. Su saber militar le inspiró una “regla” detallista, igualitaria y flexible, en la que sería muy importante el orden común para la convivencia, el trabajo manual para la subsistencia y la obediencia al superior como intérprete unificador<sup>8</sup>. Era una solidaridad que posibilitaría la ascesis y la mística personales, asegurados conjuntamente cobijo, vestidura y alimento. El monacato cenobítico superaría en poco tiempo en popularidad al eremítico, fundando el mismo Pacomio monasterios masculinos y femeninos.

---

<sup>7</sup> *Monakhós* aparece ya en el *Evangelio de Tomás* 16; 49; 75. Monjes, monasterios, anacoretas y eremitas remiten a la *Vida de Antonio* de san Atanasio, traducida al latín rápidamente.

<sup>8</sup> La *Regla de san Pacomio* recoge la tradición de sus normas, y se conserva en la traducción latina de san Jerónimo, que denomina su estilo *koinonía* (Prefacio, 9).

A finales de dicha centuria Basilio de Cesarea, tras peregrinar entre los eremitorios de las regiones pioneras, será el importador a Asia Menor del cenobitismo incipiente. Si Pacomio se había centrado en la organización práctica de la vida común, trascordando razones doctrinales, Basilio procederá al revés, dejando los detalles de lado y profundizando en la fundamentación bíblica y la justificación teológica. Describirá el cenobitismo como una suerte de soledad entre varios, entendiéndolo como el mejor modo de monaquismo, pues permite intensificar la dedicación a Dios mediante la ayuda mutua evitando las competiciones y extravagancias legendarias de estilitas, emparedados y *pabulatores* ('herbívoros'), y posibilitando la práctica de la caridad cristiana y la corrección del orgullo. Lo adaptará mediante emplazamientos más pequeños y urbanos, "fraternidades", dedicados a la oración y al trabajo manual e intelectual, pero también colaborando con el apostolado pastoral y caritativo<sup>9</sup>. Será el inspirador en Oriente de todo el monacato bizantino.

En Occidente la Regla más decantada y difundida será la de san Benito, a partir del siglo VI. Absorbiendo los modelos monásticos anteriores sintetizará Reglas previas orientales y occidentales, acomodándolas desde la moderación ascética y la sensatez humana –gobierno del abad mediante asambleas capitulares, dormir 7 horas y siesta en verano, 2 comidas diarias de dos platos (sin carne, salvo para los enfermos), 2 hábitos de abrigo<sup>10</sup>. Su florecimiento en Italia y reconocimiento en Roma concederá a sus monjes el encargo papal de la misión en Britania, extendida a continuación a Centroeuropa, para ser después su Regla oficializada por el poder carolingio. Así preponderará sin discusión obviando todas las demás. Se basaba en una ordenación estricta del horario cotidiano, repartido entre el trabajo físico (sobre todo agrario) y el estudio y transcripción de manuscritos, la meditación individual mediante la lectura bíblica, y la cadencia periódica de la oración coral, un detalladísimo Oficio divino de las horas canónicas.

Con el II milenio se va a abrir paso un monacato de segunda generación –hoy diríamos *monjes 2.0*–. Asentándose en la tradición monástica anterior de entrega a Dios por la oración y la vida común, se integran en la revolución urbana, el surgimiento de burgos ricos por la agrupación de gremios artesanos que se desgajan del campo y de la sumisión feudal. Para in-

---

<sup>9</sup> La reglamentación de san Basilio proviene de colecciones de sus ideas ascético-monásticas recogidas en *Pequeña Ascética* (conservada en latín) y en su posterior ampliación *Gran Ascética* (subdividida como *Reglas extensas* y *Reglas breves*).

<sup>10</sup> *Regla de san Benito* 3; 8; 39; 55.

sertar el evangelio en este ambiente promueven un estilo de pobreza e itinerancia predicadora, generando un monaquismo mixto de contemplación y apostolado. Nacen así franciscanos (1209) y dominicos (1216), seguidos tras su rápido crecimiento por otras muchas Órdenes. Al renunciar al trabajo para dedicarse preponderantemente a la predicación tendrán que vivir de los donativos de los fieles, serán llamados mendicantes. En muchos casos les servirá la Regla de san Agustín, genérica y abierta a la actividad pastoral, acogida algunos siglos antes por canónigos regulares y premonstratenses. Destacarán un espíritu interno más comunitario: habitan un *conventus*, ‘reunión’, más que un *monasterium*, ‘solitariedad’; más fraterno: se denominan frailes, de *fratres*, ‘hermanos’, y sores, de *sorores*, ‘hermanas’; más democrático: gobierno constitucional y capitular en vez de abacial, dirigido por un *prior* temporal, todo por votación; y más universal: su disponibilidad misionera es interterritorial, sin la estabilidad monástica benedictina. Las ramas femeninas quedarán más apegadas al modelo monacal anterior: no pueden atarearse en la predicación. En su sistematización teológica, Tomás de Aquino glosará este estilo como “vida religiosa” y “estado de perfección”, elaborando una teorización de ello en torno a los consejos evangélicos<sup>11</sup>.

Con el advenimiento de la Modernidad y el humanismo, la defensa de lo humano como la referencia de todo, el monacato se revitalizará con el brote de la tercera generación: surgirán nuevas instituciones centradas en la acción caritativo-asistencial (hospitales, albergues, escuelas), extendida además a través de las misiones. No olvidan sus fundamentos monacales (oración, votos, vida común) ni el central servicio apostólico a la Iglesia de los mendicantes, cada progresión anterior se ha convertido en irrenunciable, pero los acompasan a un estilo más volcado en la promoción humana: el apostolado anterior doctrinal lo traducen en una acción prevalentemente social. Adquirirán entonces gran auge las congregaciones religiosas femeninas, que si no podían predicar sí encontraban campo abierto en esta labor asistencial, y particularmente la promoción femenina. De modo paralelo, tras la crítica disolvente de la Reforma al monacato, éste se revitalizará mediante la reforma continua de las Órdenes anteriores, en pos de mayor oración y exigencia ascética (descalzos, recoletos).

Dichas tres generaciones monacales comparten constantemente sus características generales, pero las combinan de modo diferente. Los monjes primeros eran fundamentalmente contemplativos, pero no negligieron

---

<sup>11</sup> *Suma teológica* II-II,81,1; 184,4s.

la labor asistencial (albergues y hospitales monásticos), como tampoco la acción apostólica, asumiendo tareas pastorales donde no había parroquias e iniciando la predicación misionera (Britania, Centroeuropa, mundo eslavo). Los frailes tardomedievales destacaron el estilo predicador volcados en parroquias, misiones y universidades, pero sin querer olvidar la oración y vida comunes ni la solidaridad con los pobres mediante el acercamiento mendicante. E igualmente, las congregaciones de la modernidad se empeñarán más en las tareas asistenciales, pero integrando en ellas los anteriores aspectos de oración y kerigma. Esta clasificación ternaria aparece en el concilio someramente, como de pasada, mencionando su estilo “ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes” (LG 46); pero también más expresamente, distinguiendo “los institutos que se ordenan íntegramente a la contemplación” (PC 7) y los dedicados a “la acción apostólica y benéfica” (PC 8). En todo caso, “el oficio principal de los monjes es rendir a la Divina Majestad un servicio a la vez humilde y noble dentro de los muros del monasterio, ora se consagren íntegramente, en vida retirada, al culto divino, ora emprendan legítimamente algunas obras de apostolado o de cristiana caridad” (PC 9).

La última recensión de la vida religiosa serían los institutos seculares –sus miembros son llamados consagrados seculares–, que a partir del siglo XX intentan la renovación monástica mediante un estilo que mezcle lo más posible lo religioso (los tres votos) con lo mundano (profesión civil), renunciando entonces a la vida común diaria (PC 11)<sup>12</sup>. Así que entonces la vida consagrada ya no sería sinónimo de la vida religiosa, pues los institutos seculares pertenecen a la primera sin ser de la segunda. Habría vida consagrada secular y vida consagrada religiosa. De modo parecido, no se integrarían en la vida consagrada las sociedades de vida apostólica, aunque sí se asemejan a ella, funcionando más o menos al revés que los institutos seculares: ejercicio del apostolado, tal vez mediante un trabajo secular, desde una “vida común sin votos” (PC 1), o votos sólo privados según reglamentación propia<sup>13</sup>. El carisma de ambas instituciones compondría una especie de secularidad consagrada, hasta ese momento poco menos que la cuadratura del círculo, realizando a su modo una de las grandes determi-

---

<sup>12</sup> Erigidos canónicamente con Pío XII en la *Provida Mater Ecclesia*, 1947. El *Código de Derecho Canónico* habla de ellos en los cánones 710-730.

<sup>13</sup> Ver *Código de Derecho Canónico*, 731-746 (particularmente nota introductoria de la edición de BAC, Madrid 1992).

naciones del Vaticano II: el acudimiento de la Iglesia al mundo, la reconciliación entre cristianismo y sociedad moderna.

En conclusión, *dum substantiam habeamus de nominibus non quaeramus*. Si estamos de acuerdo en lo esencial de una manifestación particular de la vida cristiana, no perdamos mucho tiempo discutiendo la terminología.

## II. PRIMUM PROPTER QUOD IN UNUM ESTIS GONGREGATI

¿Cuál es la esencia de la vida religiosa? ¿Dónde se ubica su finalidad? ¿En qué consiste su aportación a la Iglesia? Cabría componer aquí dos angulaciones a modo de respuesta, una más directamente individual, el origen último del carisma monástico, y otra más colectiva e institucional, conformando la significación eclesial.

### 1. Llamada general

Por más vueltas que se le dé, el monaquismo brota siempre de una vocación personal, se difumina en las profundidades y complejidades del individuo y la búsqueda de lo divino<sup>14</sup>. Es una atracción de Dios, una experiencia mística, una llamada de la trascendencia... O negativamente, como reverso de la moneda, una insatisfacción terrena, un deseo de liberación, un anhelo de plenitud... De Antonio el Eremita a Teresa de Calcuta, pasando por Francisco de Asís, todo comienza con una llamarada interior, una quemazón espiritual que la persona no puede apagar. Como dice san Agustín: "Primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deum"<sup>15</sup>.

Una de las grandes innovaciones del Vaticano II ha sido la democratización eclesial que ha inspirado. Es decir, no tanto que haya introducido estructuras jurídicas cuanto que ha insuflado aires democráticos: sínodo de obispos, conferencias episcopales, consejos diocesanos y parroquiales, para descentralizar la concentración del poder global en Roma y del local en las diócesis. La eclesiología también ha respirado esos aires: Iglesia como pueblo de Dios en vez de corporación institucional, revolución copernicana de

<sup>14</sup> Sobre esto F. WULF, *Fenomenología teológica de las Órdenes religiosas: Mysterium Salutis*, 4/2, Madrid 1975, 445ss. También LAWRENCE 17.

<sup>15</sup> Regla 3.

la *Lumen gentium*<sup>16</sup>, eclesiología de comunión o participación en vez de jerárquica o autoritaria. E igualmente la pastoral ha ido por ese camino: vocación universal a la santidad, liturgia en lenguas vernáculas o comprensibles por todos, promoción del apostolado o testimonio laical... Pues bien, eso mismo ha alcanzado a la vida religiosa.

Para la LG la vida consagrada (cap. VI) se sitúa en el contexto de la vocación general a la santidad (cap V). “En la Iglesia todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad” (LG 39). Santidad alude al acercamiento a Dios y separación de lo profano. Dejando en suspenso lo segundo (a lo que luego volveremos), la llamada común a la santidad del concilio apuntaría a perseguir el ideal cristiano, que es el mismo para todos: ser perfectos como el Padre celestial es perfecto (Mt 5,48), encuadrar la existencia desde el amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28ss), hacer de la propia vida un “culto espiritual” (Rm 12,1), una alabanza existencial agradable a Dios (1Pe 2,5). Tal llamada no es una extravagancia ajena al hombre ni una beatería trasnochada. Antes al contrario, corresponde al anhelo humano más profundo, presente en él desde siempre, denominado de muchas formas: Idea de Bien en Platón o búsqueda de Dios en Agustín, deseo de ver a Dios en Tomás de Aquino o nostalgia de trascendencia en Horkheimer... en suma, intuición de sentido. En ese anhelo, la santidad es dar un paso al frente. Así que “todos los fieles están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad” (LG 40).

Siendo esta llamada una voz de Dios audible en la fe, cada creyente la percibirá a su modo, pues el Espíritu de Dios sopla donde quiere (Jn 3,8) y el fiel no necesita que nadie le enseñe (1Jn 2,27). Los carismas, al tiempo dones de Dios y aptitudes humanas, son así inevitablemente multiformes: “cada cual tiene de Dios su gracia particular, unos de una manera y otros de otra” (1Cor 7,7). Los denominados “estados de vida cristiana” serán también formas diversas de responder a la común llamada de Dios a la santidad. La clasificación tradicional de dichos estados es la de clérigos, laicos y monjes. Desde comienzos de la patrística fue distinguiéndose entre clero y laicado, unos dirigiendo la comunidad cristiana y los otros conformando la colectividad creyente. A ellos se sumó el monacato, los ascetas retirados del mundo en eremos y monasterios, contrastando con los que permanecían en

---

<sup>16</sup> Los primeros esquemas consideraban en el capítulo 2: La Jerarquía, y en el 3: El pueblo de Dios. El documento final cambió su orden. Ver L. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 144s.

él o *saeculares* ('seculares'). Esta segunda clasificación aglutinaba la anterior, y asumiendo los monjes el clero y el laicado quedaba la duda de si eran algo aparte o integrado: *duo sunt genera christianorum*, glosará Graciano un dicho atribuido a san Jerónimo; *tres emissiones in Ecclesia*, prefiere decir san Bernardo<sup>17</sup>. Pío XII siguió la segunda idea al poner a los religiosos como estado intermedio entre los otros dos<sup>18</sup>, pero el concilio prefirió la primera opinión: "este estado no es intermedio entre el de los clérigos y los laicos, sino que de uno y otro son llamados algunos cristianos" (LG 43). El nuevo *Código de Derecho Canónico* recambia una vez más la opción, aunque solo teóricamente, tratando con buena lógica primero de los fieles, luego de la jerarquía y finalmente de la vida consagrada (libro II, partes I-III). Jurídicamente los religiosos son sacerdotes o laicos, pero teológicamente componen un tercer estilo de vida.

En todo caso, independientemente de si son dos o tres las formas de vida cristiana, lo lamentable ha sido la subyugación de una clase frente a las otras. Los cristianos somos todos hermanos, pero parecemos haber segregado a algunos primos. El laicado ha sido el patito feo de la estructura eclesial: los que obedecen y están sometidos a la jerarquía (nada menos que desde la *I Carta de Clemente*, a principios del siglo II), los ignorantes y *legos* (evolución de la palabra 'laico') frente al culto clero, los enfangados en el mundo o seculares (de *saeculares*, 'mundanos') ante los elevados religiosos, los sustentadores económicos (por tanto 'paganos') del ministerio, dedicado a la Iglesia y sin ganancias temporales<sup>19</sup>. Una de las *revoluciones* del Vaticano II será precisamente superar esta inferiorización, pensar la Iglesia primero como pueblo de Dios, consideración previa a su diversificación en ministerios y funciones (LG, cap II). El laicado es el fundamento, la base de la vida eclesial, la condición general del ser cristiano, de donde surgen ministros y monjes. Su carácter mayoritario, su irradiación universal, les hace imprescindibles en una evangelización que quiera alcanzar todos los rincones. Compensando las otrora despectivas miradas al mundo y el laicado, bellamente expone el concilio que "en todas sus obras, oraciones y apostolado, vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y del cuerpo, (...) los laicos consagran el mundo mismo a Dios" (LG 34). Consagrar el mundo a Dios, esto es, vivir la vida desde los valores evangélicos, la confianza en Dios y el amor al prójimo, construir cristianamente la sociedad.

<sup>17</sup> GRACIANO, *Decreto* II,12,1,7; BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones* 91,1.

<sup>18</sup> *Provida Mater Ecclesia*, 1947, 4.

<sup>19</sup> Sobre esto, T. MARCOS, *Laicos e Iglesia*: Estudio Agustiniiano 27, 1992, 530-533.

Por su parte, el carisma del sacerdocio cristiano consistiría en el “don de gobierno” (1Cor 12,28), “de ministerio” o “de presidencia” (Rm 12,7s). Su esencia estaría en la paradoja que encierra: un carisma institucional. En cuanto don divino supone unas aptitudes personales, pero siendo también un ministerio (‘servicio’) de gobierno implica una elección oficial. Su encargo es la tarea de dirección eclesial, ser jerarquía (‘poder sagrado’), pero entendida de un modo análogo, pues la Iglesia es comunidad de fe y no tanto sociedad humana. Es decir, los creyentes reconocen al sacerdocio una autoridad sacramental (concedida por Dios), pero solo en cuanto puesta al servicio de la comunión (participación común en la fe), desglosada como transmisión doctrinal, presidencia comunitaria y administración sacramental<sup>20</sup>. En palabras del concilio: “han sido consagrados como sacerdotes (...) para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino” (LG 28), “ministros que en la Iglesia poseen la autoridad sagrada” (PO 2).

Y por fin, el carisma propio de la vida religiosa sería la “total consagración de sí mismo a Dios” (LG 44). Esta fórmula no conlleva ningún juicio de valor, pues los carismas no son mejores ni peores –exceptuando los de la caridad y la construcción comunitaria, abiertos a todos (1Cor12,4ss)–, sino regalos de Dios y cualidades personales. Son valores subjetivos (y aportaciones comunitarias) y cada uno tiene el suyo. Dicha entrega a Dios quiere ser completa y personal, y por ello el monje se retira del mundo, se recluye en el claustro, huyendo de digresiones, para enfocar su mirada en la llama divina que arde en su interior sin consumirse. No es que el mundo sea malo, sino que le absorbe la fascinación de Dios. El aprecio de la tierra, la valoración de las realidades temporales (GS 36), es otra de las innovaciones del concilio para su correcto ajuste a los tiempos modernos. Además, como la fe cristiana aúna el amor a Dios y al prójimo (1Jn 4,20), el monacato siempre ha asumido la acción pastoral y caritativa, la consagración total de sí a Dios no puede excluir la entrega al prójimo y la Iglesia.

## 2. *Significación institucional*

*Khárisma* es ‘don’, el efecto que la benevolencia divina instala en todo cristiano, “distribuyéndolo a cada uno en particular” (1Cor 12,11). Pero dicha aptitud individual solo puede ser llamada carisma en cuanto sirve a

---

<sup>20</sup> Más sobre el particular en T. MARCOS, *Identidad móvil. La insoluble ambigüedad del sacerdocio cristiano*: Estudio Agustiniano 45, 2010, 396-399.

construcción de la comunidad, “a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común” (1Cor 12,7). Pues bien, la vida religiosa es “un don divino que la Iglesia recibió de su Señor” (LG 43). Entonces, el carisma monástico<sup>21</sup>, en cuanto institución, ¿qué añade a la edificación de la fe? ¿Cuál es su finalidad, su razón de ser en la Iglesia y para el mundo?

Yves Congar señaló que “la vida religiosa no pertenece a la esencia de la Iglesia...” Superada nuestra estupefacción, y antes de llamar traidor al ilustre dominico, conviene seguir leyendo: “(...) en su estructura jerárquica”, pero sí en lo que concierne a su interioridad, “en el acto de responder a la llamada del Señor”<sup>22</sup>. Además, lo dice también el concilio: la vida religiosa “no entra en la estructura jerárquica de la Iglesia” (LG 44). Sabido es que la Iglesia configura un misterio de fe: el aleteo del Espíritu en una comunidad humana, Dios presente en avatares organizativos sociales. Pues bien, la vida religiosa se enmarca en el flujo carismático de la articulación eclesial, estructurándose ella misma, sí, pero evitando que su estructura conforme ninguna jerarquía en la Iglesia. La vida consagrada no tiene pretensiones de mando en la Iglesia, es solo un signo.

En realidad, como ya ha sido dicho, todos los estados de vida cristiana participan de la común vocación a la santidad, e igualmente cada uno de ellos contribuye a su modo a la edificación de la Iglesia. El laicado, mediante la consagración del mundo, declarando que la vida terrena es susceptible en todos sus resquicios de los valores cristianos. El sacerdocio, a través del servicio a la comunidad eclesial, velando por la cohesión y vitalidad de la comunión de fe. Y el monacato, desde la consagración total a Dios, señalando la temporalidad de las cosas terrenas, “el seguimiento de Cristo tal como se propone en el evangelio” (PC 2), recordando la referencia última del ser cristiano.

La vida religiosa es “como un símbolo que puede y debe atraer a todos los miembros de la Iglesia a cumplir los deberes de la vida cristiana” (LG 44). El pueblo de Dios no encuentra en la tierra ciudadanía permanente, se sabe tendido a la futura. Como oí comentar a una señora en el pueblo, anodada ante la muerte repentina por infarto de un vecino: ‘no somos de

---

<sup>21</sup> Pablo VI utiliza por vez primera el término ‘carisma’ referido tanto a la particularidad de la vida consagrada como a la de cada instituto religioso (*Evangelica testificatio*, 1971, 11; 32). Ver J. BEYER, *La vida consagrada por los consejos evangélicos: doctrina conciliar y desarrollos posteriores*: Latourelle 856.

<sup>22</sup> *Advertencia*: VV AA, *La adaptación y la renovación de la vida religiosa*. Vaticano II, Madrid 1969, 12. También G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II. Historia, texto y comentario de la constitución Lumen gentium, II*, Barcelona 1969, 158.181.

aquí, estamos de prestado'. Es lo que desliza teológicamente la revelación: "sois conciudadanos de los santos y familiares de Dios" (Ef 2,19). Los institutos religiosos, en cuanto promueven la relativización de las preocupaciones mundanas, por un lado manifiestan a todos "que los bienes celestes se hallan ya presentes en este mundo", que es posible pregonar en vida la unión con Dios; y al revés, "testimonian la vida nueva y eterna" aquí en la tierra, son signo escatológico al "prefigurar la gloria del reino celeste" (LG 44). La vida religiosa es además signo cristológico. Para los monjes, como para todo cristiano, la búsqueda de Dios se realiza a través de Cristo. La *sequela Christi* es "norma última de la vida religiosa" (PC 2), indicación para los creyentes de que la fe cristiana es sobre todo *memoria Iesu*.

La vida religiosa es así signo de la caducidad de lo mundano y de la eternidad del evangelio, expresión de que lo más valioso de la existencia humana sobrepasa la temporalidad, apunta a lo absoluto y trascendente. Es un grito contra las pretensiones de plenitud del mundo, expresa con su estilo de vida de dedicación a Dios y renuncia a bienes terrenos, que la perfección no está aquí. Una vez más, no se trata de la fuga y el desprecio del mundo, atrás quedan los tres enemigos del alma (mundo, demonio, carne) de la espiritualidad tradicional. El mundo es lo único que tenemos, es nuestra casa, la queremos bella y habitable. Pero no es el todo ni lo último. En realidad es solo un instante, "una sombra que pasa" (Sal 144,4), verdaderamente "lo penúltimo"<sup>23</sup>, una transición hacia Dios. Tal significación es la que quiere ejemplificar el carisma monástico. "La esencia y voz del monacato como renuncia a las satisfacciones mundanas conserva su vigencia intemporal en la Iglesia, es la morada viva de la fe en un mundo pasajero. (...) La existencia cristiana, con su orientación escatológica, queda patente en el testimonio que de ella ofrece el monacato"<sup>24</sup>.

El concilio se muestra orgulloso de la inserción de la vida religiosa en la existencia cotidiana. "La profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es sin embargo un impedimento para el desarrollo de la persona humana". Además "los religiosos, por su consagración, no se hacen extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena, pues si en algunos casos no sirven directamente a sus contemporáneos, los tienen sin embargo presentes de la manera más íntima en las entrañas de Cristo y cooperan espiritualmente con ellos, (...)

---

<sup>23</sup> D. BONHOEFFER, *Ética*, Barcelona 1968.

<sup>24</sup> U. RANKE-HEINEMANN, *Monacato*: H. Fries (ed), Conceptos Fundamentales de la Teología, 3, Madrid 1967, 128.

y en los monasterios o en las escuelas y hospitales o en las misiones (...) prestan a todos los hombres los más generosos y variados servicios” (LG 46).

### III. HAEC SUNT QUAE PRAECIPIMUS IN MONASTERIO CONSTITUTI

Dedicación primordial a Dios, parábola del reino futuro, seguimiento radical de Cristo, tal es el carisma y tarea de la vida religiosa. Ahora bien, ¿cómo llevar la teoría a la práctica? ¿Cómo convertir en vividos o vívidos dichos ideales? Desde los primeros momentos de la existencia monástica se fueron institucionalizando tres mecanismos axiales que la caracterizan a partir de entonces.

#### 1. Oración

La vocación religiosa llama a “vivir únicamente para Dios, entregar la vida entera al servicio de Dios”, de modo que “dejándolo todo por Cristo (Mc 10,28) le sigan a él (Mt 19,21) como a lo único necesario (Lc 10,42), oyendo sus palabras (Lc 10,39) y dedicándose con solicitud a los intereses de Cristo (1Cor 7,32)” (PC 5). Esta entrega total a Dios solo puede materializarse mediante la oración. “Por eso, los miembros de los institutos deben cultivar con asiduo empeño el espíritu de oración y la oración misma” (PC 6). El “espíritu de oración”, la intención de la oración, aludiría a la contemplación, la percepción espontánea y continua del misterio trascendente en las cosas y los días, la meta última de los monjes, “por la que se unen a Dios en mente y corazón” (PC 5). “La oración misma”, la concreción de la oración, se va a condensar tanto de modo individual como colectivo: lo primero como *lectio divina*, lo segundo mediante el oficio divino.

*Lectio divina* es ‘lectura sagrada’, referida por supuesto a la palabra de Dios, la lectura meditada de la Biblia. Se lee una novela por diversión, un libro científico para información, y la Escritura para escuchar la palabra de Dios. Recomendada así por los Padres a todos los cristianos, los monjes la incorporarán a su actividad central, textos y frases y palabras que los pioneros del desierto leerán o memorizarán y se repetirán para tenerlos continuamente presentes, en una *meditatio* o *ruminatio* incesante, para así poder vivirla y transmitirla a quien les pida consejo<sup>25</sup>. “Orad sin cesar” dice la Escritura (Lc 18,1;

<sup>25</sup> SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 3,6s; 25,1; 55,2s; *Regla de san Pacomio* 1,19.

1Ts 5,17). El quehacer monástico, aparte del trabajo, será una alternancia continua que va de la oración a la lectura y de la lectura a la oración, tanto de noche como de día. Por tanto, ‘rezar, rezar, rezar y volver a rezar’, que diría el sabio (de Hortaleza). Escritura y meditación son los ingredientes de la *lectio divina*, la lectura bíblica como armazón que sujeta el mortero fluido del pensamiento, componiendo juntos una sólida construcción. Esta recitación y reflexión continua de la Biblia les llevará a una comprensión que se renueva continuamente, la autonomía del texto y el círculo hermenéutico de que habla la filosofía moderna, las múltiples sugerencias que evoca cada lectura según las diversas circunstancias y épocas del lector. Leer la Biblia aplicándose sus enseñanzas, sintiéndolas en el corazón, dejándose transformar por ellas... La *lectio divina* será una fuente incesante de la sabiduría de los monjes.

En el II milenio la *lectio divina* va a ir cambiando de comprensión. En vez de eje de la rutina monástica será un método de lectura de la Escritura, que además amplía su campo de acción a los Padres de la Iglesia. Será propuesto en oposición a la incipiente teología escolástica, que desarrollaba su estilo académico como un proceso que partiendo de la *lectio* o estudio racional del texto, continuaba con la *quaestio* o formulación de los interrogantes suscitados, para acabar como *disputatio*, la dialéctica en busca de solución. La teología monástica, por el contrario, comenzaría con la *lectio*, lectura desde el corazón más que con la cabeza, proseguida luego con la *meditatio* o interiorización personal y la *oratio* o respuesta espontánea, para así culminar en la *contemplatio*, la persuasión habitual de la presencia de Dios<sup>26</sup>.

Hoy día, en el último estadio de esta evolución, se ha diluido seguramente el espíritu originario de la *lectio divina*. Los religiosos se dedican más a ser competentes en los apostolados y tareas institucionales, han ido olvidando el ideal primigenio de oración continua en búsqueda constante de Dios, condensado en la lectura reposada y reflexiva y reiterada de la Biblia, de modo que impregne el discurrir completo de la vida y las horas. Pero más que una obligación, la oración es una suerte: sus virtudes de abarcar el pasado, presente y futuro desde lo trascendente y supraindividual; de reposar, repasar y sopesar nuestro tiempo y acción tienen una eficacia humana: de identidad, evaluación y proyección; y por supuesto espiritual: de autoconvencimiento y compromiso. En cualquier caso sigue vigente el horizonte antiguo: “tengan ante todo diariamente en las manos la Sagrada Escritura, a fin de adquirir por la lectura y meditación de los Sagrados Libros el sublime conocimiento de Jesucristo” (PC 6).

---

<sup>26</sup> C. DE DREUILLE, *Lectio divina. Un camino para orar la palabra de Dios*, Estella 2014.

La oración colectiva se fijará en el *officium divinum* de las horas. La oración personal como cadencia del decurso diario está atestiguada ya en Israel, primero al comienzo y final del día (Dt 6,7; 11,19), y luego extendida a media jornada (Dn 6,11.14). Siguiendo y actualizando esa tradición, Tertuliano enmarca los tiempos de oración en cinco: las tres horas romanas de *tertia*, *sexta* y *nona*, además de al comenzar y terminar el día, mientras Hipólito de Roma añade dos nocturnas, llegándose así al número siete, siguiendo el mandato bíblico (Sal 119,164) y la sugestión simbólica de dicho número<sup>27</sup>. San Pacomio pondrá como obligatoria la recitación y meditación sálmica común, al comenzar y terminar el día, de modo que para el cenobitismo la oración colectiva como un deber compondrá un entramado central, de ahí el *officium* ('tarea') divino<sup>28</sup>. También Basilio va a insistir en la oración común, pero más frecuente, pautando las horas de oración en ocho: en torno al amanecer, el día según la división romana (*tercia*, *sexta*, *nona*), el atardecer, el anochecer, la medianoche y antes del alba<sup>29</sup>. Si el rezo catedralicio, con el obispo y presbiterio, se ciñe al comenzar y terminar el día, intercalando rituales de luz e incienso en la declamación de los salmos, el ideal monástico de oración ininterrumpida fijará abundantes tiempos, suprimiendo ceremoniales, centrados sólo en la recitación, meditación y canto. Tenderán entonces a fijarse esas horas en siete diurnas y una nocturna ("por la noche me acuerdo de ti", Sal 119,62). San Benito universalizará dicho esquema en el Occidente europeo, el *Opus Dei* de las horas canónicas: 1 nocturna o vigilia (maitines) más 7 diurnas (laudes, prima, *tercia*, *sexta*, *nona*, vísperas y completas), siguiendo un orden temático de modo que cada semana se completen los 150 salmos<sup>30</sup>. La plegaria pautada común redonda en bien de la individual: constriñe externamente a ella y crea una atmósfera orante. Y la oración personal madura y eleva el rezo colectivo. El círculo virtuoso de la oración.

El II milenio conocerá la transición de la liturgia coral de las horas a la recitación privada del breviario. Al comenzar la ordenación sacerdotal sin ligazón a una iglesia, el oficio divino pasó a ejercerse de modo individual, y un libro recopiló (*breviarium*, 'resumen') todo el rezo diurno abreviando lecturas y oraciones. Los monjes que realizaban cura de almas en parroquias sin presbítero podían compensar la ausencia de oración de coro con el breviario, y las nuevas Órdenes mendicantes, que vivían volcadas en la ac-

<sup>27</sup> TERTULIANO, *La oración* 24s; HIPÓLITO, *Tradición Apostólica* 41.

<sup>28</sup> *Regla de san Pacomio* 1,19.23; 2,14.

<sup>29</sup> *Reglas extensas* 37,3-5.

<sup>30</sup> *Regla de san Benito* 16-18.

ción pastoral y sin *stabilitas loci*, también se acomodaron a la recitación privada fuera del monasterio. Esta época conoció también el *officium parvum*, una síntesis adicional sálmica en honor de la Trinidad, la Virgen o un santo, que separada del oficio mayor sirvió de oración a laicos instruidos.

El Vaticano II concluirá esta evolución menguando, desde las circunstancias actuales, la obligación estricta del oficio divino a laudes y vísperas, flexibilizando maitines para poderse rezar también en horas diurnas, actualizando Completas y eliminando prima (SC 89). La ha denominado “liturgia de las horas” y considerado como una posibilidad de oración universal, volviendo a sus orígenes, por tanto abierta a todos los cristianos (y así de uso en general privado). Pero no parece que haya calado dicha pretensión, y sí por el contrario haberse diluido la misma oración de las horas. Habría que pensar que el aprovechamiento máximo del oficio divino está muy ligado a la recitación coral; y al revés, que la oración comunitaria cotidiana tiene en la liturgia de las horas un inmejorable asidero. Desgraciadamente, aparte de las Órdenes primordialmente contemplativas, que mantienen la obligación de oración coral, el resto de religiosos se perciben demasiado absorbidos por exigencias del apostolado educativo, social, pastoral y misionero. Cabría rememorar aquí la consigna de santo Tomás: la contemplación ha de preceder a la acción<sup>31</sup>.

## 2. Votos

Popularmente hablando, lo primero que caracteriza la vida religiosa son los votos monásticos. El concilio también parece haberlo entendido así, sellando varias veces el mantra de la “vida consagrada a Dios por la profesión de los consejos evangélicos” (PC 1; 6; LG 44; 46). Efectivamente es una de las particularidades centrales del monaquismo. El ascetismo ansiado por los monjes pioneros les llevó a desprenderse de todo, aunque no lo llamaran pobreza, era más bien la convicción de no precisar absolutamente nada para la dedicación a lo único necesario, Dios. La desposesión plena, el desprecio de todos los aprecio materiales, estuvo muy presente en el surgimiento de la vida ascética<sup>32</sup>. Por otra parte, querían abandonar completamente el mundo y sus afanes, dejar amigos y familia pasada, renunciando a la futura, concentrarse exclusivamente en la contemplación, de modo que la castidad fue con-

---

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, 182, 4.

<sup>32</sup> SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 2, 2ss.

natural al intenso impulso de devenir *monakhós*, solitario en Dios. Y finalmente, al encumbrarse el estilo cenobítico por encima de las otras modalidades monacales, conllevó para su buen funcionamiento una disciplina obediente en torno a una Regla y un abad<sup>33</sup>, renunciar a la propia voluntad para entregarse a la llamada y voluntad de Dios.

El *votum*, la ‘promesa’ hecha a los dioses, compone una práctica universal del espíritu religioso, sea propuesto como ‘obligación’ tras la concesión de una gracia (ofrecer sacrificios, iniciar una peregrinación, aportar para un templo), sea intuido como ‘deseo’ que se impetra a la magnanimidad divina (salud, éxito, cargo)<sup>34</sup>. En el mundo antiguo, dominado por lo sobrenatural y la inseguridad de la existencia, era una característica común de la vida (Gn 28,20; Nm 21,2). Estaba unido a la oración de petición y conllevaba un aspecto de ofrenda, estableciendo lazos con la divinidad. La entrega de sí tiene un precedente en el nazireato de Israel, de la raíz *nzt*, ‘separado’, una consagración temporal personal y distintiva, por la que uno se ofrece a Dios mediante obligaciones vitales: no beber vino, no cortarse el cabello, no acercarse a un cadáver (Nm 6,1ss). La consagración religiosa por los votos monásticos significaría pues la dedicación radical a lo divino mediante la separación de lo mundano.

Inicialmente no hubo votos explícitos, una declaración formal de compromiso de pobreza, castidad y obediencia, puesto que quedaban implícitos en la decisión monacal de retirarse del mundo y habitar en un monasterio. Sería la Regla de san Benito la que introduciría la formulación de votos, en este caso de estabilidad, conversión y obediencia<sup>35</sup>, que luego con los primeros mendicantes, en el siglo XIII, adquiriría la actual nomenclatura<sup>36</sup>. El orden conciliar de los votos fluctúa ente el más común de castidad, pobreza y obediencia (LG 43; PC 1; 12-14; 25), y el menos frecuente de castidad, obediencia y pobreza (LG 42). Sin embargo, el orden histórico mendicante sería el más clásico: pobreza, castidad y obediencia, generalizado después a través de la espiritualidad religiosa. El listado patrístico es variable, prevaleciendo el seguido por el concilio<sup>37</sup>. Y ya puestos, el orden

---

<sup>33</sup> San Benito sentencia que “cenobitas son los que viven en un monasterio bajo una Regla y un abad” (*Regla* 1,2).

<sup>34</sup> A. QUERALT, *Voeu: Dictionnaire de Spiritualité*, XVI, Paris 1994, 1167-1195.

<sup>35</sup> *Regla de san Benito* 58,17.

<sup>36</sup> SAN FRANCISCO, *II Regla* 1,1.

<sup>37</sup> La *Regla* de san Agustín enmarca la castidad (cap. 4) entre la austeridad (cap. 3) y los bienes comunes (cap. 5), ambos por tanto referidos a la pobreza, y seguidos luego por la obediencia (cap. 7).

evangélico tal vez sería el de obediencia, castidad y pobreza (Mc 8,34; 10,29). No parece que tenga demasiada importancia, como aprendimos en la escuela el orden de factores no altera el producto.

Aunque el concilio parece considerar en general como expresiones sinónimas votos monásticos y consejos evangélicos (PC 1), no debiera en absoluto entenderse así, pues “la santidad de la Iglesia se fomenta con los múltiples consejos que el Señor propone en el evangelio para que los observen sus discípulos” (LG 42). Toda la enseñanza evangélica viene a ser un compendio de exigentes consejos religiosos: no resistir el mal con el mal, perdonar siempre, buscar la paz... que superan la estructuración monacal en los tres votos de pobreza, castidad y obediencia. La terminología apareció al distinguir los Padres, siguiendo a san Pablo (1Cor 7,25), entre mandamientos y consejos, los primeros de obligado cumplimiento para todos, y los segundos como exhortaciones para los que buscan la perfección<sup>38</sup>. Naturalmente, los votos se encuentran también entre los consejos evangélicos, y así lo percibieron los promotores del monaquismo, la pobreza en la historia del joven rico y en las invectivas de Jesús contra la riqueza, o en su llamada a dejarlo todo (Mc 10,17-30); la castidad en esa misma llamada y en la alabanza de los eunucos por el reino (Mt 19,12), así como en las amonestaciones de Pablo al celibato para no tener el corazón dividido (1Cor 7,32ss); y la obediencia en las condiciones del seguimiento de Jesús como negación de uno mismo (Mc 8,34), o en su ejemplo de anonadamiento y sumisión (Fil 2,7s).

Los votos se entendieron desde el primer momento como los medios más adecuados para propiciar el fin del monacato: la dedicación plena al misterio divino y el seguimiento radical de Jesucristo. Eran rechazos de todo lo que distorsionara la concentración en Dios: las posesiones, los placeres, la autoafirmación. En aquel entonces se concibieron como males que desviaban el corazón de su camino auténtico, incluso como perversiones del alma. En todo ello latía la mentalidad órfica, la concepción dualista oriental integrada en la cultura helenista, que exaltó el espíritu como la veracidad humana y denigró el cuerpo como su cárcel, difundida a través del platonismo y gnosticismo, y luego propagada mucho más por el cristianismo<sup>39</sup>, precisamente por la ejemplaridad monástica además del neoplatonismo del pensamiento patrístico.

Hoy día no podemos entenderlo así, sería justamente una de las acomodaciones a los tiempos que nos pide el concilio. Los votos siguen siendo

---

<sup>38</sup> PHILIPS II,139-153.

<sup>39</sup> E. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1983, 133-169.

renuncias necesarias para encaminarse al ideal monástico de la entrega completa a Dios. Pero son renunciaciones a cosas positivas –haberes, familia, libertad–, a bienes apreciados del mundo, en sí mismo también apreciado (GS 36). La psicología moderna habla de la autorrealización como meta sublime de la existencia, poder ser uno mismo, coincidente con el ideal clásico de la vida buena<sup>40</sup>. La propia vida es lo único que tenemos mientras no se demuestre lo contrario, y la fe es indemostrable, aunque es lo único que da sentido a la vida más allá de sí misma, pues en sí ni tiene ni deja de tener sentido. Los bienes y placeres del mundo, si no se absolutizan como una buena vida, son valiosos para una vida buena. Pero muchas veces suelen tiranizar la existencia, actúan como tentaciones irresistibles de riqueza, dominio y fama, síntesis de las pruebas de Jesús en el desierto (Lc 4,1ss), o se convierten en instintos devastadores de placer y poder, origen freudiano de todas las neurosis habidas y por haber. Por si esto sonara a galimatías, digámoslo más simplemente: “la profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es sin embargo un impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana” (LG 46).

La castidad “libera el corazón (...) para encenderse en el amor de Dios y de todos los hombres”, para la oración, el apostolado y la caridad; siendo también “signo especial de los bienes celestes” y de la vana consistencia de lo terreno; así que no va a “dejarse conmover por las falsas doctrinas que presentan la castidad perfecta como imposible o dañosa para la plenitud humana” (PC 12), sino todo lo contrario. Por su parte, “la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo es un signo hoy particularmente muy estimado” (PC 13). Será porque vemos y sentimos que la absolutización de la riqueza es un mal absoluto, como el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,29), que reduce los verdaderos valores –la amistad, la salud, el disfrute, el descanso...– a naderías ridículas. Sin embargo, no sabemos quitárnosla de encima, aunque “no se puede servir a Dios y al dinero” (Lc 16,13). Finalmente, la obediencia es “el sacrificio de sí mismo, la plena entrega de la voluntad para unirse más constante y plenamente a la voluntad salvífica de Dios”. No es ninguna aniquilación masoquista, sino la reorientación del propio valer mediante “la sumisión a los superiores (...) para el servicio a todos los hermanos (...) y el servicio de la Iglesia”, la realización de sí mismo mediante la disponibilidad hacia los demás, de modo que “la obe-

---

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* 1095a; D. NETTLE, *Felicidad. La ciencia tras la sonrisa*, Barcelona 2006.

diencia religiosa, lejos de menoscabar la dignidad de la persona, la lleva, por la más amplia libertad de los hijos de Dios, a la madurez” (PC 14).

### 3. *Vida común*

La comunidad es la tercera pata de la institución monástica. Haciendo un símil militar, si el objetivo o meta final del monacato es la unión con Dios (la mística), y la estrategia o plan teórico son los votos de renunciaciones (la ascética), la táctica o método práctico será la vida en común (la comunión). El ideal antiguo del abandono completo en Dios mediante la desposesión absoluta del anacoretismo se percibió inmediatamente como heroico, al filo de lo imposible. De manera que al poco tiempo brotó el cenobitismo, un sistema que mantenía el ideal místico, pero afrontado mediante el apoyo mutuo entre los eremitas, y que en una especie de evolucionismo espiritual fue el que prevaleció, deviniendo la mejor adaptación a una necesidad (el radicalismo religioso) de los órganos disponibles (las capacidades humanas) para su supervivencia o continuidad en el tiempo. El eremitismo, en cambio, aunque haya podido proseguir, ha languidecido históricamente entre la excentricidad y la insignificancia.

Incluso en los comienzos de san Antonio Abad se crearon en torno a él una especie de vecindarios eremíticos, en los que los ascetas mantenían un estricto compromiso de oración en soledad, pero se aproximaban entre sí para aprender las enseñanzas del maestro, y también brindarse apoyos esporádicos en su empeño<sup>41</sup>. Un exigente ideal como la entrega máxima a la experiencia de Dios, en continua oración y meditación, que descuida por tanto las necesidades físicas básicas, requeriría primero asegurar la subsistencia, lo que se conseguirá más fácilmente aunando y coordinando esfuerzos para un cobijo sólido y provisiones a largo plazo. Liberar de preocupaciones materiales sería la idea pacomiana que, como militar y eremita, le condujo a la camaradería anacorética organizada. Intenta igualmente sostener la exigencia anímica, remontar los altibajos, desfallecimientos y noches oscuras del aislamiento prolongado, lo que solo puede remediarse con la oración y convivencia (capilla y mesa) de la soledad compartida<sup>42</sup>.

El estilo cenobítico enlazaba bien con las idealizaciones de la comunidad primitiva de Jerusalén: “los creyentes vivían unidos y tenían todo en común, vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre

---

<sup>41</sup> SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 4,1ss.

<sup>42</sup> SAN BASILIO, *Reglas extensas* 7,1ss.

todos, según la necesidad de cada uno (...) Tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba suyos a sus bienes sino que todo era común entre ellos” (Hch 2,44s; 4,32). Estas idílicas perspectivas fomentaban la ensoñación monástica, la realización vanguardista de la utopía cristiana. La utopía es un horizonte nunca alcanzable (*ou-tópos*, ‘sin-lugar’), pero mantenerlo delante permite avanzar aunque solo sea un poco hacia él. Es algo así como la lotería: nunca toca a casi ninguno de los que la juegan, pero evidentemente menos tocará a los que no la juegan. “Ante todo, habitad unánimes en la casa, con una sola alma y un solo corazón en camino hacia Dios”, espeta para empezar la Regla de san Agustín, añadiendo a continuación: “y no consideréis nada como propio, sino tenedlo todo en común”<sup>43</sup>.

La vida comunitaria se percibió igualmente como un magnífico instrumento para el cumplimiento efectivo de la oración y los votos. El ritmo frecuente de la liturgia de las horas creaba una atmósfera envolvente de oración, flotando también en las pausas, impulsando a la contemplación, a la perenne presencia de Dios. Asimismo, “proteged recíprocamente vuestra pureza”, comenta san Agustín, “pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá también de este modo desde vosotros”<sup>44</sup>; lo ratifica el concilio: “la castidad se guarda más seguramente cuando entre los hermanos reina verdadera caridad fraterna en la vida común” (PC 12). La necesidad afectiva que toda persona precisa y construye en la familia, y a la que el monje renuncia por el voto de castidad, sería de algún modo compensada por la convivencia y amistad comunitaria. El voto de pobreza, por su parte, quedará muy eficazmente canalizado por “la ley común del trabajo” (PC 13), mediante la que se fortalece la estructura comunitaria a medida que se rehúsa la ganancia personal. El trabajo desinteresado en pro del bien común es uno de los secretos no guardados de la potencia material monástica, aunque también fuente de problemas y divisiones con los continuos movimientos internos de reforma<sup>45</sup>. Finalmente, una estrecha vida en común exige el voto de obediencia al superior y a las reglas colectivas para su buen funcionamiento. De hecho, la obediencia ha sido connatural al nacimiento del cenobitismo, forma parte intrínseca del desenvolvimiento ordenado de la vida común.

---

<sup>43</sup> SAN AGUSTÍN, *Regla 3*. Tal es el comienzo según la edición crítica de L. VERHEIJEN, *La règle de saint Augustin*, París 1967, al que la tradición habría antecedido unas frases de redondeo.

<sup>44</sup> *Regla 24*.

<sup>45</sup> Cluniacenses renovando a los benedictinos, cistercienses a los cluniacenses, trapenses a los cistercienses... conventuales refundando a los franciscanos, capuchinos a los conventuales, terciarios a los capuchinos...

Para que la vida común funcionara correctamente era necesaria una estricta paridad interna. ‘Del abad abajo, ninguno’, podría ser el primer lema, parafraseando el teatro hispánico; *prior inter pares*, adecuarían el adagio clásico los frailes. Una estrecha convivencia entre muchos, bajo el mismo techo, con idéntico horario, con posesiones comunes, con el mismo alimento... o se fundamenta en una fraternidad igualitaria o no puede funcionar, celos y rencillas sobre quién trabaja más y come menos malbaratarán la convivencia, base a su vez de la oración y los votos, arruinando al fin el carisma monástico. Por supuesto, no se trataría de una igualdad exacta o bruta sino de una igualdad proporcionada o equidad. Como una madre no dará igual trozo de tarta al hijo de cuatro años que al de catorce, las cosas comunes se manejarían “no con criterios de igualdad porque no tenéis todos idéntica salud, sino conforme a la necesidad de cada cual”<sup>46</sup>.

El monacato compondrá desde el primer momento un clamor silencioso por la igualdad social. Las hermanas de san Antonio, san Pacomio y san Agustín testimonian monasterios femeninos simultáneos a los masculinos; las hermandades de san Basilio y san Agustín aunaron sacerdotes y seglares; las diferencias entre adinerados y míseros quedaban suprimidas al ingresar en el cenobio...<sup>47</sup> Podría parafrasearse a san Pablo: ya no hay ni rico ni pobre, ni clérigo ni laico, ni hombre ni mujer, pues todos son uno en el ideal monástico.

La fraternidad monacal conllevará igualmente perdurables estructuras democráticas. Si la democracia asamblearia nació en la Grecia clásica y la democracia representativa se organizó en la Gran Bretaña del siglo XVII, el monaquismo podría considerarse el eslabón perdido (y tan perdido, nadie se lo reconoce). Efectivamente, parten de una reglamentación común asumida por todos llamada Regla, que es actualizada y aprobada entre todos mediante unas Constituciones; eligen por votación secreta a sus superiores, vitaliciamente a los primeros abades, con mandato limitado a los priores; y resuelven las cuestiones comunitarias mediante capítulos decisorios, con voz y voto para todos, ejecutados por los superiores y sus consejos. Constituciones nacionales, elecciones periódicas, parlamentos legislativos... ¿no son precisamente la esencia de la democracia?

Sin embargo, la evolución histórica generará graves desigualdades en los muros del monasterio, corroboradas institucionalmente. La tradición

---

<sup>46</sup> SAN AGUSTÍN, *Regla* 4, citando luego Hch 4,32.35: “tenían todo en común y se distribuía a cada uno según su necesidad”.

<sup>47</sup> SAN ATANASIO, *Vida de Antonio* 3,1; SAN AGUSTÍN, *Regla* 16-18.

benedictina empezó a distinguir a partir del II milenio entre *clérigos*: monjes sacerdotes dedicados al oficio divino, el estudio en la biblioteca y la pastoral de sus iglesias, y *conversos*: monjes laicos, de origen penitente e inculto, encargados de la administración y el trabajo manual en las posesiones de abadías y prioratos, según las capacidades de cada cual. Esto se alargará a las monjas y mendicantes, añadiéndose a ello la diversa procedencia nobiliaria o plebeya. La distancia entre ambos se irá agrandando, cada parte desligada de las obligaciones de la otra, unos alcanzando alta formación y otros permaneciendo bastos e iletrados (*legos*), con distintas salas comunes en el convento, como los compartimentos de 1ª y 2ª clase de trenes y aviones. El Vaticano II pedirá superar estas distorsiones y reencontrar la inspiración original. “Para que el vínculo de hermandad sea más íntimo, los llamados conversos, coadjutores o con otro nombre se unan estrechamente a la vida y obras de la comunidad (...) y que en los institutos de mujeres se llegue a una sola clase de hermanas (...) todos en igualdad de condiciones, derechos y deberes” (PC 15).

Otra renovación interna del espíritu comunitario incidirá en la comprensión de la autoridad desde el “espíritu de servicio a los hermanos”, abominando del abuso de poder y la humillación, resaltando el “respeto a la persona humana”. Atrás van a quedar los tiempos del ordeno y mando monacal, que en su versión oficial conminaba en virtud de santa obediencia. Ahora se sugiere fomentar más bien decisiones colegiales, a través de “los capítulos y consejos”. Paralelamente, la obediencia es entendida como “sumisión voluntaria”, esto es, “obediencia activa y responsable” (PC 14). Ser superior en época preconiliar de obediencia ciega era todo un honor, como recibir un cheque en blanco; serlo ahora en la modernidad de la obediencia dialogada es un quebradero de cabeza, te dan las gracias por aceptar el cargo. Pero qué duda cabe que es también una adecuada acomodación a los signos de los tiempos.

#### **IV. LAUS DEO**

El concilio pidió a todos los institutos de vida consagrada una reforma profunda, de arriba abajo. “Se revisarán las constituciones, directorios, libros de costumbres, preces y ceremonias y otros códigos por el estilo, y suprimiendo las ordenaciones que resulten anticuadas se adaptarán a los documentos de este sagrado concilio” (PC 3). Sonaba casi a la preparación penitencial que exige dolor de los pecados y propósito de la enmienda. Pero

un escuadrón obediente como el que conforman los religiosos no iba a hacer menos. Apenas terminó el sínodo ecuménico se fueron convocando capítulos generales especiales, renovando constituciones y estatutos, actualizando modos y costumbres. Los temas considerados y debatidos reflejaban el núcleo de la vida religiosa: carisma fundacional, vida de oración, consejos evangélicos, vida comunitaria, apostolado. En pro del acercamiento al mundo los institutos de vida apostólica y acción social han aprobado grandes cambios: aminoración del rezo, reinterpretación de la obediencia, relajación de la clausura; (des)vestición del hábito; formación espiritual, social y técnica; fundación, adecuación, supresión, federación de nuevos y antiguos institutos, todo “acomodado a las circunstancias de tiempos y lugares”, como se repite machaconamente (PC 16-22). Los cambios no han sido fáciles, y sí muchas veces dolorosos, llenos de rupturas, decepciones y defecciones. Pero toda esa labor progresiva a lo largo de los años posteriores constituye ahora “uno de los frutos importantes del concilio”<sup>48</sup>.

La aportación al mundo y a la Iglesia de los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica es impagable, ilimitada, incesante (modestia aparte en la infinitésima que me toque). Siendo su meta la mística (la búsqueda de Dios) y su camino la ascética (las renunciaciones votivas), son un necesario recordatorio escatológico: la relatividad de las cosas, la temporalidad del tiempo. No sólo abarcan todos los ámbitos posibles de la presencia eclesial –de la contemplación y oración altruista, al apostolado pastoral y misionero, pasando por la promoción humana y social–, sino que lo han hecho de modo vanguardista y arriesgado –en las fronteras de la misión, en las periferias marginales, en los límites de la interioridad–, a lo largo de la geografía y la historia –de la construcción de Europa a la evangelización de América, de la inculturación en Asia a la exploración de África–. Han inventado, difundido o comandado la agropecuaria, arquitectura, artesanía y bibliotecaria en el I milenio; la universidad, los estudios, la pastoral y la fraternidad en la 1ª mitad del II; y las misiones, hospitales, escuelas y asilos en la 2ª mitad. Además de encabezar la continuación de la democracia, la abolición de la esclavitud y la emancipación de la mujer. ¿Alguien da más? (Se ve que como Pablo –2Cor 11,16ss– no tenemos abuela.) Ciertamente, no todo lo habrán hecho de modo limpio y positivo, incluso habrán dibujado muchos rasgos de injusticia, colaborando en conquistas y colonialismos, fosilizando desigualdades internas y externas, no dejan de ser

---

<sup>48</sup> M. DORTEL-CLAUDOT, *La labor de revisión de las constituciones de los Institutos de vida consagrada pedida por el Vaticano II*: Latourelle 861s.

“pobre barro en manos del alfarero” (Jer 18,4). Los modos habrán podido ser muchas veces erróneos, inhumanos, pero los fines han sido siempre cristianos, humanizadores. En cualquier caso, modestos y sacrificados, como les modelan sus votos, no les va a importar que nadie miente sus méritos, no los van a reivindicar. Fieles a su carisma se mantendrán *alejados del mundo*, concordarán en que “sólo Dios basta”, como zanjó la ilustre carmelita.

La actual escasez de vocaciones es una de las angustias de las congregaciones de vida consagrada. Capítulos, consejos, convivencias, retiros, programas... se preguntan qué hacer, qué está fallando, si está desfasada la estrategia, si están abocados a la extinción. En realidad, la crisis vocacional de la vida religiosa es parte de una más amplia y moderna crisis de fe. El desencantamiento del mundo, la descristianización de Occidente, la secularización social, la nueva evangelización... son conceptos académicos devenidos tópicos de uso común. Estamos en un fin de ciclo, vivimos un cambio de paradigma... imposible que no nos haya pillado a contrapié. Formando parte de la médula espinal de la Iglesia, no podrá haber vida consagrada sin vivencia de la fe. Si la fe tiene futuro, como creemos, lo tendrán también las instituciones de vida consagrada. El concilio responde a la cuestión sencillamente, certeramente, expresando lo que todos, quién más, quién menos, hace tiempo han intuido: “recuerden los religiosos que el ejemplo de su vida es la mejor recomendación de su instituto y una invitación a abrazar la vida religiosa” (PC 24).

## **Cinco trasvases de la *Doctrina* de Juan de Ávila a otros catecismos**

LUIS RESINES LLORENTE

*Profesor jubilado del Estudio Teológico Agustiniiano*

**RESUMEN:** La *Doctrina cristiana que se canta*, asignada a Juan de Ávila, es una caja de sorpresas, desde el momento en que no han dejado de aparecer trasvases parciales de lo que escribió el Apóstol de Andalucía, de los que se sirvieron otros autores. Como la obra de Juan de Ávila aparecía anónima, nadie se tomó la molestia de citar la procedencia de lo que incorporaba a su propio catecismo. Este artículo desvela cinco de esos trasvases, hasta ahora desconocidos, uno en España y cuatro en Portugal.

**ABSTRACT:** The catechism titled *Doctrina cristiana que se canta*, under the name of Juan of Ávila, is a lot of surprises; it again shows new partials apporpts from the contents that wrote the Apostle of Andalucía; others authors used them. The reason may be that the catechism of Juan of Ávila ist a anonymous booklet. This article shows five new apporpts until now unknowns, one in Spain, and the four other in Portugal.

**PALABRAS CLAVE:** catecismo, doctrina, Inácio Martins, Juan de Ávila, Marcos Jorge, Pedro Ramiro de Alba.

**KEYWORDS:** catechism, doctrine, Inácio Martins, Juan de Ávila, Marcos Jorge, Pedro Ramiro de Alba

La *Doctrina Christiana que se canta* puede ser asignada a Juan de Ávila, sin absoluta certeza, pues se trata de una edición materialmente anónima. Cuando publiqué la edición crítica de la misma recopilé toda la información disponible, que mostraba con certeza las varias ediciones que se

llevaron a cabo, así como también los “préstamos” de que se habían apropiado unos y otros autores, sin citar de dónde los habían tomado<sup>1</sup>.

Resulta casi imposible de imaginar que esta serie de préstamos o apropiaciones no se haya agotado, y que continúen apareciendo en uno y otro lugar. Cierto que los libros más conocidos, o de autores consagrados han sido revisados en más de una ocasión, por lo cual no era previsible que de ellos surgieran sorpresas. Pero, ¿qué pasa con los libros desconocidos, o menos consultados? Pues bien, la consulta de algunas de estas obras ha depurado sorprendentes resultados con hasta cinco aportaciones diversas de este tipo de préstamos literarios.

Prefiero, en primer lugar, ofrecer el panorama conjunto de las partes que han sido trasvasadas y empleadas por otros autores, incorporadas a sus obras respectivas, en la tabla que sigue, en la que destaco con negrita las cinco nuevas localizaciones de fragmentos de la *Doctrina* de Ávila:

JUAN DE ÁVILA, <i>Doctrina christiana que se canta</i> , Valencia, 1554 Esquema por secciones		Reproducciones parciales
1ª	Cartilla	---
2ª	Cartilla de la doctrina cristiana	MARCOS JORGE, <i>Doctrina: <b>Todo fiel cristiano, Luego recemos</b></i> ; GREGORIO DE PESQUERA: toda la cartilla de la doctrina JULIO ROBLES, Mandamientos
3ª	Sermón del día del juicio	GREGORIO DE PESQUERA
4ª	Coplas	DIEGO DE LEDESMA
5ª	Misterios del Rosario	MARCOS JORGE /INÁCIO MARTINS: <b>Cantigas</b>
6ª	Interrogaciones	GASPAR ASTETE: <i>Catecismo</i> (parcialmente) GASPAR DE OLMEDO, <i>Doctrina</i> : toda la sección PEDRO RAMIRO DE ALBA, <b>Preguntas</b> (dos partes)
7ª	Avisos	INÁCIO MARTINS: <b>Avisos</b> semejantes

<sup>1</sup> RESINES, LUIS, *SAN JUAN DE ÁVILA. Doctrina cristiana que se canta*, Khaf, Madrid, 2012.

El resultado que se sigue del examen de la tabla resulta espectacular, porque, a excepción de la cartilla con el alfabeto, sílabas y ejercicios de sílabeo, todo el resto de la *Doctrina christiana que se canta*, en mayor o menor medida, ha sido utilizado por otros autores que se han apropiado de partes de ella con absoluta impunidad literaria. Es preciso decir en su descargo, que, como la *Doctrina* asignada a Ávila es anónima, nada sucedía por emplear lo que no llevaba nombre alguno y a nadie pertenecía.

Procede un comentario rápido, a fin de destacar los nuevos descubrimientos. Ya están consignados en la obra referida todo los lugares en que Gregorio de Pesquera, Julio Robles, Diego de Ledesma, Gaspar Astete y Gaspar de Olmedo se sirvieron de la *Doctrina* de Ávila. Quedan, por consiguiente, cinco nuevos usufructos que han llevado a cabo por un lado Pedro Ramiro de Alba, y por otro, cada uno de ellos por separado en la misma obra, Marcos Jorge e Ignacio Martins, en la doctrina que figura a nombre de ambos.

## **I. PEDRO RAMIRO DE ALBA**

Fue arzobispo de Granada desde finales de 1526 hasta el 21 de junio de 1528, en que falleció. Propuesto por Carlos V como arzobispo, y a la espera de las bulas pontificias, asistió a la Junta de la Capilla Real, para examinar y tomar medidas en la cuestión de la conversión de los moriscos, que, como población residual, y en algunas localidades mayoritaria, no terminaba de integrarse con el resto de la población. Pedro Ramiro recibió de Carlos V el encargo de redactar un catecismo pensado específicamente con esa finalidad, y lo llevó a cabo, estructurado en cuatro partes, en que exponía la fe cristiana y rechazaba los defectos de lo que los moriscos no debían creer ni llevar a cabo, para conseguir una conversión plena. La deducción es que este catecismo pudo estar redactado e impreso en 1527, sin poder precisar fecha<sup>2</sup>.

Cuando años después, en 1568, tuvo lugar en Valencia una reunión de eclesiásticos para afrontar el mismo problema, se redactó un libro, que recoge el catecismo de Pedro Ramiro. A él se añadieron otros tratados que fueron tenidos por prácticos o necesarios, y el libro resultante está integrado por cuatro escritos, diferentes entre sí:

---

<sup>2</sup> RESINES, LUIS, *El catecismo de Pedro Ramiro de Alba* (en publicación).

- la *Doctrina Christiana*, de Pedro Ramiro de Alba,
- las *Constituciones* que se ordenaron en dicha asamblea,
- la *Breue summa y resolucion de la doctrina Christiana*,
- y *Algunas preguntas acerca de esta Doctrina Christiana*.

Pues bien, el último escrito, que responde al genérico epígrafe de *Algunas preguntas acerca de esta Doctrina Christiana*, incorpora un interrogatorio sin nombre de autor alguno. Ocupa los f. 79v-80v. Y, carente de toda señal identificativa, tal interrogatorio constituye un fragmento de la sección sexta de la *Doctrina* atribuida a Juan de Ávila. Esta sección consta de cuatro partes, de las cuales aparecen únicamente las dos primeras, en la obra editada en Valencia en 1568.

Son una serie de preguntas que exponen algunas cosas fundamentales de la fe, pero que ni son completas ni suponen en texto armónico. Al constatar sólo dos de las cuatro partes de la sección, es evidente que no es un texto completo, Y al tratarse de un fragmento de una sección de la obra completa asignada a Juan de Ávila, tampoco se puede esperar una presentación íntegra ni orgánica de la fe cristiana. Pero a quienes se reunieron en Valencia en 1568 para entender de la conversión de los moriscos, les pareció que este fragmento podría ser útil, y como tal fue reproducido.

El bloque de preguntas incluye las 11 de la primera parte, y 19 de la segunda parte de la sección de interrogatorio de Ávila; omite 43 preguntas de esta misma segunda parte. Esta referencia numérica sirve para hacerse una idea del carácter fragmentario del apartado que se refiere a las preguntas; el mismo texto indica su función pedagógica cuando señala que “sirven para que se conserven en la memoria”.

Estamos ante un bloque errático que fue a parar a este catecismo. Como en Valencia se había editado en 1554 la *Doctrina* de Juan de Ávila, y posiblemente se llevaron a cabo otras ediciones, resultaban unas preguntas conocidas. Y como se reunieron en Valencia en 1568 quienes las conocían, reprodujeron un parte de las mismas. Afortunadamente se han podido rescatar del olvido, y ha sido posible su identificación y procedencia: la *Doctrina* de Juan de Ávila.

Una indicación inexcusable: He puesto a nombre de Pedro Ramiro de Alba, por simplificar, el empleo de un fragmento del interrogatorio de Juan de Ávila. Pero la realidad es que, cuando esto sucedió en 1568 en la edición de Valencia, Pedro Ramiro de Alba ya había muerto. La asignación, por tanto, no es a la persona, sino a la obra que lleva su nombre.

## II. MARCOS JORGE E INÁCIO MARTINS

El jesuita portugués Marcos Jorge enseñó, entre otras disciplinas y en diversas localidades, teología moral en el Colegio de Santo Antão, de Lisboa durante los años 1564 a 1569<sup>3</sup>. Durante esos años parece lo más probable –no es fecha segura, sino la más comúnmente aceptada– que en 1566 publicara una *Doctrina Christam ordenada a maneira de dialogo pera ensinar os meninos...* Tal *Doctrina*, redactada a base de preguntas y respuestas, se articula en catorce capítulos, en los cuales se desarrollan los principales aspectos doctrinales y morales de la fe cristiana. La obra gozó desde el primer momento del favor de los jesuitas en Portugal, y, como en piña, la difundieron por todos los lugares en que se hallaban presentes, consiguiendo que en muy poco tiempo adquiriera una notable difusión no sólo entre los jesuitas; esto se reflejó en numerosas ediciones, que actualmente resultan difíciles de consignar.

En la edición de Lisboa, Manoel de Lyra, 1592, (*Doctrina Christam. Ordenada a maneira de Dialogo, para ensinar os meninos. Pello P. Marcos Jorge, da Companhia de Iesu, Doctor em Theologia. Acrescentada pello P. Inacio Martinz, da mesma Companhia, Doutor Theologo*) los preliminares remiten con evidencia a ediciones anteriores no precisadas. Así, la censura, firmada por Bartholomeu Ferreira, el 10 de enero de 1583 (una década antes de la fecha de esa edición lisboeta) señala el informe favorable que emite por encargo del arzobispo de Lisboa; visto lo cual, consta la aceptación para ser impresa (firmada por Jorge Serrão y Antonio de Mendoça), así como la autorización final, de fecha 13 de abril de 1583, emitida por Christovão de Matos. Por esas fechas la diócesis estaba vacante, pues el cardenal Enrique de Portugal había sido trasladado a la sede de Évora, y no se había nombrado sucesor.

Se puede, por tanto, hablar con seguridad de una edición de 1583, sin poder ir más lejos en las ediciones que se hubieran sucedido desde la que se supone primera, de 1566. Para 1583, y por supuesto para 1592, existe la plena certeza de que el también jesuita Inácio Martins<sup>4</sup>, llevó a cabo una serie de adiciones al texto de Marcos Jorge; éstas adiciones tuvieron lugar en fecha desconocida.

<sup>3</sup> VAZ DE CARVALHO, J., “Jorge, Marcos”, en CH. O’NEILL - J. M<sup>a</sup> DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2153-2154.

<sup>4</sup> VAZ DE CARVALHO, J., “Martins, Inácio”, en CH. O’NEILL - J. M<sup>a</sup> DOMÍNGUEZ (eds.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma - Madrid, Institutum Historicum Societatis Jesu - Universidad Pontificia Comillas, 2001, III, 2529-2530.

Si no ha sido alterada la edición, y no hay razones para sospechar de ello, Martins añadió unas “Lembranças pera ensinar a santa Doutrina pelo P. Ignacio (*sic*) Martins”, que figuran en la edición que citaré a continuación, en los f. 1r-4v, y, a continuación de la *Doctrina* de Marcos Jorge, sin interferir en ella, añadió un voluminoso apéndice que supone otro tanto del volumen de lo escrito por Marcos Jorge: “Siguemse alguns tratados muito deuotos e proveitosos, ordenados pelo P. Ignacio (*sic*) Martins, Doutor theologo da Companhia de Iesu”; van desde el f. 57r hasta el 107v. Así consta en la edición cuya portada lleva este largo título y descripción: *Doctrina Christam [orde]nada a maneira de [dialogo] pera ensinar os meninos. Pelo P. Marcos Jorge da Companhia de Iesu, Doctor em Theologia. Acrescentada pelo P. Ignacio Martins, da mesma Comp. Doct. Theologo. De novo emendada e acrescentada hũa Ladainha de Nossa Senhora, Lisboa, com licencia e priuilegio, Officina Craesbeeckiana, 1655. (BNP, R-16933).*

La edición de 1592, a partir de la p. 123, incluye hasta el final, los mismos tratados: “Seguemse cinco tratados muito devotos e proveitosos, ordenados pelo P. Inacio Martins, Doctor Theologo da Companhia de Iesu”. Estos cinco tratados son:

- Ordem como um christão deve gastar o dia;
- Como se ha de ouvir missa, com outras lembranças pertencentes a Missa;
- Como se ha de confessar o Christão;
- Como ha um Christão de comungar;
- Seguemse quatro ladainhas muito deuotas do sanctissimo Sacramento e do suauissimo nome de Iesu e do Spiritosancto, e outras de nossa Senhora que se costumman cantar na sua sancta casa Angelical de Loreto.

Así figura en la edición de 1592, y hay que suponer que así figurara en la edición segura de 1583; pero aunque se aprecian algunos cambios entre las ediciones de 1592 y 1655, con ambas a la vista, nada o casi nada se puede asegurar con certeza sobre la fecha de las aportaciones de Martins, dejando a salvo el bloque directamente catequético de Marcos Jorge.

¿Cuándo se produjeron las adiciones de Martins? Entre la edición supuestamente primera de 1566, la segura, pero desconocida de 1583, y la conocida de 1592, no hay fecha exacta. Ahora bien, en la ya aludida reseña biográfica de Martins, no se señala –hábilmente– esa desconocida fecha, y se indica simplemente que “escribió un suplemento al librito de *Doutrina Cristã*, del P. Marcos Jorge, que se hizo popular con el nombre de «Cartilha do Mestre Inácio». Pero sí se indica, entre las obras publicadas, unas *Litaniae Sacrosanctae Eucharistiae ac dulcissimi nominis Iesu. Additae item sunt litaniae beatissimae Mariae, quae in alma Lauretana domo decantari solent,*

(Lisboa, 1578). Si para esa fecha tiene listas las letanías de la eucaristía, del nombre de Jesús y de María, es verosímil que haya que pensar en esa fecha, 1578, como el momento en que se produjo el añadido que Martins realizó sobre el catecismo de Marcos Jorge, que circulaba sin añadidos desde 1566; por tanto, unos doce años exento de adiciones.

La secuencia cronológica hoy conocida de estos primeros años de la *Doctrina* puede ser así:

1563	1566	1578	1583	1592
Aportación de las coplas de Juan de Ávila	Primera edición (supuesta) de Marcos Jorge	Adiciones de Inácio Martins al catecismo	Edición segura, desconocida	Edición de Lisboa, Manoel de Lyra

Todos estos preliminares, indispensables, permiten situar las aportaciones que desde la *Doctrina* de Juan de Ávila pasaron a la *Doctrina* de Marcos Jorge-Inácio Martins.

En el bloque de cuanto fue escrito por Marcos Jorge, articulado en catorce capítulos, en el capítulo II, sobre la señal de la cruz, antes de que comiencen las preguntas de Jorge, aparece la primera importación que procede de Ávila: los conocidos versos “Todo fiel cristiano”, traducidos al portugués, y retocados como consecuencia de tener que buscar la adecuada consonancia (propongo la triple redacción: la original y la de las dos ediciones portuguesas estudiadas, que no coinciden totalmente entre sí):

JUAN DE ÁVILA, *Doctrina Christiana que se canta*, Valencia, 1554

Todo fiel christiano  
es muy obligado  
a tener devoción  
de todo coraçon  
con la sancta cruz  
de Christo nuestra luz  
pues en ella  
quiso morir  
por nos redemir  
de la captividad  
de nuestro pecado

MARCOS JORGE, *Doctrina christam ordenada a maneira de Dialogo*, Lisboa, 1592

Todo fiel Christão  
he muy obrigado  
a ter devacam  
de todo coraçam  
a sancta cruz  
de Christo nossa luz:  
pois nella quis ser  
crucificado  
para nos liurar  
do captiuerio  
de nosso peccado.

MARCOS JORGE, *Doctrina Christam [orde]nada a maneira de dialogo*, Lisboa, 1655

Todo fiel Christam  
he muy obrigado  
a ter devocam  
de todo coraçam  
a sancta cruz  
de Christo nossa luz  
pois nella quiz ser  
crucificado  
para nos livrar  
do captiverio  
de nosso peccado

y del enemigo malo  
 Y por tanto  
 te has de acostumbrar  
 a signar  
 haciendo tres cruces: La  
 primera en la frente, por-  
 que nos libre Dios de los  
 malos pensamientos; la se-  
 gunda en la boca, porque  
 nos libre Dios de las malas  
 palabras; la tercera en los  
 pechos, porque nos libre  
 Dios de las malas obras, di-  
 ziendo así: Por la señal de  
 la santa , de nuestros ene-  
 migos libranos señor Dios  
 nuestro. En el nombre del  
 padre y del hijo y del spi-  
 ritu sancto. Amen Jesús.

E por tanto  
 nos hauemos  
 de costumar  
 a benzer e persignar  
 fazendo tres cruces:  
 a primeira na testa,  
 porque nos liure Deos  
 dos maos pensamentos;  
 a segunda na boca,  
 porque nos liure Deos  
 das mas palauras;  
 a terceira nos peitos,  
 porque nos liure Deos  
 das mas obras.

E por tanto  
 nos avemos  
 de acostumar  
 a benzer, e persignar  
 fazendo tres cruces:  
 a primeira na testa,  
 para que nos liure Deos  
 dos maos pensamentos;  
 a segunda na boca,  
 para que nos liure Deos  
 das mas palauras;  
 a terceira nos peitos,  
 para que nos liure Deos  
 das mas obras.

No existe la más mínima duda de que el préstamo tiene un origen en la doctrina asignada a Juan de Ávila, y difundida ampliamente por los jesuitas. Marcos Jorge no partía de cero; en el desarrollo de las preguntas y de la enseñanza que transmite es evidente la fuente que ha consultado (como él mismo lo indica en el prólogo: “...E nos depois de ver algûs outras doutrinas e tomar dellas o que nos pareceu fazir a noso proposito, ordenamos esta”.) Pero en los versos o cantinela sobre la señal de la cruz, la evidencia no deja lugar a dudas. Las salvedades entre una y otra versión son debidas al ajuste de la versificación, así como en algún caso a erratas de imprenta.

Cuando Marcos Jorge prosigue su obra, en el capítulo III se centra en la oración del padrenuestro, y aquí aparece la segunda incorporación que procede de Juan de Ávila, igualmente en forma de versos. Es preciso advertir que lo que aquí aparece separado, en dos capítulos diversos, en la *Doctrina* de Ávila aparece seguido, constituyendo una unidad, pero que podía ser presentado con facilidad como dos composiciones separadas, tal como hizo Marcos Jorge y también otros muchos; se aprecian las inevitables modificaciones exigidas por la versificación; además, otros cambios son debido a que lo que en castellano denominamos como “credo”, en portugués es siempre conocido como “Credo em Deos Padre”, o que la “Salve” pasa a ser en toda ocasión “Salve Raynha”:

JUAN DE ÁVILA, <i>Doctrina Christiana que se canta</i> , Valencia, 1554	MARCOS JORGE, <i>Doctrina christam ordenada a maneira de Dialogo</i> , Lisboa, 1592	MARCOS JORGE, <i>Doctrina Christam [orde]nada a maneira de dialogo</i> , Lisboa, 1655
Luego rezemos lo que sabemos lo que la yglesia romana nos muestra hazer y creer	Logo cantemos o que sabemos o que a Igleja romana ensina e manda rezar, creer e obrar o Padre nosso a Ave María a Salue Raynha o Credo en Deos Padre os Mandamentos de nosso Senhor e de nossa madre a santa Igreja todo bem rezado crido e obrado.	Logo cantemos o que sabemos o que a Igleja romana ensina e manda rezar, creer e obrar o Padre nosso a Ave María a Salue Rainha o Credo en Deos Padre os Mandamentos de nosso Señor e de nossa Madre a santa Igreja todo bim rezado crido e obrado.
Pater noster Ave María Credo y salue regina		
bien pronunciado creydo y obrado y digamos assi.		

A algunos lectores les podría resultar extraña la columna del castellano, pero esto es lo que se encuentra en la edición asignada a Juan de Ávila, de Valencia, 1554; después estos versos fueron modificados en numerosas ediciones de lo que se conoció como catecismo de Ripalda, que en realidad era el segundo catecismo que escribió Gaspar Astete.

Tampoco salió del todo incólume la edición portuguesa de 1592, porque, si bien subsistió, como prueba la edición posterior, en la de 1592 están señalados algunos cambios, que, a pesar de todo, no se consolidaron. Así, los seis primeros versos aparecen tachados, como si no se hubieran de repetir (desde “Logo cantemos” hasta “... e obrar”). Además, otra modificación introducida por alguna mano anónima escribió para sustituirlos junto a los cuatro primeros versos: “~~Logo cantemos / O que sabemos / O que a Igreja Romana ensina...~~”, una nueva propuesta, castellanizada: “Luego rezemos / Lo que deujemo / Lo que la Iglesia / Romana enseñanos...”.

Cuando las adiciones de Inácio Martins se incorporaron al catecismo original de Marcos Jorge, éste dobló su tamaño. He visto alguna referencia que señalaba descuidadamente que le añadió “algunos pasajes”<sup>5</sup>; la realidad

<sup>5</sup> DRUMOND, MARIA CÂNDIDA, “Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e as colónias no século XVI”, en *Fénix. Revista de História e Estudo Culturais*, 5 (2008) oct-dic., 1-20.

es que adicionó 100 páginas. Ya he señalado antes los títulos de los cinco tratados con los que Martins pretendió hacer de la *Doctrina* de Jorge no sólo un libro para el conocimiento teórico, sino un manual práctico para la vida cristiana. El quinto tratado o bloque que añadió, el de las “Ladainhas”, es el más desordenado, pues van a parar a él letanías, cantos, coplas,... A partir del folio 78r propone el modo de rezar el rosario, que presenta con una larga exposición; además de rezos comunes, cada uno de los misterios lleva su título, un grabado, un ofrecimiento y una oración conclusiva; esta exposición abarca los f. 78r a 95v.

Y entonces surge la sorpresa, porque a continuación (f. 96r-98v) incluye otro préstamo que se encuentra en la *Doctrina* asignada a Juan de Ávila, y que ha sido tomado de la misma. Lleva una advertencia previa, elocuente, que habla del papel que jugaron los jesuitas en la repetición, difusión y a la vez manipulación de la doctrina mencionada. Es sabido que numerosos discípulos que lo fueron de Ávila ingresaron después en los jesuitas; llevaban en su memoria, o en papeles sueltos algunas de las cosas que había oído al maestro andaluz, y en algún caso las pusieron por escrito y las imprimieron, sin que Juan de Ávila fuese conocedor de tales ediciones. Otras veces, como en este caso, algunos que pasaron a Portugal llevaron consigo las coplas que constituyen la sección 5ª de la *Doctrina* de Ávila, que versa precisamente sobre los misterios del rosario, y, sin más, lo dieron a conocer en la nación vecina. Inácio Martín da fe de este proceso, así como de la fecha del trasvase en esas palabras introductorias: “Cantigas dos quinze mysterios do Rosario de nossa Senhora, que os Padres da Companhia de Iesu trouxerão a Portugal na era de 1563”. Llama “cantigas” lo que aquí de denominó “coplas”; no proporciona los nombres de los introductores, pero sí su pertenencia a la Compañía de Jesús; señala que lo llevaron a Portugal, aunque no indique la procedencia española, que resulta innegable, pues las “cantigas” aparecen en castellano; también consta la fecha: 1563. Desde entonces puede que se emplearan en forma oral, hasta que, al componer sus adiciones, Martins las pasó al texto impreso.

He aquí, en triple columna, el texto que figura en la edición atribuida a Ávila, y en las adiciones de Martins:

JUAN DE ÁVILA, *Doctrina Christiana que se canta*,  
Valencia, 1554

Los quinze mysterios para rezar el Rosario de nuestra señora la virgen Maria: cinco gozosos: cinco dolorosos: y cinco gloriosos.

Los cinco gozosos  
Virgen sagrada  
madre de Dios  
quien en el mundo  
tal como vos.

Del angel Gabriel  
fuistes annunciada  
y hablando con el  
sobre la embaxada  
quedastes preñada  
del hijo de Dios

Y luego que del  
houistes oydo  
que sancta Ysabel  
haue concebido  
sin tiempo perdido  
hos vistes las dos.

De vos en Belen  
virgen escogida  
nascio nuestro bien  
por darnos la vida  
su carne aterida  
vestistesla vos.

Pastores y reyes  
y vos le adorastes  
y cumpliendo las leyes  
al templo lleuastes  
a Simeon alegrastes  
viendo hombre a su dios.

MARCOS JORGE, *Doctrina christam ordenada a maneira de Dialogo*,  
Lisboa, 1592

Cantigas dos quinze mysterios do Rosayro de nossa Senhora, que os Padres da Campanhia de Iesv trouxerão a Portugal, na era de 1563

*Os cinco gozosos*  
Virgen sagrada  
madre de Dios  
quien en el mundo  
tal como vos.

¶ O primeyro  
Del angel Gabriel  
fuistes annunciada  
y hablando con el  
sobre la embaxada  
quedastes morada  
del hijo de Dios  
Quien en el mundo  
tal como vos

¶ Segundo  
Y luego que del  
huuistes oydo  
que sancta Isabel  
auia concebido  
sin tiempo perdido  
vos vistes las dos.

¶ Terceiro  
De vos en Bethlem  
virgen escogida  
nascio nuestro bien  
por darnos la vida  
su carne aterida  
vestistesla vos.

¶ Quarto  
Pastores y reyes  
y vos le adorastes  
y cumpliendo las leyes  
al templo lleuastes  
a Simeon alegrastes  
viendo hombre a su Dios.

MARCOS JORGE, *Doctrina Christam [orde]nada a maneira de dialogo*,  
Lisboa, 1655

Cantigas dos quinze mysterios do Rosayro de nossa Senhora, que os Padres da Campanhia de Iesv trouxerão a Portugal, na era de 1563

Los cinco gozosos  
Virgen sagrada  
madre de Dios  
quien en el mundo  
tal como vos.

1. Del angel Gabriel  
fuistes annunciada  
y hablando con el  
sobre la embaxada  
quedastes morada  
del hijo de Dios

2. Y luego que del  
Vuistes oido  
que sancta Ysabel  
auia concebido  
sin tiempo perdido  
Vos vistes las dos.

3. De vos en Bethlen  
virgen escogida  
nacio nuestro bien  
por darnos la vida  
su carne aterida  
vestistesla vos.

4. Pastores y reyes  
y vos le adorastes  
y cumpliendo las leyes  
al templo lleuastes  
Simeon alegrastes  
viendo hombre a su dios.

Vos y Joseph  
al niño perdistes  
tres dias sin el  
passates muy tristes:  
y al templo boluistes  
hallarle los dos.

Los dolorosos

Orando y afflito  
en el huerto estaua  
vuestro hijo bendito  
y sangre sudaba  
tambien acceptaua  
su muerte por nos.

Atado en columna  
açotes sufriendo  
sin culpa ninguna  
y no resistiendo  
esta padeciendo  
el hijo de Dios.

Tambien le pusieron  
corona de espinas  
las quales rompieron  
sus sienes diuinas  
Y con escopetinas  
le escupen por nos.

La cruz muy pesada  
lleuar bien la vistas  
vos virgen sagrada  
a aquel que paristes  
y hablar no pudistes  
entonces los dos.

En la cruz enclauado  
vuestro hijo hos hablo  
y al discipulo amado  
hos encomendo  
y por madre mando  
hos tuuiesse el a vos.

¶ Quinto  
Vos y Joseph  
al niño perdistes  
tres dias sin el  
passates muy tristes:  
y al templo boluistes  
hallar vuestro Dios.

*Los cinco dolorosos*

¶ O primeiro  
Orando y afflito  
en el huerto estaua  
vuestro hijo bendito  
y sangre sudaua  
tambien acceptaua  
su muerte por nos.

¶ Segundo  
Atado en columna  
açotes sufriendo  
sin culpa ninguna  
y no resistiendo  
esta padeciendo  
el hijo de Dios.

¶ Terceiro  
Tambien le pusieron  
corona de espinas  
las quales rompieron  
sus sienes diuinas  
Y con escopetinas  
le escupen por nos.

¶ Quarto  
La cruz muy pesada  
lleuar bien la vistas  
vos Virgen sagrada  
a aquel que paristes  
y hablar no pudistes  
entonces los dos.

¶ Quinto  
En la cruz enclauado  
vuestro hijo os hablo  
y al discipulo amado  
os encomendo  
y por madre mando  
os tuuiesse el a vos.

5. Vos y Joseph  
al niño perdistes  
tres dias sin el  
passates muy tristes:  
al templo boluistes  
a allar vuestro Dios.

*Os cinco dolorosos*

1. Orando y afflito  
en el huerto estaua  
vuestro hijo bendito  
y sangre sudaba  
tambien acceptaua  
su muerte por nos.

2. Atado en columna  
açotes sufriendo  
sin culpa ninguna  
y no resistiendo  
esta padeciendo  
el hijo de Dios.

3. Tambien le pusieron  
corona de espinas  
las quales rompieron  
sus sienes diuinas,  
con escupitinas  
le escupen por nos.

4. La cruz muy pesada  
lleuar bien la vistas  
vos virgen sagrada  
a aquel que paristes  
y hablar no pudistes  
entonces los dos.

5. En la cruz clauado  
vuestro hijo os hablo  
y al discipulo amado  
os encomendo  
y por madre mmando  
os tuuiesse a vos.

<p>Los v. gloriosos.</p> <p>De su resurreccion muy cierta estuuistes en la qual la passion en gloria boluistes: con triunfo le vistes delante de vos.</p> <p>Subiendose al cielo vuestro hijo sagrado dexos por consuelo de su apostolado y como en dechado miraron en vos.</p> <p>Tambien vino luego el espiritu sancto en lenguas de fuego y mudo vuestro llanto en gozo y en canto y en loores de Dios.</p> <p>Vuestra muerte en el suelo fue mucho notada y en la corte del cielo de todos cantada venid desseada del hijo de Dios.</p> <p>Con gran regozijo se os da la corona que deue tal hijo a tan noble persona el cielo hos pregon a por madre de Dios. quien en el mundo tal como vos.</p> <p>Laus Deo.</p>	<p><i>Os cinco gloriosos.</i></p> <p>¶ O primeiro</p> <p>De su resurreccion muy cierta estuuistes en la qual la passion en gloria boluistes: con triunfo le vistes delante de vos.</p> <p>¶ Segundo</p> <p>Subiendose al cielo vuestro hijo sagrado dexos por consuelo de su apostolado y como en dechado miraron en vos.</p> <p>¶ Terceiro</p> <p>Tambien vino luego el espiritu sancto en lenguas de fuego y mudo vuestro llanto en gozo y en canto y en loores de Dios.</p> <p>¶ Quarto</p> <p>Vuestra muerte en el suelo fue mucho notada sois en cuerpo y anima al cielo llevada venid desseada del hijo de Dios.</p> <p>¶ Quinto</p> <p>Con gran regozijo se os da la corona que deue tal hijo a tan noble persona el cielo os pregon a por madre de Dios.</p> <p>Finis.</p>	<p><i>Os cinco gloriosos.</i></p> <p>1. De su resurreccion muy cierta estuuistes en la qual passion en gloria boluistes: con triunfo le vistes delante de vos.</p> <p>2. Subiendose al cielo vuestro hijo sagrado dexos por consuelo de su apostolado y como en dechado miraron en vos.</p> <p>3. Tambien vino luego el espiritosancto en lenguas de fuego y mudo vuestro llanto en gozo y en canto y en loores de Dios.</p> <p>5. Vuestra muerte en el suelo fue mucho notada sois en alma y cuerpo al cielo llevada venid deseada del hijo de Dios.</p> <p>5. Con gran regozijo se os da la corona que deue tal hijo a tan noble persona el cielo os pregon a por madre de Dios.</p>
---	--	--

En la edición de Lisboa, 1592, hubo quien anotó algunas modificaciones en tal o cual estrofa. Así, en el quinto misterio gozoso anotó que la propuesta primera: "...y al templo volvistes / hallar vuestro Dios", quedara como "... al templo volvistes / do le hallastes los dos". Y el cuarto misterio

glorioso también fue objeto de algunos cambios; decía: “Vuestra muerte en el suelo / fue mucho notada, / Sois en cuerpo y alma / al cielo llevada”; pero fue corregido como “Vuestra muerte en el suelo / fue mucho llorada, / y en la corte del cielo / fue muy festejada / subid desseada / al cielo llevada”.

Si los anteriores trasvases resultan prácticamente idénticos y reconocibles a la perfección, no sucede lo mismo con la otra aportación que llevó a cabo Inácio Martins. Juan de Ávila había dedicado la séptima sección de su *Doctrina* a una serie de avisos prácticos para ser tenidos en cuenta a la hora de la catequesis. Inácio Martins hizo algo semejante, que situó, no en la segunda parte de la obra, entre sus adiciones, sino al comienzo, tras el prólogo de Marcos Jorge, pero que son suyas sin asomo de duda: “Lembranças pera ensinar a santa Doutrina pelo P. Ignacio (*sic*) Martins”. Van del f. 1r al f. 4v, y constan de 11 indicaciones prácticas para el desarrollo de la catequesis, fruto de la experiencia.

\*\*\*\*\*

Hasta aquí lo que dan de sí estas cinco aportaciones inéditas que desde la *Doctrina* de Juan de Ávila volaron por una u otra razón a diversos catecismos:

- 1ª. Una serie de preguntas, fragmentarias, que fueron a parar a la edición del catecismo de Pedro Ramiro de Alba, en 1568.
- 2ª. El “Todo fiel cristiano...” que incorporó Marcos Jorge, en 1566, como habían hecho otros también.
- 3ª. Los versos “Luego recemos...”, que siguieron el mismo camino.
- 4ª. Las coplas de los misterios del rosario, llevadas en 1563 por algunos jesuitas y reutilizadas por Inácio Martins en sus adiciones, presumiblemente datadas en 1578.
- 5ª. Finalmente, las “Lembranças”, que, a imitación de Ávila, Martins propuso como consejos prácticos.

# **La fe propia de los católicos en los *In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus* de San Agustín**

Pío de LUIS VIZCAÍNO, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniiano. Valladolid*

**RESUMEN:** En sus *Tractatus* sobre la primera carta de san Juan, san Agustín interpreta el texto apostólico en clave de actualidad eclesial, equiparando a los disidentes de la comunidad de la carta con los cismáticos donatistas. Pero a esa equiparación se oponía el hecho de que, mientras aquellos tenían una fe cristológica diferente de la fe de la comunidad, los donatistas tenían la misma fe cristológica que los católicos. Para solventar el problema, el santo amplía el contenido de esta fe: la recta fe sobre Cristo –Cabeza– conlleva la recta fe sobre la Iglesia –su Cuerpo–. En un segundo momento, amplía el concepto de recta fe en otro sentido al unirla inseparablemente al amor eclesial. Esta es precisamente la fe propia de los católicos (“creer en”), distinta de la fe de los donatistas y otros herejes, coincidente con la de los demonios, que también creen que Cristo es Hijo de Dios (“creer que”), pero no le aman. El núcleo del estudio lo constituye la fe de los católicos con sus aspectos y efectos específicos; pero tal núcleo va precedido de otros aspectos generales de la fe, presentes en el texto agustiniano: naturaleza, rasgos, origen, dialéctica entre el creer y el entender, relación con la Escritura, y seguido de breves consideraciones sobre el daño a la fe y la falta de fe.

**PALABRAS CLAVE:** fe, creer (creer que, creer a, creer en), creer-entender, amor (*amor/dilectio*), caridad.

**SUMMARY:** In his *Tractatus* on the first letter of John, St. Augustine interprets the apostolic text with the current ecclesial key, equating dissidents of the community of the letter with the Donatists schismatic. But to this equating was opposed the fact that, while the dissidents had a Christological faith different to the faith of the community, the Donatists had the same Christological faith that of Catholics. To solve the problem the saint extends the content of this faith: true faith on Christ –Head– involves the true faith over the Church –His

Body—. In a second stage, he extends the concept of true faith in another sense to unite it inseparably to the ecclesial love. This is precisely the very faith of Catholics (“believe in”), other than the faith of the Donatists and other heretics, coinciding with the demons, who also believe that Christ is the Son God (“believe that”), but they do not love him. The core of the study constitutes the faith of Catholics with their specific aspects and impacts; but this core is preceded by other general aspects of faith present in the Augustinian text: nature, characteristics, origin, dialectic between believing and understanding, relationship with Scripture, and followed by brief comments on the damage to the faith and the lack of faith.

KEYWORDS: faith, believe (believe that, believe to, believe in), believe-understand, love (love/*dilectio*) charity.

## 1. Introducción

### a) *La obra agustiniana*

En el presente artículo sometemos a examen el comentario de san Agustín a la primera carta de san Juan, cuyo título original latino es *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*. La obra contiene la exposición hecha por el pastor de Hipona a sus fieles durante el tiempo de Pascua del año 407. De los 10 *tractatus*, los 8 primeros fueron predicados durante la primera semana de Pascua; los dos últimos, algunas semanas más tarde, en el entorno de la fiesta de la Ascensión del Señor. Su exposición fue circunstancial. El santo venía leyendo y comentando sistemáticamente en la celebración eucarística el cuarto evangelio, pero la praxis eclesial ya había establecido que, durante la semana de Pascua, se diera lectura a los relatos de la resurrección del Señor según los cuatro evangelistas. Como esta circunstancia le impedía continuar con el evangelio de san Juan, decidió emprender el comentario de su primera carta. Él mismo señala las razones de esa opción: la primera, que, al ser breve, podía acabarla en esa semana –así al menos pensaba–<sup>1</sup>; luego, que su tema principal y –al menos a su parecer– casi único (7,1<sup>2</sup>; 9,1) es la caridad, muy a tono con el tiempo gozoso de la

<sup>1</sup> Al respecto le fallaron los cálculos, pues, incluso dedicándole dos *tractatus* en torno a la Ascensión como hemos indicado, le quedaron por exponer los últimos 18 versículos (1 Jn 5,4-21).

<sup>2</sup> Todos los datos numéricos que aparezcan entre paréntesis sin otra indicación se refieren a los *Tractatus*. El primero indica el número del *tractatus* y el segundo, el apartado interno.

Pascua; por último, que de esa manera seguía bajo el magisterio del mismo evangelista (pról.). Es importante tener también en cuenta el contexto eclesial, caracterizado por la fuerte tensión con la Iglesia rival, la donatista. Tal tensión se había visto acrecentada por el edicto del emperador Honorio de febrero del 405, en virtud del cual el cisma, considerado ya como herejía, quedaba proscrito y sus bienes confiscados. Esta circunstancia condicionó en gran medida la interpretación que hace el santo del texto de san Juan.

*b) El tema de la fe en la primera carta de san Juan y en los Tractatus*

Si nos fijamos solo en los términos más específicos que la expresan, habría que decir que el tema de la fe es casi irrelevante en la carta de san Juan. De hecho, en el texto el sustantivo “fe” (*fides*) solo aparece una vez, justamente en el primero de los 18 versículos que el predicador de Hipona dejó sin comentar (1 Jn 5,4); también aparece solo una vez el adjetivo “fiel” (*fidelis*), referido a Jesucristo, no al cristiano bautizado; en cambio, el verbo creer (*credere*) aparece diez veces, pero solo cuatro en el texto comentado por el santo (3,23; 4,1; 4,16; 5,1) <sup>3</sup>. Sin embargo, como señala D. Dideberg <sup>4</sup>, en la carta apostólica la fe es uno de los tres temas mayores que exponen los criterios de una verdadera comunión con Dios, su idea central: la renuncia al pecado, la caridad fraterna y la fe en Jesucristo. Los temas son retomados en el mismo orden en un nivel superior en cada una de las secciones que forman el cuerpo de la carta (1,5-2,28; 2,29-4,6; 4,7-5,12). Si el primero de ellos falta en la tercera sección, los otros dos aparecen cada vez más imbricados. De igual manera, si juzgamos por la presencia de términos directamente relacionados con la fe, san Agustín reserva una atención no despreciable a esta virtud. De hecho, en su comentario el sustantivo

<sup>3</sup> Las cinco restantes presencias se hallan en 1 Jn 5,10 (3x) y 5,13 (2x).

<sup>4</sup> *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè* (=Théologie historique 34), Paris 1975, 31-32. El autor se inspira sobre todos en estudios de I. de la Potterie. La exégesis más moderna señala también la importancia de la fe en el marco de otra estructura. Así S. Vidal advierte dos partes en el escrito básico (1,1-2,27 + 5,13): una instrucción ética (1,5-2,17), y una advertencia contra los disidentes en la fe cristológica (2,18-27), y en el alargamiento del escrito básico otra nueva instrucción ética (2,18-3,24), otra nueva advertencia sobre los disidentes en la fe cristológica (4,1-5), una nueva instrucción sobre el amor/caridad fraterno (4,7-21) y una instrucción conclusiva, cuyos dos apartados son la confesión de la fe y el amor/caridad (5,1-4) y la auténtica confesión de fe (5,5-12), a la que se añadirá después otra instrucción sobre la apostasía (5,14-21) (*El evangelio y Cartas de san Juan. Génesis de los textos juánicos*. Mensajero, Bilbao 2013, 601-602).

“fe” (*fides*) aparece 42 veces, y el adjetivo “fiel” (*fidelis*) diez veces. A esas hay que añadir las apariciones de uno y otro término en otros pasajes bíblicos citados por el santo: dos del adjetivo *fidelis*<sup>5</sup> y seis del sustantivo *fides*<sup>6</sup>; a su vez, el verbo “creer” en sus diversas formas gramaticales se encuentra 58 veces, a las que hay que añadir seis más que aparecen en otras referencias bíblicas<sup>7</sup>. Con todo, no es comparable con la atención otorgada al tema del amor. Volviendo a los datos numéricos, el sustantivo “amor” (*amor*) aparece 35 veces; el correlativo verbo “amar” (*amare*), 131 veces, más cinco en otros pasajes bíblicos; el sustantivo “amor” (*dilectio*<sup>8</sup>) se encuentra 116 veces y el verbo correlativo “amar” (*diligere*), 198 veces, más otras 73 en citas bíblicas; por último el sustantivo “caridad”, es usado 141 veces, más otras 11 en citas bíblicas. En total, 716 veces. Mas, para entender esta diferencia cuantitativa, hay que tener en cuenta varios datos. Uno, que en la misma carta de san Juan el tema del amor tiene una mayor presencia que el de la fe<sup>9</sup>; otro, que, como ya indicamos, san Agustín considera que el amor es el tema principal y casi único de la carta apostólica; un tercero, el contexto de polémica contra los cismáticos donatistas, que le llevaba a poner en primer plano los temas de la unidad y del amor; por último, que del último capítulo de la carta, en el que la fe tiene más peso específico, el santo solo comentó los tres primeros versículos.

<sup>5</sup> Se trata de 1 Jn 1,9, en 1 Jn 1,6.7.9.

<sup>6</sup> Son las siguientes: Rom 1,17, en 1 Jn 4,8; 1 Cor 3,2, en 1 Jn 5,6; Gál 1,23, en 1 Jn 8,2; Gál 5,6, en 1 Jn 1 Jn 10,1 y 10,2; 1 Tim 1,5, en 1 Jn 10,5.

<sup>7</sup> Se trata de los siguientes: Jn 20,25, en 1 Jn 1,3; Jn 7,37, en 1 Jn 6,11; Jn 7,38, en 1 Jn 6,11; Jn 7,39, en 1 Jn 3,11 (3x); Sant 2,19, en 1 Jn 10,1 y Rom 10,4, en 1 Jn 10,5 (2x).

<sup>8</sup> Traducimos el sustantivo *dilectio* por “amor/caridad”. En principio se podría traducir por “dilección” para distinguirlo del “amor/caridad” que traduce el *amor/caritas* latino, pero la falta de un verbo castellano correlativo para traducir el *diligere* hace que nos quedemos con el único sustantivo “amor/caridad” y el único verbo “amar”. En cambio, *caritas* será vertido como “caridad”. Sobre el significado, variable y con frecuencia intercambiable en san Agustín –también en estos *Tractatus*– de los tres sustantivos *amor*, *caritas*, *dilectio*, cf. D. DIDEBERG, en *Augustinus-Lexikon* 1 (1986-1994) 294-300; I (1986-1994) 730-743; II (1996-2002) 435-453, respectivamente, con bibliografía. En estas páginas utilizaremos un único verbo: “amar” (que traduce tanto *amare* como *diligere*) y dos sustantivos: “amor” (que traduce *amor* y *dilectio*) y “caridad” (que traduce *caritas*). En más de una ocasión el lector del texto español lo encontrará fatigoso.

<sup>9</sup> De hecho “amar” (*amare*) aparece una vez; “amor/caridad” (*dilectio*) 12 veces; “amar” (*diligere*), 27 veces; “amor/caridad” (*caritas*) 3 veces. En total, 43 veces. Esta cifra, sin embargo, es solo aproximada porque el mismo texto puede aparecer contado dos veces si la versión latina que utiliza Agustín en una cita vierte la palabra griega *agape* por *dilectio* y en otra por *caritas*, como de hecho acontece.

El centro de interés del predicador cuando habla de la fe no es la fe en su sentido más genérico; ni siquiera la fe religiosa o, más en concreto, la fe cristiana, sino la fe específica de los católicos en cuanto contrapuesta a la fe de los demonios, herejes, cismáticos e incluso malos católicos (6,12; 3,9).

## 2. Naturaleza de la fe

La obra agustiniana de que nos ocupamos no es un tratado sistemático, sino una serie de *tractatus*. No extraña, pues, que no defina la fe, como tampoco define el amor. Por otra parte, se trata de un concepto que tenía que ser bien conocido por sus oyentes, cuyo grupo más significativo eran los neófitos, los bautizados en la Vigilia Pascual precedente, quienes, por tanto, acababan de dar el salto de la fe, se supone que con conocimiento de causa.

La palabra latina *fides* se puede verter en español por fe o por fidelidad. En su sentido más general, la fe es una creencia en algo no confirmado ni por la propia experiencia, ni por la propia razón; la fidelidad es la lealtad que se debe a otra persona. En los *Tractatus* este doble significado solo es perceptible en el adjetivo fiel (*fidelis*). Como ya se indicó, dejando a parte las citas de 1 Jn 1,9, el adjetivo aparece 10 veces en el texto agustiniano, aplicado a Cristo, a Abrahán, a los bautizados, a Agustín mismo. De ellas, las atribuidas a Cristo (1,7 [2x]; 4,2) y a Agustín (9,1) se refieren al segundo de los significados antes señalados; los restantes, al primero. La fidelidad de Jesucristo la presenta el mismo san Juan como fundamento del perdón de nuestros pecados, previo el reconocimiento de los mismos. El santo no menciona la promesa a la que responde esa fidelidad. Hablando de sí mismo, el obispo de Hipona se presenta como el fidelísimo deudor que se encuentra ante dulcísimos acreedores, los oyentes a los que se dirige. Al haber prometido exponer la carta entera en la semana de Pascua y no haberlo conseguido, se considera deudor; pero un deudor tan fiel que ya está cumpliendo su promesa<sup>10</sup>. De los restantes empleos del adjetivo “fiel” que

---

<sup>10</sup> En efecto esas palabras aparecen al comienzo del *tractatus* décimo, en el que retoma el texto inconcluso para llevarlo a término, cosa que tampoco en esta ocasión consiguió, como ya indicamos. “Soy consciente de la deuda contraída; vosotros, por vuestra parte, no debéis olvidar el exigirla” (9,1). Por qué llama a sus fieles dulcísimos acreedores lo indica a continuación: “He hablado de dulcísimos acreedores porque, donde falta la caridad, el acreedor es amargo, pero donde hay caridad hasta el que exige es dulce, y, aunque aquel a quien se le exige asume para sí una cierta fatiga, la misma caridad la hace casi nula y llevadera” (ib.).

remiten al primer significado del sustantivo “fe”, uno, referido a Abrahán, señala su condición de único (1,13); los demás, aplicados a los bautizados, expresan distintos aspectos de la virtud: su universalidad (1,13; 5,9), su relación con la eucaristía (5,3), su vínculo con la condición de peregrinos (7,1).

En los *Tractatus* no encontramos, pues, definiciones de la fe presentes en otros escritos del santo como “pensar con asentimiento”<sup>11</sup> o “creer lo que aún no vemos”<sup>12</sup>. Pero la frecuente referencia al creer “lo que no vemos” o “lo que no conocemos” (1,3; 2,1; 4,8; 4,9; 5,7) deja entender que tiene en mente la segunda definición indicada, ya tradicional. Pero procede añadir que esa definición solo incluye un aspecto de la fe –la aceptación de una verdad–, que, siendo necesario, no es precisamente el que mayor realce obtiene en el texto agustiniano, porque no especifica la fe católica; al contrario, lo comparte con los demonios, herejes, cismáticos y malos cristianos, que también creen.

### 3. Rasgos de la fe

Aunque el pastor de Hipona no la define en los *Tractatus*, en estos deja traslucir rasgos de la concepción que tiene de ella. Señalamos tres: es una realidad espiritual, representa una etapa del conocimiento y es resultado de una persuasión.

#### a) *La fe como realidad espiritual*

“Espiritual” lo entendemos aquí en su sentido antropológico, no en el teológico, es decir, con referencia al espíritu humano, no al divino. En una obra catequética san Agustín hace esta lúcida afirmación: “La fe no es asunto de un cuerpo que se postra, sino de un ánimo que cree”<sup>13</sup>. En los *Tractatus* el predicador no ofrece una formulación tan precisa sobre la naturaleza de la fe, pero deja igualmente claro que es una realidad espiritual, aunque sin emplear este adjetivo. Tampoco se sirve de *animus* (parte superior del alma), sino de “hombre interior”, que él expresamente identifica con la mente (8,1). El texto es una referencia clara a Ef 3,17 donde Pablo

<sup>11</sup> Cf. *Praed. Sanct.* 2,5; *Ench.* 7,20.

<sup>12</sup> Cf. s. 43,1; 127,1; 231,2; 362,6; *en. Ps.* 144,15.

<sup>13</sup> *Cat. rud.* 5,9.

afirma que Cristo habita por la fe en los corazones. Esa misma referencia paulina parece estar detrás de la expresión “el corazón de los creyentes” (2,1; 4,1). Los creyentes lo son en el corazón porque en él reside la fe. Pero no ha de perderse de vista que el término “corazón” es usado, en su sentido bíblico, como la fuente tanto de la vida afectiva como de la vida racional; como lo más interior del hombre donde él ama y piensa y de donde salen todas sus decisiones. Y este particular ilumina también de alguna manera su comprensión de la fe: no puede quedarse solo en el ámbito de la aceptación teórica de la verdad, sino de su aceptación existencial. Pero, aunque la fe es realidad espiritual, tiene su manifestación exterior, expresada por el verbo “confesar” (*confiteri*). Un “confesar” que es más que un simple confesar en público, algo presupuesto, sino que incluye la confesión dentro de la comunidad eclesial.

*b) La fe como conocimiento: etapa provisoria y, por tanto, imperfecta*

En su segunda carta a los fieles de Corinto, san Pablo afirma: *camina- mos en la fe, no en la visión* (2 Cor 5,7). Cuando san Agustín se sirve de esta idea paulina, suele anteponer un “todavía” al segundo miembro de la afirmación: “Todavía no en la visión”, o, si antepone al primero un “ahora”, antepone al segundo un “entonces”: “ahora caminamos en la fe, entonces (caminaremos) en la visión”. De esta manera señala bien las dos etapas que en el texto paulino solo están implícitas<sup>14</sup>, de las cuales la de la fe es provisoria y la de la visión es la definitiva. Esta concepción la aplica a realidades concretas que primero se acogen en la fe –etapa incipiente– y luego en su realidad misma –etapa de plenitud–: a la iluminación respecto de Jesucristo (4,8: hay una iluminación mediante la fe [*per fidem*] y otra mediante la visión [*per speciem*]); respecto de la justicia (4,8: nuestra justicia tiene lugar por la fe [*per fidem*] no por la visión [*per speciem*]); respecto de la caridad (5,7: ahora la ves en la fe [*fide*], entonces con la visión [*cum specie*]); respecto de la seguridad en Cristo (9,11: ahora mediante la fe (*per fidem*), entonces por la visión (*per speciem*)). La idea paulina la vierte san Agustín también en términos de esperanza (4,2: en la esperanza [*in spe*], aún no en la realidad [*nondum in re*]). La diferencia entre las dos virtudes se manifiesta en los términos: mientras la fe (*fides*) tiene como correlato la visión (*species*), el correlato de la esperanza (*spes*) es la reali-

<sup>14</sup> Aunque es fácil deducirlas del contenido del versículo previo: *mientras habitamos en el cuerpo, somos peregrinos lejos del Señor* (2 Cor 5,6).

dad (*res*)<sup>15</sup>. La fe se coloca en el ámbito del conocimiento, la esperanza en el de la posesión.

c) *La fe como persuasión*

El concepto de “persuasión” lo utilizamos en contraposición a “seducción”. En su carta san Juan emplea los dos en forma verbal (“persuadir”, cf. 1 Jn 3,9; “seducir”, cf. 1 Jn 1,8; 2,26; 3,7). San Agustín, a su vez, utiliza el primero siete veces y cuatro el segundo. Uno y otro verbo reclaman un sujeto que persuade o seduce, otro sujeto que es persuadido o seducido, y un objeto respecto del cual tiene lugar la persuasión o la seducción. En contexto de fe, el predicador utiliza directamente el primero de los conceptos solo una vez. Quienes persuaden son los apóstoles, el persuadido es el género humano y el contenido de la persuasión es aquello de lo que habían sido testigos ellos que habían visto a Jesucristo, lo habían tocado y escuchado. El santo pone de relieve que precisamente fueron enviados por Jesucristo con esa finalidad persuasoria (4,2). Pero en relación con ese texto cabe poner otro previo. En él encontramos una construcción gramatical que podemos traducir así: no todos son persuadidos por lo que se dice<sup>16</sup> (4,1). Teniendo como trasfondo 1 Cor 3,6, el santo presenta a los predicadores como agricultores cuya actuación en el árbol es solo exterior, y que en vano se desgañan si Jesucristo, que habita en los fieles por la fe y el Espíritu, no les habla en su interior. En definitiva, quien persuade no es el predicador exterior, sino el interior, Jesucristo<sup>17</sup>. Teniendo en cuenta que este segundo texto pre-

<sup>15</sup> S. 359 A [Lambot 4], 4: “la fe aboca a la visión, la esperanza a la realidad” [*fides uertitur in speciem, spes uertitur in rem. Iam species erit et res, non fides et spes*]). Solo la caridad no aboca a ninguna otra cosa, y por eso es la mayor: “a la fe le sigue la visión, a la esperanza la realidad, a la caridad no le sigue ninguna otra cosa: ella misma crece, ella misma aumenta, ella misma alcanza su plenitud” [*fidei species succedit, spei res succedit, caritati nulla res succedit; ipsa crescit, ipsa augetur, ipsa illa contemplatione perficitur*]).

<sup>16</sup> *non omnibus persuadetur quod dicitur*

<sup>17</sup> Más detenidamente lo había expuesto el día anterior: “Ved ya aquí un gran misterio, hermanos. El sonido de mis palabras golpea vuestros oídos, pero el maestro está dentro. No penséis que nadie aprende algo de otro hombre. Podemos poner alerta mediante el sonido de nuestra voz, pero si no se halla dentro alguien que enseñe, el sonido que emitimos sobra. ¿Queréis una prueba, hermanos? ¿Acaso no habéis oído todos este sermón? ¡Cuántos no van a salir de aquí sin haber aprendido nada! En lo que de mí depende, he hablado a todos, pero aquellos a quienes no habla interiormente la Unción, a los que no enseña interiormente el Espíritu Santo, regresan con la misma ignorancia” (3,13). Lo que aquí asigna al Espíritu Santo, luego, tras citar a Mt 13,9, lo asigna a Jesucristo, el verdadero maestro interior, aunque

cede de inmediato al anterior, lo que afirma de los predicadores cabe entenderlo también de los apóstoles: es Cristo quien los envía a persuadir pero actuando él mismo para que tenga lugar esa persuasión.

Ahora bien, la *persuasio* (persuasión) no es otra cosa que la *suasio* (consejo, propuesta) llevada a su plenitud o término (*per*). Si la *suasio* se refiere a la inteligencia, la persuasión alcanza también a la voluntad: la idea se hace praxis, la teoría se vuelve vida. Uno se deja persuadir cuando consiente realizar la propuesta de otro<sup>18</sup>; a nivel cristiano, si la *suasio* es revelación de la sabiduría, la *persuasio* implica amor de la misma sabiduría<sup>19</sup>. La *suasio* responde a un aspecto de la fe, la *persuasio* a otro, justamente el que especifica la fe de los católicos<sup>20</sup>.

Si se entiende la fe como una “persuasión”, ¿cabe entenderla también como una “seducción”? Tanto san Juan como san Agustín tras él emplean este verbo. En la carta apostólica aparece tres veces, referido sea a uno mismo (1 Jn 1,8), sea a otros sujetos no determinados (1 Jn 2,26; 3,7); en el comentario agustiniano aparece otras cuatro veces, referidas a “nadie” (3,12), al diablo (4,1), a los herejes (6,12) y a un traficante de esclavos (7,11). La respuesta a la pregunta formulada depende del significado que se asigne al verbo. En español tiene dos acepciones; una en que prevalece el aspecto intelectual, otra en que prevalece el volitivo: puede significar tanto engañar con arte y maña, como persuadir a alguien a que haga algo malo. Ambas acepciones son, pues, negativas. En otros textos, san Agustín, que admite el significado negativo asociado al engaño, reconoce también el positivo de persuadir a alguien a que siga los propios pasos hacia el bien<sup>21</sup>. Pero en los *Tractatus*, siguiendo a san Juan, no ve más que negatividad en el término: seducir equivale a engañar para arrastrar a otros a las propias filas. Inmediatamente después de referirse a la obra de Cristo en el interior de los creyentes, el predicador habla de la obra del diablo. Mientras Jesucristo “persuade”, el

---

lo hace mediante el Espíritu: “Que Él os hable interiormente, cuando no está presente ningún hombre. Porque aunque haya alguien a tu lado, nadie hay en tu corazón. Que no haya nadie en tu corazón; esté Cristo en tu corazón; esté en tu corazón su Unción... Quien instruye, pues, es el maestro interior; quien instruye es Cristo, quien instruye es su Inspiración. Donde falta su Inspiración y su Unción, en vano suenan exteriormente las palabras, por alto que suenen” (ib.)

<sup>18</sup> *C. Iul. inp.* 4,48.

<sup>19</sup> . Cf. *gr. et pecc. or.* 1,11.

<sup>20</sup> Cf., al respecto, *sp. et litt.* 34,60.

<sup>21</sup> “Si ‘seducir’ significa siempre engañar, ni Cristo ni los apóstoles fueron seductores”, dice el predicador (29,1), dando por hecho que lo fueron tanto Jesús (cf. Jn 7,12), como los apóstoles (cf. 2 Cor 6,8).

diablo busca “seducir” (4,1). La misma intención atribuye el santo a los herejes. Los fieles, en consecuencia, no deben dejarse llevar por sus palabras cuando profesan creer, porque no buscan sino “seducir” (6,12). Tenemos, pues, dos clases de fe: una que consiste en dejarse “persuadir” por Cristo por medio de sus predicadores, los apóstoles; otra en dejarse “seducir” por el diablo, que actúa por medio de los herejes. Veremos más adelante que la primera se define por el “creer en” y la segunda por el simple “creer que”.

#### 4. Origen de la fe

El concepto de origen se puede entender de distintas maneras. Por ejemplo, puede considerarse origen de algo el que lo proyecta, el que lo promueve, el que lo consigue, el que lo produce, etc. En los *Tractatus*, Jesucristo aparece como el origen de la fe, desde dos perspectivas diversas: en cuanto que la consigue y en cuanto que la produce. Con terminología más tradicional, se podría hablar del comienzo de la fe (*initium fidei*).

San Agustín considera que Jesucristo consigue la fe para el cristiano. Punto de partida es la afirmación de san Juan: *En esto conocemos que estamos en él: si hemos alcanzado la perfección en él* (1 Jn 2,5). El presupuesto es que la perfección consiste en el amor a los enemigos, de la que es prueba el perdón que Jesucristo concedió a sus asesinos (cf. Lc 23,34). El predicador pone de relieve que Jesucristo no pidió para sus asesinos una vida larga, sino justamente el perdón. “Expulsaba de ellos la muerte eterna con una súplica llena de misericordia y con poder excepcional. Muchos de ellos creyeron y se les perdonó el haber derramado la sangre de Cristo. Primero –cuando se ensañaron con él–, la derramaron; ahora –tras haber creído–, la bebieron” (1,9). La fe de los judíos asesinos fue, pues, consecuencia de la oración y del perdón de Jesús; a su vez, la fe les consiguió el perdón de su pecado. En otros términos, el perdón de Jesús les abrió las puertas a la fe y la fe de ellos les abrió las puertas al perdón. Si la sangre derramada acabó en la sangre bebida se debió a que en medio estaba la fe. La infidelidad derramó la sangre de Cristo, la fe la bebió. La fe de los judíos fue resultado del amor y perdón de Jesús (1,9). El texto comentado habla explícitamente de los judíos, pero su lógica tiene validez para todo cristiano. La fe del cristiano es fruto del perdón previo de Jesucristo (cf. 1 Jn 2,5); él la consiguió para sus seguidores. Pero se trata de una fe que perdona; por tanto, una fe que no es solo aceptación con la inteligencia de una verdad sobre Jesucristo, sino una fe que además imita su actuar misericordioso, que hace perfectos

en el amor y se convierte en prueba de estar en Jesucristo. El texto no va más lejos, esto es, no indica de quién la consigue.

Jesucristo produce también la fe del cristiano. Así se deriva de lo dicho antes de la fe como persuasión. Si Jesucristo está en el origen de esa persuasión, Jesucristo está en el origen de la fe: él la produce. Como el maestro produce el conocimiento en el alumno, así Jesucristo produce la fe en el fiel, aunque la comparación vale solo considerando que se trata del Maestro interior (4,1).

## 5. Creer y entender

En la reflexión agustiniana sobre la fe ocupa un lugar importante el llamado círculo hermenéutico, que encuentra su más clara formulación teórica en el sermón 43<sup>22</sup>. La fe tiene siempre la mira puesta en la inteligencia de sus contenidos; aquella se ordena a esta. La fórmula del santo es bien conocida: “cree para entender” (*crede ut intelligas*). Por otra parte, la fe no es ningún fideísmo, sino que ha de tener una base de razón. La fórmula relativa a este aspecto es paralela a la otra: “entiende para creer” (*intellige ut credas*). El orden lógico de los dos momentos dialécticos, inseparables, es distinto del aquí presentado: en el comienzo está el entender (*intelligere*), al final se halla también el entender (*intelligere*). O, más exactamente, en el comienzo está el entender (*intelligere*), en el medio el creer (*credere*) y al final de nuevo el entender (*intelligere*). Por eso se habla de círculo.

Indicamos con anterioridad que los destinatarios principales de los *Tractatus* eran los *infantes*, los recién bautizados, habitualmente adultos. Esto significa que ya habían hecho la opción de fe, lo que hacía innecesario un énfasis en el “entender para creer”; por otra parte, significa también que delante de sí tenía niños en la fe, que estaban dando los primeros pasos en ella, lo que podía hacer desaconsejable entrar en excesivas profundidades. No obstante, por tratarse de categorías fundamentales en su reflexión sobre la fe, en el texto de Agustín se encuentran ambos momentos dialécticos.

### a) *Entiende para creer*

Aunque el contenido de la fe pueda trascender el ámbito de comprensión de la razón, al acto de creer no le puede faltar una base racional.

---

<sup>22</sup> Especialmente en su último apartado (s. 43,9).

Se cree a alguien, se cree algo o se cree en alguien porque hay motivos para creer, porque se entiende que es razonable hacerlo.

Los discípulos posteriores de Jesús comparten fe con sus primeros discípulos, creen lo que estos creyeron. ¿Qué motivos tuvieron estos, qué motivos tienen aquellos para creer? A lo uno y a lo otro responde san Agustín en los *Tractatus*. Su respuesta, sin embargo, no es teórica, a partir de principios generales, sino concreta, aplicada al caso particular de la persona de Jesús. No hay que olvidar que está comentando la primera carta de san Juan en la que su autor pretende hacer frente a errores cristológicos. Con todo, lo que viene a continuación no se lo ha sugerido al predicador el texto de la carta de san Juan, sino el relato de la aparición de Jesús a los discípulos que, huyendo de Jerusalén, se encaminaban hacia Emaús<sup>23</sup>; relato que, por otra parte, facilita al predicador el paso de Jesucristo a su Iglesia.

### *b) Los primeros discípulos*

Tras haberlo tocado, los apóstoles creyeron que Jesús había resucitado (cf. Lc 24,41). Por esa razón –piensa san Agustín– se dejó tocar. El santo interpreta este hecho como un acto médico de Jesús, encaminado a curar la incredulidad de sus amigos, igual que antes se había dejado crucificar para curar la impiedad de sus enemigos. Le tocaron los enemigos para crucificarle y ese contacto dio como resultado que miles de ellos creyeran en Cristo (Hch 2,41). Y si los que le tocaron para darle muerte acabaron creyendo, ¿no iban a creer los que le tocaron después de dudar por breve tiempo? (2,1). Así sucedió. También ellos creyeron. Si el tocarlo por quienes le odiaban, terminó en fe, es lógico que acabara también en fe el tocarlo por quienes dudaron.

El haberlo tocado con sus propias manos parece, en principio, razón suficiente para creer que había resucitado. Pero, en otro momento de la misma tractatus, el predicador señala que ni a Jesús mismo, que se ofreció a ser tocado, le pareció suficiente prueba para la fe “de sus corazones”, si no recibía confirmación de la Escritura (2,1)<sup>24</sup>. Con esta afirmación, el santo

---

<sup>23</sup> Ese texto evangélico había sido leído en la Eucaristía y de su exposición tratan los tres primeros apartados del tractatus. Solo después continuó el predicador con el comentario de la carta juánica.

<sup>24</sup> El valor que el predicador da a los sentidos en relación a la fe aparece claramente expresado en este texto suyo: “Tú anuncias lo que viste, anuncias lo que tocaste, anuncias lo que, habiéndolo visto y tocado, apenas creíste. Y, sin embargo, a ti te ha de creer quien ni lo vio ni lo tocó. Tú me ves y no crees; me tocas y apenas me crees, otro te escucha a ti y cree en mí”

constituye la profecía en argumento último para la fe, por encima incluso de la experiencia personal del tacto. La solidez de la fe en la resurrección de Jesús se fundamenta, según el predicador, en que todo estaba predicho. En caso contrario, el anuncio de su resurrección hubiese causado aún mayor perturbación a los discípulos, que hubiesen encontrado en ello un motivo ulterior para no creer. Tal es, según el santo, el sentido de la exposición que, acerca de lo predicho de él en la Escritura, hizo Jesús a los discípulos a los que acompañó en el camino hacia Emaús (cf. Lc 24, 25-27).

### c) *Los discípulos posteriores*

Acabamos de ver los dos motivos que, según el predicador de los *Tractatus*, tuvieron los primeros discípulos para creer en la resurrección de Jesús: el haberlo tocado personalmente y el haber sido predicha por los profetas. Ambos argumentos se convierten en motivo de credibilidad para los discípulos posteriores, aunque no de la misma manera, sobre todo el primero.

El énfasis puesto por el predicador en el argumento de la profecía era menos de naturaleza exegética que pastoral. Lo declara al afirmar que “en la mente de Jesús estábamos nosotros” (2,1). En efecto, considerar como prueba definitiva de la resurrección de Jesús el contacto físico con él era dejar indefensos a los cristianos que, tras la ascensión, ya no podrían tocarlo; en cambio, hacer hincapié en la prueba escriturística equivalía a dejarlos en las mismas condiciones de los primeros discípulos. Aunque ya no tenían qué tocar, sí tenían qué leer (2,1). El predicador lo afirma sin ambages: “¿en qué hemos de apoyar nuestra fe (*unde crederemus*), sino en aquello en que el Señor mismo quiso que la apoyaran (*unde confirmari*) los que le tocaron?” (2,1). Por otra parte, la motivación pastoral es inseparable de la polémica, en este caso con los maniqueos. San Agustín repite a menudo que su error a propósito de la resurrección de Jesucristo coincidió con el ini-

---

(S. 375 C [Mai 95],4). Tomando como referencia el caso de Sto. Tomás, san Agustín presenta un orden de los sentidos: vista, tacto, oído; un orden correlativo y progresivo en la fe: “no creer”, “creer apenas”, “creer”; este orden correlativo progresivo en la fe no se refiere solo al hecho de creer, sino también al modo de creer: “creer que”, “creer a”, “creer en” (la manera más perfecta de creer como veremos). Notar también cómo marca el contraste entre Tomás y el cristiano posterior: Tomás ve y no cree, toca y cree a duras penas, mientras que el cristiano posterior, que ni ve ni toca y solo oye –precisamente a Tomás–, cree en Jesús. Oyendo a Tomás, “cree a” Tomás, pero “creer en” Jesús. Como continúa el mismo san Agustín: “Otro te escucha a ti, pero cree en mí” (*alter audit te, et credit in me*).

cial de los apóstoles; según ellos, todo se resolvía en pura fantasía <sup>25</sup>. El mismo predicador apunta a ellos al aludir a ciertos errores insidiosos (2,1).

Las palabras de Jesús a los discípulos de Emaús incluían también profecías sobre la Iglesia. Su valor lo reciben del hecho de aparecer cumplidas. Por ello, si es comprensible que no crea quien no advierte que ese cumplimiento ya ha tenido lugar, no lo es que se rechace la fe cuando ya es un hecho. El obispo de Hipona considera que, si alguien no cree en la Iglesia tal como la presenta el texto profético, por no advertir que se haya cumplido, se debe a que está dormido. De ahí su invitación –con la mente puesta en los donatistas– a despertar, a recuperar la conciencia y advertir el cumplimiento, lo que conllevará aceptar la fe en la universalidad de la Iglesia. “Mantengámonos despiertos, hermanos; veamos más bien el don del Espíritu de Dios y creamos lo antes dicho en relación con él: *No hay lenguas ni palabras cuyos sonidos no se oigan*” (Sal 18,4). Y como alguien podría pensar que la coincidencia de las diversas lenguas en Jerusalén el día de Pentecostés era puramente casual, y no obra del Espíritu Santo, aduce el texto: *Su sonido se extendió por toda la tierra y sus palabras llegaron al extremo del orbe* (Sal 18,5), al que asigna valor de profecía que se ha hecho realidad (2,3).

Es obvio que los discípulos posteriores no han podido fundamentar su fe en el contacto personal con Jesús. La pregunta ahora es qué peso tiene como motivo de credibilidad la experiencia personal de los primeros discípulos: el haberle visto, oído y tocado. Según san Agustín, esa experiencia es motivo suficiente de credibilidad, siempre que se pruebe verdadera. El problema, pues, se traslada de la experiencia en sí misma a la credibilidad de la experiencia. ¿Fue verdadera? El relato profético no suscitaba dudas porque los judíos, enemigos de los cristianos, garantizaban su autenticidad. En los *Tractatus* el predicador sale al paso del problema. Antes de creer a Cristo hay que creer a los apóstoles que nos informan sobre Cristo. Ellos merecen crédito porque no fueron unos falsarios: “los discípulos fueron enviados a todas partes, aportando el testimonio de signos y prodigios para que se les creyera que proclamaban lo que habían visto” (4,2). El predicador no entra a señalar cuáles fueron esos signos y prodigios, pero es importante el planteamiento y solución formal del problema. Una vez garantizada la veracidad del testimonio de aquellos testigos, ya tienen sentido estas palabras: “Lo estáis viendo, hermanos: creemos en Jesús a quien no hemos visto; nos lo han anunciado los que le vieron, los que le tocaron, los que oyeron las palabras de su boca” (ib.).

---

<sup>25</sup> Cf. S. 229 J,1; 237,1.3; 238,2; 265 D,1.2.

Dejado ya de lado el relato de los discípulos que se encaminaban a Emaús, los *Tractatus* contienen otro texto que presupone la profecía como motivo de credibilidad. La exposición de las palabras *Quien odia a su hermano está en tinieblas, camina en tinieblas y no sabe a dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos* (1 Jn 2,11) lleva al predicador a pensar en los donatistas que, ciegos, no ven la Iglesia extendida por doquier, de acuerdo con la promesa hecha a Abrahán. Luego comenta: “La promesa se hizo a uno solo que la creyó (*fideli*) y el mundo se llenó de millares de creyentes” (1,13). El texto parece vincular el hecho de que el mundo se llenara de creyentes a la fe de uno –Abrahán– en la promesa de Dios. En realidad, lo que llenó el mundo de fieles no fue la fe de Abrahán en la promesa de Dios sino la fidelidad de Dios a su promesa con valor de profecía que luego halló cumplimiento.

Cuando la fe se apoya en la profecía, ella misma es su argumento. Las profecías ya cumplidas avalan el cumplimiento de las que aún lo esperan. En estos casos la fe se torna esperanza. En un pasaje del *tractatus* cuarto, san Agustín trata de inspirar a sus fieles confianza en la salvación futura. Es una realidad que ha de llegar porque quien la prometió es de fiar, es fiel. No cabe desfallecimiento alguno al respecto, pues “la Verdad no sabe engañar”. El cristiano ha de rehuir mostrarse mentiroso profesando una cosa y haciendo otra. Puesto que Dios mantiene la promesa, el hombre ha de mantener la fe. El Señor, siempre fiel, nunca defrauda; quien defrauda es quien renuncia a mantenerse en la fe; pero se defrauda a sí mismo, no a otro (4,2).

La racionalidad de la fe tiene todavía otro rostro. Como hay que usar la razón para aceptarla, hay que usarla también para rechazarla. En este aspecto enmarcamos los consejos que da Agustín a sus oyentes en relación con los herejes, los donatistas en el caso. Dar fe a un mensaje va estrechamente unido a dar fe al mensajero, precisamente porque la fe versa sobre realidades que uno no ha percibido ni con los sentidos ni con la razón. En tales casos, el entender (*intelligere*) previo al creer (*credere*) pasa por formarse un juicio verídico sobre el mensajero, para excluir la posibilidad de que sea un seductor, alguien que se sirva del engaño para arrastrar a otros a sus posiciones doctrinales. Ese juicio ha de atenderse, según el predicador, al criterio de la vida, de los hechos, no al de la palabra (6,13; 7,2; 6,2). En efecto, cuando el modo de vivir niega el mensaje, el mensajero deja de ser creíble. Entonces lo razonable es no seguirle.

#### d) Cree para entender

El creer para entender (*crede ut intelligas*) es el segundo momento dialéctico del círculo hermenéutico, como antes indicamos. Vaya por delante que el comentario agustiniano mismo, en cuanto encaminado a la inteligencia por los fieles de la carta apostólica, es ya, de facto, un ejercicio, si se quiere indirecto, de inteligencia de la fe. La frecuente aparición del concepto en el texto de los *Tractatus*<sup>26</sup> cabe ubicarlo en ese contexto. Dicho esto, añadamos que, en el conjunto de los *Tractatus*, solo una vez aparecen explícitamente asociados el entender (*intelligere*) y el creer (*credere*). Se trata del segundo *tractatus*, en que el predicador expone, como ya se ha indicado, la aparición de Jesús a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús. Según el evangelista san Lucas, Jesús les expuso todo lo escrito acerca de sí en la ley de Moisés, y en los profetas y en los salmos; según el expositor san Agustín, el evangelista lo narró con brevedad para que nosotros conociéramos qué es lo que debemos “creer” y “entender” en campo tan extenso como es la Escritura (2,2). “Creer” y “entender”, por este orden, son las dos actividades del espíritu que él espera del lector del relato evangélico. Al “creer”, necesario pero insuficiente, ha de seguir el “entender”; el “entender” lleva a su término el “creer”. En este contexto, la continuación del discurso del predicador busca que sus fieles “entiendan” que la esposa a la que “creen” que se refieren las palabras de Jesús es la Iglesia.

Importante en la concepción de san Agustín es el origen de ese entender. Según él, no es fruto exclusivo de la capacidad propia de la inteligencia humana, sino obra de Cristo que actúa en el interior del creyente. Así lo indica ya el mismo relato del evangelista Lucas, que permite al predicador concluir de esta manera: “Y les abrió el entendimiento para que comprendieran las Escrituras. Por ello, también nosotros hemos de orar para que abra asimismo el nuestro” (2,1). Ya más en general, la inteligencia de la Escritura y, en el caso concreto, de la Carta de san Juan hay que verla como don de Dios en la medida en que la fe se basa en la Escritura (4,4,5; 5,2; 5,3; 6,8; 6,9; 7,6; etc.).

## 6. Fe y Escritura

La Escritura está implicada de diversas maneras en el tema de la fe. Aquí tratamos solo los aspectos que aparecen en los *Tractatus*. Primero respecto del Antiguo Testamento, después respecto del Nuevo.

---

<sup>26</sup> En conjunto aparece 49 veces: 42 en diferentes formas verbales; seis como sustantivo y una como adjetivo.

a) *Antiguo Testamento*

Al Antiguo Testamento hay que referir todo lo dicho antes acerca de la profecía. San Agustín toma buena nota de que a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús, Jesús les expuso todo lo referente a él en todas las Escrituras (Lc 24,37). Según afirma el santo en un texto ya citado recientemente, “san Lucas escribió eso para que conozcamos qué debemos creer y entender en Escrituras tan extensas”. Luego resume todo ese contenido objeto de fe y de inteligencia en el esposo y la esposa, en Cristo y la Iglesia. Tan numerosas páginas y tantos libros se resumen en las pocas palabras de las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos: *Convenía que Cristo sufriera la pasión y que resucitara al tercer día y que en su nombre se predicara el arrepentimiento y la remisión de los pecados en todos los pueblos, comenzando por Jerusalén* (Lc 24,45-46) (2,2). La afirmación tiene un doble sentido: de una parte, que todo el Antiguo Testamento se resume en el anuncio de Cristo y de la Iglesia; de otra, que el anuncio de Cristo y de la Iglesia resume todo el misterio cristiano. Si en Cristo y la Iglesia se encierra todo el contenido de la fe cristiana, está ya contenido en el Antiguo Testamento. En forma de anuncio profético, es cierto, pero no por eso menos real.

La relación del Antiguo Testamento con la fe en los *Tractatus* pasa también por la figura de Abrahán el fiel, el que se fió de Dios. Abrahán se convierte en el prototipo de todo creyente. Los cristianos creerán a Dios como antes creyó Abrahán, pero con una diferencia: Abrahán creyó a Dios que prometía, los cristianos creen a Dios que ha cumplido su promesa (1,13).

b) *Nuevo Testamento*

Sobra decir que la relación del Nuevo Testamento con la fe es total y se puede formular desde una y otra perspectiva: el Nuevo Testamento contiene la plenitud del contenido de la fe, el contenido de la fe se halla entero en el Nuevo Testamento. Pero el santo no lo formula explícitamente. Por otra parte, como lo que constituía problema, según la carta juánica, era la fe cristológica, la referencia a la confesión de Pedro es fundamental (10,1). En el mismo contexto hay que señalar, más en general, la apostolicidad de la fe, de la que se habló ya en la sección anterior. La fe cristiana, tanto en sus contenidos como en su inteligibilidad, se sostiene sobre el testimonio de los apóstoles recogido en el Nuevo Testamento.

## 7. Tres aspectos del creer

La fe se define por un creer. Pero el verbo creer no se configura según una construcción gramatical única; admite complementos en dativo, y en acusativo sin y con preposición<sup>27</sup>. San Agustín, buen gramático, tenía clara conciencia de ello. No es lo mismo “creer que” (*credere aliquem + infinitivo/quod o quia + subjuntivo o indicativo*) o –para cosas– “creer algo” (*credere aliquid*)– que “creer a” (*credere alicui*) o “creer en” (*credere in + acusativo*)<sup>28</sup>. En un sermón de los últimamente descubiertos por F. Dolbeau, san Agustín, refiriendo el verbo a Jesucristo, distingue entre “creerle” (*credere illi*), “creer que él...” (*credere illum*) y “creer en él” (*credere in illum*) y da la siguiente explicación: “‘creerle’ equivale a creer que es verdad lo que habla; ‘creer que él’ equivale a creer que él es Cristo; ‘creer en él’ equivale a amarle”<sup>29</sup>. Los tres aspectos se encuentran en los *Tractatus*, como vamos a ver a continuación.

### a) *Creer a* (*credere alicui*)

El “creer a” es un aspecto esencial de la fe. De forma explícita, los *Tractatus* solo contemplan el creer a Jesucristo, en un caso de forma absoluta y en otro dándole la preferencia sobre otra persona. San Agustín interpreta que, al escribir *Ellos son del mundo; por eso hablan según el mundo y el mundo los escucha* (1 Jn 4,5), san Juan se está refiriendo a los anticristos, que hablan según el mundo porque hablan contra el amor. El predicador aduce como prueba las palabras de Jesús sobre la necesidad de perdonar (cf. Mt 6,14-15), y continúa: “Es una afirmación de la Verdad; o, si no habla la Verdad, llévale la contraria. Si eres cristiano y crees a Cristo, él mismo dijo *Yo soy la Verdad* (Jn 14,6). Esta afirmación es verdadera, es inamovible”

<sup>27</sup> En español habría que hablar del complemento directo (“creer que”) y complementos preposicionales (“creer a” y “creer en”).

<sup>28</sup> Aunque caben todavía otras construcciones gramaticales como “creer en” (*credere in + ablativo*), “creer acerca de” (*credere de*), aquí nos limitamos a las tres que se encuentran en los *Tractatus*.

<sup>29</sup> Cf. S. Dolbeau 19,5; cf. también *Io. eu. tr.* 29,6; 54,3, y CAMELOT, Pierre-Thomas, “‘Credere deo, credere deum, credere in Deum’. Pour l’histoire d’une formule traditionnelle”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 30 (1941/1942) 149-155; BERROUARD, Marie-François, “Credere Christo, credere in Christum”, en *Bibliothèque augustinienne. Oeuvres de saint Augustin* 72 (1977) 842-845.

(7,3). Ser cristiano implica, pues, “creer a” Cristo. En el caso concreto, “creer a” Cristo significa aceptar lo que el evangelio pone en su boca, por la única razón de que él proclama ser la Verdad. La lógica es la siguiente: “creo que” porque “creo a”: “creo que” es verdad lo que dice Jesucristo porque “le creo” cuando dice que es la Verdad. Pero al mismo tiempo “creo a” porque “creo que”, es decir, “creo a” Jesucristo porque “creo que” él es la Verdad, o el Hijo de Dios. Los dos aspectos se reclaman recíprocamente.

En otro pasaje el “creer a” aparece dentro de una alternativa entre creer a Jesucristo o creer a un hombre que en el caso es un donatista con el que el predicador mantiene un debate ficticio. El debate, suscitado por las palabras que Jesucristo dirige a Pablo en el camino de Damasco: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* (Hch 9,4), versa sobre el tema de la persecución. El donatista sostiene que ellos, más que promoverla, la sufrieron. San Agustín le replica que fueron ellos quienes la pusieron en marcha por el hecho mismo de dividir a la Iglesia, pues “mayor espada es la lengua que la espada de hierro”. Aduciendo el ejemplo de Agar (Gén 16,4-9) le invita a volver a la casa de su señora –la Iglesia católica– y a retener la paz de su Señor. A continuación, saliendo en defensa de los católicos a los que los donatistas, acosados por los textos evangélicos sobre la universalidad de la Iglesia que les aducen, recriminan el ser *traditores*<sup>30</sup>, continúa: “Cristo recomienda a su Iglesia y no le crees, y ¿voy a creerte yo a ti que lanzas maldiciones contra mis padres (en la fe católica)? ¿Quieres que te crea en lo referente a los *traditores*? Cree tú antes a Cristo. ¿Qué es lo correcto? Si Cristo es Dios y tú un hombre, ¿a quien se ha de creer antes? Cristo extendió su Iglesia por el orbe entero; si soy yo quien lo dice, desprécialo; si habla el evangelio, muéstrate precavido”. Tras aducir como prueba Lc 24,46-47 y Mt 16,19, concluye: “Cree, pues, a Cristo. Pero te das cuenta de que, si crees a Cristo se viene abajo tu acusación. Por eso quieres que yo crea a quienes hablan mal de mis padres antes que creer tú a Cristo que afirma eso” (10,10). El presupuesto de san Agustín es que se ha de “creer a” Cristo antes que a cualquier hombre. El fundamento para creerle aquí no es, como antes, su autopresentarse como la Verdad, sino su condición divina. De nuevo, el “creer a” presupone el “creer que”: quien “cree que” Jesucristo es Dios ha de creerle. También aquí el “creer a” Cristo se materializa en el creer al evangelio, en creer que es verdad lo que el evangelio pone en su boca.

---

<sup>30</sup> Es decir, de haber entregado (*tradere*) a las autoridades paganas los libros sagrados, sabiendo que iban a ser entregados al fuego, durante la persecución de Diocleciano.

En el comentario agustiniano Jesucristo aparece una tercera vez en relación con el “creer a”, pero ya no como objeto, sino como sujeto de la acción del verbo. Al ver que Jesús le preguntaba por tercera vez si le amaba (Jn 21,15-17), a pesar de habérselo afirmado ya una y otra vez, Pedro se sintió molesto porque pensó que el Señor no le creía. Sabía que decía la verdad, sabía que Cristo sabía que decía la verdad y, sin embargo, seguía formulándole la misma pregunta. Ciertamente se cree o no se cree a alguien acerca de algo; pero, en el caso, lo importante no es la relación cognitiva que se establece con ese algo, sino la relación afectivo-personal que se crea, o se mantiene o se pierde con otro según se le crea o no. El predicador, que no silencia la molestia de Pedro al ver que no Jesús no le creía, no alude en los *Tractatus* a ningún sentimiento de Cristo ante el hecho de ser creído o no.

No disponemos de otro medio de acceder a las palabras de Jesús que no sea la Escritura, particularmente el Nuevo Testamento. Esto significa que creer a Jesucristo comporta creer también a la Escritura. Pero, a pesar de utilizarla continuamente como autoridad, en los *Tractatus* san Agustín nunca hace referencia al deber de darle fe a ella o a los autores sagrados. En ellas el *credere alicui* se refiere siempre a una persona, nunca a una cosa.

Inseparable del “creer a” y, por tanto, esencial en la reflexión agustiniana sobre la fe, es el concepto de “autoridad” (*auctoritas*). La “autoridad” es el prestigio de las personas, visto como capacidad de impactar e influir en el pensamiento y decisiones de otros, gracias a su competencia y fuerza de convicción<sup>31</sup>. Aunque se hable también de autoridad de cosas –por ejemplo, la Escritura–, detrás de ella hay siempre una persona.

El “creer a” alguien se fundamenta en su “autoridad”. El concepto, referido a Cristo y a la Escritura, está muy presente en los *Tractatus* pero solo de forma implícita. De forma explícita solo se menciona una vez la autoridad del orbe de la tierra como argumento a favor del carácter canónico de la carta de san Juan (7,5).

#### b) *Creer que* (*credere alicuius/credere alicui*)

Con el “creer que” entramos en los contenidos de la fe. El “creer a” conlleva explícita o implícitamente un “creer que”. Se cree a alguien cuando se acepta lo que dice. “Creer a” Jesucristo y “creer a” la Escritura implica

<sup>31</sup> Cf. K. H. LÜTCKE, *Auctoritas*, en *Augustinus-Lexikon* I, 498-510.

creer que es verdad cuanto él y ella afirman –solo por la Escritura es posible conocer lo que dijo él–. Pero, aparte de deducciones lógicas, en los *Tractatus* encontramos unos pocos textos que mencionan algunos objetos de ese “creer que” del cristiano: que existe el día del juicio, la unidad de Cristo y la Iglesia, la condición corpórea de Jesús, que Jesús es el Cristo.

Al exponer las palabras del apóstol Juan *En esto consiste la plenitud del amor en nosotros: en que tengamos confianza en el día del juicio* (1 Jn 4,17), el predicador sostiene que “tener confianza en el día del juicio” consiste en no temer que llegue. Pero añade de inmediato: “Hay personas que no ‘creen que’ exista ese día del juicio; en consecuencia, no pueden tener confianza en un día que no ‘creen que’ vaya a tener lugar”. Al no “creer que” exista, ni lo temen, no lo desean. Las que, en cambio, sí “creen que” existirá ese día del juicio, al comenzar a creer, comenzarán a temer y a corregirse, a mostrarse vigilantes, a revivir interiormente y a mortificar sus miembros (9,2). La aparición aquí del día del juicio no se debe a un particular interés de Agustín, sino a su mención en el texto de san Juan. Pero el emplear el verbo “creer” en relación con él es propio de Agustín, no de Juan. El apóstol no emplea ni *pisteuein* (creer), ni *homologein* (confesar), sino *parresían échomen* (tener confianza). Al introducir el “creer que”, Agustín se ha apartado de san Juan pasando de la subjetividad a la objetividad. Mientras el apóstol trata de la confianza o falta de confianza –aspecto subjetivo–, el predicador considera el aceptar o no su existencia –aspecto objetivo–.

Un segundo objeto del “creer que” en los *Tractatus* es la unidad de Cristo y de la Iglesia. San Agustín lo deriva del relato de san Lucas sobre la aparición de Jesús a los discípulos que se encaminaban hacia Emaús. Según el evangelista, Jesús les mostró todo lo que estaba escrito de él en Moisés, la Ley y los salmos; según el obispo hiponense, san Lucas escribió eso para que conozcamos “qué” debemos “creer” y entender en Escrituras tan extensas, como ya se vio anteriormente. Ese “qué” se identifica, según él, con el esposo y la esposa, es decir con Cristo y la Iglesia (2,2). Se trata de una interpretación agustiniana del texto de san Lucas, no de una doctrina derivada de la carta de san Juan. Tal doctrina se ajusta a los principios que guían su interpretación del escrito apostólico, en el marco de la cual tuvo lugar la lectura del relato evangélico.

Según san Juan, se reconoce como espíritu venido de Dios a quien confiese –en griego *homogein*– que Cristo vino en carne (1 Jn 4,2-3). Esto lo cree la fe católica, pero lo creen también los herejes: “Pregunte ya a cualquier hereje si vino Cristo en carne. –Vino. Así lo creo y así lo confieso. – Precisamente eso es lo que niegas. –¿Cómo que lo niego? Estás oyendo cómo lo afirmo” (6,13). Que Cristo tuvo verdaderamente cuerpo forma

parte, pues, del contenido de la fe cristiana. Tanto católicos como herejes “creen que” Cristo vino en carne <sup>32</sup>.

En los *Tractatus* encontramos todavía un cuarto objeto del “creer que”: creer que Jesús es el Cristo, del que nos ocuparemos más adelante.

c) *Creer en* (credere in + acusativo)

“Creer en” –en griego *pisteuein eis*– es un sintagma que en el Nuevo Testamento aparece sobre todo <sup>33</sup> en san Juan. Ciñéndonos a su primera carta, aparece solo en 1 Jn 5,10, precisamente un versículo que el santo no llegó a exponer en los *Tractatus*; en el texto agustiniano este aspecto del creer aparece con más frecuencia. No cabe duda de que el exegeta de Hipona estaba muy familiarizado con el lenguaje del cuarto evangelista.

El predicador asocia el texto *Quien ama a su hermano permanece en la luz y en él no hay tropiezo* (1 Jn 2,10) a un versículo de un salmo: *De día no te quemará el sol ni la luna de noche* (Sal 120,6). Según él, ser quemado por el sol equivale a hallar en Cristo motivo de tropiezo. Justo lo que les pasó a muchos discípulos de Jesús que, al oír su discurso sobre el pan de vida, sintieron duro aquel lenguaje y se separaron de él, quedando solo 12 de ellos. La exposición del santo sigue en estos términos: “Y como los hombres podían pensar que otorgaban algo a Cristo al “creer en” él y no que era él quien les concedía el favor a ellos, les dice *¿También vosotros queréis marcharos?* (Jn 6,68). Para que sepáis que sois vosotros quienes me necesitáis a mí, no yo a vosotros. Entonces estos, no quemados por el sol, respondieron por boca de Pedro: ‘Señor, tú tienes palabra de vida eterna, ¿a dónde iremos?’” (1,12). El “creer en” Jesucristo va asociado a un beneficio que se concreta en la vida eterna que solo es posible hallar en él. Asimismo, la pregunta de Pedro: *¿a dónde iremos?* implica que aceptaban a Jesucristo en quien creían como la única posibilidad de vivir para siempre. “Creer en” Cristo significa seguir manteniendo una relación personal y inmediata con

<sup>32</sup> Se trata de una generalización simplificadora. Tomada en su sentido más inmediato, la afirmación sería falsa, porque los maniqueos, a quienes Agustín consideraba herejes, negaban la carne real de Cristo. De hecho, no los incluye en la lista de *Io. eu. tr.* 6,12.

<sup>33</sup> “Sobre todo”, pues aparece también en Mt 18,6; Rom 4,5, Gal 2,16 y Fil 1,29. Significativamente, en *sp. et litt.* 31,54, el santo se inspira en Rom 4,5 y no en ninguno de los numerosos textos juánicos. Este modo de proceder es comprensible dado que en san Pablo encuentra juntos el *credere alicui* (Rom 4,3: *credidit Deo*) y el *credere in* (Rom 4,5: *credit in quem*).

Jesucristo; conlleva aceptar su palabra, aunque parezca dura, y quedarse en su compañía. En este pasaje, el predicador asume que el oyente ya sabe lo que significa “creer” y se ocupa de lo que ese “creer en” Jesucristo comporta en beneficio y en exigencia, pero sin indicar lo que le es específico.

La exposición del texto *Y (la Unción) no es mentirosa; según os enseñó, permaneced en ella. Y ahora... permaneced en él para que, cuando se manifieste, tengamos confianza ante él, para no quedar confundidos por él cuando venga* (1 Jn 2,27-28) lleva al santo a decir: “Lo estáis viendo, hermanos; ‘creemos en’ Jesús a quien no hemos visto; nos lo han anunciado los que lo vieron, lo tocaron, los que oyeron las palabras de su boca” a quienes Jesucristo envió para persuadir al género humano (4,2). Aquí se trata, pues, de algo más que de creer que Jesús es esto o lo otro; se trata de “creer en” él. Luego añade el predicador: “Y nosotros, además de ‘creer en’ Jesús a quien no vimos, esperamos su venida”. Pero no especifica en qué consista propiamente ese “creer en”. El “a quien no vimos” define solo el “creer” no el “creer en”. Con todo parece claro que para el predicador el “esperar” su venida está incluido en ese “creer en” él. Obviamente lo que va asociado al “creer en” él no es la venida en sí, sino el esperarla sabiendo que ha de llegar; al “creer en” él va asociado también el gozo que producirá su venida, igual que sonrojo a los que no creyeron en ella (4,2).

Las palabras de san Juan: *Todo el que peca no le ha visto, ni le ha conocido* (1 Jn 3,6) deberían suscitar extrañeza porque, partiendo de que san Juan ha calificado previamente de mentiroso a quien afirme no tener pecado (cf. 1 Jn 1,8), implicarían que nadie ha conocido<sup>34</sup> a Dios. En relación con ello, el santo comenta: “No le hemos visto, pero lo veremos; no lo hemos conocido, pero le conoceremos; ‘creemos en’ aquel a quien no hemos conocido” (4,8). También aquí el predicador se limita a indicar el dato común a toda fe: creer sin haber conocido, sin clarificar más lo específico de ese “creer en”.

Al comentar la afirmación de san Juan, según la cual *El que obra la justicia es justo como él es justo* (1 Jn 3,7), el predicador se centra en explicar que la partícula “como” no denota igualdad, sino solo semejanza, lo que le lleva al tema de la semejanza del hombre con Dios. El cristiano es puro y justo “como” Dios es puro y justo, e indica el modo: Dios lo es por su misma perpetuidad inmutable, nosotros “creyendo en” quien no vemos para llegar a verlo alguna vez (4,9). Una vez más, Agustín pone de relieve

---

<sup>34</sup> El no haberlo visto no causaría problema porque ya lo afirma el mismo san Juan en el prólogo de su evangelio (Jn 1,18).

el rasgo definitorio de la fe –creer en quien no vemos– y lo que la fe conlleva como beneficio: llegar a verlo, pero sin indicar en qué consiste específicamente ese “creer en”.

Escribe san Juan: *Y todo lo que pidamos lo recibiremos de él* (1 Jn 3,22). El “todo” del texto crea problemas al exegeta, similar al que habrían causado otras afirmaciones como *Quien ha nacido de Dios no peca* (1 Jn 3,9) y *Si yo no hubiese venido, no tendrían pecado* (Jn 15,22), si se hubiesen referido a “todo” pecado, y no a determinado pecado. En el segundo caso, el pecado que no habrían tenido los judíos era el de no haber “creído en” él, el de haberle despreciado cuando le tenían presente (6,5). El texto solo aporta un detalle: “creer en” presupone aprecio; es una conclusión lógica, si no “creer en” él implica desprecio; de igual manera, “creer en” el es una obligación moral, si no “creer en” él implica pecado.

A pesar de que son varios textos en que san Agustín habla del “creer en” Jesucristo, el lector aún no tiene idea clara de qué entiende el predicador por “creer en”. Se ha limitado a constatar el hecho, a indicar que es fe en quien uno no ha visto y a mostrar algunas consecuencias que se derivan de ello. Hay que esperar al *tractatus* décimo para obtener la información deseada. Parecería como si el predicador hubiera querido mantener la atención de sus oyentes a la espera de ese momento.

#### d) *Creer que/creer en* (credere quod/credere in + acusativo)

Hemos analizado los textos en que aparecía uno solo de los tres aspectos del creer antes señalados: “creer a”, “creer que”, “creer en”. El que nos falta, tomado del último *tractatus*, tiene dos peculiaridades: que combina el “creer que” y el “creer en”, y que expone qué distingue al segundo del primero. De aquí su interés.

Punto de partida del predicador son estas palabras de san Juan: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios* (1 Jn 5,1). El texto ofrece el último ejemplo del “creer que” a que aludimos en su momento. Al explicarlo, el predicador apenas se detiene en el “qué”, prefiriendo ocuparse más bien del “cómo”; deja de lado el aspecto dogmático y se interesa por el aspecto moral. Su explicación del “creer que” de que habla el apóstol Juan no se ubica en el ámbito cognitivo –una verdad–, sino en el moral –un modo de actuar–: “cree” en verdad “que” Jesús es el Cristo quien vive como mandó Cristo. La fe que el santo tiene en mente es la fe que salva (cf. Sant. 2,17). Por eso advierte que no basta decir “creo” –aceptar una verdad doctrinal acerca de Cristo–, sino que es necesario adherirse a él con la volun-

tad que conlleva el cumplimiento de sus mandatos. La fe que está proponiendo es aquella de la que san Pablo dice *que obra por el amor* (Gál 5,6). La fe y las obras quedan íntimamente relacionadas: las obras anteriores a la fe o no existen o no tienen valor. Tener fe sin obras es como carecer de manos o de pies; tener obras sin fe es como correr fuera del camino y fatigarse. En este contexto, el predicador propone convertir a Cristo en el camino a través del cual avanzar para llegar a la patria; luego concluye: “Esto es ‘creer que’ Jesús es el Cristo como lo creen los cristianos auténticos –los que muestran serlo con la vida–, no como creen los demonios “. Aquí el predicador ha dado un salto: el “creer que” lo autentifica el modo cómo se cree, modo definido por el amor. Para probar esta afirmación se sirve, en un primer momento, del hecho de la coincidencia entre la confesión de Pedro y la de los demonios –“creer que”– acerca de Cristo (10,1). Aquí aparece el paso del simple “creer que” al “creer en”.

Pero Agustín no olvida que está comentando a san Juan y quiere llegar a esa conclusión desde el texto de su carta. Se propone mostrar “en qué consiste ‘creer en’ Cristo; en qué consiste ‘creer que’ Jesús es el Cristo”. Tras citar la primera parte del versículo de san Juan: *Todo el que “cree que” Jesús es el Cristo ha nacido de Dios* (1 Jn 5,1), pregunta qué significa creer eso, aduciendo como respuesta la segunda parte del mismo: *Y todo el que ama a quien le engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1). El texto agustiniano posee una estructura quiásmica que en sí misma ofrece la explicación del versículo. Hela aquí:

A Veamos en qué consiste “creer en” Cristo;

B (Veamos en que consiste) ‘creer que’ Jesús mismo es el Cristo.

B’ *Todo el que ‘cree que’ Jesús es el Cristo ha nacido de Dios;*

A’ *Y todo el que “ama” a quien le engendró “ama” también al engendrado por él.*

La estructura quiásmica aparece clara. Aunque no es perfectamente simétrica, esa falta de simetría plena aporta la explicación. La simetría es plena en los miembros interiores, pues el ‘creer que’ del segundo miembro (B) es idéntico al ‘creer que’ del tercero (B’); la simetría falta, en cambio, en los miembros exteriores: mientras en el primero (A) aparece “creer en”, en el último (A’) aparece “ama”. Esta sustitución tiene valor explicativo: se da el “creer en” Jesucristo cuando hay amor a Jesucristo –que san Juan presenta como consecuencia del amor al Padre–. El mismo san Agustín lo afirma con todas las letras: “Inmediatamente vinculó el amor a la fe, porque la fe sin amor es vana. La fe del cristiano va acompañada del amor; la del

demonio, no”. Los términos interiores (‘creer que’) definen la fe común a demonios y cristianos; los términos exteriores (“creer en” y “amar”), especifican la fe propia de los cristianos. En consecuencia, como el “creer en” implica el ‘creer que’ y el “amar”, quien no “cree en” Cristo no imita ni a los demonios, puesto que ellos ‘creen que’; a su vez, quien “cree en” Cristo, pero le odia, coincide con los demonios cuya confesión de fe conlleva el temor al castigo, no el amor a la corona futura. Esta última parte el discurso pierde la coherencia mantenida hasta ahora, puesto que contempla la posibilidad de que coexistan el “creer en” y el “odio”, algo excluido a partir de la lógica que se deriva de la estructura quiásmica. Una explicación de esa incoherencia podría venir de un error en la transmisión del texto. Pura posibilidad no apoyada por ningún indicio que conozcamos. Cabe otra explicación en línea con el trasfondo antidonatista que atraviesa el conjunto de los *Tractatus*. Sería la siguiente: en la primera afirmación –ya “creen en” Cristo– el predicador se hace portavoz de los donatistas, mientras que en la segunda –pero le odian– el predicador expresa lo que él piensa. La lógica sería, entonces, esta: aunque los donatistas, queriendo distinguirse de los demonios, sostengan que también ellos “creen en” Cristo, no es cierto porque le odian. Su fe no es la que propone san Pablo: *la fe que obra por el amor* (Gal 5,6) (10,2). La falta de amor a Cristo la prueba su falta de amor a los miembros de Cristo. De ahí que en el capítulo siguiente, un texto precioso, san Agustín, siempre a partir de una interpretación personal del texto de san Juan, muestre cuán inseparables son el amor al Padre, el amor a Cristo y el amor a sus miembros (10,3).

Es hora, pues, de presentar la relación entre el “creer que” y el “creer en”. En breve síntesis cabe afirmar estos puntos: a) el “creer en” dice siempre relación a alguien –en los *Tractatus*, siempre a Jesucristo–; b) el “creer que” dice relación a algo, a una verdad; c) el “creer en” implica también el “creer que”, pero no al revés; d) el “creer en” añade al “creer que” el amor, mientras el “creer que” puede ir acompañado del temor. Es lógico, habida cuenta de que se trata de una relación personal. No cabe el “creer en” Cristo si falta el amor a Cristo. En este sentido, en los *Tractatus* Agustín se mantiene fiel a la formulación que hace en el sermón Dolbeau, antes citado <sup>35</sup>.

## 8. La fe propia de los católicos

El lector ha podido advertir que el título del artículo coincide con el epígrafe de esta sección. Eso quiere decir que hemos llegado al que, a nues-

---

<sup>35</sup> . Cf. nota 29.

tro parecer, es el corazón mismo de la reflexión de san Agustín sobre la fe en su comentario a la primera carta de san Juan.

En los *Tractatus* san Agustín nunca habla de fe verdadera o de fe falsa, ni de fe completa o fe incompleta; habla, en cambio, de fe propia y de fe compartida con muchos otros (10,1). El adjetivo “propia” se refiere a la Iglesia católica, aunque sin mencionarla; en esos “muchos” están incluidos –además de los católicos– herejes, cismáticos y, en contenidos concretos, hasta los demonios. Señalamos además que la fe “propia” viene a coincidir con el “creer en”, mientras que la otra fe, que vamos a denominar “común”, coincide con el “creer que”. La fe “común” se define por su contenido doctrinal, mientras que la fe “propia” trasciende el contenido doctrinal y añade uno moral-espiritual. Comenzamos por la fe “común”

#### a) *La fe común*

En el pasaje en que el predicador distingue entre una fe “propia” y una fe “común” a muchos, el contenido de esta fe común es la condición divina de Jesús; más concretamente, su condición de Hijo de Dios. Esta filiación divina de Jesús la acepta la Iglesia católica, en sintonía con la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, sobre la que Cristo edificará su Iglesia: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo* (Mt 16,16). Según Jesús mismo, esta respuesta le fue revelada a Pedro por Dios, Padre de Jesús, que está en los cielos (cf. Mt 16,14-18). Pero esa misma condición divina de Jesús la aceptan también los demonios, quienes, según el evangelista Marcos, dijeron a Jesús *Sabemos quién eres, el Hijo de Dios, el Santo de Dios* (Mc 3,11; 1,24) (10,1). A esta misma realidad –la fe de los demonios– había recurrido el predicador ya en un *tractatus* anterior (2,8). Pero él, que siempre busca leer en la Escritura el presente de la Iglesia, ve en el caso de los demonios un anticipo de lo que sucedería más tarde con los herejes –en el caso concreto los donatistas–. Por ello, los católicos no deben dejarse engañar si les dicen: “También nosotros creemos”. Estas son las palabras del santo: “Os he propuesto el ejemplo de los demonios precisamente para que no os alborocéis juzgando solo las palabras de los que creen, sino que exploréis las acciones de su vida” (10,1). El confesar que Jesucristo es el Hijo de Dios no es, pues, suficiente.

En el *tractatus* sexto el predicador había presentado ya otro ejemplo de fe “común”. El apóstol Juan invita a examinar los espíritus y ver si son de Dios (1 Jn 4,1). A continuación da el criterio conforme al cual se ha de juzgar: *En esto se conoce el espíritu de Dios: es de Dios todo espíritu que*

*confiesa que Jesucristo vino en carne* (1 Jn 4,2). A partir de estas palabras, los herejes pretenden mostrar que ellos son espíritu de Dios, puesto que ciertamente confiesan que Jesús vino en carne. Como ejemplo el predicador menciona a los arrianos, a los eunomianos, a los macedonianos, a los catafrigios y a los novacianos (6,12). En este punto concreto su fe coincide con la fe de los católicos. Como estos, también aquellos “creen que” Jesús vino en carne.

Condicionado por el texto de la carta apostólica que comenta, san Agustín no presenta más ejemplos de fe “común” en los *Tractatus*.

#### b) *La fe propia de los católicos*

Cuando el predicador introduce el concepto de fe “propia”, no explícita, como ya hemos indicado, que se refiera a la de los católicos, pero del contexto no cabe concluir otra cosa.

Aunque la Iglesia católica comparte con herejes y cismáticos e, incluso con los demonios, los puntos de la fe “común” que hemos señalado, su fe “propia” no se queda ahí. Hay algo que distingue su aceptación de un contenido de fe de la aceptación del mismo contenido por los extraños a ella. En uno y otro de los casos anteriores, el predicador se ha preocupado de ponerlo de relieve.

Retornamos al primero de ellos. La diferencia entre el fiel católico y los demonios no está en lo que creen, sino en el espíritu con que creen. El exegeta lo formula así: “Lo mismo que dice Pedro, lo dicen los demonios; las palabras son las mismas, pero no el espíritu... La fe del cristiano va acompañada del amor; la del demonio, no. Pedro pronunció aquellas palabras para adherirse a Cristo; los demonios para que Cristo se alejase de ellos... Por tanto, una cosa es que confieses a Cristo para poseerlo y otra que lo confieses para alejarlo de ti” (10,1). Atento a utilizar cuantos datos le ofrece la Escritura, señala otra diferencia, suministrada ahora por un texto de la carta de Santiago: aunque creen, los demonios tiemblan (Sant 2,29). Y no se trata de un temblar de emoción, por ejemplo, sino de temor, de miedo. Esa ausencia de amor y esa presencia de temor permiten al santo dar un paso más y afirmar que ni los demonios ni los herejes creen. Tal conclusión es fruto de un cambio de criterio: “no cree que Jesús es el Cristo quien no vive en conformidad con los preceptos de Cristo” (10,1). Y no hay duda de que los preceptos de Cristo se resumen en el amor.

El mismo razonamiento de fondo es el utilizado en el segundo caso: para saber quién afirma o niega que Cristo vino en carne, hay que aplicar el

criterio correcto, el de los hechos, habida cuenta de que san Pablo dice en su carta a Tito: *Pues confiesan conocer a Dios, pero lo niegan con los hechos* (Tit 1,16). La aplicación de este criterio manifiesta que no cree conforme a la verdad que Cristo vino en carne, quien se coloca fuera de la caridad, el verdadero motivo de esa venida en carne. Dado que quien rompe la unidad de la Iglesia se coloca fuera de la caridad, ni herejes ni cismáticos creen que Cristo haya venido en carne. La consecuencia es que no se les debe creer cuando afirman: “Así lo creo, así lo confieso” (6,13). Por tanto, “no hay que creer respecto de Cristo a quienes no creen en Cristo” (Ib.).

En ambos casos el predicador afirma una cosa y la contraria: que los herejes en un caso y el demonio en otro creen y no creen. ¿Hay contradicción? Materialmente sí; formalmente no, porque el santo está utilizando dos conceptos de fe. Una cosa es “creer que”, propia de demonios y herejes, una fe sin amor y con temor, y otra “creer en”, propia de la Iglesia católica, una fe inseparable del amor, que es lo que en definitiva discierne una fe de otra. El mismo san Agustín lo afirma de forma inequívoca: “La fe del ‘cristiano’<sup>36</sup> va acompañada del amor; la del demonio, no” (10,2). El apoyo bíblico– imprescindible para él– lo encuentra primero en san Pablo, quien, dirigiéndose a los gálatas, afirma que en Cristo solo vale *la fe que obra por el amor* (Gál 5,6). Luego lo advierte en el texto de la carta de san Juan que está comentando, y al que ya hicimos referencia: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios, y todo el que ama a quien le engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1), que le sugiere este comentario: “Inmediatamente vinculó el amor a la fe, porque la fe sin amor es vana” (10,2). Y poco después leemos: “Añade a esta fe el amor para que se convierta en una fe como la que proclama el apóstol Pablo: *La fe que obra por el amor*” (10,2). En resumidas cuentas, la fe propia de los católicos trasciende el simple “creer que” y se caracteriza por el “creer en”. El paso del “creer que” al “creer en” acontece cuando la fe se hace acompañar del amor que elimina el temor.

El exegeta de Hipona considera sabio criterio de hermenéutica explicar los textos oscuros por los claros<sup>37</sup>. En conformidad con él, el pasaje que acabamos de comentar nos permitirá comprender otros textos de los *Tractatus* que asocian el amor a la fe. Detrás de ellos no está solo la percepción de Agustín de que la carta de Juan tiene como tema principal y casi único, la caridad; está también su modo de entender la fe cristiana.

<sup>36</sup> Agustín habla aquí de “cristiano” porque en el caso concreto el término de comparación son los demonios, no los herejes.

<sup>37</sup> . Cf. *doctr. chr.* 3,26,37; 3,28,39.

## 9. Otros aspectos de la fe propia de los católicos

Guiados únicamente por los textos en que san Agustín se ocupa explícitamente del “creer en” hemos visto cómo la fe católica resulta inseparable del amor. A continuación examinamos una triple categoría de textos: aquellos en que el predicador, hablando de la fe, aunque no explícitamente del “creer en”, vincula también la fe y el amor; luego aquellos en que, siempre en contexto de fe, vincula la caridad con el Espíritu; en tercer lugar, otros en que la fe aparece asociada no solo a la caridad sino también a la esperanza; por último, uno en que la fe aparece asociada solo a la esperanza, y no a la caridad.

### a) Fe y amor

*La fe y el amor al hermano.* En el *tractatus* quinto el exegeta expone las palabras de san Juan: *En esto se manifiestan los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano* (1 Jn 3,10). Haciendo una lectura reductiva –solo considera un aspecto de los dos indicados por el apóstol–, pero acorde con sus intereses, comenta: “Solo el amor discierne entre los hijos de Dios y los hijos del diablo... Los que poseen la caridad han nacido de Dios; los que no la poseen, no” (5,7). Después de presentar la caridad como la piedra preciosa que se compra al precio de cuanto se posee (Mt 13,46) y sin la cual pierde utilidad todo, introduce la fe: “Ahora la ves en la fe; entonces la verás en su realidad. Si, pues, la amamos cuando no la vemos (en su realidad), ¿cuál será nuestro abrazo cuando la veamos?” (*ib.*). La introducción de la fe en este contexto puede resultar extraña, pero no lo es si se tiene en cuenta que Agustín piensa en el amor de Dios. El santo percibe dos etapas correlativas en el conocimiento y en el amor: una, vinculada a la fe; otra, vinculada al contacto. Si ya el conocimiento por fe enciende el amor a la caridad, el conocimiento por contacto acabará en abrazo. Lo que nos interesa aquí es la asociación entre fe y amor. El santo ha ponderado al máximo el amor, para cuya consecución el hombre ha de vender todo, es decir, ha de entregar hasta la propia vida. Pero, aunque la adquisición plena esté reservada al futuro, el cristiano ya participa de él en el presente. Son dos etapas del amor que el predicador asocia con las dos etapas del conocimiento: por fe y por visión directa. Ahora bien, a la etapa del conocimiento que representa la fe corresponde la etapa del amor que se expresa en el amor fraterno. He aquí las palabras del santo: “Pero ¿dónde debemos ejercitarnos en el amor? En

el amor al hermano. Puedes decirme: ‘No he visto a Dios’; pero ¿puedes acaso decirme: ‘No he visto al hombre’? Ama al hermano”. A la etapa del conocimiento que representa la visión corresponde la etapa del amor que se expresa en el amor a Dios, y como la etapa de su visión directa la prepara la etapa del conocimiento por fe, así la etapa del amor a Dios la prepara la etapa del amor al hermano: “Pues, si amas al hermano que ves, verás a la vez a Dios, puesto que verás la misma caridad, y dentro ti habita Dios” (5,7). El presente texto ilumina desde otra perspectiva lo que ya conocemos de los textos poco ha examinados: el “creer en” se distingue del simple “creer que” porque incluye el amor, pero significativamente el santo no se refiere al amor de Dios sino al específico amor a los hermanos, que halla su expresión en el mantener la unidad con ellos en el seno de la Iglesia católica. En resumidas cuentas, la fe va unida al amor fraterno como ejercicio ya incipiente del amor a Dios, mientras que la visión va unida al amor de Dios del que es participación el amor fraterno. A Dios se le ama primero en el hermano porque en él se le ve por fe; luego se le ama en sí mismo porque a él directamente se le encontrará en la visión.

*La fe y el amor fraterno en la unidad de la Iglesia.* En su carta san Juan exhorta a no fiarse de cualquier espíritu, sino a examinar cuáles vienen de Dios (1 Jn 4,1). Pero ¿cómo saberlo?, ¿qué criterio aplicar? En opinión del exegeta, el apóstol dejó una señal, aunque no es diáfana. Esa señal es la caridad, puesto que ella es la Unción que “os enseñará todo” (1 Jn 2,27). Si se trata de conocer si un espíritu es de Dios, nada mejor que preguntar al mismo Espíritu que el santo identifica con la Unción (3,5.12-13) y con la caridad (3,12). Una vez identificado el Espíritu con la caridad al ser identificados ambos con la Unción, es lógico que la caridad sea el criterio para distinguir si un espíritu viene de Dios o no. Veamos la aplicación del criterio en el caso concreto. San Juan mismo aporta luz al escribir: *En esto se reconoce el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en carne es de Dios* (1 Jn 4,2). Como ya vimos en otro momento, en su comentario san Agustín se pregunta si es de Dios también el espíritu de los herejes, puesto que también ellos –aduce como ejemplo los arrianos, eunomianos, macedonianos, catafrigios y novacianos– confiesan que Jesús vino en la carne. Para averiguarlo, el santo recurre al criterio de las obras, no al del estrépito de las palabras. Según él, cree efectivamente que Jesucristo vino en carne quien acepta el verdadero motivo por el que vino en carne, que no fue otro que la caridad (cf. Jn 15,13). “Fue la caridad la que le condujo a encarnarse. Por tanto, quien no tiene caridad niega que Cristo viniera en la carne” (6,13). Al hereje que proclama confesar que Jesucristo

vino en carne le objeta: “lo proclamas de pico, pero lo niegas con el corazón”. Esta constatación le permite concluir que el donatista –el hereje interlocutor del debate ficticio– no cree que Cristo haya venido en carne. La prueba es que no tiene caridad “puesto que, por mantener el honor de tu cargo, desgarras la unidad” (6,13). El santo no puede establecer una relación más íntima entre la fe y la caridad: actuar contra la caridad equivale a no creer en Cristo, cuya venida estuvo impulsada por la caridad. Pero una caridad específica: la que halla expresión en el mantenimiento de la unidad eclesial: “Te excluyes de la unidad del orbe de la tierra, divides la Iglesia con tus cismas, desgarras el cuerpo de Cristo. Él vino en la carne para reunir, tú te desgañitas precisamente para esparcir” (Ib.). El presente texto coincide con el anterior: la caridad que reclama la fe es la caridad fraterna; la diferencia está en que aquí pone de relieve el horizonte eclesial en que se ha de vivir esa caridad fraterna. Fuera de la Iglesia puede darse el “creer que”, pero no el “creer en”, inseparable del amor fraterno eclesial.

*La fe y el amor al hermano.* En el *tractatus* décimo san Agustín comenta el versículo de san Juan: *Pues en esto consiste el amor de Dios: en que amemos sus preceptos* (1Jn 5,3), obviamente, el del amor a Dios y el del amor al prójimo como a uno mismo, en que se resumen la ley entera y los profetas (Mt 22,37-40). La mención del amor al prójimo le sugiere estas palabras: “Obtened de Dios arder siempre en amor fraterno, ya hacia el efectivamente hermano, ya hacia el enemigo, para que, amándole, se convierta en hermano”. Quien ama a un hermano ama a uno al que ya está unido en la unidad católica. Pero si se ama a alguien que aún no ha creído o, si ha creído, cree como los demonios, ese amor es una reprensión de su vanidad” (10,7). El predicador contrapone a uno que “cree en” Cristo –aunque no menciona esa fe– en la unidad católica y a uno que no cree o, a lo más, “cree que”, esto es, cree como los demonios. Esa contraposición a nivel de fe implica otra contraposición a nivel de amor, que es puesta en relación tanto con la fe, como con la falta de fe o con la fe “común”. En el caso del “creer en”, la fe se hace acompañar del amor al hermano en la unidad católica; en los otros dos casos, la existencia del amor fraterno (aunque “fraterno” lo sea solo potencialmente) es un reproche a la falta de amor –considerada una vanidad por Agustín– de quien “no cree” o solo “cree que”. La lógica del santo la explica esta otra afirmación suya: “Todo nuestro amor fraterno es amor a cristianos, amor a todos los miembros de Cristo” (Ib.). Por tanto, si el católico ama al donatista como hermano porque efectivamente es hermano, entonces ese amor se convierte en reproche al donatista por haberse separado de los miembros de Cristo; si el católico ama

como hermano al aún pagano porque, aunque aún no lo sea, está llamado a serlo, este amor se convierte también en reproche al pagano por no estar integrado aún en el cuerpo de Cristo. En los demás textos, el recorrido de san Agustín va de la fe en Cristo –Cabeza y Cuerpo– al amor fraterno; en el presente, va del amor fraterno a esa misma fe en Cristo. Dado que “hermano” es un concepto relativo –dice relación a otro de quien es hermano–, un amor fraterno reclama otro amor fraterno correlativo, y este amor fraterno correlativo presupone la fe en Cristo que fundamenta esa fraternidad. En síntesis, si el amor al hermano va asociada a la fe en Cristo es porque la fe en Cristo va asociada al amor al hermano.

*La fe en Cristo y el amor a su cuerpo.* Tras encarecer el amor al hermano, tanto al que lo es como al llamado a serlo, san Agustín exhorta luego a correr a amar a Cristo. De la combinación de Jn 1,14 –la Palabra hecha carne que habitó entre nosotros–, con Lc 24, 46 –referencia a Cristo– y 47 –referencia a la universalidad de la Iglesia– concluye que quien quiera amar a Cristo debe extender su caridad por el orbe entero, puesto que en él se hallan sus miembros: “Si amas solo una parte, estás dividido; si estás dividido, no te hallas en el cuerpo, y si no te hallas en el cuerpo, no estás bajo la Cabeza”. Y continúa: “¿de qué te sirve creer, si lo llenas de afrentas? Lo adoras en su cabeza, lo injurias en su cuerpo. Él ama a su cuerpo. Si tú te has separado del cuerpo, la Cabeza no se separa del suyo” (10,8). Este pasaje abunda aún más en lo encontrado en los textos anteriores. Las últimas palabras citadas van dirigidas, en diálogo ficticio, a los donatistas, quienes sostienen que profesan una fe realmente cristiana, porque “creen que” Jesús vino en carne y que él es el Hijo de Dios. De hecho, Agustín no dice: “¿De qué te sirve ‘creer en’ él”?, sino simplemente “¿De qué te sirve ‘creer’”? Tampoco aquí el predicador niega que tengan fe, pero no considera suficiente su fe. El “creer en” Cristo implica, además de reconocer su encarnación y su condición de Hijo de Dios, la adecuada relación con su cuerpo. No cabe un creer en la Cabeza si se ultraja su cuerpo; ni cabe un adorar a la Cabeza, si se veja su cuerpo. Es decir, la fe cristológica plena se manifiesta en la fe eclesiológica, pero no como realidades separadas, sino incluidas la una en la otra. A diferencia de los anteriores, el presente texto no menciona positivamente el amor a Cristo, pero sí la falta de amor, manifestada en los ultrajes que recibe, no en su misma persona, sino en su Cuerpo. De nuevo, la fe requiere como necesario complemento el amor fraterno, es decir, a los miembros de Cristo.

b) *Fe, Espíritu y caridad*

Hemos podido ver en diversos textos la estrecha relación que san Agustín establece entre la fe y el amor al hermano en su comentario a la primera carta de san Juan. Pero en otros textos el obispo da un paso más: introduce al Espíritu como fuente de la caridad.

*La fe abre las puertas al Espíritu y a su don.* En Pentecostés el Espíritu descendió sobre los creyentes en Jesús. Con su venida, llegó su don que entonces consistió en la capacidad de hablar las diversas lenguas como signo de la universalidad de la Iglesia. Ahora bien, lo que es signo de una realidad futura, desaparece cuando llega lo significado. Por eso, cuando se hizo realidad la universalidad de la Iglesia, dejó de ser signo del Espíritu el hablar lenguas y pasó a serlo el amor al hermano. “Si quieres saber si posees el Espíritu, examina si en tu corazón está el amor al hermano” (6,10). La caridad es la obra del Espíritu Santo en el corazón del creyente. Si el Espíritu tiene su signo en el amor, dado que el Espíritu descendió sobre los creyentes, la fe es condición para recibir el amor. La secuencia es esta: creer en Jesús, recibir el Espíritu, recibir el amor. Pero no un amor cualquiera, sino un amor universal, tan subrayado en los *Tractatus*: “No mire a amar al hermano que tiene ante sí, pues son muchos los hermanos nuestros que no vemos y con los cuales estamos vinculados en la unidad del Espíritu”. Ese amor no debe estar condicionado a la presencia física, pues los ojos del único cuerpo no se ven ni se conocen, pero miran en la misma dirección (6,10). Pentecostés representa el momento del paso de la fe “común”, a la fe propia de los católicos; del “creer que” centrado en Cristo, al “creer en” que, mediante el amor, integra también a su Iglesia.

*Fe/bautismo y Espíritu/caridad: separación en los herejes, unión en los católicos.* En el *tractatus* sexto Agustín señala que los discípulos de Jesús tenían el bautismo, pero aún no habían recibido el Espíritu Santo que el Señor envió desde el cielo el día de Pentecostés: *El Espíritu aún no se había dado porque Jesús aún no había sido glorificado* (Jn 7,39). Tomando pie de las palabras: *De su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él* (Jn 7,38-39), compara el bautismo de agua con el bautismo del Espíritu: “Una cosa es el agua del sacramento y otra el agua que simboliza al Espíritu de Dios”; aquella es visible, esta invisible; la primera lava el cuerpo simbolizando lo que acontece en el alma; el Espíritu purifica y nutre al espíritu mismo” (6,11). Luego concluye el santo: “Ese es el Espíritu que no pueden tener los herejes ni nadie que se separe de la Iglesia. Tampoco lo poseen quienes, sin desgajarse visi-

blemente de ella, están desgajados por su iniquidad y dentro se arremolinan como paja, pues no son grano” (Ib.). San Juan asocia la fe al agua que identifica con el Espíritu; el apóstol no menciona el bautismo, pero el texto parece tener un trasfondo bautismal. San Agustín lo explicita: la fe lleva al bautismo (agua del sacramento) y el bautismo al Espíritu (agua del Espíritu) y el Espíritu a la caridad. Esta caridad no aparece explícitamente mencionada pero sí en la indicación de que los herejes no poseen el Espíritu, de lo que es prueba la rotura de la unidad. Los herejes tienen solo la fe/bautismo, pero carecen del Espíritu y, por tanto, del amor eclesial; los católicos, además de la fe/bautismo, poseen el Espíritu y, por tanto, el amor eclesial. En la cronología histórico-salvífica, aquellos se ubican antes de Pentecostés; estos, después de Pentecostés; aquellos simplemente “creen que”; estos ya “creen en”.

*De la fe a la caridad trámite el Espíritu.* El santo comienza el *tractatus* octavo indicando que, si por él fuera, estaría hablando siempre de la caridad, pero sabe que no es posible. En cambio, recomienda conservarla siempre, igual que otras virtudes interiores. Luego compara ese conjunto de virtudes con el ejército de un general –Jesucristo–, que tiene su trono en el interior del cristiano. Como el general ejecuta por medio de su ejército lo que le place, así el Señor Jesucristo, cuando comienza a habitar por la fe en el interior del creyente (cf. Ef 3,17), recurre a esas virtudes como servidoras suyas. Ellas mueven los pies para que caminen a donde los mueve la buena voluntad, al servicio del buen general; mueven las manos para que obren lo que manda la caridad, inspirada interiormente por el Espíritu santo (8,1). Según este pasaje, la fe es acogida interior de Cristo. Esta acogida significa algo más que un aceptar una verdad sobre él, implica que la persona que lo acoge pone al servicio de él todos sus recursos interiores, y él los pone al servicio de la caridad que tiene su origen en el Espíritu. Aunque en otro contexto, el presente texto obedece a la misma lógica de los anteriores: creer en Jesús, poseer el Espíritu, poseer el amor. Hay una fe, hay un amor; la fe se relaciona con Jesucristo, el amor con el Espíritu. En el texto anterior se diferenciaban cronológicamente las etapas histórico-salvíficas: resurrección-Jesucristo; Pentecostés-Espíritu; en el presente, la lógica interna de la vida católica: la fe católica acoge a Jesucristo y con él a su Espíritu; luego el Espíritu derrama su don, el amor.

*La fe junto al Espíritu/amor.* En un texto que ya comentamos desde otra perspectiva, san Agustín explica su función de predicador sirviéndose de 1 Cor 3,5-7. “Si no os habla interiormente quien os creó y os redimió y llamó y habita en vosotros por la fe y su Espíritu, no tiene sentido que yo me desgañite” (4,1). Ese inquilino es obviamente Cristo. El texto presente ha

explicitado lo que en el anterior aparecía solo implícito. Si Cristo habita en el católico por la fe y por su Espíritu, la fe católica es acogida de Cristo y de su Espíritu, al que va inseparablemente unido su don, el amor. Cristo, pues, habita en el católico por la fe y por el amor; la fe remite al “creer que”, el amor al “creer en”. Esta fe y este amor que primero dan acogida a Cristo dan origen luego a otra fe y a otro amor, la fe y el amor a la palabra de Cristo en cuanto transmitida por el predicador. De esta fe y de este amor llega luego la persuasión: “Aunque son muchos los oyentes, solo quedan persuadidos de lo que se dice aquellos a quienes habla Dios en su interior” (4,1).

*La Iglesia, Cristo, caridad, Espíritu.* Al exponer estas palabras de san Juan: *Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios ame al hermano* (1 Jn 4,21), san Agustín comenta: “No nos apartemos del camino; mantengamos la unidad de la Iglesia, tengamos a Cristo, poseamos la caridad. Que nadie nos arranque de los miembros de la esposa, que nadie nos arranque de la fe, para tener nuestra gloria en su presencia; así permaneceremos seguros en Él, ahora por la fe, luego en la visión” (9,11). Los dos puntos de este párrafo afirman lo mismo, pero el segundo lo desarrolla más. Según el primero, mantenerse en la unidad de la Iglesia –que presupone el “creer en”– conlleva mantenerse unido a Jesucristo –que presupone el “creer que”– y exige poseer la caridad que opera el paso del “creer que” al “creer en”. La caridad funda la unidad con la Iglesia y la unidad con la Iglesia, la unidad con Cristo. El segundo punto explicita más la idea: ser arrancados de los miembros de la esposa implica ser arrancados de la fe, pero de la fe católica –entendida como “creer en”– aunque se mantengan en la fe –entendida como “creer que”–. Mantenerse unidos a los otros miembros de la esposa –la Iglesia– es prueba de mantenerse unidos a la Cabeza, el esposo –Jesucristo–. La unidad con la Iglesia prueba la caridad; la caridad prueba la fe católica: el “creer en” (relación con la Iglesia) que complementa el “creer que” (relación con Jesucristo); la fe católica, al requerir la caridad, presupone el Espíritu: “De ello tenemos como segura garantía el don del Espíritu Santo” (Ib.). “Así permaneceremos seguros en Él, ahora por la fe, luego en la visión” (9,11), esto es –según el texto del *tractatus* 5,7 comentado anteriormente–, ahora por la fe (católica) acompañada del amor al hermano; luego por la visión, inmersa ya en el pleno amor de Dios.

### c) *Fe, esperanza y caridad*

Los textos examinados hasta el presente vinculaban únicamente la fe y la caridad. En los *Tractatus* encontramos otros dos en que la fe aparece asociada, sí, a la caridad, pero también a la esperanza.

*Llamarse cristiano y ser cristiano.* San Juan no encuentra mejor forma de ponderar el amor de Dios por el hombre que constatando que, gracias a él, nos llamamos y somos hijos de Dios (1 Jn 3,1). El predicador, al que no se le pasan por alto los dos verbos usados: “llamarse” y “ser”, luego se pregunta qué utilidad aporta a uno llamarse hijo de Dios sin serlo de verdad. Igual que a muchos se les llama médicos sin que sepan curar, a muchos se les llama cristianos sin que manifiesten serlo. Se trata de un manifestarlo no de palabra, sino “con la vida, con las costumbres, con la fe, la esperanza y la caridad” (4,4). La importancia del texto está en el vincular el ser hijos de Dios a la práctica de las tres virtudes teologales. Dato que no debe olvidar el lector del comentario agustiniano, condicionado por la preponderancia de la caridad en el texto juánico que comenta y por la perspectiva antido-natista del comentarista. La vida cristiana, las costumbres cristianas, reclaman la fe, pero la fe sola no es suficiente, si no va acompañada de la esperanza y de la caridad. El esquema binario del “creer que” y “creer en” que venimos utilizando da cabida a la fe (“creer que”) y a la caridad (“creer en”), pero deja fuera la esperanza. ¿En cuál de los dos términos encaja mejor? La respuesta nos llegará en el siguiente texto.

*Fe con temor: sin esperanza ni caridad; fe con deseo: con esperanza y caridad.* San Juan afirma que la confianza en el día del juicio manifiesta la plenitud del amor en el cristiano (1 Jn 4,17). Al exponer este pasaje, el predicador pone en relación la fe y el temor del Señor, que produce, entre otros efectos positivos, el de mortificar los miembros terrenos (Col 3,5), a lo que va unida la aparición y robustecimiento de los celestes, identificados con las obras buenas. En este momento, el cristiano comienza ya a desear que llegue el día del juicio hasta entonces temido. “Temía que viniese Cristo y encontrase en él un impío (*impium*) que condenar; ahora desea que venga, porque ha de hallar en él un justo (*pium*) que coronar”. Y utilizando la imagen del amor humano continúa: “Una vez que haya comenzado a desear que venga Cristo, convertida ya en alma casta que suspira por el abrazo del esposo, renuncia al abrazo adúltero e interiormente se vuelve virgen por la fe misma, la esperanza y la caridad” (9,2). Tenemos aquí la idea, frecuente en Agustín, de la virginidad de la mente o del corazón. El predicador contempla, pues, dos casos. Uno, el de la fe unida al temor de que venga Cristo o, lo que es lo mismo, fe sin esperanza y sin caridad –al menos sin la caridad perfecta–; esto es, fe con corazón adúltero; de otra, la fe unida al deseo de que venga Cristo o, lo que es lo mismo, fe con esperanza y con caridad perfecta; esto es, fe con corazón virgen. La fe sin esperanza –de ello es prueba el temor– y sin amor equivaldría al “creer que”, mientras que la fe

con esperanza –de ello es prueba el deseo–, al “creer en”. La fe propia de los católicos, pues, no va asociada solo al amor, sino también a la esperanza. Solo que la esperanza, manifestada en el deseo, presupone el amor, puesto que se ama lo que se desea, igual que no se ama lo que se teme que llegue. A través del deseo, la esperanza se manifiesta como amor.

#### d) *Fe y esperanza*

Aunque lo más frecuente es que san Agustín establezca la relación entre la fe y el amor, y en algunos casos, con la esperanza y la caridad, en algún otro establece la relación solo con la esperanza.

Un aspecto que san Juan resalta en el cristiano es la confianza en el juicio (1 Jn 2,27-8). Quienes tienen fe en la venida de Jesucristo y la esperan se llenarán de gozo cuando vuelva; los que, por carecer de esa fe, no la esperan se verán avergonzados cuando llegue. El predicador recuerda a sus fieles que la salvación del cristiano es solo salvación en esperanza, aún no en la realidad; que aún no tiene lo prometido, pero espera su llegada. Y lo espera confiado, porque quien lo prometió es de fiar, no engaña. No ha de desfallecer en la espera de la promesa, porque la Verdad ignora lo que es engañar. Lo que fundamenta la fe fundamenta igualmente la esperanza, porque la esperanza es un aspecto de la fe. Y concluye: “No seas mentiroso profesando una cosa y haciendo otra; mantén la fe, que Él mantiene la promesa. Pues si tú no mantienes la fe, eres tú quien te has defraudado, no el que hizo la promesa” (4,2). En el caso, mantener la fe y la esperanza se identifican, en cuanto que ambas se fundan en la fidelidad de Cristo, pero se distinguen en cuanto que la fe dice relación a quien promete y la esperanza, relación a lo que promete. Por eso mismo, la fe fundamenta la esperanza.

### **10. Fe y Sacramentos**

La fe es una realidad interior, pero que no se queda solo en el interior. La fe se vive en la Iglesia y en ella se institucionaliza en cierta manera. Esa función está relacionada con los sacramentos, particularmente el del bautismo, denominado justamente el “sacramento de la fe”. Esta dimensión sacramental de la fe no falta en los *Tractatus*, pero ni el tema es dominante ni la vinculación es explícita. Como cabía esperar, los dos sacramentos concernidos son el del bautismo y el de la eucaristía.

a) *Fe y bautismo*

En su carta san Juan no menciona nunca el bautismo; en su comentario san Agustín lo menciona nueve veces en su forma verbal o sustantivada. En ninguna de ellas hace referencia explícita a él como sacramento de la fe, pero sí cabe sobreentenderlo.

En el *tractatus* tercero el predicador se ocupa de aquellos que, según san Juan, *salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros* (1 Jn 2,18-19). Él los identifica con los donatistas. “A partir de aquí puede ver Vuestra Caridad que muchos que no son de los nuestros reciben con nosotros los sacramentos, reciben con nosotros el bautismo” (3,5). Al señalar que reciben con los católicos el bautismo está haciendo referencia a la comunión en la fe; *salieron de entre nosotros*, los católicos, en cuanto que compartían con ellos la fe –el “creer que”–; pero *no eran de los nuestros* porque les faltaba la caridad –el “creer en”–, de lo que es prueba el mismo hecho de salirse. El texto da pie para inferir de él los dos aspectos de la fe: la referencia doctrinal y la referencia existencial; la referencia cristológica y la referencia eclesiológica<sup>38</sup>.

El *tractatus* sexto contiene un pasaje más explícito, analizado ya en otro contexto poco antes. La exhortación de san Juan a examinar los espíritus y ver si son de Dios (1 Jn 4,1) lleva al predicador a citar Jn 7,37-39, texto que identifica al Espíritu con los ríos de agua viva que fluirán del seno de quien crea en Jesús. En este contexto el predicador distingue el agua del sacramento –obviamente el bautismo– que lava el cuerpo y el agua del Espíritu que purifica y nutre el alma. A la vez que las distingue, las une: la acción del agua del sacramento en el cuerpo es símbolo de la acción del agua del Espíritu en el alma, pero este don del Espíritu presupone la fe en Jesucristo (*el Espíritu que iban a recibir los que creyeran en él*).

---

<sup>38</sup> Como comentario al texto agustiniano puede servir este otro texto del santo: “¿Qué le aprovecha al hombre la sola fe sana, o el solo sacramento auténtico de la fe, si la herida mortal del cisma ha destruido la salud de la caridad?... Ciertamente no deben creerse sanos porque digamos que tienen alguna parte sana, como no deben tampoco pensar que debe curarse lo que está sano, porque hayamos demostrado que existe algún miembro herido. Por lo tanto, en la unidad del sacramento están con nosotros; en la herida del cisma, como no recogen con Cristo, desparraman. No se ensoberbezcan por lo que tienen. ¿Cómo osan levantar sus ojos soberbios por lo único que tienen sano? Dígnense mirar humildemente su herida, consideran no solo lo que tienen sino también lo que les falta” (*bapt.* I,11).

### b) *Fe y Eucaristía*

En los *Tractatus* san Agustín solo menciona una vez la Eucaristía, no requerido directamente por el texto de san Juan, sino por la polémica antidonatista. Se trata del primer pasaje considerado antes a propósito del bautismo. Como nueva prueba de que los donatistas *salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros*, tras mencionar el bautismo, sigue: “reciben con nosotros lo que los ‘fieles’ saben que reciben: la bendición, la Eucaristía y cuanto hay en los santos misterios; reciben con nosotros la comunión al altar de Cristo, pero no son de los nuestros... Cuando les sobreviene la dificultad, cual viento que les brinda la ocasión, vuelan fuera porque no eran grano” (3,5). “Lo que los ‘fieles’ saben que reciben”: una referencia implícita a la eucaristía, hecha explícita poco después: “reciben con nosotros la comunión al altar de Cristo”. Lo que nos interesa es la relación entre fe y eucaristía: la eucaristía solo se entiende desde la fe. Aquí volvemos a encontrarnos con la misma distinción hecha respecto de la fe: los fieles donatistas saben qué reciben, esto es, el cuerpo y sangre de Cristo –“el creer que”– (por eso *salieron de entre nosotros*), pero no saben qué significa, qué comporta, esto es, la integración en el cuerpo de Cristo –“el creer en”– (por eso *no eran de los nuestros*). Juzgando por su verdadera concepción cristológica de la Eucaristía *salieron (eran) de los nuestros*; juzgando por su falsa concepción eclesiológica de la Eucaristía *no eran de los nuestros*. La Eucaristía constituye un contenido esencial de la fe cristiana, pero una es la fe donatista acerca del sacramento, otra la fe católica.

## 11. Efectos de la fe

La fe está en el comienzo mismo de la existencia cristiana. Es la puerta de acceso al misterio de Dios revelado por Cristo en el Espíritu y, por eso mismo, al conjunto de dones que aporta al cristiano la participación en ese misterio. Lejos de todo tratamiento sistemático, los *Tractatus* nos aportan bastantes datos al respecto.

### a) *Fe y comunión con la Trinidad*

La fe proporciona la comunión con la Trinidad. Es el primer aspecto que el santo deja entender en los *Tractatus*. El tema de la fe lo saca a relucir ya en relación con el exordio de la carta del apóstol: *Os anunciamos lo que*

*hemos visto y oído para que también vosotros estéis en comunión con nosotros* (1 Jn 1,3). Estas palabras contienen un anuncio y el objetivo del anuncio; el anuncio ha sido explicitado en los versículos precedentes (1 Jn 1,1-2) y el objetivo, en la continuación del mismo versículo y en el siguiente. Antes de su mención de la fe, el predicador ha señalado el contenido del anuncio: *Y nosotros somos sus testigos y os anunciamos la Vida eterna que estaba junto al Padre y que se nos manifestó* (1 Jn 1,2); poco después aduce, ya de forma completa, la razón de ese anuncio: *Para que también vosotros estéis en comunión con nosotros, y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo su Hijo. Y esto os lo escribimos para que vuestro gozo sea pleno* (1 Jn 1,3-4).

La interpretación agustiniana es la siguiente: los apóstoles –san Juan habla en plural: *hemos visto y oído*– han tenido una experiencia ocular, auditiva y táctil de Jesucristo, presentado como la Palabra de Vida. Esa experiencia significó para ellos el entrar en comunión con la Vida eterna que, aun estando junto al Padre, se les manifestó. Una comunión a la que están llamados todos los hombres, previa la comunión con ellos, con los apóstoles. Tal es la razón del anuncio que san Juan hace a los destinatarios de su carta: *Para que entréis en comunión con nosotros*, dejando claro que esa comunión es presentada como peldaño necesario hacia otra superior, la comunión trinitaria: *Y nuestra comunión sea con Dios Padre y con Jesucristo, su Hijo*. Formulado de otra manera: la comunión de los hombres con Dios Padre tiene lugar mediante la comunión con Cristo, su Hijo; la comunión con Cristo tiene lugar mediante la comunión con los apóstoles con quienes él entró en comunión al hacerse hombre. Pero ¿cómo entrar en comunión con los apóstoles? Aquí introduce el santo la función de la fe: “Estamos en comunión con ellos porque tenemos en común con ellos la fe” (1,3). La fe es punto de encuentro entre el cristiano y los apóstoles: ellos vieron a Jesús y creyeron, el cristiano no lo ve, pero cree: la fe es lo que le une a ellos. Lo importante para el cristiano no consiste en ver a Jesús como lo vieron los apóstoles sino en creer en él como creyeron ellos, esto es, reconociéndole como Señor y Dios (cf. Jn 20,28). El verlo no basta, como no le bastó a Tomás que, solo después de tocarlo como hombre, lo confesó como Dios. Como en Tomás la confesión de Cristo como Dios siguió al contacto con las manos, en los cristianos sigue al contacto con la fe.

Del comentario agustiniano resultan aspectos importantes de la fe cristiana. El primero, que el creer, se distingue del ver: hubo quien vio y no creyó y hay quienes creen sin ver. El segundo es que la fe produce un contacto con la realidad última de Jesús: frente al contacto físico de Tomás se halla el contacto espiritual de la fe. El tercero –y es el que aquí más nos interesa–, que la fe crea comunión con los apóstoles, luego comunión con

Cristo con quien ellos habían entrado en comunión y, finalmente, comunión con Dios Padre, implícita en la comunión con Cristo, su Hijo. El cuarto, que la comunión en el Dios Trinidad ha de ir precedida por la comunión eclesial y la comunión eclesial la funda el poseer la misma fe apostólica; ni los apóstoles pueden hallarse separados de la Iglesia, ni la Iglesia de los apóstoles en cuanto a la fe. El quinto, que la fe es fuente de gozo, porque la comunión con las divinas Personas constituye el gozo pleno, como dice el mismo san Juan. Y aquí podemos advertir el marco antropológico de la fe, en cuanto que responde al ansia de felicidad del hombre.

#### b) *Fe y relación con Jesucristo*

*La fe como acogida de Jesucristo.* Ya hemos indicado que la fe supone la acogida de Cristo en el interior del hombre. Al respecto, Agustín no hace sino seguir a san Pablo (Ef 3,17). Pero los *Tractatus* presentan todavía otros aspectos de la relación de la fe con Jesucristo.

*La fe como contacto con Jesucristo.* Volvemos al texto que acabamos de comentar: *Os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros* (1 Jn 1,3). En relación con él, san Agustín saca a colación la escena en que Jesús se aparece a los apóstoles. Los apóstoles ven a Jesús y creen. A Tomás no le basta con ver, reclama también tocar, entrar en contacto físico con él. Y tras ese contacto creyó, es decir, reconoció a Jesús como su Señor y su Dios (Jn 20,28). A diferencia de los apóstoles, el cristiano cree en la resurrección de Jesús sin haberlo visto; a semejanza de Tomás, el cristiano toca a Jesús, pero de modo diferente: Tomás lo hizo con las manos, el cristiano con la fe. La fe es para el cristiano lo que las manos fueron para Tomás: lo que le lleva a reconocer a Jesús como el Señor y Dios. La fe es contacto con Cristo resucitado. La distinta naturaleza de ese contacto la expresa el predicador utilizando un doble verbo: *contrectare* para el contacto físico y *contingere* para el contacto espiritual (1,3).

*La fe, cauce para la visión y conocimiento de Jesucristo.* En el *tractatus* cuarto san Agustín afirma que nadie que peca ha visto o ha conocido a Jesucristo (1 Jn 3,6). De primeras, al predicador no le resulta extraña la afirmación, argumentando desde la concepción habitual de fe: “Nosotros no le hemos visto, pero lo veremos; no lo hemos conocido, pero lo hemos de conocer; hemos creído en él al que no hemos conocido”. Luego presenta otra hipótesis: “¿O acaso lo conocemos por la fe (*ex fide*), y aún no por la visión (*specie*)?”. Hipótesis que confirma de inmediato: “Cierto que lo hemos visto y lo hemos conocido, pero en la fe (*in fide*)”. Lo prueba con el lenguaje

eclesial que llama “iluminados” a los bautizados: “Pues si aún no lo ve la fe, ¿porqué se dice que estamos iluminados?”. El predicador necesita distinguir: “Hay una iluminación por la fe (*per fidem*), otra por la visión (*per speciem*)”. Esa iluminación por la fe (*per fidem*), no por la especie (*per speciem*), es la que corresponde al cristiano aún en condición de peregrino. El bautismo, pues, es iluminación, es conocimiento de Jesucristo, pero un conocimiento que acontece en el bautismo recibido en la fe (*in fide*) y por medio de la fe (*per fidem*). El exegeta sigue citando a san Juan: *Todo el que permanece en él no peca, pues todo el que peca no lo ha visto ni lo ha conocido* (1 Jn 3,6), para concluir que “el que peca no cree” porque el pecar excluye el conocimiento de Jesucristo y el creer lo implica, y que “el que cree no peca, al menos en lo que depende de su fe”, porque el creer implica el conocimiento de Jesucristo de que carece quien peca (4,8). Por supuesto, si *el que permanece en él no peca*, el conocimiento implicado en la fe tiene, además de la vertiente doctrinal, otra vertiente existencial, porque conlleva la comunión con él (*permanece en él*). En resumidas cuentas, la fe aporta un conocimiento de Jesucristo que, al introducir en la comunión con él, impide el pecado. Tal es la justicia (*no peca*) proveniente de la fe (Rom 1,17); justicia que ahora solo tiene lugar gracias a la fe (*per fidem*) y que solo será plena cuando sea fruto de la visión (*per speciem*), pero nunca igual a la de Dios (4,9).

#### c) *Fe e inhabitación del Espíritu*

Dar cabida a Jesucristo implica dar cabida también al Espíritu de Cristo. Aquí nos limitamos a mencionar este aspecto, ya comentado previamente.

#### d) *Fe y filiación respecto de Abrahán*

Según san Juan, *quien comete pecado es del diablo, pues el diablo peca desde el principio* (1 Jn 3,8). El exegeta Agustín identifica ese “ser del diablo” con ser “hijos del diablo” por imitación. De igual manera, los que imitan la fe de Abrahán son hijos de Abrahán, a la vez que no lo son quienes, aunque hayan nacido de él, no imitan su fe (Jn 8,38-41). No hay otra alternativa: o se es hijo de Abrahán, imitando su fe, o se es hijo del diablo, imitándole a él. Al diablo se le imita en su pecado, es decir, en su soberbia e impiedad; a Abrahán, en su fe, que conlleva –por contraste– la imitación en su humildad y piedad (4,10).

e) *Fe e inicio de la salvación del hombre*

*Y nosotros hemos visto y somos testigos de que el Padre envió a su Hijo como salvador/sanador del mundo*, dice san Juan (1 Jn 4,14). Como el término latino *salus* significa tanto salvación como salud, el texto de san Juan lleva al predicador a presentar a Jesús como el médico de gran poder curativo que sanó grandes enfermedades, comenzando por la de los apóstoles, aunque fueron curados más en esperanza que en la realidad (Rom 8,24). Luego pasa de los apóstoles a los cristianos diciendo: “Así, pues, con la fe comenzamos a ser sanados, pero nuestra salud alcanzará su plenitud cuando esto corruptible se vista de incorrupción y esto mortal de inmortalidad (1 Cor 15,53-54). Esto es objeto de esperanza, no de realidad” (8,13). La fe, pues, representa el inicio de la sanación o salvación del hombre.

f) *Fe y acceso a la obra redentora de Jesús*

Al exponer las palabras de san Juan: *No os extrañéis, hermanos, de que os odie el mundo* (1 Jn 3,13), el santo indica que, entre las diversas acepciones que en la Escritura tiene el término “mundo”, está la de “totalidad de la tierra”. Asumiendo que, en él, “mundo” significa “el conjunto de los fieles esparcidos por el mundo”, aduce como prueba este otro pasaje de san Juan: *Él es víctima de propiciación no solo por nuestros pecados, sino también por los de todo el mundo* (1 Jn 2,2) (5,9). En consecuencia, si Cristo es víctima de propiciación de los pecados de todos los creyentes, esa propiciación hay que ponerla en el haber de la fe, obviamente como condición, no como causa. Dado que sin ella no hay propiciación, la fe abre al hombre a la obra redentora de Jesucristo.

g) *Fe y obtención de la justicia*

San Juan escribe: *Si sabéis que él es justo, sabed que todo el que obra la justicia ha nacido de él* (1 Jn 2,29). Bien instruido en la escuela paulina, Agustín sabe que la justicia del cristiano proviene de la fe (Rom 1,17). En fidelidad también al Apóstol de los gentiles reconoce que se trata de una justicia aún imperfecta, distinta de la justicia de los ángeles, pues, mientras ellos la poseen en su perfección, en el cristiano solo se da el comienzo por la fe según el Espíritu. No es la única vez que Agustín asocia la fe al Espíritu. En el contexto de la interpretación agustiniana de la carta juánica, hay que entender que la justicia no es fruto solo de la fe, sino también de la ca-

riedad. El texto del santo indica cómo se manifiesta ese comienzo y cómo se manifestará esa plenitud, y la lucha requerida para llegar a ese momento. En todo caso, la fe abre el camino a lo que significa esa perfección: nada delectará sino obrar la justicia, la muerte será reconvertida en victoria, desaparecerá la concupiscencia, la corona de la victoria (4,3).

#### *h) Fe y vida*

La caridad, escribe san Juan, es perfecta en quien tiene confianza en el día del juicio (1 Jn 4,17). Después de señalar que hay hombres que no creen, el predicador renuncia a ocuparse de ellos, pero no sin expresar un deseo: “Que Dios los despierte, para que vivan” (9,2). El presupuesto es que la falta de fe introduce en un estado de profunda modorra equivalente a la muerte y, a la vez, que la fe es un despertar que abre a la vida. El contexto es el del día del juicio y de la vida eterna que le seguirá para quienes, además de creer en él, lo desean porque lo aman.

#### *i) Fe y castidad*

A partir de las palabras de san Juan: *El que obra la justicia es justo como él es justo* (1 Jn 3,7), san Agustín concluye que la fe nos asemeja a Dios. Tras una disquisición sobre el significado del “como”, que no siempre indica igualdad, sino semejanza, concluye: “nosotros somos justos como también él es justo, pero él lo es en su misma perpetuidad inmutable, nosotros creyendo en quien no vemos para llegar a verlo alguna vez” (4,9). Es llamativa la sustitución que hace Agustín: mientras el apóstol vincula la justicia del cristiano al obrar la justicia, él la vincula al “creer en”. La conclusión es que el “creer en” incluye el obrar la justicia, que corresponde a la expresión paulina: *la fe que obra por el amor*” (Gál 5,6). A partir de aquí hay que entender el ejemplo paralelo que ha antepuesto Agustín: “Así, pues, él nos hace castos, como también él es casto, con la diferencia de que él es casto por su eternidad, mientras nosotros lo somos por la fe” (Ib.). El ser castos es obra de la fe, pero esta fe presupone un obrar por el amor. En definitiva la fe nos hace justos y castos “como” Dios es justo y casto, pero manteniendo la distancia respecto de él; la semejanza expresada con el “como”, nunca llegará a ser identidad.

j) *Fe y libertad*

Escribe san Juan: *Y ahora, hijitos, permaneced en Él para que, cuando se manifieste, tengamos confianza ante Él, para no quedar confundidos por Él cuando venga* (1 Jn 2,28). La mención de la venida de Cristo lleva al predicador a asociar la esperanza a la fe: “Nosotros –dice–, además de creer en Jesús a quien no vimos, esperamos su venida”. Su convicción de que, según uno crea o no en ella, así experimentará gozo o confusión cuando la venida tenga lugar, le sugiere esta exhortación: “Permanezcamos, pues, en sus palabras para no quedar confundidos cuando llegue”. Como razón aduce las palabras de Jesús a los que habían “creído en” él: *Si permanecéis en mi palabra, sois en verdad discípulos míos*, cuyo fruto será: «*Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres*» (Jn 8,32) (4,2). De este texto nos interesa que Agustín pone de relieve que las palabras fueron dirigidas a quienes habían “creído en” él. De esta manera vincula explícitamente la libertad a la fe, a través de la verdad.

k) *Fe y escucha de la palabra*

Al comportar la inhabitación de Cristo en el cristiano, la fe hace provechosa para él la predicación de los ministros de la Iglesia. Mientras un predicador habla al hombre exterior, simultáneamente está hablando también Jesucristo al hombre interior (4,1). Pero solo el creyente es capaz de oír a Cristo a través de las palabras de aquel. Esa audición se manifiesta en el sentirse persuadido por la palabra proclamada. La fe hace posible el necesario entender que acaba en esa persuasión.

l) *Fe e impecabilidad*

*Todo el que permanece en él no peca. Todo el que peca, ni le ha visto ni conocido*, escribe san Juan (1 Jn 3,6). Si la fe es visión y conocimiento, aunque parcial, y quien peca ni ha visto ni conocido a Jesucristo, entonces el que peca no tiene fe. Pero esta conclusión contradice no solo a la experiencia, sino también al mismo san Juan (1 Jn 1,8). El exegeta resuelve el problema en estos términos: “El que peca no cree; en cambio, si cree, no peca en cuanto depende de su fe” (4,8). El que cree no peca porque la fe es conocimiento y permanencia en Jesucristo. Ahora bien, afirmar que el justo vive de su fe, equivale a afirmar que su justicia depende de su fe, y como su justicia se define por el no pecar, el no pecar está vinculado a su fe.

## 12. Daño de la fe

La sección anterior ha mostrado todo lo que de positivo aporta la fe al cristiano. En consecuencia, el daño que pueda sufrir la fe no es algo que haya que menospreciar. Aunque solo sea de paso, el predicador también lo contempla en los *Tractatus*. En un pasaje constata con tristeza que el hombre percibe de inmediato los daños que puede sufrir en sus bienes exteriores, pero no el que puede recibir en los bienes interiores, por ejemplo en la fe. ¿Quién daña a su fe? La daña quien se deja llevar del amor del mundo, del que son expresión, según san Juan, las tres concupiscencias (1 Jn 2,15-16). La prueba llega cuando se presenta la posibilidad de elegir entre la justicia y las ganancias materiales. En ese caso se suele responder: “No tengo de qué vivir, no tengo qué comer ni qué beber”. A lo que replica el predicador: “¿Qué sucederá si no puedes conseguir eso que necesitas mas que por el camino de la maldad? ¿No es mejor amar lo que no se puede perder que cometer una injusticia? Ves la ganancia en oro, no ves el daño que sufre la fe” (2,12). ¿Cómo es que, al ver la ganancia en oro, sufre daño la fe? Para entenderlo hay que considerar el marco dentro del cual san Juan menciona las tres concupiscencias: *Si alguien ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Puesto que cuanto hay en el mundo (las tres concupiscencias) no viene del Padre, sino del mundo*. Quien conciba la fe como un simple “creer que” no verá, si no es a un plazo más o menos largo, el daño que significa para ella el amor al mundo; en cambio, partiendo de la fe como un “creer en” que añade al contenido doctrinal el amor al objeto de la fe, lo percibirá de inmediato. El amor al mundo –no en cuanto creación de Dios, sino como personificación de la oposición a Dios– y el amor al Padre son incompatibles: tanto crece aquel, tanto decrece este. Y si mengua el amor al Padre, mengua también la fe en él. Esta mengua es daño para la fe.

## 13. La falta de fe

Después de haber recorrido los textos de los *Tractatus* y haber expuesto lo que el pastor de Hipona ha enseñado sobre la fe, conviene recoger también lo que afirma sobre lo que es su negación misma, la infidelidad.

La fe no es de todos, dice san Pablo (2 Tes 2,3). Siempre habrá, pues, personas que crean y personas que no crean, fieles e infieles. En los *Tractatus* no aparece nunca ni el sustantivo “infidelidad” (*infidelitas*), ni el adjetivo “infiel” (*infidelis*). Pero el concepto está bien presente, expresado por

el verbo creer precedido del adverbio “no”, como ya en san Juan que menciona al que no cree (1 Jn 5,11) o al que no ha creído (1 Jn 5,12). Al menos una vez san Agustín refiere ese “no creer” a la persona que rechaza a Cristo, a la que carece de todo tipo de fe en él: ni “le cree”, ni “cree que” es el Hijo de Dios ni, por supuesto, “cree en” él. Comparándolo con los demonios, lo considera incluso peor y más rezagado que ellos. Los demonios, al menos, “creyeron que” él era el Hijo de Dios, el santo de Dios; ellos ni a eso han llegado. De quien no cree ni siquiera de ese modo afirma con evidente desestima que aún no imita ni a los demonios (10,2).

Pero hay otra forma de “no creer” que no se define por referencias doctrinales, sino morales. Desde esta perspectiva, san Agustín considera que “no cree” que Cristo sea Dios quien no vive como él mandó. Son muchos ciertamente los que dicen “creo”, pero hay que preguntarse con qué clase de fe. Al respecto el santo piensa en lo que afirman tanto Santiago como san Pablo. Según el primero, la fe sin obras está muerta<sup>39</sup>; según el segundo, la fe que vale es la que obra por el amor (Gal 5,6) (10,1). En consecuencia, tener fe sin obras o tener fe sin amor equivale, a nivel salvífico, a no tenerla. En otros términos, el “creer que,” sin el “creer en” equivale a “no creer”.

## 14. Conclusión

Finalizado el análisis de los textos, esta conclusión constará de tres apartados. El primero se centra en la fe propia de los católicos; el segundo compara la fe expuesta en el comentario agustiniano con la fe contenida en la primera carta de san Juan; el tercero compara la comprensión de la fe expuesta en los *Tractatus* con la expuesta en el resto de la obra del santo.

### a) *La fe propia de los católicos según los Tractatus*

Recordamos que san Agustín solo habla de una “fe propia”. El complemento del nombre: “de los católicos” solo está implícito. La expresión “fe propia” con complemento del nombre explícito –“de los cristianos”– la utiliza el santo al menos otras dos veces, en sendos textos polémicos: uno contra el maniqueo Fausto y otro contra los filósofos paganos. En ambos pasajes afirma que lo específico de la fe cristiana –la *fides propria christia-*

---

<sup>39</sup>. Exactamente san Agustín dice que “no salva”.

*norum*— es la (fe en la) resurrección, aunque en el primer caso en la resurrección de Cristo <sup>40</sup> y en el segundo, en la resurrección de los muertos <sup>41</sup>. El obispo, como es habitual en él, acomoda su discurso al destinatario, explícito o implícito, de sus palabras.

Como esa presentación no le servía para marcar la diferencia en la fe entre católicos y donatistas o, más exactamente, para mostrar una equivalencia entre los disidentes de la carta de san Juan y los donatistas, san Agustín presenta una teoría de la fe católica “a la carta”, es decir, adaptada a aquella situación eclesial. Lo que define a la fe católica es la imbricación con el amor, siempre que se entienda una imbricación total, no parcial, y un amor eclesial, no individual.

La expresión “a la carta”, lejos aludir a un puro subjetivismo, asociado a un juicio negativo, indica la adecuación a las condiciones de la comunidad católica que vive la fe; por ello, hay que valorarla positivamente. La rivalidad entre las dos comunidades eclesiales, la católica y la donatista, obligaba al pastor a mostrar cuál de las dos se ajustaba a la referencia fundamental que las constituía en comunidades cristianas. Y en el mismo pórtico de acceso a la condición cristiana está la fe. Pero ¿de qué fe se trata? – “Tenemos la fe”, decían los donatistas. – “Pues no, no tenéis la fe”, les replicaba Agustín. Según él, los donatistas compartían con los católicos creencias, afirmaciones doctrinales, pero no la fe. En nuestros tiempos se habría recurrido a argumentos de naturaleza antropológica: la fe es de la persona; la implica toda entera, no solo una parte de ella, no solo a la inteligencia; la fe es compromiso con la verdad, pero también con el amor. Pero Agustín, por convicción teológica y porque, al menos en teoría, no la podían rechazar sus oponentes, prefiere aducir una triple prueba apostólica. Una juánica: quien ama al Padre, ama al Hijo/hijos (1Jn 5,1-2); otra paulina: la fe que obra por la caridad (Gal 5,6); y una tercera, de Santiago: la fe sin obras está muerta (Sant 2,19) (10,1-2). El “a la carta” no consiste en otra cosa que en acentuar este aspecto hasta ponerlo en primer plano. El presupuesto no formulado con que trabaja el santo es este: la fe católica es compromiso con la Verdad y el Amor, mientras que la fe donatista se agota en el compromiso con la Verdad. Y todo el comentario agustiniano de la primera carta de san Juan se basa sobre ese presupuesto.

<sup>40</sup> Cf. c. *Faust.* 16,29.

<sup>41</sup> Cf. s. 241,1. En contexto antipelagiano, en *sp. et litt.* 19,32 habla también de la única fe que es cristiana (*ab hac fide, quae sola cristiana est*) que consiste en reconocer que nuestra justicia es fruto de la gracia divina más que de nuestros méritos.

Antes hablamos de una imbricación “total”. El adjetivo sirve para corregir el déficit de significado del sustantivo “imbricación” en este contexto. En efecto, mientras imbricación significa una superposición solo parcial de dos o más cosas, la superposición de la fe y el amor es plena. No hay parcelas en que la fe no esté recubierta del amor ni el amor recubierto de fe. Al no ser divisibles, no admiten superposiciones parciales. Todo contenido de fe ha de abocar en el amor, todo amor autentifica un contenido de fe.

Antes indicamos también que el amor que estaba en juego no es un amor individual, sino el amor eclesial y, justamente por eso, no es un amor con base humana, sino un amor de origen divino, es decir, don del Espíritu. El santo pone el énfasis en el amor eclesial y lo hace así porque el problema al que se enfrentaba era eclesiológico. Pero en ningún modo se trataba de una opción caprichosa, pues tenía su base en el contenido de fe que defiende la carta de san Juan: el referido a Jesucristo. Si la fe y el amor se superponen recíprocamente, la fe en Jesucristo conlleva el amor a Jesucristo; como, por otra parte, Jesucristo es contemplado en la plenitud de su ser, como Cabeza y como Cuerpo, el amor a Jesucristo exige el amor a la Iglesia, su Cuerpo, y a todos sus miembros. Ahora bien, toda separación de los miembros manifiesta la separación del Cuerpo y toda separación del Cuerpo evidencia la separación de la Cabeza. En definitiva, la falta de amor evidencia una falta de fe: un amor disminuido presupone una fe disminuida. El haber roto la unidad y el permanecer en esa rotura es la prueba de la deficiencia de amor y, por tanto, de la deficiencia de fe.

Para esta concepción ha encontrado el obispo africano adecuada formulación gramatical, sirviéndose del variado régimen de complementos del verbo latino *credere* (creer), que se adaptan a los que tiene en español: “creer en”, “creer que”, “creer a”. El “creer en”, que tiene siempre por objeto a una persona, en el caso concreto a Jesucristo, representa la forma más perfecta de fe, la que establece una relación personal con él. Y, como la persona es indivisible, en la fe no puede quedar implicada solo una parte de ella. Donde la unidad es esencial, dividir es destruir. Según Agustín, los donatistas, al dividir, destruyen la fe; los católicos, al unir, la construyen. En definitiva, el “creer en”, lo propio de la fe católica, podría hallar adecuada expresión en la *caritas in veritate*, por traer aquí el título de la primera encíclica del papa Benedicto XVI.

En el caso del “creer que” su objeto es una cosa, una idea, un contenido cognitivo, sea sensorial, sea racional. El “creer que” está incluido en la fe, pero, si se da solo, implica una reducción tanto de la fe como de la persona que cree, porque implica separar la inteligencia de la voluntad. Es una fe mermada de una persona mermada. A san Agustín no podía satisfacerle

esta fe menguada. Y ello sin recurrir al *amor/caritas veritatis* de tanto peso en su pensamiento filosófico. Reducir la fe de los donatistas –y de otros herejes– al simple “creer que” era quitarles la bandera de la fe y, lo que era peor para ellos, equipararles a los demonios que también creían y profesaron que Jesucristo era el Hijo de Dios, pero le querían lejos de sí.

Por último el “creer a”. Siempre se “cree a” una persona, nunca a un animal o a una cosa, salvo que esta aparezca personificada de una forma u otra. Por otra parte, el “creer a” es siempre fruto de amor, aunque no siempre el amor exija “creer a” quien se ama, porque el hombre puede engañarse o incluso mentir. Si a veces parece que detrás está, no el amor, sino el interés, hay que pensar más en una simulación del creer que en un auténtico creer. La conclusión, para san Agustín, es que los donatistas “no creen” a Jesucristo. Las premisas de esta conclusión son dos: el amor en contexto de fe va asociado al “creer en”; ahora bien, los donatistas no “creen en” Jesucristo, como ha tratado de mostrar; luego no tienen amor y, consiguientemente, no “creen a” Jesucristo (10,10) <sup>42</sup>.

#### b) *La fe en la primera carta de san Juan y la fe en los Tractatus*

En el apartado anterior hemos visto el concepto de fe con que trabaja san Agustín en su comentario a san Juan. Ahora cabe preguntar si es la misma fe que aparece en la carta apostólica. La respuesta no puede ser ni totalmente positiva, ni totalmente negativa, sino intermedia: en parte convergen, en parte divergen.

Antes de demostrar lo afirmado conviene tener en cuenta la naturaleza de la obra agustiniana. No es una simple *expositio* exegética, sino una serie de *tractatus*, según la designación del mismo Agustín. Según C. Mohrmann, el *tractatus* consiste en una predicación exegética que mira más a la enseñanza que a la edificación <sup>43</sup>. Ahora bien, aunque mire más a la enseñanza que a la edificación, cierto es que mira también a la edificación. En el caso concreto, podemos incluso afirmar que a la edificación de una única Iglesia, entonces dividida. La causa bien merecía el esfuerzo.

En relación con la fe, son dos los datos que cabe reseñar en la carta de san Juan: primero, la existencia de opositores a la fe cristológica; segundo,

<sup>42</sup> Curiosamente, el texto agustiniano concluye con una invitación al donatista a “creer a” Cristo (10,10).

<sup>43</sup> . Cf. “Praedicare, tractare, sermo”, en *Études sur le latin des chrétiens* II, Roma 1961, 70-71.

la estrecha relación de esa fe con el amor. El comentario de Agustín mantiene la centralidad de ambos datos, pero la perspectiva desde la que los contempla es diferente. De aquí la convergencia y divergencia a la vez a que aludimos poco ha.

En su carta, san Juan instruye a sus destinatarios sobre disidentes que se han apartado de la fe de la cristológica de la comunidad, negando que el Hijo de Dios hubiera venido en carne y, por ello, que Jesucristo fuera el Hijo de Dios <sup>44</sup>. De san Agustín cabe afirmar que saca de su propio contexto histórico la carta apostólica para ubicarla en el momento en que él la comenta. Los disidentes contra los que escribía san Juan eran en aquel momento, según él, los donatistas que disienten de la Iglesia católica <sup>45</sup>. La intensidad del conflicto en ambos casos facilitaba al obispo presentar tal equivalencia. El que la disidencia arrancase de una divergencia en la fe cristológica favorecía su objetivo, aunque a primera vista pueda parecer lo contrario. En efecto, si concebía la fe solo como aceptación de determinadas verdades, no cabía equiparar con los disidentes de la carta de san Juan a los donatistas, puesto que también estos creían que Jesucristo había venido en carne y que Jesús es el Hijo de Dios. En consecuencia, para poder presentarlos como disidentes de la fe cristológica, ensanchó el concepto de fe: junto a la aceptación de la verdad, la fe completa incluye una específica forma de obrar, determinada por el amor. Si se cree en Cristo, debe ser amor a Cristo, pero el Cristo entero, Cabeza y Cuerpo. No en vano la expresión típicamente agustiniana del *Christus totus* aparece explícita ya en el comienzo mismo de la obra (1,2), como indicando que va a orientar el desarrollo posterior del comentario. De aquí surge el amor eclesial sin el cual la fe no se puede considerar íntegra. Nadie puede confesar que Jesucristo ha venido en carne si no tiene el amor que motivó la encarnación, si divide al Cuerpo de Cristo, si no ama a su hermano; en este caso, lo que confiesa con la boca lo niega con los hechos. La fe en Jesucristo que no se

---

<sup>44</sup> S. Vidal presenta en estos términos su concepción cristológica: “Los datos apuntan a un tipo de docetismo, que afirmaría la existencia humana de Jesucristo solo en apariencia (*dokesis*) y que, en consecuencia, separaba el ser divino (“Cristo”, “Hijo de Dios”), procedente del ámbito celeste, del hombre concreto (“Jesús”), que pertenecía al ámbito del mundo material; negaban que “Jesús”, la persona terrena, fuera el “Cristo” o el “Hijo de Dios”, la persona celeste divina (1 Jn 2,22-23; 3,23; 4,3.15; 5,1.5.9-12) o, lo que es lo mismo, que “Jesucristo” hubiera tenido una auténtica existencia humana, que “hubiera venido en carne” (1 Jn 4,2; 2 Jn 7), o que hubiera sufrido la muerte realmente (1 Jn 5,6-8)” (*El evangelio...*, p. 619).

<sup>45</sup> San Agustín menciona también otros herejes, pero con valor testimonial (6,12); él tiene su mente fija en los donatistas.

traduce en caridad es comparable a la de los demonios y no sirve de nada, pues no salva. Formalmente san Agustín ha mantenido el discurso de san Juan: la exigencia de una fe correcta sobre Jesucristo, pero lo ha cambiado porque él entiende que esa fe correcta no se constituye solo en el ámbito de la verdad, sino también en el del amor, específicamente del amor eclesial. En este ámbito, no en aquel, se producía la divergencia con los donatistas. En la carta apostólica la referencia era solo doctrinal.

Como ya indicamos, también san Juan establece una estrecha relación entre la fe y el amor (1 Jn 5,1-3). En el comienzo del capítulo último de la carta, escribe san Juan: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios, y todo el que ama al que engendró ama también al engendrado por él* (1 Jn 5,1). La vinculación entre fe y amor es inequívoca. San Agustín sigue también en esto al autor de la carta (1 Jn 5,1b), encontrando apoyo complementario en san Pablo (Gal 5,6) y Santiago (2,19), como ya se ha indicado repetidamente. Pero lo sigue a su modo, partiendo de una interpretación personal –de naturaleza trinitaria– del versículo citado. Mientras san Juan pasa directamente del amor de Dios Padre al amor de sus hijos, los cristianos, san Agustín pone en medio al Hijo de Dios, Jesucristo: quien ama al Padre, ama al Hijo (Jesucristo) y quien ama al Hijo ama a los demás hijos de Dios que son, a la vez, miembros del Hijo. De nuevo vuelve a aparecer el amor eclesial, derivado siempre de la doctrina del *Christus totus*, perspectiva ajena a san Juan. En el centro del texto juánico está la confesión de la fe, pero esta aparece en el versículo cuarto, que Agustín no llegó a comentar.

Todavía cabe señalar otros dos puntos en que Agustín se separa de san Juan: el modo de presentar a los anticristos y el modo de conocer si un espíritu es de Dios. También aquí el obispo de Hipona camina por la senda señalada en los dos casos anteriores. San Juan presenta a los disidentes de su comunidad a los que se opone como los anticristos; siguiéndole a él, el obispo presenta a los disidentes de la Iglesia católica también como anticristos, pero no puede seguirle a la hora de determinar qué es lo que les constituye como tales. A los disidentes juánicos los hacía anticristos el no compartir la fe de la comunidad, pues negaban al Padre y al Hijo, y el negar que Jesús era el Cristo –criterio doctrinal– (1 Jn 2,22). Pero este criterio no valía para los disidentes de los católicos, porque aceptaban estas verdades. En consecuencia, el santo hubo de acudir, una vez más, a otro aspecto de la fe, de nuevo el del amor: “Hágase amante de Cristo para no ser anticristo” (3,10). Sobra decir que él está pensando en el amor eclesial de que carecían los donatistas, de lo que era prueba el haber abandonado la unidad de la Iglesia, porque “salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros” (1 Jn 2,19) (3,6-9). En contexto similar, al establecer san Juan como criterio que

atestigua que un espíritu es de Dios el confesar que Jesucristo vino en la carne (1 Jn 4,2), san Agustín vuelve a recurrir al criterio del amor, manifestado en el no romper la unidad. “Todo el que no tiene caridad niega que Cristo haya venido en carne” (6,13.12.14). En síntesis, para san Juan eran anticristos porque no compartían la doctrina sobre Cristo, para san Agustín porque no compartían el amor de Cristo.

c) *La fe en los Tractatus y la fe en el resto de la obra agustiniana*

Concluimos el estudio con una comparación entre lo encontrado sobre la fe en el comentario a la primera carta de san Juan y el pensamiento global de san Agustín sobre la misma fe. El resultado puede formularse, en síntesis, en estos términos: los *Tractatus* no ofrecen ninguna perspectiva nueva sobre la fe, algunos temas aparecen realzados, otros solo apuntados y algunos silenciados. En realidad es lo que cabía esperar, dado el contenido del escrito juánico comentado y dada la naturaleza y contexto del comentario agustiniano.

De ninguno de los trece puntos en que hemos recogido las ideas expresadas por el predicador de Hipona sobre la fe puede decirse que se halle exclusivamente en los *Tractatus*. De cada uno de ellos es posible hallar información complementaria, mayor o menor según los casos, en el resto de la obra del santo. La verdadera novedad estaría en el considerar la presentación específica que hace de la fe como la “fe propia” (de los católicos).

Las ideas realzadas son varias. Ese realce puede explicarse a partir del texto de la carta de san Juan o a partir de los intereses pastorales del predicador. De esas ideas, la primera y más significativa juzgamos que es la inclusión del amor en el concepto mismo de fe. Otra, el énfasis puesto en que se trata del amor eclesial. Una tercera, la consideración de tres aspectos del creer: “creer a”, “creer que”, “creer en”, de los que el último representa la fe perfecta. Añadimos, aunque ya en un nivel algo inferior, la profecía y su cumplimiento, y la extensión de la Iglesia como motivos de credibilidad, los contenidos cristológicos de la fe (filiación divina, encarnación y segunda venida), la relación de la fe con Jesucristo y con el Espíritu, y la infidelidad (de hecho).

Otras ideas aparecen solo apuntadas. Entre ellas se encuentran la definición de la fe, el marco antropológico de la fe, la fe como don divino (*initium fidei*), la fe como persuasión, el concepto de autoridad (*auctoritas*), la fe como etapa provisoria de conocimiento, la fe y la Escritura, la fe y la Tradición, la fe y los sacramentos (bautismo y eucaristía), la relación dialéc-

tica entre el creer y el entender (*crede ut intelligas, intellige ut credas*), la fe y la salvación, diversos efectos de la fe, fe actual y visión futura, la fe dañada.

Por último cabe señalar el silencio completo sobre otros aspectos importantes en la reflexión agustiniana. Señalamos: la necesidad de la fe (incluso fuera del ámbito religioso), la distinción explícita entre *fides qua* y *fides quae*, la *regula fidei*, el milagro como motivo de credibilidad, etc.

# Libros

---

## Sagrada Escritura

HARTENSTEIN, Friedhelm - SCHMID, Konrad (Hrsg.) *Abschied von der Priesterschrift?, Zum Stand der Pentateuchdebatte*, Evangelische Verlaganstalt, Leipzig 2015, 23 x 16 cm., 218 p.

En el 2002 se publicó el libro *Abschied vom Jahwisten* (Walter de Gruyter, Berlin-New York). Este libro que presentamos sigue los pasos del precedente, con una notable diferencia. En el primero se decretaba sin más la muerte del J. En este segundo libro en que se examina el código sacerdotal el título del libro se presenta con interrogante. Es un matiz importante. Al parecer no podía ser de otra manera. P goza de buena salud todavía. Es el único estrato literario de la *Nueva hipótesis documentaria* que sigue en pie Y seguirá siéndolo. No es posible dudar de que existen textos sacerdotales en el Pentateuco. Pero admitido este punto, lo demás está sujeto a disputas. Se discuten muchos puntos, por ejemplo, *su naturaleza*, (¿fue una fuente o una redacción?); *su integridad* (lo conservado ¿tiene lagunas?, ¿dónde está su final?); *su carácter* (¿se porta de la misma manera en los diversos ámbitos del texto, Gen 1-11 y Ex 1-15?). A estas discusiones hoy muy vivas un grupo de especialistas del A.T, dedicaron las reuniones durante tres días en Mayo del 2012 que tuvieron lugar en Stuttgart. A nadie extrañará que de los siete participantes de esta reunión 3 escribieran ya en el primer libro dedicado al J. No se puede estudiar una fuente sin la otra. Como era de prever, de estas jornadas no ha surgido un parecer común, ni siquiera un acercamiento de posiciones en los temas tratados. Cabe señalar también que no repiten los temas; cada autor escoge el suyo. Las dos primeras intervenciones (C. Levin y E. Blum) tienen un carácter más general. El resto tratan secciones particulares. El resultado es el previsto. No hay opinión común sobre los temas discutidos. Al parecer predominan los que piensan que P es fuente y no reelaboración de materiales precedentes. No obstante, cabe señalar que nada menos que E. Blum piensa que en los trozos por él estudiados (Gen 11-50), P no es ni fuente independiente ni redacción. Esto da cuenta de las dificultades que se presentan a la hora de emitir un juicio. No se crea que estas jornadas sean inútiles. El intercambio de pareceres enriquece la visión particular de cada uno. Así progresa el conocimiento humano en todos los ámbitos. Durante los años '70 del siglo pasado se llegó a la conclusión que la teoría documentaria era inaceptable; en los '80 se apuntaba en muchos foros a la existencia de dos grupos de textos o incluso de hilos narrativos diferentes; ahora esta opinión no consigue un consenso mayoritario. El libro se presta a una lectura reposada. Reúne tal cantidad de observaciones que se hace imprescindible para quien quiera saber algo sobre la composición del Pentateuco.— C. MIELGO

BASLEZ, Marie François-Olivier MUNMICH (dir), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées* (=Collection de la Revue des Etudes juives, 56) Peeters, Paris-Louvain 2014, 24 x 16 cm, X-406 p.

En 2007 se publicó una inscripción hallada en Maresha que menciona a un tal Heliodoro, alto dignatario seléucida, durante el reinado de Seleuco IV (187-175 a. C.), de quien el

II Macabeos transmite un largo relato, que en la tradición cristiana y en el arte se ha denominado la *caída de Heliodoro*. La publicación provocó un coloquio pluridisciplinar que recoge las aproximaciones variadas sobre los distintos aspectos de una época tan convulsa. En el coloquio participaron filósofos, especialistas del judaísmo y de la literatura rabínica, de la literatura cristiana, de la historia antigua etc. La lectura de este conjunto de contribuciones (en número de 23) enriquece enormemente por diversos motivos. El hecho mismo de la persecución causa extrañeza en el contexto del helenismo, puesto que los diversos regímenes respetaron los cultos locales. Pero no sólo el aspecto histórico, sino que también la gesta se prestaba a interpretaciones diferentes en la conciencia colectiva del pueblo judío posterior. ¿La causa de los mártires contribuyó a la salvación de Judea?. Para el I Mac su muerte fue inútil. Por contra la solución armada propuesta por los Macabeos obtuvo resultados asombrosos. La revolución macabea tuvo éxito. En las revueltas posteriores contra Roma influyó grandemente en la actitud de muchos judíos. Por otra parte, el motivo del martirio (II Mac 7) levanta sorpresas. Al final los mártires son tales porque se niegan a comer carne de cerdo. Los cristianos se apropiarán de la causa de los mártires macabeos, fijándose más en los idolotitos, que el anciano Eleazar del 2 Mac 6,18-31 por cierto rechazó también. Según mi opinión lo más interesante del libro es presentar no solo la historia real de los acontecimientos, sino también la memoria colectiva alargada en el tiempo. La imagen que judíos y cristianos se hicieron de esta revolución despierta sorpresas al lector. Fue una revolución violenta que tuvo éxito, revolución que por otra parte y vista la política que practicaron los asmoneos, descendientes de los macabeos, hizo que varios grupos se preguntaran si mereció la pena levantarse en armas. Por muchos motivos es un libro interesante lleno de sugerencias.– C. MIELGO

SNYMAN, S.D. Fanie, *Malachi* (=Historical Commentary on the Old Testament). Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2015, 24 x 16 cm. XIV, 194 p.

Regularmente van apareciendo los volúmenes de esta serie de comentarios, dirigida en gran parte por estudiosos holandeses. Los volúmenes son de calibre variado, pero tienen un alto nivel científico. El calificativo *histórico* que recibe la colección quizá se refiera a la amplia exposición de la exégesis. Efectivamente los autores en general recuerdan con mucha erudición las opiniones de otros comentaristas desde que comenzó la exégesis crítica. El género literario de esta clase de obras es el conocido: al comentario precede una introducción que trata de los temas consabidos: autor, fecha de composición, ambiente histórico, religioso y social de la época, estructura, teología, etc. No se advierten sorpresas. El autor se inclina a pensar que Malaquías es el nombre propio del profeta. Es un libro independiente y no tiene nada que ver con las secciones precedentes de Zacarías 9-11 y 12-14. Tampoco ve convincentes las razones para suponer un *corpus propheticum*, formado por los profetas menores. No ve que la conclusión de Mal 3,23-24 pueda entenderse como cierre o conclusión no solo del libro sino del cuerpo profético. El comentario se articula así: Presenta en primer lugar la traducción del texto por secciones, a veces muy breves. De ellas ofrece una bibliografía. En seguida presenta lo esencial y el tenor del texto para pasar inmediatamente al comentario dividido en dos partes: primero una breve introducción a la exégesis y luego la exégesis propiamente dicha. La exposición es lenta y detallada. Da la sensación de no tener prisa en avanzar en el comentario. Contribuye a esta sensación el hecho de que la traducción de las secciones encabeza el párrafo, pero en la exégesis se repite de nuevo la traducción, haciendo un comentario detallado, fijándose en el significado de los términos usados, siempre en diálogo con los demás comentaristas. Es admirable la información que ofrece el autor.– C. MIELGO

FRAUENLOB, Thomas, *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks* (fzb 131), Echter Verlag, Würzburg 2015, 335 pp.

Esta tesis, presentada en la Universidad gregoriana en 2013, elabora el perfil teológico, la dimensión de la historia de la salvación y la función de lectura orientada del grupo de los Doce apóstoles y proporciona una clave para perfilar el significado eclesiológico y un fundamento cristológico del apostolado y de la figura de los Doce Apóstoles. La metodología se basa en el acercamiento canónico y el análisis sincrónico del texto, para descubrir la intención del autor, su comprensión y reelaboración de su concepción del grupo de los Doce.

La obra se compone de tres partes, con siete capítulos. La parte introductoria aborda consideraciones preliminares, metodológicas... La parte I, con tres capítulos, expone la estructura narrativa del evangelio de 1,5-6,11, donde la persona de Jesús aparece como el centro salvífico y el grupo de los Doce constituye su prolongación. Los capítulos son los siguientes: 1. Jesús, camino de salvación divina a lo largo del tiempo (1,5-4,13); 2. Jesús de Nazaret, misión y destino (4,14-6,11); 3. Jesús de Nazaret, “verdadero Israel” y reino de Dios. La parte II presenta los rasgos que configuran el grupo de los Doce-apóstoles, en cuatro capítulos, dedicados a las perícopas relacionadas con el concepto *oi apostoloi*, vinculadas a su vez con el relato de la última cena. El centro de esta sección está constituido por elección de los Doce (6,12-16) y compara ese texto con 22,14-30. El cap. 5 presenta el envío de los Doce (9,1-10) paralelo a 22,35-38, donde Jesús se refiere a la actividad misionera. El cap. 6 analiza la cuestión de la persecución de los apóstoles (11,49), y la combina con 22,35-38 (el tema de la espada). Por su parte, el cap. 7 muestra cómo Lc 17,4-5 retoma el motivo de la fe, que tiene su correspondencia en el breve diálogo entre Jesús y Pedro (22,31-34). La obra concluye con la recopilación de los resultados.

Los Doce apóstoles son expresamente elegidos y llamados a estar con Jesús, forman la familia de Cristo. Desde el punto de vista de la historia de la salvación, los constituyen la primera extensión del “Israel propiamente dicho”, que ha venido en la persona de Jesús y, sin embargo, se caracteriza al mismo tiempo por el “ya” y “todavía no” hasta la venida del Señor. El simbolismo del número doce, representan la totalidad de Israel, un signo escatológico, un espacio para todos los perdidos, judíos y gentiles. Ellos son los primeros destinatarios de la “nueva alianza”, el “renovado Israel”. Se les encomienda proclamar el reino de Dios y vivir su justicia bajo la prioridad de la diaconía, en el seguimiento de Cristo. Su destino es el de los profetas del AT. Tienen fe, pero necesitan siempre una conversión permanente. Deben confiar en el Señor, quien les cuidará. El centro de la comunidad de los Doce es Cristo mismo, quien está presente en el signo del pan y se reconoce en el gesto de partir el pan. La perspectiva escatológica de los Doce Apóstoles es que participarán, como herederos del reino, en el juicio de Cristo sobre las doce tribus de Israel.

La imagen de los doce apóstoles en el Evangelio de Lucas se muestra multifacética y compleja. Una obra de arte modelada por la mano de Jesús y recreada literariamente por Lucas, que este libro pone de relieve.– D.A. CINEIRA

**Moral-Pastoral-Liturgia**

LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso, *Temas candentes de bioética y familia*. En la brecha. Palabra, Madrid 2006, 22x14, 327 pp.

El Cardenal Presidente de Consejo Pontificio para la Familia, y miembro de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y la Comisión Pontificia para América Latina, entre otras, nos ofrece en esta obra catorce intervenciones suyas sobre temas de bioética y la familia. Así, nos presenta el don de la vida y los valores de la familia, los problemas de la demografía y los mitos demográficos, la doctrina social de la Iglesia y la familia, la clonación como pérdida de la paternidad y negación de la familia, el sexo seguro que nunca lo es tanto, la coherencia de los legisladores y la Eucaristía, la Comunión de los divorciados, la píldora del día después, sin olvidar la decisiva importancia de una auténtica educación sexual ni a los confesores como ministros de la reconciliación en la verdad y la misericordia. Con un estilo ágil y atractivo el cardenal López Trujillo, reafirma la verdad acerca de la vida humana y la familia como institución básica de la sociedad en defensa de los más débiles y necesitados. El Cardenal R. M<sup>o</sup>. Carles resalta que “el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios”. Ahora bien, a la vez se nos hace ver que muchos tratan de imponer, por todos los medios de que disponen, una concepción del hombre como “mera cosa, mero organismo, sin libertad” y sin exigencias éticas. Y, para rematarlo, sin otro horizonte posible que el de la cultura de muerte.– D. NATAL

BERMEJO, José Carlos-Rosa María BELDA, *Cómo educar una sexualidad humanizada*. Centro de Humanización de la Salud - Sal Terrae, Santander 2010, 22x14, 109 pp.

Este cuaderno quiere ser un apoyo a los educadores en el importante trabajo que realizan cuando acompañan a los jóvenes en este aspecto básico de la vida que es la sexualidad, con todo lo que ésta lleva consigo como fuente de gratificación y de vida pero también de infelicidad y desengaño si no se profundiza y orienta adecuadamente. Así, se estudia el amor sano y el juego amoroso, la reciprocidad de la pareja, la Iglesia y la sexualidad, la ética y la utopía de la relación amorosa, la castidad y la salud personal, el amor que perdona, la Iglesia, la homo-sexualidad y el sida, la sexualidad y la relación de ayuda así como la empatía, la intimidad y la sexualidad, la ternura, el amor y el cuidado del otro. El recorrido por estos temas desvela que las personas humanas somos luz y oscuridad, esperanza y lamento, belleza y dolor, capaces de lo mejor y lo peor. Además, el tema de la sexualidad nos lleva a enfrentarnos con nosotros mismos, con nuestros propios sentimientos y su apropiada orientación. Ante esta dificultades nos estamos solos pues viene en nuestra ayuda Jesús de Nazaret que nos muestra un Dios lleno de misericordia y amor que nos espera en cada uno de nuestros problemas y nos pregunta si queremos ver y encontrar lo mejor en toda nuestra vida. Dos grandes especialistas se dan cita en esta obra: J. C. Bermejo, Director del Centro de Humanización de la Salud, y R. M<sup>o</sup>. Belda, Médico y Máster en temas de bioética y dedicada a programas de apoyo a la mujer, a los mayores y al problema de la droga y el sida. Así que vale la pena leer despacio estas aportaciones llenas de sabiduría humana y cristiana.– D. NATAL

MARTÍNEZ OCAÑA, Emma, *Cuando la Palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer*, Narcea, Madrid 2007, 21x13, 151 pp.

A partir del convencimiento de que la fe no se verifica ni se hace parte de nuestra historia personal hasta que no se hace carne propia, este libro expone la manera de hacer de nuestro cuerpo una transparencia de Dios. Así todos nuestros sentidos alcanzados por la Palabra de Dios y la experiencia de Cristo quedan transformados. La historia de las mujeres de la Biblia que fueron alcanzadas en su cuerpo por Dios nos narran, cada una a su manera, esa experiencia de cómo han sido tomadas de la mano por Dios y ayudadas a levantarse frente a los poderes del mal que tratan de someterlas. Así, nos muestran su corazón, sus ojos y oídos, su boca, sus manos y sus pies, y esa mirada de fe que afirman la confianza en la propia persona, fortalecen los miembros vacilantes y nos dicen aquellas palabras de amor divino que nos animan y enseñan con la famosa invitación que nos dice: “levántate y anda”. La autora de esta obra es Licenciada en Historia y Teología Espiritual, profesora de Psicología de la Religión, Psicoterapeuta individual y de grupo, orienta encuentros de integración y madurez humana y cristiana y también da Ejercicio Espirituales. Es miembro de la Institución Teresiana, de la Asociación de Teólogas Españolas y del grupo Mujeres y Teología.– D. NATAL

IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel, *Sexualidad, Amor, Santa Pureza*, Rialp, Madrid 2007, 19x12, 154 pp.

La castidad es la virtud por la que gobernamos nuestra sexualidad según la razón y la fe. Con ella se defiende el amor del egoísmo y de lo meramente instintivo para establecer una cierta armonía y paz interior. La pureza es la gloria de Dios en el cuerpo humano, decía el santo Padre Juan Pablo II<sup>o</sup>, y de ella brota una belleza singular que impregna toda la convivencia humana. Para eso, primero se expone el sentido de la sexualidad en general. Y, luego, lo que Jesús dice sobre el amor y la castidad, el matrimonio y la virginidad, a los casados, los jóvenes y los célibes. Además, se explican los pecados más frecuentes contra la castidad y los medios naturales y sobrenaturales para evitarlos y para buscar un mundo más puro y honesto en que el hombre y la mujer puedan celebrar la grandeza del amor en sus diversos estados. El autor es Doctor en Filosofía y Letras, ordenado sacerdote en 1960 ha desarrollado su actividad Pastoral en medios Universitarios y enseñó Teología Espiritual y Antropología Filosófica en diversas Universidades. Y, también perteneció a la Comisión Teológica Internacional.– D. NATAL

### Filosofía

CASTELLOTE CUBELLS, Salvador, *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al “espacio imaginario” y los “mundos posibles”* (Series Valentina LXIII), Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015, 23x15, 299 pp.

Las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez constituyen el primer tratado sistemático de la metafísica. Los 54 tratados que conforman la obra ejercieron una influencia decisiva en la enseñanza de la metafísica hasta la obra de Christian Wolff en el siglo XVIII.

El presente libro realiza un detallado estudio de las *Disputaciones* 51 y 52, que comentan, respectivamente, las categorías aristotélicas de *ubi* y *situs*; así como un análisis de la *Disputación* 30, en su apartado séptimo, que trata del atributo de la *inmensidad* de Dios. La obra que reseñamos analiza la reflexión suareziana sobre los conceptos de espacio e infinitud en relación a la inmensidad de Dios. ¿Cómo podemos explicar la omnipresencia de Dios? ¿Qué relación mantiene Dios con el espacio físico? Suárez quiere dar soluciones metafísicas al problema de la presencia sustancial de Dios en el mundo y considera que el espacio, y también el tiempo, no son escenarios previos a la realidad –al modo como hará Newton–, sino que se configuran en y por los cuerpos, –línea que seguirá Leibniz–. El primer capítulo se centra en el comentario a la *Disputación* 30,7. El segundo realiza un repaso histórico a las concepciones del espacio previas a Suárez. Los capítulos tres al ocho estudian pormenorizadamente la *Disputación* 50 sobre la categoría *ubi* y el nueve y diez hacen lo propio con la *Disputación* 51 y la categoría *situs*. Una amplia bibliografía comentada cierra esta parte de la obra. A continuación, en las páginas 237-277, el autor transcribe dos secciones de un manuscrito inédito de un discípulo de Suárez que realiza un comentario a la *Física* de Aristóteles. En dichas secciones se trata del espacio imaginario y del vacío. Se incluye una reproducción fotográfica de las páginas transcritas. Unos completos índices de nombres y materias cierran el libro. En diversos lugares del libro el autor relaciona afirmaciones de Suárez con la reflexión actual sobre el multiverso y los mundos posibles. Creo que son temas distintos la reflexión filosófica sobre el espacio imaginario que realiza Suárez y la actual investigación científica sobre el multiverso que pudiera haber dado origen a nuestro universo. La cosmología contemporánea, en líneas, generales, considera que el universo ha tenido un origen y así lo corroboran los datos observacionales que poseemos: la expansión del universo y el fondo cósmico de microondas. Si la ciencia postula un origen del universo, la siguiente pregunta, por supuesto científica, es de dónde ha salido. Ya el P. Lemaître recalca que el *Big Bang* como tal no era demostración o prueba de ninguna creación en un sentido estrictamente teológico del término. Una posible solución al problema del origen del universo es postular la existencia de un multiverso que lo produce, ello se escapa a una verificación física pero no al intento de postular modelos, esencialmente matemáticos, que hagan plausible tal hipótesis. Con ello no estaríamos ya ante cuestiones *imaginarias* sino ante realidades cuyo lazo de unión sería la matemática. Así desembocamos en una reflexión sobre la matemática, su estatuto, y su *indispensabilidad* en el conocimiento de la realidad, temas que son candentes en la actual investigación en filosofía de la matemática. ¿Mundo imaginario el de la matemática? No hay ningún acuerdo en esto.– F. JOVEN

GRADL, Verónica, *Wegbereitung. Der Spur folgen, beharrlich, bei Tag und bei Nacht. Aufgabe, Möglichkeit und Reichtum des Menschen*, Echter, Würzburg 2015, 24x16, 654 pp.

El objetivo de este libro es la presentación de las diversas dimensiones del hombre y su mundo, en toda su integridad y especificidad, para esclarecer sus diversos componentes y animarnos a poner el esfuerzo necesario para realizarlos, así como las repercusiones y consecuencia prácticas en todos los niveles que enriquecen la vida humana para ordenarla de nuevo y hacerla verdadera vida. Por eso, se trata de la naturaleza y el mundo humano, el espíritu, el yo y la esperanza humana, en toda su complejidad y riqueza, y sus diversos niveles naturales y sobrenaturales, abriendo y preparando los caminos para su plena comprensión y realización. Se trata de analizar los diversos niveles de la vida humana en toda su complejidad para su mejor integración. Estamos ante una antropología que recuerda mucho la de Max Scheler en toda su plenitud y capacidad de integración. Para ello se recurre a la psico-

logía profunda y a las figuras de la Biblia que como Palabra de Dios nos introduce en el paraíso humano y divino, el cuerpo y el alma, y el tiempo y el espacio de la gracia divina también con sus quebrantos y decepciones. Así se trata del rico dinamismo de la vida en la totalidad del ser humano y divino para propiciar los mejores medios del crecimiento humano, entre el bien y el mal, y la estabilidad inestable actual de toda la realidad humana. Así, entre el Idealismo y el Nihilismo se hace un gran trabajo de integración de todos los aspectos naturales y sobre-naturales de la vida. Para ello, se recogen también del Antiguo y de Nuevo Testamento y sus personajes, los paraísos soñados y perdidos del hombre, y se recuerdan también los momentos de pecado y destrucción y su recuperación religiosa, desde el hombre interior en nosotros mismos y entre todos los seres humanos y su humanidad en la vida de cada día. Así, se trata de entender y propiciar el mejor desarrollo humano en sus diversos niveles y procesos. La autora de esta obra es doctora, casada con hijos y nietos, y profesional de Psicoanálisis libre en Innsbruck. Sus temas más importantes son el trabajo de los sueños, en la terapia personal y en las terapias de grupo. Así, se trata de preparar los caminos del reino de Dios y del hombre, pues sus huellas siguen ahí persistentes, en el claro-oscuro de la vida y el actual mundo secular con todas sus posibilidades, pero se nos pide también esfuerzo, trabajo y acción para lograr hacerlo realidad y vivirlo en toda su plenitud.– D. NATAL

### Historia

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Tres Piores del Monasterio de El Escorial martirizados en Paracuellos*. Bto. Benito Rodríguez González, Bto. Mariano Revilla Rico y Bto. Juan Monedero Fernández. Ediciones Escorialenses. San Lorenzo de El Escorial, 2015. 20x12, 343 pp.

Este es el vol. 10 de la colección "Testigos de Cristo", donde se han ido publicando las biografías de los 98 religiosos mártires agustinos, muertos en la persecución religiosa sufrida por la iglesia en España desde 1931 a 1939 y beatificados en Roma el 28 de octubre del 2007. En este volumen se presentan las biografías de tres religiosos que fueron priores de la Comunidad del Monasterio de El Escorial. Según dice su autor, hay otras muchas cosas en común entre estos tres agustinos para ser incluidos en este volumen. Los tres fueron profesores de materias filosóficas y teológicas, los tres fueron escritores y participaron en algún capítulo general de la Orden, los tres fueron priores de Monasterio de El Escorial entre los años 1924 y 1936 y los tres compartieron la prisión en el monasterio, la pasión en la cárcel y el martirio en Paracuellos.

Las biografías de cada uno de estos beatos sigue el mismo esquema basado en tres apartados: I.- Algo de historia del pueblo donde nacieron, nacimiento, padres, niñez, juventud y estudios. II.- Religioso agustino y lugares donde trabajaron y III.- Persecución religiosa en España. En un cuarto apartado y precediendo una referencia a las fuentes de información, el autor refiere lo relacionado con prisión, cárcel y la muerte de los biografiados. Se completa el trabajo con un breve perfil biográfico de cada uno de los religiosos, un compendio del proceso diocesano de beatificación y una relación de los escritos de cada uno de los biografiados.

Queremos dar las gracias, una vez más, al P. Modesto por su buen trabajo en dar a luz estas hermosas biografías de nuestros hermanos mártires agustinos.– P. HERNÁNDEZ

SERRA ESTELLÉS, Xavier, *Inventari dels arxius parroquials de la Ribera*. Facultad San Vicente Ferrer, Valencia 2014, 23x15, 318 pp.

Tenemos ante nosotros la publicación de los archivos parroquiales de la zona valenciana de la Ribera. En este volumen XIII no solamente se publican los datos de esos archivos sino que se nos ofrece la descripción de la conocida *Guía Pallarés* publicada en 1963. Así, se puede comparar mejor la situación de cada uno de los pueblos en sus tiempos más antiguos con los datos de que disponemos en la situación actual y la de hace unos 50 años. Además, así, también se toma conciencia de las obras de arte que se han ido perdiendo con el paso del tiempo. Comparando este trabajo con el de otros autores anteriores, nuestro autor se ve obligado a pedir, una vez más, la *concentración de los Archivos parroquiales en el Archivo Diocesano* para evitar nuevas pérdidas, superando los tópicos de: “los archivos son del pueblo” pues de él seguirán siendo, “nos roban” los archivos pues seguirán estando ahí, a disposición de todos, lo que no ocurre cuando desaparecen. No hay que olvidar que las partidas de Confirmación se encuentran en diversos libros incluidos los de matrimonios. Toda la documentación inventariada aquí está a disposición del investigador en la Sala de Consulta del Archivo Diocesano. Por eso, y para no extendernos mucho, solamente daremos los nombres de las distintas poblaciones, recogidas en este inventario, sin descender a detalles que el lector encontrará fácilmente en esta obra. Así, se nos informa sobre poblaciones como: Albalat de la Ribera, Alberic, Alcàntera de Xúquer, L'Alcudia, Alfarp, Algemesí, Alginet, Almussafes, Alzira, Antela, Beneixida, Benicull, Benifaió, Benimodo, Benimuslem, Carcaixent con su gran inventario y anexo, Càrcer, Carlet, Catadau, Corbera, Cotes, Cullera, L'Énova, Favaretta, Fortaleny, Gavarda, Guadassuar, Llaurí, Llombai, Manuel, Massalavés, Montroi, Montserrat, Pobla Llarga, Polinyà del Xúquer, Rafelguaraf, Real de Montroy, Riola, Sant Joanet, Sellent, Senyera, Sollana, Sueca, Sumacàrcer, Torís, Tous, Villanova de Castelló. – D. NATAL

BENGOA, José Manuel, *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII (1891-1894)*, Ed. Augustinus, Madrid 2015, 668 pp., [1] p. de epílogo, 5 mapas, ilustr.

El volumen que presentamos está asentado en materiales de archivo en su mayor parte, cuya documentación se conserva principalmente en seis archivos: 1) Archivo Histórico de la Provincia de San Nicolás de Tolentino, de Marcilla (Navarra); 2) Archivo General de la Orden de Agustinos Recoletos, de Roma; 3) Archivo Histórico de la Provincia Nuestra Señora de la Candelaria, de Bogotá; 4) Archivo del Convento de El Desierto de la Candelaria, de Ráquira (Boyacá); 5) el Archivo del Convento de San Millán, de San Millán de La Cogolla (La Rioja); y 6) Archivo Histórico Nacional, de Madrid. En doce capítulos se ofrece la historia de los Agustinos Recoletos de 1891 a 1894, formada por la provincia de San Nicolás de Tolentino o Provincia de Filipinas, la única provincia agustino-recoleta existente en Europa tras las perturbaciones políticas y sociales del siglo XIX, presente en Filipinas, España, Italia (Roma) y Colombia.

Tras la presentación, firmada por el prior general, Miguel Miró (pp. 7-9), las palabras dirigidas por el autor al lector sobre el quehacer llevado a cabo durante la preparación del volumen (pp. 11-14), las fuentes y bibliografía utilizadas (pp. 15-27), el mapa a color con la presencia de agustinos recoletos en Filipinas, año 1891 (p. 28), llega el capítulo inicial del volumen y de la primera sección: Filipinas. En él cuenta en su contexto y a grandes rasgos la historia de la asamblea capitular de la provincia de San Nicolás de Tolentino, celebrado en el convento San Nicolás de Tolentino, de Intramuros (Manila), los días 17, 18 y 20 de abril de 1891. En él salió elegido provincial Mariano Bernad. Se ofrece una síntesis del plan de go-

bierno para el trienio (p. 46) e incorpora en apéndice las actas, elecciones, determinaciones y nombramientos capitulares (pp. 47-59). El segundo capítulo (pp. 61-93) muestra el iter de la visita girada por el provincial a las casas y ministerios de la provincia en Filipinas: Visayas, Mindanao, Manila, Mindoro, Palaguan y Calamianes. En esta ocasión no pudo visitar las misiones de Marianas (p. 88). En apéndice nos encontramos con el documento sobre la inauguración de la iglesia de San Sebastián, de Manila (15 de agosto de 1891), el decreto de visita del arzobispo Bernardino Nozaleda (10 de junio de 1892) y la lista de los veintisiete agustinos recoletos fallecidos durante el trienio 1891-1894. De economía, administración, contabilidad, inversión de fondos, estipendios y presupuestos sujetos a los vaivenes de la situación política versa el capítulo tercero (pp. 95-126). Los documentos recogidos en apéndice de este capítulo son tres: a) el informe del padre Fidel de Blas (octubre de 1892) al definitorio provincial; b) el proyecto de arreglo parroquial del Gobierno General de Filipinas (25 de agosto de 1891); y c) la percepción de estipendios (10 de septiembre de 1892). El cuarto capítulo (pp. 127-166) describe la formación de los ministerios recoletos de Agusan y María Cristiana, en la isla de Mindanao, más la continuación de la historia del seminario diocesano de Vigan, diócesis de Nueva Segovia, dada a conocer en sus primeros compases en el tomo anterior, el XII (Madrid 1974), páginas 440-442, 574 y 673, preparado por Manuel Carceller. El apéndice del capítulo recoge los objetivos religiosos para la misión de María Cristina marcados por el Gobierno General de Filipinas (10 de enero de 1890), y las tres parroquias creadas durante el provincialato de Mariano Bernad. La segunda sección del volumen, España, comienza con la historia de dos comunidades religiosas establecidas en sendos colegios: el de Monteagudo y el de San Millán de la Cogolla, unidos por una misma finalidad: la formación de misioneros recoletos para Filipinas. Dos apéndices cierran este interesante y bien trazado capítulo quinto (pp. 169-230): a) los alumnos de filosofía examinados el 26 de agosto de 1891; y b) los profesos de votos simples de 1891, 1892 y 1893. Todo el capítulo sexto está dedicado al Colegio de Marcilla (pp. 231-281), la vida de comunidad, los planes de formación, comunidad académica, estudiantil y misionera. Al final del capítulo viene el apéndice, en el que se recogen: las ayudas pecuniarias aprobadas por el definitorio provincial para el trienio 1891-1894; y los frailes examinados en Marcilla durante el trienio señalado. Sobre la apertura en 1894 de una casa en Madrid –calle Fortuny, 5– trata el capítulo séptimo (pp. 283-326), con cuatro apéndices: a) Cúpula encamonada; b) Cargas; c) Descripción catastral de la propiedad; d) *Facultas erigendi Matriti domum residentiae*, dado por el cardenal Isidro Verga, rescripto fechado en Roma el 2 de mayo de 1894. La tercera sección del volumen, que lleva por título Roma, está constituida por cuatro capítulos. El primero de ellos, correspondiente al séptimo del volumen, refiere la historia de la comunidad agustino-recoleta del Hospicio San Ildefonso –Via Sistina– de Roma, además de la actividad del Oratorio en la Iglesia San Ildefonso durante el trienio 1891-1894, con nueve textos en el apéndice, ocho de los cuales relacionados con San Ildefonso y el último con la visita a San Joaquín de Abiego. El estudio de las Obras pías de la provincia de San Nicolás y la problemática suscitada con las haciendas filipinas están expuestos en el capítulo noveno (pp. 403-450), cuyo contenido se ajusta a la primera sección –Filipinas– del volumen. Con el título “Proyectos de unión. Peregrinación española a Roma [1894]” se presenta el capítulo décimo, el último de esta sección (pp. 451-483). En él se pone de manifiesto el asunto de la pretendida unión y anexión de los agustinos recoletos de España con los agustinos descalzos italianos y otras congregaciones, promovida por la Orden de San Agustín y los Agustinos descalzos de Italia. Asimismo se presenta la contribución agustino-recoleta en la peregrinación (romería) de la Iglesia española con motivo del jubileo episcopal de León XIII, aspecto éste que debería haberse incluido, según mi modesto criterio, en el capítulo séptimo, al tratar de la comunidad San Ildefonso –Via Sistina– en su faceta de acogida y hospedaje. La cuarta y última sección está

dedicada al estudio de la historia agustino-recoleta en Colombia. En efecto, el capítulo undécimo (pp. 487-561) desgrana el quehacer misionero en Casanare, la dinamización apostólica –restauración– de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria y la encomiable labor de San Ezequiel Moreno, obispo y vicario de Casanare. En apéndice se ofrece la lista de religiosos y ministerios de los años 1891 a 1894, ambos incluidos. El último capítulo, el décimo segundo (pp. 563-639), expone la actividad pastoral en el santuario de Nuestra Señora de La Candelaria, la vida de la comunidad religiosa de El Desierto, las misiones en Los Llanos de Casanare y el provincialato de Nicolás Casas. Cierra el capítulo un apéndice con el juicio de Toribio Minguella sobre el *Ensayo de gramática hispano-goahiva*, obra de Manuel Fernández y Marcos Bartolomé (Imp. Nacional, Bogotá 1895, 225 pp.; edición digitalizada <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000046034&page=1>), estampado en el libro de Minguella, *Biografía del Ilmo. Sr. D. Fr. Ezequiel Moreno y Díaz, agustino recoleto y obispo de Pasto (Colombia), muerto en opinión de santidad*. Ed. Luis Gili. Barcelona 1909, 101-103.

La lectura del presente volumen de historia escrito por Bengoa nos parece que está realizado desde la fidelidad y objetividad a las fuentes, requisito imprescindible para cualquier investigador que tenga por objetivo plasmar una visión de conjunto limpia y rigurosa del pasado. Otras dos características se desprenden tras la lectura reposada de esta voluminosa obra: la sencillez expositiva y la amenidad con que se ofrecen los rasgos esenciales de la trayectoria de los agustinos recoletos en la primera parte de la última década del siglo XIX. La obra incluye los retratos fotográficos de José Sánchez (p. 59), Manuel Azagra (p. 59), Mariano Bernad (p. 60), Nicolás Casas (p. 168), Miguel Ugarte (p. 230), conde de Bonomar (p. 326), Enrique Pérez (p. 328), Victoriano Rocha (p. 486), y Nicolás Casas (p. 562); además de algunos mapas a color. Mapa de Filipinas con la presencia de los Agustinos Recoletos en 1891 (p. 28); mapa con los ministerios de agustinos recoletos en Misamis durante el trienio 1891-1894 (p. 128); mapa de Cavite y Hacienda agustino-recoleta de Imus (p. 426); mapa a color de Colombia y la misión de Casanare (p. 484); y mapa a color con los departamentos de Casanare y Arauca, antigua prelatuza de Casanare (p. 486).

En el apartado de curiosidades históricas indicaré tan solo algunas por su singularidad. Veamos: a) la entrada en 1891 llegó del primer carro-coche en el convento de San Millán de la Cogolla, mandado construir en Vitoria, por el que abona la cantidad de 375 pesetas (2,53 euros) (p. 215); b) la agresión perpetrada en la mañana del 8 de marzo de 1894 en el citado Colegio de San Millán por fray Domingo Heras Fernández, estudiante profeso de segundo curso de Teología, a su connovicio fray Fermín Catalán, “dándole tres cuchilladas, una en la cara, otra en el hombro, y la tercera, por los riñones”. Al día siguiente fue expulsado de la Orden por decreto del comisario general apostólico (pp. 226-227); c) la intervención quirúrgica realizada en el Colegio de Marcilla a fray Daniel Martínez Belaza el 19 de julio de 1893 para extraerle una piedra (cálculo) de la vejiga (p. 235); d) los disturbios, silbidos, abucheos e incluso pedradas a los coches de los obispos durante el encuentro eucarístico celebrado en Valencia del 20 al 25 de noviembre de 1893 (pp. 479-480).

Las erratas a corregir en la próxima edición son escasas e insignificantes, como “Obsecuente” por “Consecuente” (p. 13) y “runrun” por “runrún” (p. 70, nota 40). Dos equivocaciones voy a señalar. Primera: la referencia bibliográfica, sección bibliografía, “Hospicio San Ildefonso, 1891-1894”: BPSN 93(2003)7-98, se encuentra repetida en la página 18, línea 5 y luego más abajo, línea 15; y la segunda se refiere al libro *San Millán de la Cogolla, Valvanera y el P. Toribio Minguella*, escrito por el mismo Bengoa, no salió editado en Zaragoza como se indica en las páginas 18 y 26, sino en Madrid por la Editorial Augustinus. En cuanto a omisiones y lagunas encontradas en la obra voy a ser un poco más extenso en beneficio de la segunda edición: 1) En la sección *Abreviaturas*, página 22, tercera entrada - “Algunos escritores” - se omite el título la revista, en abreviatura, de la revista en donde fue publicado

el trabajo de Miguel Avellaneda. Debe incluirse la abreviatura BPSN; 2) el “Índice de nombres y lugares” contiene abundantes olvidos o lagunas. Veamos algunos ejemplos como botón de muestra. No figuran varios personajes de gran calado misionero e intelectual, como Francisco Sádaba, tal y como se presenta en la páginas 162-163, 217, 218, 242, etc.; Ángel Belaza, rector del Colegio de Monteagudo, según se indica en las páginas 170, 178, 179, 180, etc.; Lorenzo Cordón, cronista provincial y confesor de San Millán, como se apunta en la página 220; Pío Mareca, señalado en las páginas 232, 243-249, 276, 301, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 478, 532, etc.; Giovanni Perrone, jesuita y teólogo de la escuela romana, autor de varias obras señaladas en las páginas 255-256; Santo Tomás de Villanueva, citado en la página 375 y nota 229, cuando se trata de la iglesia San Ildefonso –Vía Sistina– de Roma; San Agustín de Hipona brilla por su ausencia en el índice, aunque sí lo hemos encontrado citado en varias ocasiones a lo largo del volumen (p. 376, nota; 571; etc.). Se omiten en el índice diferentes autores de obras importantes como Jesús Paniagua Pérez (p. 404, nota 6); Bernardo Martínez (p. 436, nota 119) e Isacio Rodríguez (p. 458, nota 33); y el nombre del escultor José Alcoverro y Amorós, recogido en la página 566 y en la nota 21 de esta misma página. No se encuentra en el índice la voz referida a la Virgen María, ni tampoco figuran las advocaciones marianas de iglesias y cofradías, tales como la Confraternidad de la Virgen de los Dolores establecida en la iglesia de Nuestra Señora de La Candelaria (p. 565), la imagen de Nuestra Señora de la Consolación o Correa encargada para dicho templo (pp. 566, 567), o la Virgen de Valvanera (pp. 571, 572). Y por último dejo apuntado, a modo de ejemplo, tan solo tres nombres de lugares ausentes del índice: Borja, población mencionada en la página 205; Urberuaga, lugar vizcaíno con aguas termo-medicinales, señalado en las páginas 299, 303 (Urberagua, *sic*); y Abiego (Huesca), que no consta en el índice, pero sí el intento de una fundación agustino-recoleta en dicha población oscense como se refiere en las páginas 382-391.

Las observaciones realizadas a lo largo de esta recensión, así como las deficiencias anotadas, insignificantes en el conjunto de la investigación, las ofrezco por varios motivos. Todavía se necesita insistir en que los índices son una parte imprescindible de toda obra importante por su utilidad, y que su realización requiere tiempo, pericia y tesón. Con todo, las observaciones aquí indicadas se hacen para que sean tenidas en cuenta en la siguiente edición de esta obra de referencia en la historia agustiniana recoleta, una vez agotada la primera tirada, como puede esperarse de un volumen tan necesario para el conocimiento de la trayectoria de los recoletos. La investigación histórica realizada por Bengoa, ofrecida en seis centenares de eruditas páginas y desglosada a grandes rasgos más arriba, brilla por la agudeza de análisis y la claridad expositiva, cuyo texto cumple sobradamente con las expectativas de los lectores más motivados, curiosos y exigentes.– R. LAZCANO

CAMPOS, Javier-Laureano MANRIQUE, *Hidalgos del campo de Montiel en la época de Cervantes*, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial, 2015, 24,5 x 17, 476 pp.

Consta esta obra de dos partes. En la primera Javier Campos tras una aproximación geográfico histórica a la comarca del Campo de Montiel, pasa a una consideración de carácter general sobre la situación de los hidalgos en los siglos XVI y XVII, deteniéndose en la manera en que estos aparecen retratados en *El Quijote* y en las *Relaciones Topográficas de Felipe II*, para concluir con el análisis de dos familias, los Ballesteros y los Saavedra. En la segunda, bastante más extensa, Laureano Manrique recoge los pleitos mantenidos ante la Real Chancillería de Granada por el capitán don Fernando Ballesteros contra otros miembros de su familia, por razón de la provisión de oficios y otros asuntos relacionados con la intención de afirmar y ver reconocida su preeminencia en los asuntos locales. Se trata de un

estudio, pues, de carácter muy circunscrito a una determinada comarca, si bien sus consideraciones pueden ser fácilmente extrapolables a otros territorios de los reinos de Castilla y de Toledo.– F.J. BERNAD MORALES

### **Espiritualidad**

MARTINEZ, L.M., *Los dones del Espíritu Santo*, Ed. Rialp, Madrid, 2015, 12x19, 150 pp.

El que fuera arzobispo Primado de México(1881-1956), Luis María Martínez, nos ofrece en este libro un compendio de sugerencias espirituales para la vida cristiana en torno a los dones del Espíritu Santo a partir del poema mesiánico de Isaías 11,1-4 que refiere los rasgos del futuro Mesías. Y es magnífico que la persona del Espíritu Santo, "el gran desconocido", en sus dones, haya sido motivo de la predicación de este venerable arzobispo pues ha sido en el siglo XX cuando se ha despertado una corriente de gracia y de renovación en el Espíritu Santo en todas las iglesias cristianas. La iglesia católica en Méjico es testigo de esta corriente de renovación carismática.

Este libro es la segunda parte de su obra *El Espíritu Santo* redactado como un novenario de preparación para la Solemnidad de Pentecostés. "Voy a hablar de la obra del Espíritu Santo en las almas" (p.10). Al Padre se le atribuye la obra de la Creación, al Hijo la Redención y al Espíritu Santo la santificación .La obra maestra del Espíritu Santo es la que realizó en Jesucristo" concebido por obra del Espíritu Santo". Lo llenó con plenitud y guio sus pasos de la vida mortal hasta la muerte en la cruz. Pero ¿la santificación de las almas no es la prolongación y el complemento de la obra del Espíritu Santo en Jesucristo? Esto es lo que el autor felizmente desarrolla. Al fondo de esta predicación sobre los dones se halla la reflexión teológica que hace Sto. Tomás de Aquino. Salpicado de referencias bíblicas y de autores espirituales acompaña esta predicación escrita sobre los dones del Espíritu Santo. Los dones del Espíritu Santo son "instrumentos finísimos que el mismo Espíritu utiliza para realizar su obra personal y exquisita". "Entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo" pone el Espíritu Santo en nuestra altísima facultad del Entendimiento para juzgar de las cosas divinas y de las criaturas y arreglar y disponer nuestros actos. En la voluntad, el don de piedad desarrolla en nuestro corazón el afecto filial a Dios y despierta interés afectuoso y compasivo por los hermanos. Los dones de fortaleza y temor de Dios para dominar la parte inferior de nuestro ser y moderar los ímpetus desordenados de nuestra concupiscencia.

El Espíritu Santo, afirma nuestro autor, es el alma de nuestra vida y la vida de nuestra vida". La celebración de Pentecostés, Solemnidad de la Venida del Espíritu Santo, es la fiesta del amor. Este libro nos alienta y ayuda pues "inhabitados por el Espíritu Santo" es Él quien nos impulsa a desarrollar nuestra altísima vocación cristiana. Celebramos la publicación de esta obra invocando: "Tu septiformis munere"; "Veni Creator Spiritus". – C. PRIETO GONZÁLEZ

OFILADA MINA, Macario, *Flame in the Night Canticle of the Mountain. Exploring the Way of St. John of the Cross* (Vacare Deo 25), Edizioni Carmelitane, 24 x 17, Roma 2015, 207 pp.

Este trabajo, reelaboración de la tesis doctoral del autor en un estilo no técnico, presenta la relevancia de las enseñanzas de St. Juan de la Cruz como un camino de santidad para

el hombre moderno, un camino a la unión con Dios, mediante la imitación de Cristo. Este camino vendrá analizado desde los principales símbolos de la mística carmelita: cántico, llama, noche oscura y montaña.

El cap. 1, “El comienzo del camino”, aborda brevemente la vida del santo y su producción literaria (esp. Ascensión, Noche, Cántico y Llama). S. Juan de la Cruz fue un gran teólogo, místico y mistagogo, enamorado de la belleza de la creación, en la que descubre a Dios. En el cap. 2, “El hombre: el protagonista del camino”, muestra cómo Juan captura la realidad dinámica del hombre dentro del proceso del camino hacia la santidad, en las categorías de actividad y pasividad, la columna vertebral de la entera exposición de la Ascensión y la Noche. En este camino se distinguen la vía perfecta o purgativa, iluminativa y unitiva. Estas complementan los elementos constantes de su antropología teológica (sensualidad, racionalidad, espiritualidad, misticismo). El cap. 3 aborda la teología de Juan de la Cruz: “Dios, destino del camino”. Solo a través de su amor purificante, el Dios trascendente puede verdaderamente llegar a estar presente en la inmanencia finita del hombre. Dios es origen, fuente de todo amor, que permite al hombre amar, ser amado y experimentar el amor. Pero teología y cristología están estrechamente conectadas en Juan, por el que el cap. 4 expone su cristología: “Cristo, el camino, la verdad y la vida”, quien se nos encuentra en el camino. El misterio de Jesús debe ser entendido en términos de amor, cuya mayor expresión es el símbolo matrimonial. Este amor matrimonial entre Dios y el hombre, sellado en la persona y en la realidad histórica de Jesucristo, es la razón para la encarnación de Dios en Jesucristo y es la clave para alcanzar la salvación, a la vez que es modelo para el hombre. El cap. 5 expone el camino hacia Dios es como una Aventura amorosa entre la amada y el amado, con las dificultades de la Noche Oscura. El camino de la santidad es una aventura del hombre dentro de sí mismo. Este camino es un trascender las propias limitaciones, de subir a la montaña, la cual nos recuerda nuestra trascendencia, pero pasando por la Noche, en sus dimensiones activa y pasiva. La noche oscura es el proceso para alcanzar la unión con Dios, cuya prolongación acontece en la Llama. Es la Llama que actúa en el ser total del hombre, transformándolo en un espíritu amoroso, un proceso que desemboca en la contemplación y en la unión mística y matrimonial con Dios.

Al margen de mínimos errores tipográficos (1 de teología [p. 13=31]); Matia [31], onluy [42]), el autor logra entablar un diálogo con la teología y espiritualidad contemporánea, dentro de la tradición cristiana eclesial de la interpretación de S. Juan de la Cruz, haciendo que la espiritualidad de este profundo místico sea relevante y atractiva para nuestros tiempos y ayude a hacer realidad la frase de Karl Rahner: “El cristiano del futuro o será un místico o no será cristiano”. – D.A. CINEIRA

BLANCO, Pablo, *Gracia y Gloria. Breve introducción al cristianismo*, Madrid 2015, 24x17, 187pp

El Profesor Pablo Blanco es un conocido filósofo y teólogo, que actualmente imparte clases en la Universidad de Navarra. Tiene en su haber numerosas publicaciones en ambos campos de su especialidad. Entre sus obras publicadas cabe destacar las siguientes: *Hacer arte, interpretar arte* (1997,1998), *Razón y cristianismo* (2005), *La cena del Señor* (2009), *Benedicto XVI, el papa alemán* (2010) y *La Teología de Joseph Ratzinger* (2012) etc.

El presente estudio encuentra su raíz y precedente en la obra de Joseph Ratzinger *Introducción al Cristianismo* (1968) donde el teólogo bávaro presentó en un lenguaje asequible las verdades de la fe cristiana al ritmo del Credo. Han pasado casi cincuenta años desde la publicación de esa famosa obra. En todo este tiempo nuestro autor ha seguido estudiando

el pensamiento del teólogo alemán, y le ha tocado explicar los principales puntos del cristianismo a estudiantes de diferentes facultades, lo cual ha supuesto todo un reto de síntesis y claridad. Fruto de esa experiencia docente es este manual que se presenta al lector. Podría resumir la obra como “el gran sí de la fe”, expresión muy querida de Benedicto XVI. Para él, la fe, aunque comprenda algunas renunciaciones, siempre es una gran afirmación, un gran SÍ: Es decir, sí a Dios, a Cristo y a su Iglesia.

La obra es un recorrido de los grandes temas de la fe cristiana: La biblia, el Credo, los sacramentos los mandamientos y el Padre nuestro, tal como recoge el Catecismo de la Iglesia Católica. Todo ello ha sido resumido en unos conceptos técnicos y englobantes. De hecho, la obra está dividida en dos partes. La primera parte, titulada *logos*, trata las verdades fundamentales del Cristianismo (Creación, Palabra, Historia, Carne, Persona, Pascua e Iglesia). Mientras la segunda parte de la obra, que lleva como título *Ethos*, explica cómo son vividas tales verdades (Gloria, Gracia, Libertad, Verdad, Amor y Oración). Las dos partes del libro son presididas por una introducción que trata con rigor el problema del ateísmo y la respuesta cristiana. Por tanto, el libro, que es fruto de la experiencia de fe vivida, es sin duda alguna útil para todos aquellos que quieren acercarse a la fe en un mundo como el nuestro. Podemos decir, Dios es una necesidad “genética” para el Hombre, ya que de Él, cada persona es “imagen y semejanza” suya, ha sido creado conforme a Él y tiene una “huella” de Dios en su modo de ser y en toda su vida (Gn 1, 27; Jn 1,9). De hecho, se hace realidad la convicción del autor de que sólo en Dios la vida del hombre cobra sentido y plenitud.– N. MSEMWA

CARDENAL SARAH, Robert, *Dios o nada. Entrevista sobre la fe con Nicolas Diat*, Madrid 2015, 21 x 14, 347pp.

“Dios o Nada” es una obra fruto de una entrevista realizada por el periodista y autor francés, Nicolas Diat con el Cardenal africano, Monseñor Robert Sarah, actualmente Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y las disciplinas de los Sacramentos. El Cardenal Sarah, oriundo de Guinea Conackri, fue ordenado sacerdote en 1969 y nombrado arzobispo de dicha ciudad en 1979 a los 34 años de edad, convirtiéndose así en el arzobispo más joven en la historia de la Iglesia Católica (¡*Un vescovo bambino!* bromeaba el Papa Juan Pablo II...pg. 114). La larga trayectoria de vida, llena de fe al servicio de la Iglesia como sacerdote y arzobispo tanto en África como en el Vaticano, no deja de ser una novedad y fuente espiritual de un hombre con principios inquebrantables y amigo de Dios.

La obra revela el testimonio elocuente de una vocación que nace y crece sufriendo pero da frutos abundantes que brotan de la vivencia profunda de la fe en Dios, sin la cual no tendría esta experiencia tan rica para contar y compartir. Por eso, el libro comienza narrando la vocación del Cardenal Africano, desde sus inicios en el pueblo natal hasta hoy siendo hombre de alto rango al servicio de la Iglesia. La historia comienza en la familia de un pueblo humilde, pero de fe firme, pasando por la presencia e influencia vital para él de los misioneros Espiritanos que realizaban su misión en un ambiente hostil con escasez de medios y rodeados por la inestabilidad política propiciada por la dictadura brutal del marxista Séku Turé; luego al encabezar la Iglesia Guineana como el arzobispo joven, tuvo que luchar por los valores de la justicia, la paz y el amor desde el Evangelio para el pueblo. Esta valentía misionera y amor a la Iglesia es la que le va convencer a los Papas Pablo VI en las horas finales de su pontificado, cuando le nombran obispo y luego Juan Pablo II le llamará al Vaticano donde ganó la confianza de Benedicto XVI, quien más tarde le confió el Pontificio Consejo *Cor unum*, cuya misión consiste en supervisar la caridad del Papa. Y finalmente en 2014, Francisco le asignó la misión que actualmente desempeña.

Podemos decir que en esta entrevista amplia, variada (autobiográfica y doctrinal; experiencial y conceptual; africana, romana, universal), sincera, briosa y en tantos momentos cautivadora, el cardenal Sarah aborda con altura y franqueza los grandes temas eclesiales de la actualidad: desde la misión de la Iglesia, la evangelización, la liturgia o la oración, al celibato sacerdotal, las vocaciones, la lucha contra la pobreza o las más candentes cuestiones entorno a la familia y al matrimonio. La obra es una importante guía para la misión de la nueva evangelización. Es sumamente importante subrayar la convicción del autor sobre la centralidad de Dios como eje inquebrantable de la vida cristiana. De ahí la relevancia coherente y profunda del título de la obra: DIOS o NADA.– N. MSEMWA

# ÍNDICE GENERAL

## Volumen L, 2015

### ARTÍCULOS

- AGUIRRE MONASTERIO, Rafael, *En torno al libro "Jesús", de José Antonio Pagola. La obra y su recepción*, 471-492.
- ARÁUZ GLEN, J. OSA, *La cuestión del culto a Jesús y el reconocimiento de su estatus divino en los orígenes del cristianismo*, 61-88.
- DÍEZ BARROSO, Santiago, *ECCLESIAM SUAM (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa 'transfigurado'*, 89-138.
- DÍEZ BARROSO, Santiago, *Ecclesiam suam (1964-2014): Para un justiprecio de Pablo VI, el Papa 'transfigurado' (II)*, 221-283.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Sobre el aumento y disminución de la fe. A propósito del comentario de Pedro de Aragón (1584) sobre la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, 155-180.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *El quiasmo en el PRAECEPTUM de san Agustín (IV)*, 139-153.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La fe propia de los católicos en los In Epistulam Iohannis ad Parthos Tractatus de San Agustín*, 535-589.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *Repasando Perfectae Caritatis*, 493-520.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo, *La filosofía como terapéutica vital humana. III.º Las terapias del deseo y sus tribulaciones*, 325-373.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo, *Modernidad y Posmodernidad. San Agustín, guía de la modernidad*, 417-469.
- OFILADA MINA, Macario, *La epistemología de la precariedad y la estética de la difusión. La singularidad de la literatura filhispana desde la utopía de una patria hispánica*, 375-394.
- PALLIPARAMBIL JOSEPH, Alexander, *DE AGONE CHRISTIANO. A project of Christian life in contrast with Manichaeism, IIº*, 5-59.
- RESINES LLORENTE, Luis, *Cinco trasvases de la Doctrina de Juan de Ávila a otros catecismos*, 521-534.

RESINES LLORENTE, Luis, *El Catecismo. Testigos del Señor*, 285-323.

SAAVEDRA, Mauricio, *El Depositum Fidei en la Iglesia de Esmirna (siglos I-IV)*, 197-220.

## LIBROS

### Sagrada Escritura

BACKHAUS, Knut, *Der Hebräerbrief* übersetzt und erklärt (=Regensburger Neues Testament), 398-399.

BASLEZ, Marie François - Olivier MUNMICH (dir), *La mémoire des persécutions. Autour des livres des Maccabées*, 591-592.

BASTERO, Juan Luis, *Vida de María*, 183-184.

BAUMERT, Norbert – Maria-Irma SEEWANN, *In der Gegenwart des Herrn. Übersetzung und Auslegung des ersten und zweiten Briefes an the Thessalonicher*, 181.

BIEBERSTEIN, Sabine, *Jesus und die Evangelien* (=Studiengang Theologie II,1), 397-398.

CABRERO UGARTE, Ángel, *Cartas de Lucas*, 399.

CAMINO, Eduardo, *Madre, en la puerta hay un niño. Los preparativos*, 184

FRAUENLOB, Thomas, *Die Gestalt der Zwölf-Apostel im Lukasevangelium. Israel, Jesus und die Zwölf-Apostel im ersten Teil des lukanischen Doppelwerks* (fzb 131), 593.

FREVEL, Christian-PYSCHNY, Katahrina-CORNELIUS, Izak (eds.), *A "Religious Revolution" in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 396.

HARTENSTEIN, Friedhelm – Konrad SCHMID (Hrsg.), *Abschied von der Priesterschrift?, Zum Stand der Pentateuchdebatte*, 591.

KELLERMANN, Ulrich, *Eheschliessungen im frühen Judentum. Studien zur Rezeption der Leviratstora, zu den Eheschliessungsritualen im Tobitbuch und zu den Ehen der Samaritanerin in Johannes 4*, 396-397.

KÖHLMOOS, Melanie, *Kohelet. Der Prediger Salomo* (= Das alte Testament Deutsch 16.5), 395,

KRÄMER, Michael, *Die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien. Das Matthäusevangelium*, 181-182.

ORLANDO, Luigi, *Inni a Gesù Signore. Alle origini della Chiesa*, 182-183.

SIGÜENZA, Fray José de, *Declaración del Salmo 50, Miserere mei, Deus*, 183.

SNYMAN, S.D. Fanie, *Malachi* (=Historical Commentary on the Old Testament), 592.

**Teología**

- BEURLE, Klaus (Ed.), *Gott – einzig und vielfältig. Religionen in Dialoge. Band 1. Das Göttliche im Herzen der Menschen*, 185.
- BEURLE, Klaus (Ed.), *Gott – einzig und vielfältig. Religionen in Dialoge. Band 2. Gott überschreitet Grenzen*, 186-187.
- CIPRIANI, Nello, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria*, 399-400.
- DANZ, Christian (Hrsg.), *Martin Luther*, 403.
- DE LASSUS, Alain-Marie, *Las virtudes teologales. Fe, Esperanza y Caridad*, 407-408.
- GARRIDO ZARAGOZA, Juan José, *San Agustín. Breve introducción a su pensamiento. Nueva edición aumentada con tres ensayos*, 401-402.
- HÖHN, Hans-Joachim, *Praxis des Evangeliums, Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntniss*, 404-405.
- KÖRNER, Bernhard, *Orte des Glaubens - loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, 405.
- La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, 185.
- RÍO, Pilar, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, 406-407.
- ROSEN, Klaus, *Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie*, 400-401.
- SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones. Selección de textos por Miguel Ángel Orcasitas, Agustino. Ilustraciones de la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial*, 402.
- SESBOÛÉ, Bernard, *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología*, 403-404.
- STOCK, Alex, *Poetische Dogmatik. Ekklesiologie, I. Raum*, 406.
- SUTTNER, Ernst Christoph, *Vielgestaltig, aber eins. Über die Einsicht der Kirche in ihre Sendung*, 405-406.
- WERNICKE, Michael Klaus, *Glücklich wollen wir mit Sicherheit sein. Augustinus' Suchen nach dem Glauben*, 403.
- WIPPERMANN, Wolfgang, *Luthers Erbe. Eine Kritik des deutschen Protestantismus*, 187-188.
- WUNN, Ina-Beate SCHNEIDER (Hrsg.), *Das Gewalt-potenzial del Religionen*, 187.

**Moral-Pastoral-Liturgia**

- BERMEJO, José Carlos-Rosa María BELDA, *Cómo educar una sexualidad humanizada*, 594.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel, *Sexualidad, Amor, Santa Pureza*, 595.
- LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso, *Temas candentes de bioética y familia*, 594.
- MARTÍNEZ OCAÑA, Emma, *Cuando la Palabra se hace cuerpo... en cuerpo de mujer*, 595.

PROTOKOLLE ZUR LITURGIE, Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschaft Klosterneuburg, 189-190.

WOJTYLA, Karol, *Lecciones de Lublin* (II), 188-189.

### Filosofía

CASTELLOTE CUBELLS, Salvador, *Francisco Suárez, Teoría sobre el espacio. De la inmensidad y la infinidad de Dios al "espacio imaginario" y los "mundos posibles"*, 595-596.

GILSON, Étienne, *El amor a la sabiduría*, 408-409.

GRADL, Verónica, *Wegbereitung. Der Spur folgen, beharrlich, bei Tag und bei Nacht. Aufgabe, Möglichkeit und Reichtum des Menschen*, 596-597.

MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Obras completas*. VII. Léxico filosófico (1984), 408.

SANGUINETTI, J. J., *Neurociencia y filosofía del hombre*, 190-191.

WATZKA, Heinrich, *Sprachphilosophie*, 190.

### Historia

BENGOA, José Manuel, *Historia general de la Orden de Agustinos Recoletos. Tomo XIII* (1891-1894), 598-601.

CAMPOS, Javier-Laureano, MANRIQUE, *Hidalgos del campo de Montiel en la época de Cervantes*, 601-602.

CAMPOS, Javier (Dir.), *El Perú en la época de Felipe II*, 192.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Tres Priors del Monasterio de El Escorial martirizados en Paracuellos. Bto. Benito Rodríguez González, Bto. Mariano Revilla Rico y Bto. Juan Monedero Fernández*, 597.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia*, 191-192.

SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA. RELIQUIAS Y PROCESO DE BEATIFICACIÓN. Transcripción y notas de Laureano Manrique Merino, OSA. Introducción de F. Javier Campos y Fernández Sevilla, OSA, 193.

SERRA ESTELLÉS, Xavier, *Inventari dels arxius parroquials de la Ribera*, 598.

### Espiritualidad

ALLEN, John L., *Un pueblo de esperanza. Conversaciones con Timothy Dolan*, 410-411.

- BLANCO, Pablo, *Gracia y Gloria. Breve introducción al cristianismo*, 603-604.
- CARDENAL SARAH, Robert, *Dios o nada. Entrevista sobre la fe con Nicolas Diat*, 604-605.
- CISZEK, Walter J.-Daniel L. FLAHERTY, *Caminando por valles oscuros. Memorias de un jesuita en el Gulag*, 411-412.
- GONZÁLEZ MARCOS, I. (Ed.), *La Vida Consagrada: Epifanía del amor de Dios en el mundo*, 409-410.
- MARTÍNEZ, L.M., *Los dones del Espíritu Santo*, 602.
- OFILADA MINA, Macario, *Flame in the Night Canticle of the Mountain. Exploring the Way of St. John of the Cross*, 602-603.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida. I. Relato autobiográfico. II. Sobre la oración*, 193-194.
- VALLEJO-NÁGERA, J. María, *De María a María (puerta del cielo)*, 409.

### **Educación-Varios**

- BENARÉS, *De profundis. Un mar de lágrimas*. Prólogo de Agustín Remesal. 194.