

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 56 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2021



ARTÍCULOS

AGUIRRE, Rafael, <i>Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)</i>	435
JÁÑEZ BARRIO, Tarsicio, “ <i>Ser persona</i> ” en san Agustín. <i>Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad</i>	451
MORA MONTES, José M. ^a , <i>Visión personalista de K. Wojtyla del acto conyugal</i>	487
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI. Vida, obra y trayectoria de Ratzinger. El silencio de Dios del neopaganismo y la nueva evangelización</i>	509
MARTÍNEZ PÉREZ, Francisco Javier, <i>Platón y San Agustín de Hipona según Charles Taylor: del yo como autodomínio y control al yo como interioridad</i>	535
OFILADA MINA, Macario, « <i>Las noches esperando el alba</i> »: <i>la historiografía de la mística y su comprensión criteriológica desde la filosofía como caminos históricos de la espiritualidad</i>	553
RESINES, Luis, <i>Catecismo Castellano - Chakchikel</i>	593
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>Elogio del silencio</i>	631
LIBROS RECIBIDOS.....	647

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

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

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

SUSCRIPCIÓN 2021

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

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

© Valladolid 2021

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Tomás Marcos Martínez

COMITÉ CIENTÍFICO

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

Colaboraciones

Estudio Agustiniano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

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

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-55

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

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

Discernimiento y consenso en el Concilio de Jerusalén (Hch 15)¹

RAFAEL AGUIRRE

Universidad de Deusto. Bilbao, España

Resumen: El documento de la Comisión Teológica Internacional “La sinodalidad en la vida y misión de la Iglesia” (2018) se basa bíblicamente en el texto de Hch 15, que explica con relativa extensión. Este texto pertenece a la segunda generación y refleja el consenso que para ese momento se ha obtenido, pero omite diferencias y discusiones que se dieron en la primera generación. Hubo cristianos que no aceptaron la decisión de no imponer la circuncisión a los gentiles. Pablo parece que no aceptó el que se impusiesen a los gentiles las normas mencionadas en la versión lucana del Concilio. Hch 15 describe la fase final de un proceso de discernimiento, pero omite las etapas conflictivas previas. Teológica y pastoralmente es muy instructivo conocer la complejidad y dificultad del discernimiento clave del cristianismo de los orígenes.

Palabras claves: discernimiento - conflicto - consenso

Abstract: The international theological commission document «Synodality in the Life and Mission of the Church» (2018) is biblically based on the text of Acts 15, which it explains with relative extent. This text belongs to the second generation and reflects the consensus that has been obtained by

¹ Este texto recoge la ponencia presentada por el autor en el seminario que desarrolla, actualmente online, el grupo de Teólogos Iberoamericanos sobre **Sinodalidad y reforma de la Iglesia** el 5 de febrero de 2021.

that time, but omits differences and discussions that took place in the first generation. There were Christians who did not accept the decision not to impose circumcision on the Gentiles. Paul does not seem to have accepted the rules imposed on the Gentiles mentioned in the Lucan version of the Council. Acts 15 describes the final phase of a discernment process, but omits previous conflicting stages. Theologically and pastorally it is very instructive to know the complexity and difficulty of the key discernment of Christianity from the origins.

Keywords: discernment - conflict - consensus

El grupo de Teólogos Iberomericanos está reflexionando sobre la sinodalidad teológica, pastoral y jurídicamente con el deseo de contribuir de manera práctica a la reforma de la Iglesia que propone el papa Francisco. El tema de hoy nos invita a mirar a los orígenes de la Iglesia, al momento en que se tomaron las opciones decisivas que han marcado la historia posterior. Es una luz importante para saber a dónde queremos ir y para hacernos una idea de las dificultades del camino.

El documento de la Comisión Teológica Internacional, de 2018, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia” presenta las raíces bíblicas de la sinodalidad y da una importancia muy especial al capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles, al llamado “Concilio de Jerusalén”, que expone con la relativa extensión que permite un documento de este estilo. La CTI afirma: “Este acontecimiento a lo largo de los siglos será interpretado como figura paradigmática de los Sínodos celebrados por la Iglesia” (nº 20). “En él se muestra en acto, frente a un desafío decisivo para la Iglesia de los orígenes, el método del discernimiento comunitario y apostólico que es expresión de la misma naturaleza de la Iglesia, misterio de comunión con Cristo en el Espíritu” (nº 42).

La CTI hace una buena presentación del texto de Hch 15, necesariamente breve, de carácter sincrónico y no entra en las cuestiones críticas que encierra. Mi propósito es entrar en ellas, porque creo que es teológicamente muy instructivo.

En mi exposición, en primer lugar, voy a desarrollar la presentación de Hch 15 en una visión sincrónica, haciendo ver su contexto, y notando algunos rasgos del proceso de discernimiento. Pero este texto pertenece

a la segunda generación cristiana y nos habla de acontecimientos que tuvieron lugar 30 o 40 años antes, en la primera generación. Cuando se escriben los Hch hay ya una perspectiva, un proceso conflictivo que ha llegado a la fase que los sociólogos llaman de apaciguamiento, las aguas se han calmado, se han logrado unos consensos (habrá que ver a qué precio), y se nos da una visión armoniosa e irénica de los acontecimientos del pasado. Pero el estudio crítico del texto tiene un gran interés porque nos lleva a la primera generación cristiana (años 30 al 70) y ahí podemos descubrir posturas distintas, discusiones y conflictos entre grupos cristianos; percibimos las grandes dificultades de los discernimientos y de los consensos, las diferencias en la gestión de los conflictos. Es claro que esta tarea supone entrar en un terreno hipotético, pero esto sucede siempre en los estudios históricos. La reflexión teológica cristiana no puede nunca desinteresarse de la historia. Los estudios sobre el Jesús histórico han revitalizado la reflexión cristológica. Más está costando que los estudios sobre los orígenes del cristianismo se tomen seriamente en consideración en la reflexión eclesiológica.

1. El contexto de Hechos 15

La gran cuestión en el cristianismo de los orígenes consistió en cómo un movimiento judío de renovación, que tenía su punto de partida en Jesús de Nazaret, fue incorporando en su seno a gentiles. Esta incorporación supuso un proceso complejo y muy conflictivo.

Los Hechos de los Apóstoles presentan cómo en el llamado Concilio de Jerusalén se llegó a un gran consenso en esta cuestión. La obra está muy bien construida y hace ver cómo el Espíritu Santo, que se derrama sobre toda carne en Pentecostés ya al inicio, va abriendo la mente de los discípulos pospascuales, va ampliando su horizonte de forma insospechada. Conocemos el texto y me limito a evocar los jalones principales de este proceso, que va a culminar en el Concilio de Jerusalén.

En Jerusalén los helenistas tienen su propia organización (6,1-6), entre los discípulos, uno de sus líderes, Esteban, es el primer mártir (6,8 – 7,60), y tuvieron que huir de la ciudad porque se desató una persecución contra ellos (8,1). Felipe, uno de los responsables del grupo helenista, huye hacia el norte y predica en Samaria (8,4-17), es decir se adentra en terri-

torio de un judaísmo disidente y enfrentado con Jerusalén. Pero el Espíritu interviene y le hace cambiar de dirección; que vaya hacia el sur, por el camino de Gaza, y allí se encuentra con un gentil cercano al judaísmo (“temeroso de Dios”), un etíope que regresaba de adorar en Jerusalén. Se convierte y es bautizado (8,29-39).

En los capítulos 10 y 11 se narra cómo el Espíritu va acercando a Pedro, que está en Jaffa, y a Cornelio, un centurión romano que se encuentra en Cesarea. Es una sección riquísima antropológica y teológicamente. Tienen una buena predisposición. Pedro es judío, pero se encuentra en el territorio pagano de la costa. Cornelio es gentil, pero es “piadoso y temeroso de Dios”. Pedro va siendo llevado por el Espíritu a comprender que no hay alimentos impuros, es decir, que no tienen validez estas normas alimentarias cuya finalidad era marcar las fronteras étnicas para separar a los judíos de los gentiles. Pedro pasa del código de los alimentos al código de las personas: “a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre” (10, 28) y entra en casa de Cornelio. Anuncia el Evangelio a Cornelio y a los gentiles que están con él, el Espíritu viene sobre ellos, y Pedro los bautiza ante el asombro de los fieles circuncisos, y comparte la mesa con ellos (10,34-38; 11,1-3). Es decir, Hch legitima la apertura a los gentiles con la autoridad de Pedro. Se suele hablar de “la conversión de Cornelio”, pero previa y más importante es la conversión de Pedro.

Los helenistas escapados de Jerusalén llegan a Antioquía, y predicán a los judíos, pero algunos “hablaban también a los griegos y les anunciaban la Buena Nueva del Señor Jesús” (11,22).

Bernabé y Pablo van a ser figuras destacadas de la iglesia de Antioquía, en la que predomina la impronta paganocristiana. El Espíritu impulsa para que Bernabé y Pablo sean enviados a anunciar el Evangelio (13,1-3). Van como enviados de la iglesia de Antioquía y el viaje se narra en los capítulos 13 y 14 de Hch. Salen de Antioquía, pasan por Chipre y penetran en Asia Menor, por las ciudades del sur, probablemente la Galacia del NT. Se expone con extensión su actividad en Antioquía de Pisidia y, al final, Pablo y Bernabé concluyen en la sinagoga: “Era necesario anunciaros a vosotros en primer lugar la Palabra de Dios, pero ya que la rechazáis ... mirad que nos volvemos a los gentiles. Al oír esto los gentiles se alegraron y se pusieron a glorificar la palabra del Señor; y creyeron cuantos estaban destinados a una vida eterna” (13,46. 48). Cuando regre-

saron a Antioquía de Siria “reunieron a la iglesia y se pusieron a contar todo cuanto Dios había hecho juntamente con ellos y cómo había abierto a los gentiles la puerta de la fe” (14,27).

El Evangelio destinado a los judíos, en una historia inesperada y conducida por el Espíritu, en pasos sucesivos, comienza a ser acogido por los gentiles.

Surge así otro polo cristiano, lejos de Jerusalén, la iglesia de Antioquía de Siria, en la que hay cristianos judíos y gentiles.

2. “El Concilio de Jerusalén” (Hch 15, 1-35)

Pronto se planteó el problema: ¿Cómo es posible que se admitiese en un movimiento judío a gentiles?, ¿cómo podían entenderse iglesias tan diferentes, la de Jerusalén (netamente judía) y la de Antioquía (en la que hay judíos y gentiles)?

Algunos de Judea se presentaron en Antioquía exigiendo la circuncisión de los gentiles creyentes en Jesús. Se produjo una agitación (*staseôs*) y discusión (*tsêtéseôs*) no pequeña de Pablo y Bernabé con ellos (15,2). Decidieron que ellos dos, con algunos más, subieran a Jerusalén adonde los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión. Son enviados de la iglesia y cuando llegaron a Jerusalén fueron recibidos por la iglesia del lugar, por los apóstoles y presbíteros (15,3-4).

En Jerusalén había fariseos que habían abrazado la fe, que se levantaron para decir que los gentiles tenían que circuncidarse y observar la ley de Moisés. Se reunieron los apóstoles, los presbíteros (15,6) y toda la asamblea (*pan to plêzos*) y tuvieron una larga discusión (*pollês tsêtéseôs*).

En la literatura gnóstica tan abundante en el cristianismo de los orígenes, hay revelaciones divinas especiales comunicadas por el Resucitado o por un mensajero celestial. En los Hch encontramos algo muy diferente: una reflexión sobre la historia y un discernimiento comunitario de los caminos nuevos y sorprendentes, que se les abren a los seguidores de Jesús. Estos tienen que escuchar lo que ha sucedido a los otros, discernir la obra del Espíritu, modificar sus convicciones anteriores y ampliar su horizonte espiritual.

La escucha es un paso primero y fundamental. En primer lugar toma la palabra Pedro que hace referencia a lo sucedido con Cornelio y sus

compañeros gentiles: “Dios me eligió entre vosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la palabra del Evangelio y creyesen” (15,7). Se pone en boca de Pedro una afirmación de claras resonancias paulinas: “nosotros creemos que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos” (15,11).

Después el texto dice que Bernabé y Pablo exponen lo que Dios había realizado por medio de ellos entre los gentiles. Pero Hch no nos transmite el contenido de sus palabras (15,12).

En tercer lugar toma la palabra Santiago que introduce un elemento decisivo en el discernimiento cristiano: la referencia a la Escritura que avala lo que ha sucedido (15,13-23). “Dios intervino para procurarse entre los gentiles un pueblo para su nombre” Y cita a continuación al profeta Amós según la versión griega:

*Después de esto volveré
Y reconstruiré la tienda de David que estaba caída;
Reconstruiré sus ruinas,
Y la volveré a levantar.
Para que el resto de los hombres busque al Señor,
Y todas las naciones que han sido consagradas a mi nombre.*

Es decir, vincula la conversión de los gentiles con la reconstrucción de Israel.

La perspectiva de Santiago es netamente judía, está pensando en la peregrinación escatológica de todos los pueblos a Sión y en el reconocimiento de Yahvé. Santiago introduce las palabras que siguen con autoridad: “Yo juzgo (*egô krinô*) que no se debe molestar a los gentiles que se conviertan a Dios”, es decir no hay que imponerles la circuncisión. Pero añade unas normas que eran las que tenían que cumplir los forasteros que vivían en el seno de Israel (Lev 17); pretenden hacer posible la convivencia de creyentes en Jesús judíos y gentiles, pero son leyes religiosas judías: “que se abstengan de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza (*porneia*), de los animales estrangulados y de la sangre” (15,20. 29)².

² El texto occidental, el códice Beza, actualmente muy valorado, tiene una serie de modificaciones interesantes en la narración del “Concilio”. Concretamente en este decreto

Tomada esta decisión los apóstoles, los presbíteros, con toda la iglesia (*sun olê tê ekklesia*) se la comunicaron a la iglesia de Antioquía por medio de una carta que llevaron Pablo y Bernabé, junto con Judas y Silas, que eran dirigentes (*égoumenous*) entre los hermanos de Jerusalén (15,22).

Esta comitiva bajó a Antioquía, reunieron a la asamblea (*to plêzos*) y entregaron la carta diciendo: “Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que estas indispensables” (15,28). Esto produjo paz y alegría en la iglesia (15,31-33).

Resumamos lo que hemos visto. El Concilio de Jerusalén, en realidad una asamblea de las iglesias de Jerusalén y Antioquía, se reúne ante una cuestión difícil y un conflicto muy serio, el de aceptar en unas comunidades, que creen en Jesús, pero que son plenamente judías, a gentiles. ¿Bastaba la fe en Jesús o era necesario que cumpliesen la ley judía? ¿Se le podía aceptar sin someterles previamente a la circuncisión como estaban haciendo algunos?

En la asamblea participan representantes de Antioquía, enviados por su iglesia, y los apóstoles y presbíteros de Jerusalén, también con su iglesia.

Se da un proceso de escucha de cómo se han desarrollado los acontecimientos. Se debate largamente y con amplia participación.

No es un proceso deductivo a partir de unos principios teóricos o doctrinales, tampoco una nueva revelación para iniciados al estilo gnóstico. Hay un discernimiento mirando a la historia, escuchando y dialogando ampliamente entre los representantes de las iglesias y con participación de sus miembros, se recurre también a releer la Escritura, y se descubre la acción del Espíritu.

Se acepta que no se imponga la circuncisión a los gentiles. Pero se les pide que acepten unas normas que los judíos requerían a los forasteros que vivían en Israel.

Se logra un pleno consenso que es acogido con alegría y con paz (15, 31-33).

Se describe magníficamente un proceso de discernimiento creyente con todos sus elementos: escucha y diálogo, participación de todos los

no dice nada de “animales estrangulados”, que sustituye por la frase: “no hacer a los demás lo que uno no querría que le sucediera”.

miembros de la Iglesia, apertura a la novedad del Espíritu descubierta en la historia con los ojos de la fe, y un consenso pleno con cesiones mutuas que llena a todos de alegría y de paz.

Con razón dice el documento de la CTI “que este acontecimiento, a lo largo de los siglos, será interpretado como la figura paradigmática de los Sínodos celebrados por la Iglesia” (nº 20).

Pero Hch da una visión idealizada e irénica de los primeros pasos de la Iglesia, difuminando o simplemente silenciando los conflictos y su dureza. Su descripción del Concilio de Jerusalén está realizada unos 40 años después de los acontecimientos que narra. Una lectura atenta plantea ya algunos interrogantes. No toman la palabra los defensores de la circuncisión. De Bernabé y Pablo se nos dice que hablan, pero no se nos informa de lo que dicen. ¿Si no hubo discrepancias con la solución adoptada, cómo es que, al poco tiempo, surgieron con mucha fuerza? Inmediatamente después del acuerdo del Concilio, Pablo y Bernabé discuten y emprenden misiones separadas (15,35-40). La razón que da el texto no es nada convincente. Dice que Bernabé quiere que les acompañe Juan Marcos, pero Pablo no está dispuesto a aceptar esta compañía porque en el primer viaje les había abandonado en Chipre, al poco de empezar. Después del consenso tan decisivo y serio alcanzado en Jerusalén, que rompan por una cuestión personal de importancia secundaria no parece creíble. Hay algo más que Lc prefiere silenciar. Desde el punto de vista de la teoría de los conflictos habría que decir que ha evitado o, al menos, reducido drásticamente la fase inevitable de enfrentamiento.

3. La dificultad del discernimiento y del consenso en la primera generación

La exégesis bíblica nos lleva al estudio crítico del Concilio de Jerusalén. Pero antes de acometer esta tarea conviene decir que este estudio no es teológicamente irrelevante, porque nos hace ver las dificultades del discernimiento, las oscuridades y conflictos del camino, a veces dolorosos, cómo hay consensos que no se consolidan, y que no todo suele quedar perfectamente claro. El Concilio de Jerusalén, tal como lo presenta Hch, puede ser, sin duda, una referencia fundamental del discernimiento en la vida de la Iglesia. Pero desde un punto de vista pastoral presentar un texto

tan idealizado como paradigmático puede tener sus inconvenientes si no se hace ver la complejidad y las dificultades del discernimiento y hasta las ambigüedades de los consensos, como sucede con todas las realidades humanas.

Los teólogos suelen encontrarse cómodos con la exégesis sincrónica y narrativa, pero, con frecuencia son muy reticentes con la exégesis histórico-crítica. Sin duda el estudio histórico-crítico es más cuestionante teológicamente, pero también abre perspectivas de gran interés, entre otras cosas, porque nos lleva a la vida de las comunidades que están en su origen. En el caso que nos ocupa esto sucede con especial claridad.

¿Cómo sucedieron realmente las cosas en la primera generación cristiana?³

Sin duda que el texto de Hch, críticamente estudiado, nos proporciona datos importantes. Pero tenemos un texto del tiempo, la Carta a los Gálatas, en la que Pablo nos da una versión con notables diferencias de unos acontecimientos en los que él tuvo un papel protagonista. Ahora bien, la lectura de Gálatas también requiere cautelas críticas porque es un texto muy polémico y apasionado, que no pretende transmitir asépticamente información.

Lo primero que vemos en la Carta a los Gálatas es que, en torno al año 50, poco después del Concilio de Jerusalén, se habían introducido en el territorio paulino de Galacia judeocristianos que exigían la circuncisión de los gentiles que se hacían cristianos. Es decir, no aceptaban el acuerdo que según Hechos había sido unánime (*omozumadon*). La reacción de Pablo es durísima: “Esto atenta contra la verdad del Evangelio” (Gal 2,5). “Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habéis recibido, ¡sea anatema!” (1,9). “Soy yo, Pablo, quien os lo dice: si os circuncidáis, Cristo no os aprovecha de nada” (5,2).

³ Una observación previa: con la inmensa mayoría de los estudiosos considero que Hch 15 y Gal 2,1-10 se refieren a lo mismo, al Concilio de Jerusalén. Son versiones distintas, desde perspectivas diferentes y separadas temporalmente, al menos por 30 años. Es la postura también mantenida por el documento citado de la CTI (nº 20). No es este el lugar para discutir otras opiniones. Una opinión diferente, expuesta con rigor, es la de Richard Bauckham, “James and the Jerusalem Church”, en *The Book of Acts in its first century setting. Volume 4. Palestinian setting*, R. Bauckham (ed.) (Michigan: Eerdmans 1995) 415-480.

Casi al final de la Carta tiene una afirmación de gran interés: “Los que quieren ser bien vistos en lo humano, son los que os fuerzan a circuncidaros con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo” (6,12). Esto nos lleva a la situación en que se encontraban los cristianos a quienes Pablo escribe. No es momento de entrar a fondo en tan interesante cuestión, pero se dan fundamentalmente dos interpretaciones. Según la primera se trataría de que en vistas del auge del nacionalismo judío que se daba aquellos años, unos misioneros judeocristianos instan a los gentiles-cristianos de Galacia a circuncidarse para evitarse conflictos con otros judíos que les van a acusar de convivir con paganos. Cabe otra interpretación, quizá más verosímil: obligan a los cristianos gentiles a circuncidarse para que sean así judíos a los ojos de la autoridad imperial y eviten la persecución ya que el judaísmo era una *religio licita*⁴.

En este contexto, en función del problema que se ha planteado en Galacia, da su versión del Concilio de Jerusalén (2, 1-11).

Fue a Jerusalén con Bernabé llevando también a Tito, un representante del nuevo tipo de cristianismo de Antioquía, un gentil no circuncidado. Se reunió con los notables en privado (*kat idían*) y les expuso el Evangelio que proclama entre los gentiles, y se confronta con “los falsos hermanos que espiaban la libertad que tenemos en Cristo Jesús, con el fin de reducirnos a la esclavitud. Pero no cedimos ni un instante para salvaguardar la verdad del Evangelio... Ni Tito fue obligado a circuncidarse. Los que eran tenidos por notable nada me impusieron... Solamente nos pidieron que nos acordáramos de los pobres, cosa que he procurado cumplir” (2,3-10).

Es decir, en Jerusalén se alcanzó un consenso entre Pablo y Bernabé con los notables de Jerusalén (Santiago, Cefas y Juan) sin participación de la iglesia, un arreglo importante, pero cuya fragilidad iba a quedar muy pronto de manifiesto. No se habla propiamente de ningún proceso de discernimiento. Pablo habla con un tono un tanto distante de “los tenidos por notables, ¡no importa lo que fuesen!” (2,6). Es posible que estos notables cediesen, sin verlo demasiado claro, ante Pablo por el éxito que estaba teniendo y por la aportación económica que les prometió.

⁴ Es la postura que mantiene David Álvarez, “La identidad de los agitadores en la Carta a los Gálatas”, *Revista Bíblica* 81(2019) 9-50.

Bernabé y Pablo regresan a Antioquía y poco después estalla un grave conflicto. Cefas también ha bajado a Antioquía y convive –comparte la mesa– con los gentiles. Pero llegaron “algunos de parte de Santiago” y entonces “empezó a apartarse de ellos por miedo a los circuncisos. Y los demás judíos disimularon como él, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado a la simulación”. Pablo se enfrenta con Pedro delante de todos “porque no procedían según la verdad del Evangelio” y le dice: “Si tú siendo judío, vives como gentil y no como judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar?” (2, 11-14).

¿Cómo acabó este conflicto?

La opinión más extendida es que la iglesia de Jerusalén (¿o la de Antioquía?) promulgó un decreto en que se imponía a los cristianos gentiles las normas que los forasteros debían acatar para vivir en el seno de Israel (Lev 17): abstenerse de lo que ha sido contaminado por los ídolos, de la impureza (*porneia*), de los animales estrangulados y de la sangre (Hch 15, 20. 29).

Estas exigencias no se impusieron en el Concilio de Jerusalén. Bien claro lo dice Pablo: “solamente nos pidieron que nos acordáramos de los pobres”. Además si hubiesen sido parte del consenso de Jerusalén no se hubiese planteado el problema de Antioquía.

En este conflicto parece que prevaleció la postura conciliadora de Pedro. Si llega a triunfar la de Pablo no hubiese dejado de decirlo bien claro en la Carta a los Gálatas porque hubiese sido un argumento contundente contra los judaizantes con quienes polemiza.

Todo inclina a pensar que a raíz de este conflicto se emitió el decreto con ese mínimo de leyes que tendrían que aceptar los gentiles para convivir con los judeocristianos. Pablo en absoluto aceptó esta imposición.

En el Concilio de Jerusalén no cede en el tema de la circuncisión a fin de salvaguardar “la verdad del Evangelio” (2,4). En el conflicto posterior, en Antioquía, sobre las comidas se opone Pablo por lo mismo, porque no proceden conforme a “la verdad del Evangelio” (2,14).

En el conflicto de Antioquía, tal como lo cuenta la Carta a los Gálatas, no hay consenso entre Pablo y los judaizantes que vienen de Jerusalén, con los que, por el contrario, sí acuerdan Pedro y Bernabé, que hasta ahora había sido el compañero de misión de Pablo.

En cambio, en Hechos hay acuerdo pleno. Pedro se expresa como Pablo en torno a la salvación por la gracia, mientras que este acepta que se imponga a los gentiles algunas normas de la ley mosaica. El autor de Hch no habla del conflicto de Antioquía ni de las desavenencias de Pablo con Pedro y Bernabé. Lo que hace es incorporar el decreto de Jerusalén a su relato del Concilio y declarar que sobre todos los puntos se alcanzó un pleno consenso.

En realidad había habido cristianos que no habían aceptado la decisión del Concilio de Jerusalén de no imponer la circuncisión a los gentiles, que luego reaparecen en Galacia y en Filipo. Como Pablo tampoco aceptó la imposición a los gentiles de las normas de la ley judía que se citan en la versión lucana del Concilio. Por eso, a partir de este momento, Pablo rompe con Bernabé y Pedro, se distancia de la iglesia de Antioquía y empieza su fase como misionero independiente. Como dice al inicio de Gálatas: “Pablo, apóstol, no de parte de los hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre” (1,1). “El Evangelio anunciado por mí... no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo” (1,12). Pablo tomó esta decisión audaz, de cierta ruptura, porque consideró que se había quebrado el consenso logrado en Jerusalén, pero mantuvo su voluntad de comunión, que se expresó en la importancia que dio a la colecta en favor de los pobres de Jerusalén, que es el punto que se había comprometido a cumplir en el consenso con los líderes de Jerusalén.

Cuando se distancia de Jerusalén y de Antioquía da una gran importancia a esa colecta porque quiere, pese a todo, mantener la comunión de sus iglesias de la gentilidad con la iglesia de Jerusalén. Se preocupa de que se haga la colecta en Galacia, en Acaya y en Macedonia (1Cor 16,1Rom 15,26). Explica su importancia y su sentido (1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9; Rom 15,25-28). La colecta es denominada *koinönia*/comunión (Rom 15,26; 2Cor 8,4; 9,13) y *diakonía*/servicio (2Cor 9,1; Rom 15,25).

Es tal la voluntad de comunión de Pablo, en medio del conflicto, que en la Carta a los Romanos les dice a sus destinatarios que su objetivo misionero es ir a España y que espera verlos de paso en ese viaje, pero de momento lo aplaza porque quiere llevar personalmente el fruto de la colecta a Jerusalén: “una vez entregado oficialmente el fruto de la colecta, partiré para España, pasando por vosotros” (15,28). Pero tiene grandes dudas de cómo va a ser recibido no solo por los judíos, sino también por

los judeocristianos de Jerusalén y les pide a los romanos que oren para que tenga éxito su gestión: “rogando a Dios por mí, para que me vea libre de los incrédulos de Judea, y el socorro que llevo a Jerusalén sea bien recibido por los santos” (15,31).

La colecta fue una ocupación y preocupación constante para Pablo; estaba en juego la comunión de sus iglesias de la gentilidad con Jerusalén, pero es notable que los Hechos no hablen para nada de ella (quizá una oscura mención en 21,24). Parece claro que el gesto de Pablo para expresar la comunión y un cierto consenso con la iglesia judeocristiana de Jerusalén no tuvo éxito, como él se temía.

4. Consideraciones finales

La versión del Concilio de Jerusalén de Hch describe la fase final de un proceso de discernimiento, pero salta las etapas conflictivas y da una versión armoniosa, irénica e idealizada de las tensiones más graves del cristianismo de los orígenes. Es una perspectiva obtenida 40 años después de los acontecimientos que se narran y cuando los protagonistas ya han desaparecido. Es la visión solo posible –y necesaria– en un movimiento con una avanzada institucionalización.

La versión que del Concilio da la Carta a los Gálatas está al servicio de la polémica que Pablo sostiene con los judaizantes que se han introducido en campo suyo de misión exigiendo la circuncisión de los gentiles.

El examen crítico de ambas versiones suscita algunas reflexiones.

Hechos no concede la voz en el Concilio a los defensores de la circuncisión de los gentiles, pero, en realidad tampoco nos comunica lo que dijeron los enviados de Antioquía. Lc silencia las posturas extremas y solo da voz a las posturas más conciliadoras.

Pablo en Gálatas los llama “falsos hermanos”, que “espían la libertad que tenemos en Cristo Jesús con el fin de reducirnos a la esclavitud”, que buscan la circuncisión de los gentiles “para ser bien vistos en lo humano”. Pero también cabe pensar que los partidarios de la circuncisión de los gentiles lo que buscan es que estos, los gentiles, se integren plenamente y de pleno derecho en Israel y no fuesen en sus comunidades judeocristianas unos miembros de segunda fila, como los forasteros residentes en el seno de Israel que no se convertían en prosélitos mediante la circuncisión.

Da la impresión de que “los tenidos por notables” en Jerusalén cedieron de no muy buena gana ante la novedad de Pablo y Bernabé. Poco después quienes imponían cargas suplementarias a los gentiles no previstas al principio eran gente de Santiago (2,12).

Pablo defiende que los gentiles no tienen que someterse ni a la circuncisión ni a ningún tipo de norma alimentaria de la ley mosaica, pero que por la fe pertenecen plenamente al pueblo de Dios. En la Carta a los Romanos⁵, en que ya no está presente el tono polémico de Gálatas, reconoce que los gentiles pertenecen plenamente al olivo, pero que proceden del injerto de un olivo silvestre, y han sido injertados en el olivo añejo, de cuya raíz viven. Es verdad que hay ramas naturales de ese olivo –Israel– que han sido desgajadas, pero eso no debe dar pie para el engrعيمiento de los gentiles, sino para que teman y caigan en la cuenta de que ahora la pertenencia al olivo depende de la fe.

En la primera generación el tema crucial fue la relación con Israel de los creyentes en Jesús. Pablo, que mantuvo siempre y con gran énfasis su judaísmo, es un innovador, que transgrede o, al menos, fuerza como nadie antes lo había hecho, la tradición de Israel. Su misión a los gentiles tuvo un éxito indudable, pero no transformó a Israel ni consiguió que los judíos creyeran en Jesús Mesías. Desde este punto de vista Pablo fracasó.

Por eso, al final, en el proceso que condujo a la gran Iglesia la visión de Hch se impuso. Para poder conservar la memoria de Pablo, sus mismos discípulos tuvieron que modificarla. El Pablo de los Hechos, de las Cartas a los Efesios y a los Colosenses, y de las Cartas Pastorales no tiene la radicalidad del Pablo de sus cartas auténticas.

Hemos visto la “infrahistoria” del discernimiento que llevó al consenso de Hch, decisivo y fundamental para la Iglesia posterior. Pero los consensos nunca son definitivos y siempre pueden ser cuestionados. Así

⁵ Esta Carta está escrita cuando el Apóstol está preparando el viaje a Jerusalén y tiene la preocupación de cómo va a ser recibido. En Roma hay muchos judíos, algunos creyentes en Jesús Mesías y otros no. De modo que esta Carta se dirige a los romanos, pero supone que la van a conocer los judíos de Jerusalén y, por eso, habla de Israel de una forma que pueda granjearle el favor de estos (capítulos 9 al 11). Puede decirse que la Carta a los Romanos es un esfuerzo de Pablo por conseguir restablecer las relaciones con los judeo-cristianos de Jerusalén con quienes tanto se había distanciado. Otros aspectos de la Carta, que no podemos presentar en este trabajo, reforzarían esta opinión.

sucedió en el caso que nos ocupa y pronto nos encontramos con Marción, que fundó una iglesia para reivindicar de forma radical y excluyente la teología paulina. Constituyó un canon de las Escrituras, en el que estaban las cartas auténticas de Pablo y el Evangelio de Lc (excluidos los dos primeros capítulos que le parecían excesivamente judíos). Rechazaba las Escrituras hebreas (el AT) y rompía radicalmente con los orígenes judíos. Por otro lado hubo una reacción projudía y antipaulina muy fuerte, representada ante todo por los escritos pseudoclementinos.

Estos conflictos impulsaron a las diversas iglesias a un proceso de auténtico discernimiento, también complejo y conflictivo, hasta llegar a un consenso posterior especialmente decisivo, el del Canon del NT, que suponía la culminación del proceso formativo del cristianismo. Esto sucedió más tarde, en la cuarta generación cristiana, en la segunda parte del siglo II. Y el Canon es amplio, integrador y en él encontramos textos que dos generaciones antes hubiesen sido incompatibles entre sí. En el Canon encontramos los Hechos de los Apóstoles y también la Carta a los Gálatas; más aún, también la Carta de Santiago. En el Canon encontramos las Cartas auténticas del Apóstol y una vez consumada la separación del judaísmo, la teología paulina adquiere una actualidad permanente por su excepcional penetración del misterio de Cristo. Los consensos necesitan también tiempo para madurar.

La mirada a los orígenes puede ser muy instructiva en el presente, también porque nos enseña que fueron conflictos muy serios los que pusieron en marcha procesos de discernimiento en que se conjugaban los pasos audaces, la escucha, la participación, la disposición a ceder y, sobre todo, la apertura al Espíritu⁶.

⁶ El proceso de discernimiento tiene una base teológica y puede realizarse en la medida en que se trata de una comunidad o grupo humano que incorpora las actitudes evangélicas de comportamiento, que está abierto a la transformación personal y del cuerpo social que realiza el Espíritu. Hay que tener cuidado para que la invocación al discernimiento no sirva para suplantar los procesos democráticos de participación en un grupo humano. Como he subrayado el discernimiento no es un proceso idílico y puede ser tenso y difícil, pero está basado en la experiencia del Espíritu que ilumina, purifica y establece comunión. Por eso veo con recelo y desconfianza algunas aplicaciones actuales de los principios teológicos del discernimiento al liderazgo en instituciones universitarias y empresariales.

“Ser persona” en san Agustín. Dinamismo vital hecho de relación a imagen de la Trinidad

PROF. TARSICIO JÁÑEZ BARRIO

Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, Venezuela

Resumen: El artículo resalta la realidad interior agustiniana que es vida dinámica (dinamismo constitutivo) y no admite una sola y monocorde mirada; es relación pluridimensional (al modo trinitario cristiano). La memoria, el alma (“mens”) –el verdadero sí mismo, para san Agustín–, goza de un dinamismo dialéctico que la constituye; el no ubicarse dentro del mismo suscita polémicas y desacuerdos a la hora de interpretar la relación entre la ‘mens’ y sus potencias. Se revisa el concepto de relación y los ámbitos que la constituyen; se cuestionan algunas interpretaciones deficientes sobre el alma y sus potencias y se plantea una reflexión crítica centrada en la Imagen de la Trinidad del Dios cristiano.

Palabras clave: Persona, Memoria, Dios, Imagen trinitaria, relación, Substancia, Dinamismo vital, Creación, Evolución, Razón seminal.

Abstract: The Augustinian inner reality, which is dynamic life (constitutive dynamism), is highlighted. It does not reduce to a single and a uniform perspective; rather it is a multidimensional relationship (like the Christian Trinity). Memory, the soul («mens») –the true self for St. Augustine– is constituted with a dialectical dynamism; its state of not-being-located within, raises controversies and disagreements while the relationship between the ‘mens’ and its capacities is interpreted. The concept of rela-

tionship and its constitutive areas are reconsidered; some poor interpretations of the soul and its capacities are questioned and a critical reflection is proposed based on the Image of the Trinity of the Christian God.

Key words: Person, Memory, God, Trinitarian Image, Relationship, Substance, Vital Dynamism, Creation, Evolution, Seminal Reason.

I. LA PERSONA RELACIÓN SUBSISTENTE “AD IMAGINEM TRINITATIS” SEGÚN SAN AGUSTÍN

Introducción: La persona “mens-haec tria, ad imaginem Trinitatis”

Este es el punto radical del cual parte Agustín para todas sus reflexiones antropológicas y desde donde adquiere unidad integradora todo su pensamiento...¹: su “relatio ad imaginem Trinitatis”. “Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus: memoriam, intellegentiam, voluntatem; ab his tribus fit omne quod facimus... Omne igitur opus nostrum ab his tribus fit: nihil enim agimus, quod non haec tria simul agant”². Y en referencia al “hombre en su integridad”: “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*”.

1. CONCEPTO DE RELACIÓN Y SU CLASIFICACIÓN

1.1. El gozne innovador de “persona” en Agustín gira en torno al “concepto de relación”

Tanto en el dinamismo de la Trinidad de Personas, como en la trinidad dinámica de la persona humana (con sus constituyentes: *memoria, enten-*

¹ Rusell J. De Simeone, “Dios Uno, Dios Trinidad”, en: J. Oroz Reta - J.A. Galindo Rodrigo, *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. II. Teología dogmática*, Edicep, Valencia 2005, 204-206 [en adelante PAHH-II]. En todo el volumen primero de la obra *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. I. Filosofía Agustiniana* [en adelante PAHH-I], para nada se alude –en ninguno de los estudios– al concepto de relación referido a la persona humana. Cosa muy extraña, sobre todo después de haber sido resaltado por algunos filósofos de la Educación ese concepto de relación, en particular por el Papa emérito Benedicto XVI.

² Cf. *Serm. Arianorum* 16.

dimiento y voluntad), Agustín de Hipona fue el primero que estudió la noción y realidad de persona centrado en el concepto de relación. No define a la persona por la substancia, entendida como *sub-stare*, sino como *sub-sistere*³. Mejor dicho, la define como relación subsistente o substancia subsistente, no de mero *subiectum*. La persona humana en su especificidad participa de la subsistencia de las personas divinas, porque fue creada con un modo especial de participación, i.e., creada “a imagen de Dios-trinidad”.

Agustín “coloca el concepto metafísico de “relación” en el corazón de su discurso para conciliar en Dios la unidad de naturaleza (aseidad) y la trinidad de personas, esto es, iluminar cómo en una esencia única subsisten cada una de las tres personas divinas... Insiste en que las personas divinas (en Dios) son relaciones reales subsistentes⁴. “Transformó el concepto formal de persona divina (contra los arrianos) en concepto “relacional”. Y así aplica también a los seres humanos –guardada siempre la distancia– ese mismo concepto “relacional”.

Para De Simeone, “el *De Trinitate* no contiene explícitamente que el ser humano sea una persona, pero sostiene que los seres humanos están constituidos en personalidades morales mediante sus relaciones”⁵. Pero, en contra, véase el propio texto *De Trinitate*, donde Agustín le aplica al hombre interior la categoría de persona: “Persona es término muy genérico, e incluso se aplica al hombre a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal”⁶. Y continúa diciendo este mismo autor: “Sin embargo, Agustín en modo alguno es el descubridor filosófico de la “persona”. “[Con los perfiles doctrinales de hoy día] ... la precisión ontológica del concepto de “persona” tuvo que esperar hasta el siglo sexto cuando apareció Boecio”⁷. Pero esto, como afirma J. Ratzinger, sin duda, más bien desvió la verdadera concepción de persona: “Hay que criticar, como inaceptable, el concepto de persona de Boecio, [...] Ricardo de S. Víctor [...]”

³ *Tr.* 7,4,9.

⁴ Rusell J. De Simeone: *a.c.* 204.

⁵ *Ibid.* 204-5.

⁶ *Tr.* 7,4,7; 15,7,11. Las personas humanas están hechas a imagen de la Trinidad entera, no de una persona particular de ella” (*Tr.* 12,6,7). En fin, Agustín emplea con plena normalidad el término persona aplicada al hombre. Y su fundamento radica en que el hombre es relación subsistente por participación de las relaciones divinas.

⁷ Rusell J. De Simeone: *a.c.* 205-206.

vio correctamente que en la comprensión teológica, la persona no descansa en el plano de la esencia, sino en el de la existencia”, y que la filosofía aristotélico-tomista había reducido exclusivamente al plano de la esencia⁸. Mientras la concepción esencialista de persona que nos definió Boecio : “*naturae rationalis individua substantia*” se impuso en la filosofía occidental-escolástica-intelectualista, Ricardo de S. Víctor y J. Duns Escoto hacían valer la línea existencial agustiniana: “*spiritualis naturae incommunicabilis existentia*”, que iba a ser desarrollada en la filosofía moderna tanto de carácter personalista como relacionista.

“Para una verdadera ontología de la persona, lo mejor que podemos decir es que persona, esencialmente, es un *especial modo existencial de ser-en-relación*. La persona es una relación sustantiva, o también, una substancia en relación”⁹. La persona en el sentir agustiniano es una subsistencia relacional, o mejor, una relación subsistente. En Agustín substancia tiene el sentido no de *sub-stare*, sino de *sub-sistere*. “San Agustín trayendo a luz esta idea, trajo a luz el fenómeno de la persona, aclarando definitivamente lo que ha de ser la persona: no una substancia (subsistencia) que se cierra a sí misma, sino el fenómeno de la relación total... El hombre se constituye por la relatividad hacia el otro. El hombre es el ser de la relatividad. Es tanto más él mismo cuanto más total y directamente llega esa relatividad a su meta definitiva, a la trascendencia”¹⁰. Aunque la mente humana no es de la misma naturaleza que Dios, no obstante la imagen de esta naturaleza suprema en bondad, se ha de buscar y encontrar en nosotros, en aquella parte mejor de nuestra naturaleza, en la propia mente. Aquí reside su “*capax et particeps Dei*”, con su triple relación o habitud constitutiva, o especie de *circumincisión (perijóresis)* entre: “memoria, visión y amor” - “*mens, amor et notia eius*”. Relación de la “mens” cuyo dinamismo es inseparable de sus actividades-potencialidades con respecto a sí mismo, a otros y a Dios¹¹. Si santo Tomás de Aquino, siguiendo el pen-

⁸ J. Ratzinger, *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1976, 174-175.

⁹ A. Brunner, *La personne incarnée*, Vrin, Paris 1947, 226.

¹⁰ J. Ratzinger, *O.c.*, 170-71; 178.

¹¹ *Tr.* 9,5,8; cf. Argimiro Turrado, “Introducción General. La antropología de san Agustín en la polémica antipelagiana”, en: *Obras completas de San Agustín Vol. XXXV*, BAC, Madrid 1984, 94 ss.; *Ibíd.* 766 ss.; cf. también Stephen J. Duffy, “Antropología”, en: Allan D. Fitzgerald (Dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo* [en adelante DSA], Monte Carmelo, Burgos 2001, 87.

samiento de Agustín, afirma que las personas divinas de la Trinidad se constituyen por las relaciones subsistentes, ¿por qué no podemos decir que analógicamente pasa lo mismo con el hombre? Por consiguiente, la persona es el ente singular-en-relación vital; es relación subsistente¹². “El hombre es subsistente en cuanto imagen de Dios¹³.”

1.2. Clasificación categorial agustiniana del ser (realidad)-relación

La primera clasificación que hace Agustín es la del ser metafísico-increado-absoluto, distinguiendo: “esse-essentia: subsistentia-esse subsistens, “esse in” y ser relación-hypóstasis, “esse ad” (habitud). Y la ontología del ser pide una clasificación fundamental: ser absoluto-infinito-inmutable y ser contingente limitado-mudable; ser increado y ser creado. En esta clasificación fundamental, el ser creado solo es concebible como substantia (sub-stare) y accidente (ser inhesivo). “En las cosas creadas y mudables, todo lo que no se predica según la substancia, se predica según los accidentes”¹⁴. “Llamamos propiamente sustancia a los seres mudables y compuestos”¹⁵. Aquí funcionan las categorías aristotélicas, donde la substancia es “sub-stare” de los accidentes y donde la relación es uno de los accidentes, adheridos-inhesivos a la substancia. Mientras que en el ser metafísico-absoluto, la relación es constitutiva, y la substancia propiamente solo se puede entender como “sub-sistere”, nunca como “sub-stare”.

Es notorio ver que Agustín dentro de esta clasificación fundamental: “ser inmutable y ser mutable” introduzca la condición medial del hombre creado “a imagen y semejanza de Dios-Trinidad”, partícipe de la doble condición del ser substantia-substare del ser mudable, y substancia-sub-sistere del ser inmutable. Cuando se trata del hombre-persona, insiste en su condición de subsistencia por participación de la Trinidad de Dios. Las

¹² Cf. J. Rubén Sanabria, *o.c.* 253.

¹³ *Tr.* 7,6,12. Agustín niega que exista en Dios distinción real entre “essentia” (término absoluto) y “persona” (término relativo): “Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative” (Ibíd. 7,6,11). “Esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad porque justamente es lo que tiene, excepción hecha de la relación que dice una persona a otra” (*Ciu.* 11,10,1). “Son llamadas simples las cosas que verdadera y principalmente son divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la substancia” (Ibíd. 11,10,3).

¹⁴ *Ibid.* 5,5,6, in nota 6.

¹⁵ *Ibid.* 7,5,10.

categorías de substancia y relación gozan de las propiedades de subsistencia, vía creación por participación, quedando superado el concepto escolástico de substancia como mero “sub-stare”. Toda substancia en Agustín tiene la propiedad de la consistencia-subsistencia, y no del exclusivo substare-subiectum, aunque también. “Subsiste el cuerpo por eso es substancia (sujeto)... Llamamos propiamente substancia a los seres mudables y compuestos... La substancia de los seres mudables subsiste y es sujeto, no sucede así en Dios que es pura subsistencia”¹⁶. “Todo ser subsiste en sí mismo” (omnis enim res ad se ipsam subsistit)¹⁷, aunque no es subsistente por sí mismo.

La antropología agustiniana, por lo mismo, lleva como exigencia admitir, además, una clasificación intermedia entre el ser increado e inmutable y los seres creados mudables; en ella se ubica el hombre por ser un verdadero “*metaxy*”, i.e., un verdadero mediador, participe de lo inmutable del creador y de la mutabilidad de lo creado. Esto le lleva a introducir *las categorías de relación y subsistencia* en su análisis trinitario, y aplicar ambas, de modo singular, al hombre hecho “*a imagen y semejanza de Dios*”, si bien “impar imago”, “incomparabiliter” de la “Imago Dei”¹⁸. Esta subsistencia adquiere rango distintivo y diferenciador referido al hombre por ser creado “*a imagen de la Trinidad*” donde tiene lugar la relación subsistente que es la persona y entre personas. Por lo cual, “la relación trinitaria, hace que el hombre subsista como imagen de Dios hecha a su semejanza”¹⁹.

2. LA ‘RELACIÓN’, REALIDAD CONSUSTANTIVA

2.1. La “relación” contrapuesta a “naturaleza-esencia-subsistencia”

Natura (nasci) designa la esencia (essentia-esse) en su aspecto dinámico; principio de actividad²⁰. Subsistencia-essentia-naturaleza es término

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.* 7,4, 9. La palabra *substancia* proviene, según Agustín, de “sub-sistere”, y no de “sub-stare”.

¹⁸ *Ibíd.* 15,23,43. Cf. *Ibíd.* 15,16,26. *Ibíd.* 15,7,12.

¹⁹ *Ibíd.* 7,6,12.

²⁰ *Ibíd.* 5,2,3 (esencia de *esse* = *ousía* en griego); 5,9,10; 7,1,1-2; 7,6,11; *Ciu.* 12,2; *Ep.* 118,3,15; *Io ev. tr.* 99,5; 38,10-11; *Conf.* 13,31,46 (Est).

(realidad) absoluto, mientras que persona es término (realidad) relativo. “Si la esencia entraña relación, la esencia no es esencia... y toda esencia, en sentido relativo, es algo fuera de la relación”²¹. “Lo que dice proyección a otro término no es substancia (subsistencia), sino relación”²². Substancia es entendida en Agustín como subsistencia, pues, substancia trae su origen del verbo subsistere...; “*todo ser es subsistente en sí mismo*”²³, aunque no por sí mismo como es la persona. Sustancia en sentido de “sub-stare” se dice impropriadamente de Dios, pero sí se dice esencia “*essentia proprie*” (o substancia en el sentido de esse-subsistere)²⁴. “Yo soy el que soy”—*essentia*—²⁵.

Dios es subsistencia-essentia-naturaleza que *subsume cabe sí* las relaciones Padre, Hijo y Espíritu Santo. La “relación” en Dios no puede ser accidente, porque en Dios nada hay mutable²⁶, y “todo accidente es mutable”²⁷; pero tampoco es propiadamente substancia (sub-stare)²⁸ en el sentido aristotélico-tomista, porque necesitaría de accidentes de los cuales ser soporte (sub-stare, estar a la base), y en Dios nada puede ser accidente. “Cada una de las tres personas divinas no dice habitud (relación) a sí misma, sino a otra persona o también entre sí”²⁹. “Cuando se nos pregunta qué son estos tres: Padre, Hijo y Espíritu Santo, tenemos que reconocer

²¹ *Ibid.* 7,1,2.

²² *Ibid.* 5,8,9.

²³ *Ibid.* 7,4,9-7,5,10.

²⁴ *Ibid.* 7,5,10.

²⁵ *S.* 6,4; 7,7; *En. Ps.* 101,(2),10... ‘Substantia’ en Agustín hay que entenderla como *subsistentia* –*ousía* no cabe entenderla como el griego entendió la *hypóstasis*–; *essentia* y *subsistentia* se identifican. Por eso no se puede aplicar a Dios, el término sustancia (*sub-stare*), sino solo en sentido abusivo (*Tr.* 7,5,10). “*Essentiam dico, quae ousía graece dicitur, quam usitatus substantiam vocamus*” (*Ibid.* 5,8,9)”. Los griegos dicen también *hypóstasis*, pero ignoro qué diferencia pueda existir entre *ousía* e *hypóstasis*. Ciertos escritores de los nuestros que tratan estas cuestiones en idioma heleno, acostumbran a decir “*mían ousían treis hypostasis*”, en latín “*unam essentiam tres substantias*”. Hubo diverso sentir entre los Padres en el uso de una terminología unitaria. *Hypóstasis*, en sentido etimológico quiere decir “substancia”, pero ya desde el Concilio de Constantinopla I (381) se proclama la equivalencia de los términos “persona e *hypóstasis* (prósopon)”, y ratificado por el Concilio de Calcedonia (451). Hecha esta salvedad, se puede decir: tres substancias o tres personas, sin diversidad de esencia (*Tr.* 8,1 proemio).

²⁶ *Ibid.* 5,5,6.

²⁷ *Ibid.* 5,16,17; 6,2,3; 7,1,1-2; 7,6,11.

²⁸ *Ibid.* 5,6,7.

²⁹ *Ibid.* 5,5,6.

la indigencia extremada de nuestro lenguaje. Decimos tres personas para no guardar silencio, no para decir lo que es la Trinidad”³⁰.

2.2. Las personas en Dios son relaciones subsistentes

Uno de los puntos cruciales de la metafísica trinitaria es la distinción entre el “esse ad” y el “esse in” de las relaciones divinas. “La relación no puede concebirse como una realidad que media entre las divinas personas. El puro “esse ad” en Dios, como distinto de “esse in”, la nada pura y, por tanto, no puede ser razón de distinción personal alguna. El “esse ad” divino está contenido, como embebido, dentro de la substancia”, dice L. Arias citando al Dr. Manyá³¹. Y también a la inversa –añadimos nosotros–: el “esse in” está contenido, como embebido, dentro de “esse ad” (relación). No se puede admitir una distinción adecuada, con precisión objetiva, entre el “esse in (esse-subsistere)” y el “esse ad (relatio ad aliud, relative)”. Agustín niega que exista en Dios distinción real entre “essentia” (término absoluto) y “persona” (término relativo). Y lo niega expresamente en estos términos: “Nam et in personis eadem ratio est: non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse ad se dicitur, persona vero relative”³². “Esta Trinidad es un solo Dios, y no deja de ser simple por ser Trinidad. A esta naturaleza del bien no la llamamos simple precisamente porque en ella está solo el Padre, o solo el Hijo, o sólo el Espíritu Santo, o solo la Trinidad de nombre sin la subsistencia de personas, sino que se llama simple justamente porque lo que ella tiene eso es, excepción hecha de la relación que dice una persona a otra. El Padre tiene Hijo, pero no es el Hijo, y el Hijo tiene Padre, pero no es el Padre. En cuanto dice relación a sí y no a otro, esto es lo que tiene, como en relación a sí mismo se dice viviente, teniendo la vida y siendo Él la misma vida”³³. “Son llamadas simples las cosas que verdadera y principalmente son divinas, porque en ellas no es una cosa la cualidad y otra la substancia”³⁴.

³⁰ *Ibíd.* 5,9,10; 7,4,7-9.

³¹ L. Arias, “Introducción”, en: *Obras completas de San Agustín, Vol. V*, BAC, Madrid 1985, 40.

³² *Tr.* 7,6,11.

³³ *Ciu.* 11,10,1.

³⁴ *Ibíd.* 11,10,3.

“Los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo, se dicen no según la sustancia (sustancialmente), sino según la relación (relativamente)”³⁵. Hay distinción real entre las personas (relaciones subsistentes) en Dios, pero no hay distinción real objetiva (adecuada, propia) entre la aseidad (essentia-naturaleza divina) y las personas, entre el “esse in” y el “esse ad aliud”³⁶. “Esse in” incluye el “esse ad”, o proyección “ad aliud”. El fundamento del “esse ad aliud” se ha de buscar en el “esse in”. Pero, ¿cómo podría entenderse el “esse in” sin “esse ad aliud”?, i.e., “sería un “esse in”, vacío:

*Las relaciones subsistentes en Dios son personas*³⁷. “Toda distinción hipostática consiste en una mutua relación de las divinas personas, relación que discrimina y une, porque lo relativo es inconcebible sin los términos de la relación...”³⁸. La igualdad no consiste en la relación sino en la aseidad, común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. La misma realidad esencial de Dios, por sí misma es *dínamis efectiva con subsistencia perfecta*³⁹.

2.3. El hombre-persona, relación subsistente por la “mens-haec tria”

La interioridad humana se despliega, según Agustín, como intento, i.e., tensión, movimiento ideal hacia una realidad trascendente. Lo cual quiere decir que el hombre en su esencia, más que ser la memoria que de sí tiene, atestigua que es sobre todo “ser relación y en relación” porque tiene, no en sí sino en otro, el fundamento ontológico propio⁴⁰. Esta realidad relacional se configura en el hombre como persona por la “mens-memoria”⁴¹. La memoria es la mens, es el verdadero sí mismo. La

³⁵ *Tr.* 5,5,6.

³⁶ Algunos teólogos (como el Card. Billot) defienden como insostenible que exista adecuada distinción entre ambos conceptos. No se puede admitir una distinción adecuada, con precisión objetiva, entre el “esse in (esse-subsistere)” y el “esse ad (relatio ad aliud)”.

³⁷ *Ibid.* 5,11,12; 5,5,6; 5,8,9.

³⁸ L. Arias: *a.c.* 41. Cf. A. Amor Ruibal: no hay relación sin términos de relación, ni estos sin relación.

³⁹ Cf. *Tr.* 5,6,7; 5,7,8.

⁴⁰ Antonio Pieretti, “Doctrina antropológica agustiniana”, en: PAHH-I 356.

⁴¹ Conjuntamos “mens-memoria” por la relación de similitud que ejercen en la elaboración de la “imago Dei Trinitatis” en la primera y en la segunda “imagen de la Trinidad”: “mens, amor et notitia eius”-memoria, intelligentia et voluntas (amor)-. La memoria (autoconciencia de sí sobre sí misma, por la cual asciende el hombre hacia Ti (*Conf.* 10,17,26).

memoria-mens define al hombre⁴² con sus “haec tria”, aunque no únicamente: “Aparte las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma con certeza, estudiemos sus tres facultades (tria haec): memoria, entendimiento y voluntad (amor)...”⁴³; jamás la persona es “haec tria”⁴⁴. Luego las tres facultades, siendo de una misma substancia que la “mens”, no agotan, sin embargo, la totalidad real de la “mens”.

“Haec tria”, en cuanto tales, son relaciones reales, pero no son subsistentes como lo son las personas en Dios; por eso no constituyen personas, sino que conjuntamente con la “mens” constituyen la estructura real de la persona, como relación subsistente. La “mens” es relacional y las “haec tria” una consustantividad.

3. INTERPRETACIONES DEFICIENTES SOBRE EL ALMA (MENS) Y SUS POTENCIAS

La realidad interior agustiniana es vida dinámica (dynamismo constitutivo) y no admite una sola y monocorde mirada (consideración); es relación pluridimensional (trinitaria en nuestro caso). La “mens”, en particular, goza de un dinamismo dialéctico que la constituye. A nuestro parecer, el no ubicarse dentro del dinamismo dialéctico de la persona agustiniana suscita la polémica o desacuerdo a la hora de interpretar la relación entre la “mens” y sus potencias, i.e., al establecer la realidad de relación entre ambas: 1. unos identifican el alma (mens) con sus potencias, 2. otros diferencian el “ego memini, intellego et diligo” (primera trinidad) como meros actos (hábitos) de la “mens” y, al mismo tiempo, admiten “su inherencia substancial”, y 3. Zubiri hace una interpretación personal a propósito de un texto del *De Trinitate*.

3.1. Unos identifican el alma (mens) con sus potencias

Esta interpretación se atiene a textos agustinianos en los que se afirma –dicen– claramente la identidad entre el alma (mens) y “haec tria” (que traducen por facultades, potencias). “El conocimiento y el amor se

⁴² Nello Cipriani “Memoria”, en: DSA 881; Wayne J. Hankey “Mente”, en: *Ibíd.* 886.

⁴³ *Tr.* 10,11,17.

⁴⁴ *Ibíd.* 15,22,42.

identifican con el sujeto (*mens*) que conoce y ama. La gran mayoría de los psicólogos de nuestro siglo, con M. Schamus a la cabeza, considera como genuinamente agustiniana la tesis de la identidad del alma y de sus potencias”⁴⁵. Hablan siempre de identidad porque traducen “*aequalitas*” (igualdad) por identidad de naturaleza. Veremos los mismos textos que aducen y otros más, como la mejor prueba de nuestra tesis. Consideraremos esta tesis en la doble dimensión de “*haec tria*”, como primera y segunda trinidad.

a.- “*Mens, amor et notia eius*” son “*tria quaedam*” y las tres son unidad; y si son perfectas son iguales (*aequalia sunt*)... La *mens* cuando se conoce, no es superior a su conocimiento, pues ella conoce y se conoce. Y cuando se conoce toda y ninguna otra cosa con ella, su conocimiento es igual a ella, pues cuando se conoce, su conocimiento no lo saca de otra naturaleza; y cuando totalmente se conoce y ninguna otra cosa percibe, ni es ni mayor ni menor. Con razón, pues, dijimos que “*haec tria*”, cuando son perfectas, son, en consecuencia iguales (*esse consequenter aequalia*)”⁴⁶. El conocimiento y el amor son al parigual de la “*mens*”, sustancia⁴⁷. “*Quomodo autem illa tria non sint eiusdem substantiae, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit... Unius ergo eiusdemque essentiae necesse est haec tria sint*”⁴⁸. “La mente cuando se conoce (conocimiento reflejo) engendra su noticia igual a sí misma; entonces su conocimiento es igual a su ser, y su noticia no pertenece a otra esencia (*nec alterius essentiae est notitia eius*)... “*Haec tria unum atque una substantia*”⁴⁹.

b.- *Memoria, entendimiento y voluntad (amor)*. Lenguaje parecido usa Agustín en el *Libro 10*, a propósito de la segunda trinidad –*evidentior trinitas*–: memoria, entendimiento y voluntad⁵⁰, cuya consistencia óptica es tan evidente como la del espíritu⁵¹. Estas tres realidades no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una mente, ni tres sustancias, sino

⁴⁵ L. Arias: *a.c.* 58.

⁴⁶ *Tr.* 9,4,4.

⁴⁷ *Ibid.* 9,4,5. “El amor y el conocimiento no radican en el alma como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia; pues, aunque tengan sentido de mutua relación, en sí son sustancia”.

⁴⁸ *Ibid.* 9,4,7.

⁴⁹ *Ibid.* 9,12,18.

⁵⁰ *Ibid.* 15,3,5; 10,11,17.

⁵¹ L. Arias: *a.c.* 65.

una sola sustancia. La memoria que es vida, mente y sustancia, en sí es algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo cabe afirmar de la inteligencia y de la voluntad, que se denominan tales en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas por el hecho de ser una vida, una mente y una esencia, son una sola realidad... Son tres según sus relaciones recíprocas (quo ad se invicem referuntur); y si no fueran iguales (quae si aequalia non essent), no solo cuando una dice habitud, sino incluso cuando una de ellas se refiere a todas, no se comprenderían mutuamente. Se conocen (reconocen), se comprenden y se aman, una a una, y una conoce (reconoce-recuerda), comprende y ama a todas... En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia”⁵².

3.2. Otros diferencian “alma-mens” de sus actos (hábitos)-potencias, y admiten, al mismo tiempo, su “inherencia substancial”

Esta interpretación supone *una concepción substancialista-tomista*, para la cual existe distinción real entre el alma y sus potencias, y entre estas y sus actos (hábitos): “recordar, entender y amar”. Aunque el propio santo Tomás deja bien establecido que los actos o hábitos no pueden pertenecer a la misma esencia del alma⁵³. El alma se manifiesta por medio de sus potencias y actos. Por donde los meros actos, no pueden ser considerados “consustantivos a la mens”, porque, aunque la “mens” siempre se recuerda, se entiende y se ama”⁵⁴, en tanto meros actos (hábitos) pueden darse o no. De lo contrario tendríamos la incongruencia siguiente: admitir que a “la primera trinidad, no le son constitutivos tales actos o hábitos de la “mens” y afirmar que los textos agustinianos nos hablan de “inherencia substancial”, aunque no de identidad y potencias⁵⁵.

Esta concepción al considerar “memini, intellego et diligo” como meros actos o hábitos, ha de responder a un doble interrogante agustiniano: ¿cómo pueden ser iguales a la “mens”, ser una misma sustancia

⁵² Tr. 10,11,18.

⁵³ Sto. Tomás, *De Ver.* q. 10 a. 1 ad 3 y ad 1; Cf. M.^a del Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. EUNSA. Pamplona 2002, 171.

⁵⁴ Tr. 10,4,6.

⁵⁵ L. Arias: a.c. 58.

con ella, e inseparables entre sí?⁵⁶; y ¿cómo es que la “mens” no puede ser “mens” sin estar radicada en esta primera imagen trinitaria?. “El alma (mens) su amor y su conocimiento son como tres cosas, como tres realidades, y las tres son unidad”... Con razón, pues, dijimos, que estas tres cosas, cuando son perfectas, son, en consecuencia, iguales⁵⁷, y “no radican en la “mens” como en un sujeto, no son como accidentes de un sujeto⁵⁸, y “las tres son de un modo maravilloso inseparables entre sí, y no obstante, cada una de ellas es sustancia y todas juntas una sustancia o esencia, si bien mutuamente son algo relativo⁵⁹. “La parte dice relación al todo; porque toda parte es parte de algún todo, y el todo lo es con todas sus partes⁶⁰. En consecuencia el “ego memini, ego intellego, ego diligo” no se pueden reducir a meros actos o hábitos reflejos, porque éstos evidentemente son expresiones-manifestaciones propias y necesarias de sus respectivas potencias (¿facultades?): memoria, entendimiento, voluntad (amor).

La interpretación escolástica distingue la primera trinidad agustiniana: “mens, amor et notitia eius”, de la segunda trinidad –evidentior trinitas–: “memoria, intellegentia, voluntas”. “No se deben identificar la primera trinidad con la segunda, pues ésta es más evidente como imagen de la Trinidad soberana porque en la primera trinidad hay un hábito o un acto; en la segunda una sustancia⁶¹. Y es acertada la distinción a tenor de los textos agustinianos. Lo que ya no es tan acertado, porque contraviene textos de evidente claridad, y porque el propio Agustín afirma que “haec tria”: “mens, amor et notitia eius”, pertenecen a la estructura de la mente humana de tal manera que la “mens” jamás puede dejar de recordarse, conocerse y amarse⁶², como no puede dejar de ser memoria, entendimiento y voluntad (amor). Pero, aceptando que efectivamente “el recordar, entender y amar” pueden ser considerados también como actos

⁵⁶ *Tr.* 9,4,7; 9,12,18; 10,4,5.

⁵⁷ *Ibid.* 9,4,4.

⁵⁸ *Ibid.* 9,4,5: “El amor y el conocimiento no radican en la “mens” como en un sujeto, sino que son, al parigual de la mente, sustancia; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia”.

⁵⁹ *Ibid.* 9,5,8.

⁶⁰ *Ibid.* 9,4,6.

⁶¹ L. Arias: *a.c.* 61.

⁶² *Ibid.* 10,8,11; 10,5,7: “cosa distinta de pensarse”.

o hábitos reflejos (posibilidad de hacer), según entiende el P. Luis Arias citando el texto: “Ergo et semetipsam per se ipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat”⁶³. ¿Cómo no aceptar también que estos actos solo son posible sobre la base constitutiva de la dinámica interior de la “mens, amor et notitia eius” i.e. el “ego memini, ego intellego, ego diligo”, para poder admitir su “inherencia substancial (mejor dicho, substantiva)”?. Porque, efectivamente, esta primera imagen trinitaria: “mens, amor et notitia eius”, es la base de la unidad trinitaria en el hombre, que inducen a comprender mejor la segunda imagen en tanto trinidad: “memoria, entendimiento y voluntad (amor)”.

3.3. Zubiri hace su particular interpretación

X. Zubiri, afincado en su realismo físico, supone que el concepto “relación” es previo a sus elementos y estos externos a la relación⁶⁴. Por otra parte, acepta sin discusión que el texto agustiniano a examinar nos habla de actos e “introduce en el *yo-sujeto* todas sus facultades desdibujando cualquier diferencia entre “persona y naturaleza”. Hay confusión entre “yo-mens” y sus “haec tria”, así como entre “persona y naturaleza”.

X. Zubiri, al examinar este texto de Agustín: “Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades (haec tria), aunque no soy mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo estas tres realidades. Cualquier persona disfruta de las tres mencionadas potencias, pero jamás es ella (la persona) estas tres cosas”⁶⁵, ve inconsistente su pensamiento. El “recordar, entender y amar” (“la memoria, el entendimiento y la voluntad”) son meros actos (hábitos).

Este texto, según Zubiri, afirma *la diferencia entre lo que tengo y el yo que yo soy*. El conjunto de todo lo que tengo, las facultades (sic), cuya unidad intrínseca y radical es lo que se llama naturaleza. Lo otro es la persona. Se afirma por tanto la diferencia entre *persona y naturaleza, atribuyéndola a la relación existente entre “posidente” (la persona, que es un “ego,*

⁶³ *Ibíd.* 9,3,3.

⁶⁴ A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Ánthropos, Barcelona 1986, 267: la relación como tal es algo externo o adveniente extrínsecamente, si bien la relacionalidad es constitutiva de lo real como respectividad.

⁶⁵ *Tr.* 15,22,42.

un yo”) y *lo poseído-poseción (la naturaleza)*⁶⁶. Este “yo como sujeto es un puro yo, no es el sujeto psicobiológico; las estructuras psicobiológicas son, a lo sumo, las condiciones o instrumentos intrínsecos con que el yo-sujeto ejecuta física y empíricamente sus actos. Aplicada esta idea a nuestro problema, resultará que el yo *posidente en que la persona consiste va a ser un sujeto posidente, y la naturaleza será la posesión de aquel sujeto puro, de aquella persona*”⁶⁷. Insiste Zubiri: “Cuando Agustín dice que *yo tengo inteligencia, memoria, voluntad, pero que no soy ni inteligencia, ni memoria, ni voluntad...* Rápidamente pensamos que ese *yo es el sujeto* de la inteligencia y de la voluntad... Esto es absurdo. *La persona no consiste en ser sujeto, sino en ser subsistente*. Ahora bien la persona ni es puro sujeto, ni es pura naturaleza. Ese ego no es un ego en sentido de sujeto, sino de realidad subsistente, con sus dos momentos de subsistencia y de consistencia, de una sola estructura, aunque no se identifican formalmente⁶⁸. Efectivamente hay una diferencia entre el yo y sus facultades. “Pero esta diferencia se difumina al precisar en qué consiste esa diferencia”⁶⁹. “Man-

⁶⁶ Los libros de X. Zubiri que se citarán por sus abreviaturas son: *Sobre el hombre*, Alianza editorial, Madrid 1986 [SH]; *Sobre la realidad*, Alianza editorial, Madrid 2001 [SR]; *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza editorial, Madrid 1989 [EDR]; *El hombre y Dios*, Alianza editorial, Madrid 1985 [HD]; *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza editorial, Madrid 1999 [PTHC]; *Siete ensayos de antropología filosófica*, Usta, Bogotá 1982 [SEAF]; *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza editorial, Madrid 2005 [HRI]. SH 106 ss.

⁶⁷ SH 107. La persona como forma de realidad: personeidad. Cf. *Tr.* 10,11; 9,2,4; 14,8,11.

⁶⁸ *Ibíd.* 122. “Persona es un modo de realidad, no solo una forma de realidad”. La personeidad no es principio de operación en el sentido de ser agente, es principio de los actos en cuanto autor y actor. De aquí el tercer grado explicación de la realidad personal. La realidad que me es propia era el primero. La realidad subsistente, el segundo. Y en el tercer lugar, la actualización de la realidad personal en la “triple estructura del me, del mí y del yo” (*Ibíd.* 126 s). “El hombre que, como subsistente, siempre es el mismo, nunca es lo mismo... La personalidad es la figura real y efectiva que una persona subsistente, en el curso de sus actos, ha ido cobrando a lo largo de su vida: es la figura de lo que el subsistente ha hecho de sí mismo. Es una figura animi más que una figura mentis” (*Ibíd.* 127 s). “El Yo como modo de ser: El Yo no es mi personeidad, sino mi personalidad. Personalidad es “suidad” (autopropiedad: autós), que no es acto, ni sistema de actos, sino que es forma de realidad humana” (*Ibíd.* 159; 49; 130 s; 154; 539).

⁶⁹ Cf. Blanca Castilla y Cortázar, *Noción de Persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Rialp, Madrid 1996, 151.

tenida con todo rigor la noción de la persona como un sujeto distinto realmente de su naturaleza, *tamquam res et res*, queda volatilizado el yo personal. Esto no puede ser. Es el yo personal quien ejecuta sus actos”⁷⁰. En este caso para que el yo pueda ejecutar sus actos no podrá ser algo completamente vacío. Necesita tener alguna característica, alguna estructura intrínseca; en este caso se vuelven a introducir en el yo todas sus facultades y desaparece la diferencia entre persona y naturaleza”⁷¹.

4. NUESTRA REFLEXIÓN CRÍTICA

Toda reflexión que pretenda ser verdadera interpretación de un autor no ha de partir de una posición o inquietud mental previa y no dialogante con el Agustín dialogante, complejo y denso, que exige cotejar los diversos textos en su contexto y cuyo pensamiento dialéctico se sabe prisionero de sus limitaciones lingüísticas. Toda actitud dialogante ha de partir de un esfuerzo personal por saber preguntar para dar con el sentido que nos plantea el autor y no querer entenderlo buscando una garantía para la propia concepción. Entre autor e intérprete se ha de dar una relación dialéctica y dialógica desprejuiciada, aunque necesariamente desigual. El intérprete tiene primeramente que estudiar y meditar al autor en todo su pensamiento que diga relación con nuestra previa preocupación, pero tiene que saber que el autor ya ha dado su respuesta en sus textos, y que por tanto nuestras preguntas han de buscar comprender sus respuestas, lo cual implica, a su vez, dejarnos concernir por éstas. Y solo una vez logrado esto podemos intentar una interpretación fiel al autor, yendo incluso más allá del propio autor, por entender que sabiéndose prisionero de su lenguaje, buscaba un alcance superior⁷². Porque todo escritor es prisionero de su lenguaje. Entender primero lo que realmente expresan sus textos en su contexto y luego en fidelidad a todo su pensamiento, arriesgar lo que quiso decir y adónde hubiera querido llegar. “No se ha de atender en las cosas qué es lo que la índole de nuestro lenguaje permite o no permite, sino a las ideas latentes en las palabras”⁷³.

⁷⁰ SH 108.

⁷¹ SH 109.

⁷² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1977, 362; *Ibíd.* 366-77.

⁷³ *Tr.* 5,7,8.

La triple categoría de interpretaciones deficientes que hemos anotado, adolecen de parcialismo por ubicarse fuera de la dialéctica agustiniana. Desde esta dialéctica se percibe que la antropología agustiniana es holística, jerarquizada, integradora y unitaria (*yo soy una totalidad*). Tanto la primera como la segunda de las interpretaciones anotadas se atienen a textos concretos que, aunque claros en sí mismos, donde hay igualdad (nunca identidad, como defienden estos autores) entre mente y potencias, olvidan otros textos igualmente claros, donde la distinción real, para la segunda interpretación, parece inevitable entre mente y potencias. Y así, mientras para unos son idénticas y no solo iguales, para otros su diferencia es real. Solo desde la dinámica relacional agustiniana, ambas interpretaciones alcanzan la armonización de un sentido dialéctico comprensible. Y la tercera, la opinión de Zubiri, al reflexionar sobre un solo texto, desvirtúa el pensamiento de Agustín, tanto cuando reflexiona sobre la mente y sus potencias, como cuando considera la relación entre naturaleza y mente (persona). Veamos nuestra reflexión, en cada caso, a la luz de los diversos textos agustinianos.

Parece, pues, necesario superar la posición parcialista de la mayoría de los psicólogos modernos motivada por la evidencia de ciertos textos, y ubicarse más allá de la mente escolástica y del realismo físico (Zubiri), aceptando la dialéctica existencial y el dinamismo antropológico de Agustín, donde hay que conjugar un doble sentido (dimensión) de lo real, como algo sustantivo (*lo real en sí*-absoluto) y al mismo tiempo algo relativo (*lo real ad aliud*), si queremos evitar, por otra parte, la acusación contradictoria, que hace K. Jaspers al pensamiento agustiniano⁷⁴, faltando a un principio básico de todo intérprete, según expresa H.-G. Gadamer⁷⁵. Y decimos que es *una acusación contradictoria* porque el propio Jaspers sostiene: “La diferencia de altura de los planos en los que Agustín se comunica, se constata con harta evidencia. No se puede entender si se toma todo lo suyo en un mismo plano y en una misma situación”⁷⁶. Por eso K. Jaspers no termina de entender a san Agustín, o mejor, de entenderse incluso a sí

⁷⁴ K. Jaspers, *Los Grandes Filósofos: II. Los fundadores del filosofar: Platón Agustín Kant*, Sur, Buenos Aires 1960, 181 ss.; K. Jaspers es un caso típico que acusa a Agustín de contradicciones, porque no se ajusta a su modo de pensar.

⁷⁵ Hans-Georg Gadamer, *O.c.* 24; 375 ss. Cf. Andrés Ortiz-Osés, *La Nueva Filosofía Hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona 1986.

⁷⁶ *Ibid.* 184 ss.

mismo⁷⁷. Dice que nada hay tan fácil como encontrarle contradicciones a Agustín. Pero añade a continuación el propio Jaspers: “Las desconcertantes contradicciones de Agustín se explican en gran parte, revelándose secundarias por el hecho de que piensa con enfadada naturalidad en planos diferentes”. ¿Entonces...? Pues entonces, deberán contrastarse esa diversidad de aspectos.

Aquí, desde la dinámica agustiniana, podemos hacer una triple constatación crítica respecto de la “mens-haec tria”: a. igualdad sustantiva-real (no identidad) entre “mens” y “haec tria”; b. al mismo tiempo, distinción relativo-funcional y propia entre “mens et haec tria”; y c. la interpretación particular zubiriana.

4.1. Igualdad consustantiva, no identidad entre “mens et haec tria”

La igualdad sustantiva entre “mente-persona” y “haec tria” (¿facultades?) es real y propia. La “mens” es “mens” con “haec tria”, y estas no pueden existir sino constitutivas de la “mens”. “Haec tria” (facultades) son reales como real es la “mens”⁷⁸, pero no son toda la esencia de la mens”. Están en la mente, y Agustín, a veces, dice que “la mente las tiene (contiene, posee)” en el sentido que son propias (propiedad) de ella; no en el sentido que las pueda o no tener, como si fuera algo añadido (externo) o que le pudiera acaecer o no. Es más, la “mens” sin “haec tria” no es real, y “haec tria” sin la mens son vacías. Por eso mismo, “haec tria”, admitido que su “inherencia es consustantiva”, porque cada una es en sí misma, substancia, no se pueden entender como meros actos, pues equivaldría a decir que son “inhesivas”, sino en cuanto que estas expresan la consustantividad del dinamismo relacional de la mente. Y no son “inhesivas a la mente” porque no están en la “mens” como en un sujeto, pues son al parigual que la mens, substancia⁷⁹.

La mente se hace presente a sí misma “recordando, entendiendo, amando”, trinitaria realidad constituida al parigual que la “propia mens” no son todo el alma sino lo que en ella descuella, su parte mejor; no son

⁷⁷ Veamos estas contradicciones jasperianas. Contradicciones importantes: a. la procedencia del mal; b. el temple de la concepción agustiniana del mundo; c. la Iglesia es el Estado de Dios; d. la exégesis de la Biblia.

⁷⁸ M.^a Del Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Eunsa, Pamplona 1993, 170 ss. Cf. L. Arias, *a.c.* 56 ss.

⁷⁹ *Tr.* 9,4,5.

todo el hombre, sino todo lo que en el hombre descuella; son su condición mejor. Sería dislate afirmar que no conoce toda el alma lo que conoce. No digo que lo sepa todo, pero lo que conoce lo conoce toda el alma⁸⁰. La “mens-animus” con sus “haec tria” constituyen el dinamismo dialéctico que resalta en la mens. “Aparte las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma con toda certeza, están estas tres realidades (“tria haec”): “memoria, inteligencia, voluntad”⁸¹. La mens constitutiva del yo-persona no agota su esencia en sus actividades o facultades. “Y estas tres cosas (realidades) son iguales entre sí, y su esencia se demuestra que es una”⁸². “Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas (realidades), y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales”⁸³; “inseparables y cada una de las tres realidades existe en sí misma”⁸⁴; y son de una misma substancia⁸⁵.

Por todo lo cual, ¿en qué sentido habrá que entender que la “mens” es una “substancia”? La inteligencia es una substancia y la mens es una substancia e igualmente la voluntad es una substancia; sin embargo, no son tres substancias, sino una sola substancia. ¿Cómo es posible? Opera aquí la vía dialéctica de la subsunción, donde lo superior y mejor subsume cabe sí lo inferior y el todo subsume a sus partes. Porque se da un dinamismo dialéctico entre el todo, la “mens” y sus constituyentes, las partes, según se considere a la “mens” en sí misma y también a sus constituyentes (habitudes) en sí mismos o según sus relaciones reales de oposición relativa. Estos, como constitutivos en sí mismos, son substancia; pero en cuanto “memoria, entendimiento y voluntad” (habitudes), son relaciones reales, distintas pero inseparables. Por eso Agustín nos habla de que “existe igualdad entre el todo y la parte”⁸⁶.

4.2. Distinción relativo-funcional y propia entre “mens et haec tria”

Igualdad y distinción entre “mens (ego)” y “haec tria”. Nada hay tan propio del “yo-mens”, y a la vez tan distinto, como “haec tria”. Pero mien-

⁸⁰ *Ibid.* 10,4,6.

⁸¹ *Ibid.* 10,11,17.

⁸² Cf. *Tr.* 8,10,14.

⁸³ *Ibid.* 9,5,8.

⁸⁴ *Ibid.* 9,4,4.

⁸⁵ *Ibid.* 9,4,7.

⁸⁶ *Ibid.* 10,11,18.

tras “la mens o el espíritu no son términos relativos, como tampoco lo son los hombres”⁸⁷, “haec tria”, “aunque cada una de ellas es sustancia, y todas una sustancia o esencia, son de modo maravilloso inseparables entre sí, si bien mutuamente son algo relativo”⁸⁸. “Haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire”. Y en estas tres realidades (cosas), vea por tanto quien pueda, cuán inseparable sea la vida, siendo una la vida, una la mente y una la esencia, y cuán, finalmente, inseparable de ella la distinción, no obstante que existe la distinción”⁸⁹.

“*Mens, amor et notitia eius; memoria-entendimiento y voluntad*. “Haec tria” en sí mismas son una sustancia al parigual de la “mens”, pero en cuanto dicen relación mutua (relatio ad aliud) no son una subsistencia. “Haec tria” desiguales en cuanto tales relaciones por su oposición relativa no son sustancia, pero tampoco son “inhesivas a la mens” como si de un sujeto se tratara; son inherentes consustantivas a la “mens”, porque en sí mismas cada una es sustancia. Ellas no son la mente (toda), están en la mente y al par de la mente constituyen la “persona-ego” porque su relación le es consustantiva (no consustancial).

Cada una de estas tres realidades dice relación (habitud) ad aliud, cada una está en distinta oposición relativa respecto de la otra; no hay identidad ni separación entre ellas, pero cuando se comprenden son perfectas e iguales”. “Encontramos una trinidad en el hombre: la mente, la noticia que lleva a su conocimiento y el amor con que se ama”⁹⁰.

“Enunciamos, como distintas estas tres realidades: memoria, inteligencia y voluntad, aunque nada decimos o hacemos sin el concurso de las tres juntas... La memoria, la inteligencia y la voluntad están en el alma (mens) –animae insunt–, pero las tres no son el alma, no es así en la Trinidad... El alma es (anima vero quia est), aun cuando no entienda. Por lo que una cosa es su ser y otra su entender; la memoria no entiende por sí misma, sino por la inteligencia. En igual forma el alma recuerda tan solo por la memoria y quiere por la voluntad... No puede enunciarse ninguno de estos tres nombres sin la cooperación de las tres: cuando se habla, se

⁸⁷ *Ibíd.* 9,4,6.

⁸⁸ *Ibíd.* 9,5,8.

⁸⁹ *Conf.* 13,11,12.

⁹⁰ *Ibíd.* 15,6,10.

recuerda, se entiende y se quiere”⁹¹. *Faciamus hominem al imaginem et similitudinem nostram*: “Quod ex persona ipsius Trinitatis rectissime accipitur. Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, memoriam, intellegentiam, voluntatem: ab his tribus fit omne quod facimus. Et cum tria ista bene recteque sese habent, bonum et rectum est omne quod facimus: si nec memoriam decipiat oblivio, nec error intellegentiam, nec iniquitas voluntatem... Omne igitur opus nostrum ab his tribus fit: nihil enim agimus, quod non haec tria simul agant”⁹².

4.3. Particular interpretación zubiriana que desvirtúa el pensamiento agustiniano

Si Zubiri justifica su pensamiento de que “la relación es previa a sus elementos-correlatos”⁹³, ciertamente está fuera de la mente agustiniana. La “mens-persona” en Agustín es relación constitutiva y por tanto no puede hablarse de un antes ni un después entre “relación y elementos”, i.e. entre “mens” y “potencialidades-facultades”. Como nos diría Amor Ruibal –creo que en sintonía con Agustín–: “La relación es siempre relación de elementos; pero los elementos son siempre elementos en relación”. La “mens-persona” es relación de elementos, i.e., de “haec tria” (potencialidades) y estas lo son en relación, de la “mens-persona”. Porque las potencialidades (elementos) de “mens-persona”, en Agustín, no son accidentes, i.e., meros actos (hábitos), sino constituyentes que se expresan en sus actos o actividades. La persona humana es relación y en relación, y esta no se puede entender sin sus elementos o facultades.

* La naturaleza, concretamente, la humana, en Agustín, está conformada por todo lo que tengo y no solo por las facultades, sino también, por todo lo que soy. Mientras que la persona está constituida por la parte superior y mejor de esa naturaleza que soy. Si esto es así, ¿dónde está la confusión? Zubiri olvida que hay que partir de la relación dialéctica establecida entre naturaleza y persona (mens). Y olvida también que tanto la naturaleza como la persona vienen constituidas por una doble función real: lo real en sí y lo real ad aliud. Amén de lo dicho, hay que entender

⁹¹ *Ep.* 169,2,6.

⁹² *C. Serm. Arianorum*, 16.

⁹³ SH 45; 154 ss.; SR 130 ss. “Los elementos son cosas previas que entran en relación formando una constelación”. *Ibid.* 66. Cf. Andrés Ortiz-Osés, *o.c.* 267 ss.

que las facultades no se reducen a actos (hábitos) que tiene la “mens”, sino que son funciones reales consustantivas de la “mens”, pues sin ellas la “mens” no sería tal.

* Nuestra percepción es que X. Zubiri desvirtúa el sentir de Agustín cuando hace una triple consideración: a. “suponer que “ego memini, ego intellego, ego diligo” son meros actos del yo-sujeto y por tanto no le son constitutivos, porque no son el yo-sujeto. Sin embargo sí le son constitutivos, aunque no son el todo del yo-mens, porque son al parigual que la mens, sustancia, y por tanto no están en la mente como en un sujeto; b. suponer que el texto agustiniano es confuso porque se pregunta: ¿dónde se descubre la diferencia entre el yo y sus facultades, y entre persona y naturaleza, si es que la hay? Y nosotros afirmamos que se descubre porque son una parte del yo-persona. Reflexión aplicable a la diferencia entre persona y naturaleza, dado que es una parte de la naturaleza que subsiste en ella, aunque al mismo tiempo está subsumida por ella por ser su parte superior y mejor; c. suponer válida la conclusión: “por tanto, la persona no se descubre, ni en los actos ni en el sujeto (yo), ni se capta la diferencia entre persona y naturaleza, ya que “persona no es un carácter primariamente operativo sino constitutivo”⁹⁴. En efecto, es primariamente de carácter constitutivo, pero que deviene necesariamente operativo porque su constitución se define por su dinamicidad dialéctica.

Por una parte: ¿Por qué entender que “ego memini,…” son meros actos del yo-sujeto, decimos nosotros, y no más bien entender esos actos como actividades que expresan relaciones intrínsecas de la mens? Porque el propio Zubiri distingue entre actos y actividades-acciones y donde estas son constitutivas⁹⁵. ¿De dónde saca Zubiri que para Agustín el “yo sea su-

⁹⁴ X. Zubiri, “El hombre, realidad personal”, en: SEAF 77; SH 111: “¿En qué consiste ser persona? Ser en realidad en propiedad... Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo soy mi propia realidad, sea o no dueño de ella, y en la medida que lo soy tengo capacidad de decidir”.

⁹⁵ SH 11-13: “El viviente es una actividad constitutiva... El viviente es constitutivamente activo... Esta actividad autopositiva tiene carácter esencial, que no es puntual, es procesual... Debemos distinguir acción y acto...: entre ellos hay diferencias esenciales... No es pues, lo mismo acción que acto. La relación de acto y acción es entonces sumamente parecida; cada acto no es acción, sino momento de la acción” (SH 88 s). “Lo vital no es un acto sino una acción... De ahí que la acción vital como acción inmanente remita a una sustantividad afectada por un movimiento” (SH 551 ss.; HRI 83 ss.; 16 ss).

jeto y un puro yo (vacío)”? Agustín niega que ese yo-mens sea sujeto y que sea puro yo, pues está constituido por “haec tria”, que también conforman una “substancia” con él⁹⁶. No podemos entender cómo, en una antropología dialéctica, introducir en el yo-mens (persona) todas sus facultades, hacer desaparecer la diferencia entre persona y naturaleza.

Por otra parte, Agustín nos habla de “haec tria” como triple realidad dinámica, y cómo “haec tria” piden una doble distinción: considerarlas en sí mismas y como hábitos-relaciones. Pero, incluso aceptando que el texto de marras considerado por Zubiri sea confuso, ¿por qué no cotejarlo con los muchos lugares paralelos de la obra agustiniana para ser aclarado y percibir la relación dialéctica entre persona y naturaleza y entre “mens” y sus relaciones reales? Veremos cómo algunos de esos lugares nos hablan de la distinta dimensión real entre “naturaleza humana y persona”.

Como apunta el propio Zubiri, “habrá que seguir otra vía”⁹⁷. Pero, efectivamente, esa vía distinta a seguir viene diseñada por el característico modo agustiniano.

5. “MENS ET HAEC TRIA”: “A IMAGEN DE LA TRINIDAD”

5.1. “Haec tria”, iguales y distintas entre sí, son constitutivas de la “mens

“Haec tria”, iguales y distintas, consideradas bien como facultades bien como actividades, son constitutivas de la “mens”, aunque no son la “mens”, no son toda la realidad de la “mens”.

a. “Haec tria” consideradas como facultades (hábitos)

“Notamos ya la presencia de la mente en la memoria, en la inteligencia y en la voluntad; y pues encontramos que siempre se conocen y se aman..., y por eso es difícil distinguir en ella (en la mens) la memoria y la inteligencia de sí. Semejaba como si no fueran dos facultades sino una, expresada con nombres distintos, pues son inseparables...”⁹⁸. Las potencias (¿facultades?) consideradas en sí mismas no difieren sino en función de

⁹⁶ Tr. 9,4,6,

⁹⁷ SH 109.

⁹⁸ Tr. 10,12,19.

sus relaciones recíprocas. Se oponen como términos de una relación. La memoria no es la inteligencia, la inteligencia no es la voluntad... Las diferencias saltan a la vista: El hombre recuerda, ama y entiende mediante estas tres facultades (*haec tria*), pero no es ni su memoria, ni su entendimiento, ni su voluntad, sino que posee estas tres cosas⁹⁹.

“Mens, amor et notitia eius”, triple relación dialéctica: iguales en sí mismas (cada una en sí misma es algo absoluto) y distintas por su relativa pero real oposición. No idénticas, pero inseparables... *Dígase lo mismo de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad*”. Si en el hombre consideramos su mente, su conocimiento y su amor –memoria, inteligencia y voluntad–, ninguna parte de la mente recordamos si no es por la memoria, ni comprendemos sino por la inteligencia, ni amamos sino por la voluntad¹⁰⁰.

“Estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas sino una vida, ni tres mentes sino una sola mente, tampoco son tres sustancias sino una sola sustancia. La memoria, como vida, mente y sustancia, es en sí algo absoluto, pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo decimos de la inteligencia y de la voluntad... En sí mismas cada una es vida, mente y esencia... Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fueran iguales, no solo cuando una dice hábitud a otra, sino incluso cuando una de ellas se refiere a todas, no se comprenderían mutuamente... En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, *existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia*”¹⁰¹.

Por tanto, son iguales y son distintas, no separadas, ni separables. Podríamos aplicar la expresión del símbolo atanasiano: “Neque confundentes ‘haec tria’, neque mentem separantes”. Aquí reside la dialéctica agustiniana, superadora de la contradicción de un autor y sobre todo de un autor como Agustín donde todos los estudiosos nos dicen que es uno de los pensadores más densos y coherentes, aunque no sistemático¹⁰², que sabe jugar y conjugar el dinamismo dialéctico entre lo absoluto (real en

⁹⁹ *Ibíd.* 10,11,18.

¹⁰⁰ *Ibíd.* 15,7,12.

¹⁰¹ *Ibíd.* 10,11,18.

¹⁰² Lope Cilleruelo, “Agustín, San”, en: *Gran Enciclopedia Rialp Vol. I*, Rialp, Madrid 1971, 401-411.

sí) y lo relativo (real ad aliud), porque él sigue por los propios caminos de esa antropología unitaria y dramática¹⁰³.

b. “*Haec tria*” consideradas como actividades-efectividades (actos-hábitos)

Se habla a veces, indistintamente, de relaciones (facultades) y de actos. Incluso se identifican los actos de “comprender, recordar, amar” con sus respectivas facultades. Así se afirma: “Mediante estas tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad (amor), el hombre, recuerda, ama y entiende. Comprender, recordar y amar son tres actos y una misma esencia, tres relaciones distintas de una misma sustancia”¹⁰⁴.

Por un lado, se dice que el “ego memini, ego intellego, ego diligo” no pueden ser accidentes de la “mens”, porque ellos solo pueden existir adheridas en la materia o sustancia, y por otro lado, que esos actos le son del todo inherentes a la mens, de su misma sustancia¹⁰⁵. Si la “mens” es inmortal, también lo serán sus hábitos, y por tanto no pueden ser accidentes. Estas hábitos están constituidas por ser “particioneras (participes)” de Dios. Se dicen dos cosas contradictorias: que no pueden ser accidentes y que le son del todo inherentes; para concluir que los actos (hábitos) son consustanciales al alma¹⁰⁶.

A todo esto hay que decir: No son meros actos (hábitos), sino dinamismo (actividad-potencialidad) relacional; y no actos (hábitos) consustanciales, sino consustantivos, porque no se trata de que la “mens” sea una sustancia (sub-stare), en el sentido aristotélico-tomista, sino una sub-sistencia a la cual le es constitutiva su actividad, que las hábitos-facultades: memoria, entendimiento y voluntad (amor), expresan en actos (hábitos)... La “mens-animus” es todo dinamismo relacional debido al movimiento dialéctico del amor. El amor es movimiento, dinamismo¹⁰⁷.

El entender “ego memini, ego intellego, ego diligo” como actos (hábitos) solo es admisible si lo entendemos en tanto expresiones “ad extra”

¹⁰³ Cf. Argimiro Turrado, *a.c.* 18; *Ibíd.* 71 ss.; 120; 78: “Tiene una concepción dialéctica de la vida en todos los sentidos”.

¹⁰⁴ L. Arias: *a.c.* 66.

¹⁰⁵ Ma. Del Carmen Dolby, *o.c.* 170 ss.

¹⁰⁶ *Ibíd.* 171.

¹⁰⁷ *Diu. qu.* 83,35,1-2; cf. *Lib. arb.* 3,1-3; Stephen J. Duffy, “Antropología”, en: DSA 89 s; Argimiro Turrado, *a.c.* 71 ss.

de su dinamismo constitutivo. La “mens” está constituida (hecha) “a imagen de la Trinidad” por la trinidad de sus relaciones reales (por “haec tria”): “mens, amor et notia eius-memoria, entendimiento y voluntad”. Por ende, esta triple relación le es inseparable (constitutiva), sea esto dicho con mucha mayor propiedad que decir que le son “inherentes”. Tanto que la “mens” no tiene realidad sin esta triple realidad relacional, ni esta sin la “mens”.

c. “Haec tria” iguales y distintas, son constitutivas de la “mens”, no son toda la “mens”

Agustín nos ha dejado tres afirmaciones: “haec tria” no son el hombre, no son la persona-mens, y no son el alma, jugando con los términos “hombre, persona y alma”. Y nos preguntamos: si no son el hombre, la persona-mens ni el alma, entonces ¿qué son? Ciertamente tres facultades o relaciones reales, pero símul cada una es en sí misma una substancia, una vida, una mente... y todas juntas, vía subsunción, son también una vida, una mente, una substancia... “El amor y el conocimiento no radican en la “mens” como en un sujeto sino que son, al parigual de la mente, substancia, pues aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son substancia”¹⁰⁸. Porque no están en la mente como en un sujeto, que sería lo mismo que decir que son accidentes, o relaciones inhesivas. Tan es así, que “mi yo-persona solo actúa por medio de mis facultades”.

Toda la reflexión agustiniana versa sobre la doble dialéctica funcional de la “mens-inteligencia-amor”: *realidades en sí mismas y realidades relacionales*, por cuanto dicen *habitud*¹⁰⁹. Luego podría decirse que son relaciones consustantivas con la mente (consustanciales, diría la escolástica), siendo conjuntamente, debido al proceso de subsunción, una “subsistencia”. “Aparte las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma con certeza, estudiemos sus tres facultades (tria haec): memoria, entendimiento y voluntad (amor)... Son tres según sus relaciones recíprocas y si no fueran iguales no se comprenderían... Cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y las partes...”¹¹⁰, i.e., entre la “mens” y “haec tria”. Pero la “mens” no se agota en sus tres facultades,

¹⁰⁸ *Tr.* 9,4,5.

¹⁰⁹ *Ibid.* 10,11,18; 9,2,2.

¹¹⁰ *Ibid.* 10,11,17-18.

pues se dan “aparte las demás cosas que la “mens” reconoce en sí misma”. “Haec tria” en cuanto tales son relaciones reales distintas, pero en sí todas y cada una “son una substancia, una vida, una esencia, una mens”. “La memoria, el entendimiento y la voluntad están en el alma, pero las tres potencias no son el alma: animae insunt, non eadem tria haec (memoria, intellegentia, voluntas) est anima...”¹¹¹.

5.2. Agustín distingue “homo-naturaleza” y “persona (mens-yo)”

a. Doble sentido de “naturaleza” y de “persona (mens)-yo”

a.1. Doble sentido o dimensión de “naturaleza-esencia (substancia)”

Un sentido propio, el de subsistencia (sub-sistere), y un sentido impropio-derivado, el de substantia (sub-stare). “Entiendo por naturaleza aquello a lo que solemos dar el nombre de esencia-subsistencia (substancia?)”¹¹². Naturaleza es principio de actividad; es la esencia en su aspecto dinámico¹¹³. “Los elementos constitutivos de toda naturaleza (¿substancia?) son tres: ser (la causa), ser esto o lo otro (la especie) y ser permanente (manentiam)-subsistencia” –su permanencia en el ser–¹¹⁴. Toda naturaleza-substancia es subsistente en sí misma, aunque no toda es subsistente por sí misma. “Sicut enim ab eo quod est esse, appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus”¹¹⁵. “En las cosas o realidad temporal el “subsistere”, que lo es por participación del subsistere trinitario, tiene la condición de sub-stare-substancia, propio de los seres mudables, por eso asume también funciones de sujeto... Llamamos propiamente substancia a los seres mudables y compuestos”¹¹⁶.

a.2. Doble dimensión (sentido) de “persona (mens-yo)”

Un sentido primario (aplicado a la Trinidad) y un sentido derivado-impropio (aplicado al hombre). El derivado puede tener, a su vez, una doble acepción: Una genérica-específica, donde “homo” y “persona” se usen indistintamente; el que distingue al ser humano de las demás cosas,

¹¹¹ *Ep.* 169,2,6.

¹¹² *Lib. arb.* 3,13,36.

¹¹³ Cf. *Tr.* 7,6,11 in nota 13.

¹¹⁴ *Ep.* 11,3; *Vera rel.* 7,13.

¹¹⁵ *Tr.* 7,4,9.

¹¹⁶ *Ibíd.* 7,5,10.

término genérico-específico, aplicable tanto a “homo” como a “persona humana”: “Nosotros mismos somos alma (nosque ipsi animi-mentes simus), pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida”¹¹⁷; y otra especificada-singularizada-precisa donde “homo” y “persona” son diferentes: la que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie¹¹⁸, con toda la singularidad de cada hombre y, por tanto, con sentido de persona (yo).

b. La naturaleza del hombre está hecha “a imagen y semejanza de Dios”

En el caso del hombre “su naturaleza está constituida, ciertamente, por un espíritu, un alma y un cuerpo; y es necio excluir el cuerpo de la naturaleza humana”¹¹⁹. “Cuando defino al hombre (término específico) comprendo a todo el individuo de la especie humana”¹²⁰. La “mens” es la parte más noble y principal del alma humana (del hombre); algo así como la cabeza de la humana sustancia, siendo el hombre solo por su mente persona”¹²¹. Las tres facultades pertenecen a la parte superior del alma humana: “mens, amor et notitia eius; memoria-entendimiento-amor (voluntad)”, no son el hombre, sino del hombre, o están en el hombre...”. Estas tres realidades (facultades) están en el hombre, no son el hombre...”¹²².

c. El hombre solo por su “mens (yo-persona)” es “imagen de Dios”

Aquí reside la gran diferencia entre la naturaleza del hombre y su “mens-persona”. “Abstracción hecha de lo que es el hombre, pues, lo es por la adición de su cuerpo; abstracción hecha del cuerpo, permanece la mente y el espíritu”¹²³. “Si pensamos solo en el alma, la mente es una porción de ella, como la cabeza o parte principal del hombre... El hombre individual, i.e., la persona tiene en su mente estas tres cosas. La mente es

¹¹⁷ *Tr.* 11,1,1.

¹¹⁸ DSA, 1056.

¹¹⁹ *An. et or.* 4,2,3. Cf. *Nat. b.* 1,1. “La carne se une con el alma para formar un hombre” (*Ep.* 140,4,12; *Ibíd.* 137,3,1).

¹²⁰ *Tr.* 7,6,11. “Naturaleza humana, comprende alma y cuerpo”. “El hombre es un animal racional-mortal, que consta de alma y cuerpo”.

¹²¹ *Ibíd.* 14,4,6; 14,8,11: El alma humana en su parte más noble de su naturaleza es igual a la mente y donde hay que buscar la imagen de Dios; 6,9,10.

¹²² *Ibíd.* 15,7,11.

¹²³ *Ibíd.* 9,2,2.

una porción del alma (naturaleza), no es toda el alma, sino lo que en el alma descuella... He aquí por qué cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad...”¹²⁴. El hombre (por su naturaleza) es imagen y semejanza de Dios, pero solo por su mente (persona) es imagen de la Trinidad.

“Ciertamente no todo lo que en la criatura ofrece semejanza con Dios se ha de llamar su imagen, sino el alma sola (mens), a la que únicamente Él es superior”¹²⁵. “Hecha esta distribución encontramos no solo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior del alma (mens), que pertenece a la contemplación de las cosas eternas”¹²⁶. “Luego, para nada ofrece duda que el hombre ha sido hecho a imagen del que lo creó, pero no según el cuerpo o según una parte cualquiera de su alma (animi), sino según su mente racional, sede del conocimiento de Dios”¹²⁷. “Lo más noble que posee el hombre en su naturaleza, incluso por encima y superior a las restantes partes del alma, es su misma mente...”¹²⁸. “El hombre fue creado a imagen de Dios, según nuestra mente”¹²⁹.

d. Diferencia específica entre naturaleza-homo y persona (mens-yo)

Veamos, finalmente, la diferenciación específica entre naturaleza-homo y persona-mens”. Cuando decimos “homo” designamos una “substancia-naturaleza”¹³⁰, mientras que cuando decimos “persona” hablamos de (indicamos) relación consustantiva, habitud (refero-referetur)¹³¹. Y de modo análogo a como en Dios distinguimos la “essentia” o naturaleza de las “personas”, así en el hombre hemos de distinguir la naturaleza de la persona, cuya existencia es singular. Autores hay que, sin mayor precisión,

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ *Ibíd.* 11,5,8.

¹²⁶ *Ibíd.* 12,4,4.

¹²⁷ *Ibíd.* 12,7,12.

¹²⁸ *Ibíd.* 15,27,49.

¹²⁹ *Ibíd.* 15,6,10; 14,12,16. “La contextura de la mente humana es tal, que siempre se recuerda, siempre se conoce y siempre se ama” (*Ibíd.* 14,14,18). “Estas tres facultades existen simultáneamente y siempre a un tiempo desde que se inició su existencia ya que piense o no se piense en ellas...” (*Ibíd.* 14,7,10).

¹³⁰ *Tr.* 5,7,8.

¹³¹ *Ibíd.* 5,8,9; 5 7,8; 5,11,12; 7,1,2.

afirman: “Hombre y persona se identifican, de modo que el hombre es persona y la persona es hombre”¹³². Pero claramente expresa Agustín que cada hombre singular es una persona: “Sed haec tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo. Homo est enim, sicut veteres definierunt, *animal rationale mortale*. Illa ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo. Et una persona, id est singulus quisque homo, habet haec tria in mente” –la memoria es el contenido del espíritu (mens), como acto (actividad) intelectual–¹³³. “Si enim mentem recte dicimus principale hominis, id est, tanquam caput humanae substantiae, cum ipse homo cum mente sit homo”. El hombre (interior) lo es por su mente, siendo el hombre solo por su mente hombre¹³⁴; el hombre exterior, está dotado de cuerpo sensible¹³⁵. El ser humano (el hombre) puede ser llamado persona, a pesar de la distancia que lo separa de las personas en Dios¹³⁶.

Persona-individuo perteneciente a la raza humana: racional, consciente de sí mismo, con identidad propia (incommunicabilis substantia). “En Dios es una misma cosa ser y ser persona (...non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem”). Si ser es término absoluto, persona lo es relativo... Cuando defino al hombre, término específico, comprendo en la definición a todo individuo de la especie humana”, género humano, y no existe elemento específico que no se encuentre en el hombre¹³⁷. Cuando en mi definición preciso qué es la persona, no significo una especie sino algo (alguien) singular e individual. La substantia-naturaleza responde a la pregunta ¿qué?-quid? Persona responde a la pregunta ¿quién?-quis?¹³⁸. “Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona, y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹³⁹. Estamos hechos *a imagen de Dios*, en cuanto a la “mente racional”, no en cuanto al cuerpo. En cuanto

¹³² José Rubén Sanabria, *Filosofía del hombre. Antropología filosófica*, Porrúa. México 1987, 235.

¹³³ Cf. F. Sciacca, *San Agustín*; *Tr.* 15,7,11 nota 3; “Mens alicuius hominis...; homo adiuncto corpore dicitur; retracto ergo corpore, mens et spiritus manet (*Tr.* 9,2,2).

¹³⁴ *Tr.* 6,9,10.

¹³⁵ *Ibíd.* 11,1,1.

¹³⁶ *Ibíd.* 7,4,7.

¹³⁷ *Tr.* 7,6,11.

¹³⁸ SH 130 ss.

¹³⁹ *Tr.* 15, 7,11.

al cuerpo estamos hechos “a semejanza de Dios”¹⁴⁰. La naturaleza, pues, y la persona, son distintas, pero inseparables e inconfundibles.

5.3. El hombre, por su “mens-haec tria”, es “persona”, “a imagen de la Trinidad”

“Solo el hombre por su mente es imagen trinitaria de Dios”. El término persona se aplica incluso al hombre, a pesar de la distancia que media entre Dios y el mortal”¹⁴¹. En Dios existen tres relaciones subsistentes o personas. No así en el hombre “imagen de Dios”: sus tres relaciones reales, en tanto tales relaciones, no son subsistentes, por tanto, no configuran tres personas, sin embargo, todas juntas: “mens, intellegentia et voluntas (amor)”, constituyen una sola substancia o relación subsistente, i.e. una persona”¹⁴². Por tanto, hasta tal punto son constituyentes de la “mens”, que “haec tria”, en sí mismas consideradas son juntamente con la “mens” una y única substancia (subsistencia), o relación subsistente, i.e., una persona.

“El hombre ha sido hecho a imagen del que lo creó, pero no según el cuerpo o según una parte cualquiera de su alma (animi), sino según su mente racional... La imagen de Dios reside allí donde no existe diferencia de sexo, de ahí que el hombre haya sido creado a imagen de Dios, donde no hay sexo alguno”, i.e., en el espíritu de su mente”¹⁴³. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Fue creado “a semejanza de Dios-Uno” atendiendo a toda su naturaleza, pero “a imagen de la Trinidad” solamente por su mente. Por tanto, el hombre propiamente con su cuerpo y mente es hombre”¹⁴⁴, pero solo por su “mens” es “imago Trinitatis”, y por tanto, solo por su mente es persona.

“El hombre interior tiene en la mente (inteligencia) lo más interior y mejor del alma”¹⁴⁵. “He aquí tres realidades: el que ama, lo que ama y el

¹⁴⁰ *Tr.* 14, 16, 22; 15, 7, 11; 14, 8, 11; *Diu. qu.* 83, 51; *Gen. litt.* 6, 12, 22). La persona humana está hecha “a imagen de la Trinidad entera, no de una persona particular de la Trinidad (*Tr.* 12, 6, 7. Cf. DSA 1058-59).

¹⁴¹ *Ibíd.* 7, 4, 7.

¹⁴² *Ibíd.* 15, 23, 43: “En esta imagen que es el hombre, el hombre posee ‘haec tria’ (facultades), y es una persona, no tres, pero no así en la Trinidad, donde existen tres personas”.

¹⁴³ *Ibíd.* 12, 7, 12.

¹⁴⁴ *Ibíd.* 6, 9, 10. Usa con frecuencia del tropo “sinécdoque” (hombre-persona; alma-mens...).

¹⁴⁵ *Ep.* 147, 18, 45; 118, 4, 25.

amor”¹⁴⁶. “La imagen de la Trinidad ha de buscarse en la naturaleza humana, en la parte más noble de nuestra naturaleza, en la región superior del alma”¹⁴⁷. “Cada hombre individual tiene en su mente estas tres cosas (habet illa tria in mente-vel in mentem)... La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella... Cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según la amplitud de su naturaleza, y es una persona, y en su mente está la imagen de la Trinidad”¹⁴⁸.

6. LA PERSONA RELACIÓN SUBSISTENTE POR LA “MENS ET HAEC TRIA”

6.1. Relación de subsunción: la “persona-mens” subsume cabe sí la “naturaleza”

La persona humana forma, con el todo de su naturaleza, una y única subsistencia. Pues la naturaleza solo es realmente subsistente por la “mens-haec tria”. Pues, si la mente como toda substancia es subsistente en sí misma; si la inteligencia, y el amor (voluntad), cada una es una substancia, que subsisten en sí mismas; y si la “mens” con “haec tria”, la parte mejor y superior de la naturaleza humana, en cuanto substancia, subsiste en sí misma... La dialéctica jerarquizada e integral de la Antropología de Agustín¹⁴⁹ pide que toda substancia sea subsumida cabe sí por aquella que es su parte superior y mejor. Así se entiende que el cuerpo y el alma, tomados por separado sean dos substancias, y ¡tan distintas! constituyan en el hombre –su naturaleza humana– una sola substancia, donde el alma, substancia superior-mejor que el cuerpo, subsuma cabe sí la corporeidad del cuerpo, haciéndole cuerpo humano¹⁵⁰. “El cuerpo subsiste por el

¹⁴⁶ *Tr.* 8,10,14; 9,12,17.

¹⁴⁷ *Ibid.* 14,8,11.

¹⁴⁸ *Ibid.* 15,7,11; 15,20,39.

¹⁴⁹ Stephen J. Duffy, “Antropología”, en: DSA 86-87; Argimiro Turrado: *a.c.* 70 ss y 128 ss.

¹⁵⁰ *Io. eu. tr.* 19,12; 19,15: “el compuesto no constituye dos personas” (*Tr.* 10,11,18; 63,4; 9,2,2; 9,4,5; 9,5,8). “El hombre es una substancia racional (no dos) que consta de alma y cuerpo” (*Ibid.* 15,7,11). “El cuerpo y el alma son de naturaleza distinta” (*Ep.* 148,5,15; 137,2,4; 137,3,11). “El cuerpo es una substancia” (*Inm. an.* 2,2). “El cuerpo es de una naturaleza que cambia en el espacio y el tiempo” (*Ep.* 18,2).

alma”¹⁵¹, en tanto es cuerpo humano en cuanto es animado, porque el alma es mejor y más eficaz que el cuerpo”¹⁵². “Lo propio y mejor que tiene el hombre es la mente”¹⁵³. Esta misma dialéctica de subsunción ha de aplicarse a la “mens-haec tria” respecto al resto de la naturaleza humana¹⁵⁴. La subsunción no implica ni desaparición ni confusión, por parte de la “mens”, de la totalidad de su naturaleza y lo específico de la persona. Es más, no deja de seguir siendo una parte del alma, si bien la mejor y superior. Por tanto, la naturaleza-substancia del hombre, tomada en su integridad, ha de quedar subsumida por su parte superior y mejor como es la substancia de la “mens-haec tria”, y que constituye la persona.

6.2. La persona (mens-haec tria) –a imagen de la Trinidad–: relación subsistente

“En la mente encontramos una cierta trinidad: la mente, la noticia por la que se conoce a sí misma y el amor...”; y además “en la mente se encuentra una trinidad de relieve más acusado: la memoria, el entendimiento y la voluntad (amor)... “Tres relaciones reales que forman parte de los constituyentes de la mens, i.e., de la persona”¹⁵⁵.

“Haec tria” no son accidentes de un sujeto, sino que le son constitutivos. “Haec tria” existen en la mens, y cual si ovilladas estuviesen, se desenvuelven y se dejan percibir y numerar, no como accidentes de un sujeto, como el color y la figura en el cuerpo, ni como la cualidad o cantidad, sino de una manera sustancial y, por decirlo así, esencialmente. Todo accidente no excede al sujeto en que radica... Mas la “mens” puede amar otras cosas fuera de sí con el mismo amor con que se ama a sí misma. Y del mismo modo, la mens no se conoce solamente a sí misma, sino otras muchas cosas. Luego el amor y el conocimiento no radican en la mens como en un sujeto, sino que son al parigual de la “mens”, substancia; pues, aunque tengan un sentido de mutua relación, en sí son sustancia”¹⁵⁶.

¹⁵¹ *Inm. an.* 15,24; 16,25.

¹⁵² *Ibíd.* 16,25

¹⁵³ *S.* 43,3; 223, A, 2.

¹⁵⁴ *Tr.* 10,11,18; 14,8,11; 15,7,11; 15,27,50; *Ep.* 147,18,45; *Ib.*, 118,4,25.

¹⁵⁵ *Ibíd.* 15,23,43.

¹⁵⁶ *Ibíd.* 9,4,5.

La persona es relación subsistente constituida por su “mente, noticia y amor”. La estructura de la mente humana es tal, que jamás puede dejar de recordarse, conocerse (conocerse, digo, no pensarse) y amarse¹⁵⁷. “Mas, como es manifiesto, es imposible a la mente dejar de acordarse de sí misma, de conocerse y amarse, aunque no siempre piense en sí”¹⁵⁸. Ellas en cuanto relaciones (habitudes) que son, no son la persona, pero sin ellas, consideradas en sí mismas, al parigual que la mente, no se concibe exista la persona. Por tanto, hasta tal punto son constituyentes de la “mens”, que “haec tria en sí mismas consideradas” son juntamente con la “mens” una y única substancia (subsistencia), o relación subsistente, i.e., una persona

La mente con esta triple habitud hacen a la persona relación subsistente, y es “imago Trinitatis”, “porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor”¹⁵⁹. *La imagen de Dios hace al hombre relación subsistente, es decir, persona...* El hombre subsiste como imagen de Dios... “El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo crean al hombre a semejanza e imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que así subsista el hombre como imagen de Dios Trinidad”¹⁶⁰, i.e., es persona y forma, dentro del todo de la naturaleza humana, una sola y única realidad subsistente.

6.3. El Yo-persona como sujeto integrador

La dialéctica del “yo-persona (*mens-haec tria*)”, se desarrolla en propiedad como sujeto integrador de una totalidad dramática. “Soy una totalidad”¹⁶¹, que quiere, que entiende, que busca,...: “quia totus sum ego”. “*Homo totus implevit*”¹⁶², nos dirá. “Yo era el que quería, y el que no quería era yo”¹⁶³. “Pero aunque sustancia es el que ama y conoce, sustancia es la ciencia, sustancia el amor; mas el amante y el amor, el sabio y la ciencia, entrañan mutua habitud, y no pueden existir ni obrar separados”¹⁶⁴. Mía es

¹⁵⁷ *Ibid.* 10,4-5. *Ib.*, 10,10,13-14.

¹⁵⁸ *Ibid.* 15,3,5. Cf. libros 10 y 14; 15,15,25.

¹⁵⁹ *Ibid.* 14,12,15.

¹⁶⁰ *Ibid.* 7,6,12.

¹⁶¹ S. 30,4.

¹⁶² *C. Iul.* 5,4,17.

¹⁶³ *Conf.* 8,10,22.

¹⁶⁴ *Tr.* 9,4,6.

la voluntad y mía es la libertad causa y raíz de mis acciones¹⁶⁵. “Mi amor es mi peso; él me lleva doquiera soy llevado”¹⁶⁶. “La parte dice relación al todo; porque toda parte es parte de algún todo, y el todo lo es con todas sus partes”¹⁶⁷.

El yo-persona, el sujeto que actúa (y que soy yo con toda mi “suidad”, diría Zubiri) está expresado en estos textos agustinianos, y que no admite ser confundido con el concepto agustiniano de “naturaleza”. “Cuando estas tres potencias (“haec tria”), *memoria, entendimiento y voluntad (amor)*, se encuentran en una persona, como es el hombre, pudiera alguien decirnos: son mías no tuyas; y lo que obran, todo lo obran a favor mío, o mejor dicho, *soy yo* el que por medio de ellas actúo. Recuerdo por mi memoria, comprendo con mi inteligencia, amo con mi voluntad”... En resumen: Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis “haec tria”, aunque no soy mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo “haec tria”. Cualquier persona (yo) disfruta de “haec tria, *pero la persona no es “haec tria” –non ipsa est haec tria–*”¹⁶⁸. El yo-persona tiene (posee) “haec tria”, y tanta es su pertenencia que le son constitutivas.

¹⁶⁵ *Ep.* 102,26; *Ciu.* 14,6; *Lib. arb.* 3,17,47-49. Cf. A. Pieretti, “Doctrina antropología agustiniana”, en: PAHH-I 337-340.

¹⁶⁶ *Conf.* 13,9,10.

¹⁶⁷ *Tr.* 9,4,7.

¹⁶⁸ *Ibíd.* 15,22,42.

Visión personalista de K. Wojtyla del acto conyugal

DR. JOSÉ M.^a MORA MONTES

Neuropsiquiatra

Sinopsis: Este trabajo gira en torno a la visión personalista del acto conyugal de Wojtyla (san Juan Pablo II), que acomodó a su labor catequística durante los 26 años de su pontificado. Las conclusiones a las que llegó en el aspecto moral están en concordancia con la doctrina secular de la Iglesia Católica, pero en otras cuestiones se abre a notables innovaciones. La importancia concedida al acto conyugal elevado al nivel de las manifestaciones espirituales de la personalidad y el incardinar el amor en la sexualidad son algunas de las cuestiones debatidas. Esta nueva doctrina sobre la sexualidad conyugal que surge del Concilio Vaticano II es confrontada con los conocimientos médicos y psicológicos actuales. El resultado es una clara divergencia con lo establecido por la Ciencia y también con lo aceptado por la teología católica anterior al Concilio, de forma muy especial en lo referente a los fines del matrimonio.

Palabras clave: Juan Pablo II. Personalismo. Acto conyugal. Fines del matrimonio.

Synopsis: This work revolves around the personalistic vision of the conjugal act of Wojtyla (Saint John Paul II), which accommodated his catechetical work during the 26 years of his pontificate. The conclusions reached in the moral aspect are in accordance with the secular doctrine of the Catholic Church, but in other matters it opens up to notable innovations. The importance given to the conjugal act raised to the level of the spiri-

tual manifestations of the personality, or to incardinate love in sexuality are some of the issues debated. This new doctrine on conjugal sexuality is confronted with current medical and psychological knowledge. The result is a clear divergence with what is established by Science and also with what is accepted by Catholic theology prior to the Council, in a very special way with regard to the purposes of marriage.

Keywords: John Paul II. Personalism. Conjugal act. Purpose of marriage.

Introducción

La sexualidad humana es compleja, muy amplia en contenidos, y quedan aún muchos aspectos que no han sido debidamente estudiados. Sus manifestaciones no han de ser reducidas a la genitalidad al ser esta tan solo una parte de un campo muchísimo más amplio, pero, precisamente en la genitalidad es donde la ciencia ha puesto el interés y ha volcado las investigaciones. Otros muchos aspectos se han despreciado, quizás por pensar que su interés pertenece a la literatura, filosofía y teología, pero no a la ciencia.

Karol Wojtyla reflexionó sobre la sexualidad humana y especialmente sobre el acto conyugal desde una perspectiva filosófica personalista, dentro de una serie de postulados que en su conjunto denominó “teología del cuerpo”. Al contemplar sus contenidos es difícil no preguntarse si los principios que sustentan su doctrina concuerdan o no con los que sostienen otras ciencias del hombre. No se trata de comprobar la coincidencia entre Ciencia y Fe, porque los principios del papa polaco no constituyen dogmas, ni verdades de fe, ni siquiera se ajustan a la doctrina tradicional de la Iglesia Católica, ni se ajustan a otros criterios filosóficos y teológicos no personalistas. En este artículo simplemente, se analizan y cuestionan aspectos de la sexualidad humana, centrados especialmente en el acto sexual matrimonial que Karol Wojtyla mantuvo a lo largo de su vida, e inicialmente enseñó como profesor de Ética de la universidad de Lublín.

Se tienen en cuenta dos libros de gran divulgación de Juan Pablo II (JP II), además de la encíclica *Familiaris Consortio* (FC), que son: *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual* (1969) y *Varón y mujer. Teología del cuerpo* (1996). El primer libro, escrito en polaco, se publicó en Lublín 1960 y dos años después, con más volumen y algunas modificaciones,

se publicó en Cracovia. La versión citada es de 1969, procedente de una edición francesa. En su contenido se mezclan nociones psicológicas, teológicas y sobre todo aportaciones personalistas, fruto de sus reflexiones sobre los temas de la familia y el acto conyugal. El segundo libro es de índole más teológica y desarrolla la creación del hombre (varón y mujer) según el Génesis, a imagen y semejanza de Dios, no solo en cuanto la masculinidad y la feminidad, constituyen una unidad, sino también en cuanto hombre y mujer constituyen una “comunidad” de personas.

Wojtyla, siendo arzobispo de Cracovia colaboró sustancialmente en la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS), uno de los más importantes documentos del Concilio Vaticano II, que incluye temas relacionados con el matrimonio y la familia, firmada por Pablo VI el 7 de diciembre de 1965. En esta Constitución es fácil descubrir la impronta de Wojtyla en muchos conceptos que son similares o idénticos a los que empleará después en muchas catequesis y escritos, especialmente en su libro *Varón y mujer, teología del cuerpo*. Sea como fuere, en esta Constitución hay varios conceptos merecedores de atención, como propios de Wojtyla, que serán comentados. Una vez proclamado Papa en 1979, con el nombre de Juan Pablo II, vivirá 26 años, y su pontificado, el tercero más largo de la historia de la Iglesia Católica, le permitirá divulgar y afianzar sus enseñanzas pastorales. Por otra parte, los estudios realizados por laicos y sacerdotes en los Institutos Pontificios Juan Pablo II, donde se enseña la “Teología del cuerpo”, han sido de capital importancia para que esta doctrina tenga una proyección internacional, con entusiastas seguidores que la han divulgado ampliamente en los círculos sociales católicos.

Dada la amplitud de temas contenidos en la teología del cuerpo, este artículo se centra exclusivamente en la premisa de que el acto sexual es una expresión de amor entre los cónyuges, marido y mujer. Sobre esta base, de inspiración personalista, se desprenden otras ideas y derivaciones que serán igualmente valoradas.

I. EL ACTO SEXUAL ES UNA EXPRESIÓN DE AMOR

1.1. Donación de sí mutua y recíproca

Wojtyla antes de ser Papa se mostró muy interesado por los problemas del matrimonio y la familia. En sus obras es patente el influjo de la filosofía

personalista, auspiciada por el pensador católico francés Emmanuel Mounier (1905-1950), Max Scheler (1874-1928) y Dietrich von Hildebrand (1889-1977), entre otros, que enfatiza la dignidad humana y resalta el papel de la libertad, la afectividad y muy especialmente el amor, constitutivos de la dimensión central de la personalidad. Es una filosofía moderna, de índole subjetivista derivada del “cogito ergo sum” de Descartes.

Quiso Wojtyla junto con otras figuras destacadas del Concilio Vaticano II (CV II) una renovación de la Iglesia y modificar posiciones pastorales que se habían mantenido secularmente, de ahí que con voluntad reformadora afirmará, en *Amor y responsabilidad*, que la teología católica ha mantenido una visión negativa de la sexualidad y solo ve una “tea” de pecado¹, es decir, ocasiones de pecar. La visión negativa de la sexualidad era preciso cambiarla por otra positiva donde se contemplara la belleza de la unión conyugal dignificada por el afecto y así la sexualidad podría curarse de ese supuesto veneno que, según Nietzsche, el cristianismo hizo beber a Eros.

Wojtyla, refiriéndose a la vida matrimonial juzgó que el hombre y la mujer en su unión física sexual están capacitados para “darse” mutuamente en la totalidad del amor, con toda la potencialidad de la masculinidad y de la feminidad. Él quiso decir que se “unen” para expresar su amor, de igual forma que una madre abraza al hijo y mediante ese apretón le muestra su cariño. Asumió totalmente cuanto se dice en *Gaudium et Spes* (GS), muy posiblemente dictados algunos capítulos por él mismo, donde se puede leer:

Que el amor de los esposos se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio. Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos, y, ejecutados de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud (GS 49).

Nos encontramos con unos párrafos de denso contenido que Wojtyla aceptó en su totalidad y que desarrollará en años sucesivos. Siendo Papa, en la encíclica *Familiaris consortio* (FC, 11) afirmó: “la sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios

¹ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad. Estudio de moral sexual*, Madrid, Razón y Fe, 1979, p. 177.

y exclusivos de los esposos” (FC 11) y en *Varón y mujer. Teología del cuerpo*:

La capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don– realiza el sentido mismo de su ser y existir (...) este significado (esponsalicio) indica una capacidad particular de expresar el amor, en el que el hombre se convierte en don².

Para el Papa esta donación entre esposos expresa su mutuo amor. Por eso en la misma encíclica declaró: “el amor es esencialmente don” (FC 14). Afirmar que los esposos en el acto matrimonial “se dan”, tiene una connotación bien querida del Papa que usa de ella para afirmar que tales actos son manifestación de amor. Hay una notable insistencia y constituye una idea básica de su doctrina que el acto matrimonial es una expresión de amor; una idea expuesta con toda claridad. Si hubiera afirmado que la actividad sexual es concebida “como” la expresión del amor entre los cónyuges dado en exclusividad y reciprocidad, el significado sería distinto, pues el “como” permitiría interpretar que la actividad sexual representa, es imagen, icono, simboliza, alude, con las que no cabe confusión y se asumen sin dificultad. También la expresión “darse” de Wojtyla podría interpretarse como el hecho de unirse los esposos sin más en la cópula, de forma similar a decir que cada uno participa, interviene, contribuye en la realización del acto. Pero no hay lugar a equívocos porque JP II reitera que mediante la donación de sí, mutua y recíproca, los esposos dicen cuánto se aman. En la carta *Gratisimam Sane* reafirma ideas previamente expuestas en otros documentos: “El acto conyugal es de donación mutua; sin duda alguna de signo amoroso: Los esposos desean los hijos para sí, y en ellos ven la coronación de su amor recíproco”³.

El concepto de “significado unitivo” del acto sexual, que el papa polaco divulgó, va más allá de lo que a simple vista se piensa, pues expresa una donación plena, total, expresión de un gran amor que ha de incluir el potencial de la paternidad y la maternidad inherentes a la persona humana. El hombre no solo se entrega en la totalidad de su ser sino que

² JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Madrid, Ed. Palabra, 1996, p. 107-8.

³ JUAN PABLO II, “Carta *Gratisimam Sane*”, 9, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

ofrece sus espermatozoides (sus semillas) a la mujer, que a su vez le ofrece en reciprocidad sus óvulos. No solo los esposos experimentan el sentimiento amoroso, sino que también sus cuerpos deben manifestarlo. De esta forma la idea del coito como “expresión de amor” en alma y cuerpo queda reforzada, sin posibilidad de nada mayor.

1.2. Juan Pablo II y los fines del matrimonio

En su línea de rigurosa fidelidad al Concilio, JP II modificó los “fines tradicionales del matrimonio” establecidos en el Derecho Canónico, vigentes desde Tomás de Aquino (1225-1274), y entró de esta forma en el secular problema de los fines del matrimonio, aunque el vocablo “fines” se evitó después del Concilio, que quiso renovar la Iglesia con una terminología diferente. Es interesante este cambio por lo inusual, pues rara ha sido la civilización que no ha considerado como un fin principal del matrimonio la procreación. Así, por ejemplo, ocurría en la Grecia antigua, cuando con el nacimiento de los hijos, especialmente si eran varones, se aseguraba el mantenimiento del culto familiar. Lo mismo ocurría en Roma, tanto así que el vocablo “matrimonio” proviene del latín “matrimonium” y esta voz, en su origen, se encontraba formada por las raíces latinas matr-, procedente del vocablo latino mater, matris, que significa “madre”, y por el elemento -monium, que se empleaba para designar los actos propios de la madre.

El cristianismo fue en cierto modo continuador de la tradición judaica y estableció los sacramentos del Matrimonio para las parejas que se unían para formar familia y del Bautismo para sus hijos. Desde santo Tomás (s. XIII) la Iglesia Católica aceptó la existencia de fines esenciales que pertenecen propiamente al matrimonio y fines accidentales que son aquellos que no siempre se manifiestan, y pueden faltar. En los fines primarios incluía la procreación y educación de los hijos y en los secundarios, estaría en primer lugar la ayuda mutua, y luego, el “remedium concupiscentiae”. Distinguir los fines primarios de los secundarios era importante, pues suponía, como bien afirma Cristian Conen⁴ una subordinación en orden de importancia de los segundos a los primeros. El canon 1013,1 del Código de

⁴ CONEN, C. “El fin matrimonial del bonum coniugum en el pensamiento de Karol Wojtyła / Juan Pablo II”, *Franciscanum*, n° 167, Vol. LIX (2017): 319-350.

1917 decía exactamente: “La procreación y la educación de la prole es el fin primario del matrimonio; la ayuda mutua y el remedio de la concupiscencia es su fin secundario”. Pues bien, el nuevo Código de Derecho Canónico, modificado y promulgado por JP II en 1983, estableció:

La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados (canon 1055,1).

Desde entonces ha de entenderse que el matrimonio tiene como fin (“está ordenado”) al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole. Esta es la gran novedad que surge en el postconcilio (pontificado de JP II): el “bien de los cónyuges” se incorpora como fin y queda igualado en importancia con la procreación. El “bien de los cónyuges” forma parte de una nueva visión del matrimonio, no idéntica a la precedente. ¿Y cuál es el “bien de los cónyuges”? Pues el amor que une a los esposos y todo aquello que los lleva a una vida de perfección como padres y como cónyuges. El Papa sostuvo que el amor y la procreación están nivelados en importancia en el matrimonio y puesto que los actos sexuales incrementan el amor –“este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio”– (GS 49) tales actos han de ser, de forma muy especial, los que desarrollen la doble finalidad del matrimonio. Es más, el significado procreativo se presenta como efecto del significado unitivo. Un hombre y una mujer se unen en matrimonio para consumir su amor y de esta consumación podrá surgir una nueva vida. La apertura al hijo se presenta como consecuencia de la apertura y entrega al otro cónyuge.

La Iglesia ha enseñado desde siempre la distinción entre los dos fines, su jerarquización y la subordinación del secundario al primario. El matrimonio, como institución natural, no tiene como fin primario e íntimo el perfeccionamiento personal de los esposos, sino la procreación y la educación de la nueva vida. Por eso Pío XII decía en su alocución a las marionas:

ahora bien, a los cónyuges que hacen uso de él (del matrimonio) con el acto específico de su estado, la Naturaleza y el Creador les imponen la función de proveer a la conservación del género humano. Esta es

la prestación característica que constituye el valor propio de su estado, el bonum prolis⁵.

Las consecuencias de la nueva doctrina conciliar fueron graves. La nivelación y desjerarquización de los fines del matrimonio permitió a muchos obispos cambiar la enseñanza de la Iglesia. En efecto, si el perfeccionamiento de los esposos y la transmisión de la vida son dos fines igualmente importantes, puede aparecer el llamado “conflicto de deberes” y se puede recurrir de manera indiscriminada a la anticoncepción.

II. CONSIDERACIONES

2.1. ¿El acto sexual es una expresión de amor?

No debe ignorarse, valga la perogrullada, que el coito es un acto de naturaleza sexual, por lo que en su consideración se ha de tener en cuenta ante todo lo que la Psicología, la Sexología y la Medicina enseñan. Hemos de partir de esta base para un mejor conocimiento del tema. Interesa una valoración del coito más objetiva y de acuerdo con la realidad. La Sexología, especialmente, tiene muy bien estudiados estos actos, pues son múltiples las parejas, que, al padecer disfunciones sexuales, desde mediados del pasado siglo acuden a clínicas para remediar falta de “deseo”, miedos, represiones neuróticas, impotencias, vaginismos, y otras perturbaciones.

De esta confrontación entre la Ciencia y la Filosofía Personalista se puede argüir que la primera tiene una visión parcial al contemplar sobre todo los aspectos somato-biológicos de la sexualidad y prescindir con frecuencia de los psíquicos y espirituales. Lo cual es cierto, como también lo es que el Personalismo ignora realidades básicas de la sexualidad tales como la fuerza libidinosa que impulsa al hombre y a la mujer a fundirse en el ayuntamiento carnal.

⁵ Pío XII, “Discurso del Santo Padre al congreso de la unión católica italiana de obstétricas con la colaboración de la federación nacional de colegios de comadronas católicas”. 29 de octubre de 1951. Libreria Editrice Vaticana.

a) *Para responder a la cuestión planteada es preciso en primer lugar atender a la terminología empleada por el papa eslavo, que precisa de cuidadosa atención:*

– La expresión, tantas veces repetida, el hombre y la mujer “se dan” mutuamente en el acto sexual no puede ser interpretada literalmente, porque ningún hombre se posee a sí mismo, no es dueño de su persona, ni dispone de capacidad para darse.

– Afirmaba Wojtyla, usando un lenguaje hiperbólico, que amar al otro cónyuge significa entregarle su ser, su “recíproca pertenencia”, es decir, mucho más de lo que fijó Aristóteles en su Retórica. Empleó la expresión “darse” para indicar una clase de amor que supera al amor de amistad y al amor más desinteresado posible. Los juristas que han de contar con la claridad y concisión necesarias para no errar en los fallos judiciales (tal puede ocurrir cuando han de sentenciar en los casos de nulidad matrimonial), han encontrado también un escollo en la terminología del papa eslavo. En este sentido, la canonista Rocío López González asume las palabras del cardenal español Urbano Navarrete (1920-2010) cuando afirma:

La proposición «los cónyuges se dan y reciben mutuamente», se puede aceptar solo si se refiere a una donación-aceptación específica, ya que repugna a la autonomía y dignidad de la persona humana ser objeto de una donación en cuanto tal. La donación de la propia persona hace referencia necesariamente solo a la actividad de la persona, pero no a la persona misma⁶.

Efectivamente, el Papa alude a la donación específica de los gametos que se ha de producir en el acto sexual para que sea moralmente aceptable; los espermatozoides por parte del hombre y del óvulo por parte de la mujer, que se han de dar y aceptar recíprocamente.

b) *Para JP II el acto matrimonial incrementa el amor conyugal:*

– Es preciso puntualizar esta afirmación que se deduce de los fines del acto conyugal: no se acrecienta todo tipo de amor, sino preferente-

⁶ LÓPEZ GONZÁLEZ R., *Relevancia jurídica del amor conyugal en el matrimonio canónico*. Tesis doctoral. Univ. Rey Juan Carlos. Madrid 2017. <http://hdl.handle.net/10115/14848>, 2017.

mente el amor sentimiento, de concupiscencia, definido como el querer para sí cosas que son deleitables o perfeccionan la vida personal. Es el amor a una persona concreta en tanto es fuente de satisfacciones y placeres; un tipo de amor egoísta, posesivo, no extensivo a otras personas, que se marchita hasta desaparecer cuando la persona amada (mejor dicho, querida) deja de agradar.

– En el coito espousal suelen desencadenarse vivas reacciones afectivas; los esposos en el fondo de su ser agradecen disponer de un tú, que da cumplida satisfacción a pulsiones de tanto poderío, y con espontaneidad lo expresan con palabra y gestos de inigualable cariño. Pero no hay que confundirse, tales manifestaciones de amor son efecto, no causa. El sentimiento amoroso en el acto sexual surge a consecuencia del placer que se recibe; no es el amor lo que conduce y sostiene el ayuntamiento carnal, salvo en determinadas ocasiones, y por parte de la mujer.

– En ocasiones las relaciones sexuales no ayudan a la armonía conyugal, pues, como afirma Carlos Yela⁷, la realidad muestra la frecuencia de desamores a causa de unas relaciones sexuales desajustadas, por diferencias en la apetencia sexual, insatisfacciones en los apareamientos, frustraciones en la cópula, y otros fútiles detalles sobrevalorados. Por otra parte, no son las relaciones sexuales las únicas fuentes de amor en el matrimonio, pues tanta importancia o más tienen las interacciones de pareja, cuando se evita todo lo que resulte espinoso en la convivencia y se cultiva todo lo que une.

– No siempre es manifiesto el amor en el acto sexual. No son excepcionales los matrimonios que, amándose mucho, a la hora de practicar el sexo lo hacen como si no se amaran, porque cada uno va a su aire y se despreocupa del otro. Por ejemplo, el varón con la intención de mantenerse en la “fase de meseta” el mayor tiempo posible y la mujer con el ansia del orgasmo, para no sentirse inferior a otras mujeres. Aún hay casos peores, en matrimonios bien avenidos, que practican el sexo con palabras soeces e insultantes que les resultan excitantes para conseguir una plena y placentera resolución final.

c) *El amor no cuenta en absoluto para una buena realización sexual, según estudios en laboratorio iniciados a mediados del siglo pasado:*

⁷ YELA, C., *El amor desde la psicología social*, Ed. Pirámide, Madrid 2000, p. 156-7.

– Estas investigaciones sexológicas estudian el acto sexual humano desconectado de toda relación afectiva interpersonal, igual que podría estudiarse la segregación del jugo gástrico en el hombre o en un animal, y muestran abiertamente el proceso sexual desde el inicio hasta el final en su completa organicidad. Inicialmente la sexualidad humana en su faceta genital fue estudiada en laboratorio por el ginecólogo William Masters y su ayudante la socióloga Virginia Johnson⁸, norteamericanos los dos, unidos en matrimonio después de unos años trabajando juntos y divorciados finalmente. Esta pareja de investigadores describieron en todo ciclo sexual cuatro fases: excitación, altiplano (meseta), orgasmo y resolución. La fase de excitación está alimentada de visiones o fantasías “eróticas” y otros variados estímulos; se manifiesta en el cuerpo con los cambios obvios y en el psiquismo con un estado de tensión placentero que pide más y más placer, y a más placer más tensión. La siguiente fase denominada altiplano o de meseta, la excitación se mantiene tras la penetración. La tercera fase orgásmica en la que la excitación llega a su punto de máxima intensidad o clímax, tiene lugar la eyaculación o emisión del líquido seminal en el hombre y el desprendimiento del tapón cervical en la mujer. En la fase de resolución se produce la regresión de los genitales al estado inicial. Las cuatro fases descritas por Masters y Johnson como “respuesta sexual humana”, se reproduce de forma idéntica en todas las parejas, sin distinciones de ninguna clase.

– Años después de los estudios de Masters y Johnson la sexóloga Helen Singer Kaplan⁹ modificó este esquema, al establecer el modelo trifásico de respuesta sexual humana, con una primera fase de deseo, una segunda de excitación y una tercera de orgasmo. Este modelo trifásico está vigente en la actualidad y es seguido por muchas clínicas sexológicas. Tres fases universales para todas las parejas, que han de darse para que el acto sexual se consume. Fase de deseo: son momentos en los que igual el hombre como la mujer, pero más acusado en el primero, sienten la necesidad de la actividad sexual. Hay ganas de unión carnal, bajo la influencia de factores orgánicos (hormonas, algunos neuropéptidos, feromonas, es-

⁸ MASTERS W. Y JOHNSON V., *Respuesta sexual humana*, Intermédica, Buenos Aires 1976, p. 2-8.

⁹ KAPLAN, H.S, *Manual ilustrado de terapia sexual*, Ed. Random House, Barcelona 2006, pp. 12-15.

tímulos visuales o imaginativos, olores corporales, etc.). Se trata de impulsos de carácter instintivo. Pero, estos impulsos tienen también un filtro, que a modo de motivación psicológica permite o no su satisfacción. Nadie se abandona a ellos sin más; es preciso que los afectos, conveniencia, consecuencias derivadas, entre otras consideraciones, den su aprobación o no.

– El estudio de personas que se reconocen como asexuales, hombres y mujeres que se definen por carecer de atracción sexual hacia ambos sexos, permite añadir un elemento más al modelo trifásico de Kaplan, el factor A (factor atracción) de Mora¹⁰, que al igual que los anteriores está presente en toda realización sexual humana, pero, marca su diferencia con ellos al manifestarse también con independencia a cualquier práctica sexual. Afirmar que una mujer concreta “gusta” a un hombre determinado o viceversa, es una manifestación de la sexualidad humana, ajena a la genitalidad y propia de la naturaleza psico-física sexuada del ser humano.

– Se observa que cuando no existe atracción erótica entre los sexos, por mucho amor que exista en la pareja no habrá ayuntamiento carnal. Si lo hay será con sacrificio, generalmente de la mujer, y no será un coito plenamente satisfactorio para ninguno de los dos. El amor por sí solo no tiene capacidad para la unión carnal; se puede expresar de mil formas, con abrazos, palabras, besos, atenciones, múltiples cuidados... pero es insustancial para el coito, que precisa de estos elementos: deseo, atracción erótica, excitación y unos genitales funcionales.

d) *Lo que cuenta es la fuerza de las pulsiones sexuales:*

– Sigmund Freud fue el psiquiatra que estudió por primera vez la sexualidad humana de forma global y estableció hace un siglo múltiples conceptos englobados todos ellos en su teoría psicoanalítica, entre ellos el de la libido¹¹ –aquella fuerza en que se manifiesta el instinto sexual– que indica la fuerza o energía cuantitativamente variable que se traduce en actos sexuales o se transforma en actividades culturales.

¹⁰ MORA, J. Mª Y MORA, Mª P., “Una mejor comprensión de la sexualidad humana a través del estudio de la asexualidad”, Rev. Asoc. Esp. Neurops. Vol 40, nº 138. Jul-Dic. 2020. p. 115-135.

¹¹ FREUD S., *Introducción al Psicoanálisis. Obras completas*, Vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, p. 312.

– Sin necesidad de aceptar los principios del Psicoanálisis, que al fin y al cabo no deja de ser una teoría muy bien argumentada y con base en datos clínicos, cualquier psicólogo sabe que la libido o energía sexual pugna por su satisfacción frente a las fuerzas represoras que actúan como muro de contención. El hombre y la mujer acuden al coito por una pulsión, empujados, arrastrados por tendencias, insertas en su naturaleza de seres humanos. Por supuesto, no se puede hablar de instinto en términos zoológicos, puesto que el hombre tiene capacidad de reflexión y libertad y en consecuencia puede actuar o no según determine su voluntad; no es una fuerza ciega que indefectiblemente se traduzca en actos. Pero, eso no es óbice para que el ser humano opte en muchísimas ocasiones por aceptar lo que se le presenta como apetecible.

– No hay por qué hablar de “donación” mutua de los esposos interpretada como manifestación de amor, porque lo que se produce es la confluencia de dos voluntades que se necesitan recíprocamente para satisfacer imperiosas necesidades eróticas: el ansia de posesión y goce en el hombre y el ansia de verse poseída en la mujer. Es un acto erótico, no de amor altruista. En el confortable estado nupcial, los esposos sin miedos ni represiones, salvo en casos de psicopatología, dan rienda suelta a sus pulsiones propias de la libido.

– Resulta evidente que el acto sexual que dispone de un marcado componente fisiológico, incluidos la emisión de semen y el desprendimiento del tapón cervical, es ajeno a los cometidos propios de las estructuras superiores de la personalidad, concretamente al amor, sea considerado como sentimiento o como dictado de la voluntad. Se comprende que la función sexual “esté situada”, para muchos psicólogos, en un nivel inferior de la personalidad como una necesidad, junto al hambre, sed, sueño y descanso.

En resumen: dentro del marco matrimonial el verdadero amor con presencia palmaria y principal en el acto sexual surge tan solo accidentalmente, no constituye su esencia, falta en muchísimas ocasiones y no por eso el coito deja de ser efectivo en el placer y en el fin procreativo. El amor, el cariño y demás afectos, cuando surgen en los actos sexuales el papel que juegan dista mucho de ser determinante, por ello es inapropiado concederles importancia y menos aún levantar toda una estructura ideológica sobre esta base.

III. OTROS ASPECTOS DEL ACTO CONYUGAL EN JP II

3.1. El coito matrimonial es un acto honorable

Al ser considerada la cópula matrimonial una expresión de amor, la sexualidad conyugal sobrepasa su dimensión biológica-corporal-instintiva y se presenta con apariencia espiritual muy moderna. Juan Pablo II lleva a cabo esta exposición al reflexionar sobre las secuencias del Génesis sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, que es amor y le confiere a la pareja primigenia la capacidad para amar “no solo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas que el varón y la mujer forman desde el comienzo”¹². De esta forma asume la expresión del Concilio: “Por ello los actos con los que los esposos se unen íntima y castamente entre sí son honestos y dignos” (GS 49). Es evidente su voluntad de presentar la sexualidad humana de forma positiva y borrar la antigua imagen de algo sucio, indecente, pecaminoso, mantenida secularmente por la Iglesia, bajo variados influjos culturales de los que posiblemente fue contaminada.

La honestidad del acto conyugal en cuanto es permitido para la procreación está fuera de toda discusión, y afirmar su dignidad significa que es un acto establecido por Dios, por cuya razón nada rechazable puede encubrir. Honestidad y dignidad otorgadas a la unión íntima de los esposos supuso un paso adelante en la restitución de la honorabilidad de la unión íntima conyugal iniciada por Pío XII que reconoció el placer legítimo del acto conyugal¹³ y declaró: “(vosotros) tenéis el legítimo anhelo de veros circundados por una gloriosa corona de hijos, fruto de vuestra unión. Pero también el estado matrimonial querido por Dios para el común de los hombres, puede y debe tener su pureza sin mancha”¹⁴.

El coito conyugal con más razón aún ha de ser considerado honesto y digno si está etiquetado de ser una expresión de amor. Pero, se echa en falta que Wojtyla al referirse al acto conyugal no mencionara la moderación que es obligada observar en su realización, pues no se puede olvidar

¹² JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Ed. Palabra, Madrid 1996, p. 73.

¹³ Pío XII., Encíclica «Sacra Virginitas», 1954, www.corazones.org

¹⁴ Pío XII. “Discursos a los recién casados entre los años 1939 y 1943”. Alocución “La castidad conyugal”, del 6 de diciembre de 1939. Consultado: 26-4-2021. Disponible en: <http://www.catolicosalerta.com.ar> > la-familia-cristiana.

que la lujuria también se da en las relaciones conyugales y no todos los actos por el simple hecho de realizarse dentro del ámbito matrimonial están exentos de ella. Prueba de vicio es la frecuencia de adulterios que surgen cuando, agotados los estímulos excitantes del lecho conyugal, se buscan nuevos estímulos extramatrimoniales. También contradice esta supuesta honorabilidad del acto matrimonial el hecho comprobado de “sexo a todas horas”, hoy llamado “adicción al sexo”, en la que caen algunos matrimonios. Una patología comparable a otras adicciones que aparece en ambos sexos, en solteros y en casados. Esta adicción fue descrita con detalle por primera vez por P. Carnes¹⁵, y de cuya divulgación se han encargado famosos actores de cine en un noble afán de prevenirla. Por esto, a muchos les resulta difícil comprender que el coito realizado por quienes no están casados sea expresión del ansia de placer o lujuria y dentro del matrimonio manifestación de mutuo afecto.

Poder fijar el límite entre el acto conyugal honorable y el que no lo es resulta una tarea interesante y desde luego requiere otro estudio. Por ahora baste decir, primero: que el vínculo matrimonial solo parcialmente puede ser criterio diferenciador, y segundo: el acto sexual realizado ante la necesidad de unión hombre-mujer que anula el sentimiento íntimo de soledad, permite acercarnos a reconocer la dignidad del acto.

Todo lo dicho no contradice la existencia de notables diferencias, en cuanto a dignidad entre actos sexuales realizados en mutua exclusividad dentro de la vida matrimonial y los extramaritales. Es muy diferente el coito marital en el ámbito entrañable del ambiente familiar, una comunidad de amor dispuesta para la procreación y educación de la prole, que fuera del matrimonio, donde, tantas veces, se observa con notable incongruencia la práctica de actos íntimos entre quienes no tienen siquiera intimidad, y cuya finalidad única es el placer. Otro tanto ocurre con las relaciones sexuales practicadas por adolescentes, apenas alcanzada la pubertad, que, con la mayor ligereza y frivolidad, a modo lúdico, envilecen una función encaminada a perpetuar la vida humana. Verdaderamente, existe una clara línea divisoria entre los actos conyugales y todos los demás.

¹⁵ CARNES, P. J., *Out of the shadows, understanding sexual addictions*, Minneapolis, CompCare Publishers, 1983.

3.2. Los actos sexuales han de ser realizados de manera humana

Wojtyla también hace suyas estas palabras de *Gaudium et Spes*, que años después incorporaría al nuevo Derecho Canónico de 1983: “Ejecutados (los actos sexuales) de manera verdaderamente humana, significan y favorecen el don recíproco, con el que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud” (GS 49). Posteriormente, siendo ya Papa repetirá y aclarará su sentido en la *Familiaris Consortio* (FC), lo que confirma la autoría común de ambos documentos, o al menos una parte de la *Gaudium et Spes*:

La sexualidad, mediante la cual el hombre y la mujer se dan uno a otro con los actos propios y exclusivos de los esposos, no es algo exclusivamente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte (FC 11).

No es baladí que Juan Pablo II afirmara que el acto sexual se ha de realizar de “modo humano”, pues este requerimiento ha tenido su traducción en el Derecho Canónico de 1983 (que modificó el de 1917, bajo su pontificado) y en el canon 1061 se establece este requisito para la consumación del matrimonio:

El matrimonio válido entre bautizados se llama solo *rato*, si no ha sido consumado; *rato* y consumado, si los cónyuges han realizado de modo humano el acto conyugal apto de por sí para engendrar la prole, al que el matrimonio se ordena por su misma naturaleza y mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne.

Los actos matrimoniales que de verdad hayan de ser considerados humanos son todos aquellos que son eficaces para procrear, incluyendo también a esos que en su realización lo serían, si una causa biológica natural no lo impidiera. Desde siempre se han desestimado los realizados de forma que el semen no entra en la vagina, pero, con la innovación “personalista” de Juan Pablo II, un segundo requisito se añade, por lo que Cormac Burke afirma: “La implicación principal sería que la relación física conyugal no se lleva a cabo humano modo tan solo porque esté abierta a la procreación”¹⁶. La interpretación de esta exigencia no ofrece dificultad

¹⁶ BURKE, C, “La concupiscencia y el amor conyugal: un análisis más profundo”. Consultado el 12/5/2021. Disponible en www.cormacburke.or.ke

si el acto ha sido realizado con violencia, sin libertad o sin conciencia, pero para los peritajes judiciales representa un serio problema en todos los demás casos, en los que participa en gran medida el subjetivismo de las dos partes actoras. Se trata de un verdadero problema que algunos teólogos han querido resolver apelando a la delicadeza utilizada; si el acto ha estado presidido por un interés que se olvida de sí mismo y busca satisfacer al cónyuge; si se ha atendido a los gustos y preferencias de la otra parte... Para Wojtyla la ternura manifestada en el acto sexual supone una clara manifestación de amor y hace que el acto se haya realizado de forma humana:

La ternura proviene de la afectividad y, en el caso que nos interesa de esta reacción ante el ser humano de sexo diferente, que la caracteriza. No expresa la concupiscencia sino más bien la benevolencia y abnegado afecto¹⁷.

Se recurre a los dos tipos clásicos de amor de los que habló Tomás de Aquino (concupiscente y benevolente), e importa que en el acto sexual estén presentes los dos para que sea un acto específicamente humano. Esta misma idea la expone Cormac Burke¹⁸ al interpretar que el acto sexual es humano cuando se practica atendiendo al otro: se expresa humanamente no solo en el dar y recibir placer sino aún más esencialmente en el cuidado, respeto, ternura y reverencia que acompañan el acto físico.

Yves Semen, filósofo especializado en la “teología del cuerpo” afirma al respecto que cada uno de los esposos ha de observar en el otro el ritmo de progresión en el placer, la especial sensibilidad, sus gustos y preferencias: que cada uno esté atento al otro más que a sí mismo y dé pruebas de una verdadera actitud altruista en la gestión del acto sexual¹⁹.

En realidad, la forma de llevar a cabo la cópula desde el cortejo hasta el pos-coito forma parte del manual del buen amante, en el que se incluye al don juan y al casanova. Amantes que saben cómo tratar a las damas en esos trances, aunque no busquen, egoístamente, otra finalidad que su propio beneficio. Lamentablemente, hay maridos que aman a sus esposas

¹⁷ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, cit, p. 226.

¹⁸ BURKE, C. cit.

¹⁹ SEMEN, Y, *La sexualidad según Juan Pablo II*, 4ª ed., Desclee de Brouwer, Bilbao 2005, p. 169.

pero se muestran torpes e ineptos en esos momentos, pero no por eso sus actos se podrían tachar de inhumanos. Esto ocurría especialmente a principios del pasado siglo y es de suponer que de aquí hacia atrás durante un tiempo indefinido. El ginecólogo holandés Van de Velde (1873-1937) tuvo conocimiento de desastrosas relaciones sexuales en matrimonios muy unidos en el amor y para corregir este auténtico mal social escribió *Matrimonio ideal*, en el que enseñaba, especialmente al varón cómo debía iniciar y proseguir una relación enfocada al coito. El mencionado libro, que tuvo un gran éxito de ventas, actualmente es imposible encontrarlo pero el sexólogo Edward M. Brecher²⁰ tuvo ocasión de leerlo y nos ha transmitido lo más importante de él. Dice que en el “preludio” del ceremonial erótico el marido debe iniciar el cortejo con frases cariñosas, miradas, gestos, acercamiento físico y otros muchos detalles que juegan un importante papel, imprescindibles para encarrilar adecuadamente el proceso. Sobre todo, se ha de hablar de amor con frases cargadas de romanticismo. En definitiva, enseña cómo ha de conducirse el varón para que el acto concluya con plena satisfacción de las dos partes. Desde entonces, publicaciones encaminadas al mismo fin se han divulgado especialmente por los países occidentales. Pío XII reconocía, en tiempos de su pontificado (1939-1958) que los matrimonios debían poseer “las técnicas adecuadas”:

Artículos, capítulos, libros enteros, conferencias, especialmente sobre la «técnica del amor», están dedicados a difundir estas ideas, a ilustrarlas con advertencias a los recién casados como guía del matrimonio para que no dejen pasar por tontería o por mal entendido pudor o por infundado escrúpulo lo que Dios, que ha creado también las inclinaciones naturales, les ofrece²¹.

En el acto sexual, no porque exista amor sino por un mínimo conocimiento psicológico, la presencia del tú será tenida en cuenta, y aunque eso no significa que sea un acto esencialmente amoroso puede cumplir el segundo requisito de ser un acto realizado de forma humana.

²⁰ BRECHER, E. M. *Investigadores del sexo*, México DF, Ed. Grijalbo, 1973, pp. 133-156.

²¹ Pío XII. “Discurso del Santo Padre al congreso de la unión católica italiana de comadronas con la colaboración de la federación nacional de colegios de comadronas católicas”, lunes 29 de octubre de 1951.

Juan Pablo II, autor responsable de dos tercios del Magisterio actualizado de la Iglesia Católica sobre el matrimonio y la familia, impuso la doctrina sobre el acto conyugal orientado según su fin a incrementar el amor conyugal y a llamar (actual o potencialmente) nuevas vidas. Unas ideas muy divulgadas que han tenido gran aceptación, sobre todo en los círculos eclesiales católicos.

3.3. Los esposos se aman con el cuerpo

En el capítulo sobre la dignidad de la persona quedó plasmada la relevancia que el Concilio le dio al cuerpo humano: “no debe, por tanto, despreciar la vida corporal, sino que, por el contrario, debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo” (GS, 14). El cuerpo humano, secularmente relegado a un papel de inferior categoría, se revalorizó y más concretamente Wojtyla lo hizo en sus conocidas enseñanzas comprendidas en lo que llamó “teología del cuerpo,” que viene a ser una antropología propia centrada en la naturaleza del hombre, en el amor y la sexualidad. En “Varón y mujer. Teología del cuerpo” hay profusas referencias al cuerpo humano, sobre todo en sus 92 reflexiones sobre los primeros capítulos del Génesis, tanto del texto yahvista, el más antiguo (Génesis 2), como del elohísta (Génesis 1). “El cuerpo revela el hombre”²², expresión similar a “el cuerpo expresa la persona (...) revela al alma viviente”²³, frases que dan constancia de la pertenencia del hombre al mundo material donde está implantado y ha de relacionarse con el resto de los seres vivientes. Así, al referirse a la creación del hombre por Dios reproduce el pasaje del Génesis: “Formó Jahveh-Dios al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida” (Génesis 2, 7).

Para alcanzar el concepto de amarse los esposos con el cuerpo, Wojtyla previamente ha de recordar una verdad inapelable: la unión íntima entre el alma y el cuerpo. Por eso en “Varón y Mujer” recuerda que la unión alma y cuerpo, no es accidental, al ser dos dimensiones constitutivas de una unidad que es el hombre. En el cuerpo, informado por el alma inmortal, de acuerdo con la filosofía aristotélica, se expresan los más espirituales sentimientos, tal es el amor entre los esposos cuando se unen al

²² JUAN PABLO II, *Varón y mujer*. cit. p. 75.

²³ *Ibid.* p. 103

copular: “Es un error reducir la persona humana a una libertad espiritual, puramente formal. Esta reducción ignora el significado moral del cuerpo y de sus comportamientos”²⁴.

El concepto llamativo de “amar con el cuerpo” ennoblece la parte material del hombre, en tanto se vincula con un sentimiento propio de la dimensión espiritual humana. Wojtyla indica que el cuerpo humano en la relación sexual entre esposos se da al otro, es decir el cuerpo es prenda de amor. Con este significado Wojtyla usa amar como un verbo de acción, no como un verbo de sentimientos; amar es empleado en vez de copular que es acción ejercitada con los genitales.

Para Wojtyla el cuerpo también participa del amor que expresa el acto conyugal. De aquí la divulgada frase de “amar con el cuerpo”. que es rebatible porque ya está dicho que el acto conyugal no es una expresión de amor. Por eso, no hay razón para hablar de “amar con el cuerpo” como en su día enseñó Karol Wojtyla. No obstante, la expresión tan divulgada implica ingenio, pues el alcance de su argumentación era concluir que el acto sexual será inmoral si el amor no es pleno y no exige la inclusión de los gametos:

La donación física total sería un engaño si no fuese signo y fruto de una donación en la que está presente toda la persona, incluso en su dimensión temporal; si la persona se reservase algo o la posibilidad de decidir de otra manera en orden al futuro, ya no se donaría totalmente²⁵.

Por lo tanto ha de excluirse todo artificio encaminado a impedir la procreación, sea cual sea el tipo utilizado, que supondría un menoscabo al amor que se manifiesta. De acuerdo con el significado unitivo y procreativo de la *Humanae Vitae*, JP II afirma con lógica que el hijo ha de ser fruto y expresión del acto conyugal: la procreación de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del Creador, deberá ser el fruto y el signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor y de su fidelidad. JP II alcanza así una conclusión mantenida desde siempre por la Iglesia Católica; en otras ocasiones expresada de una forma

²⁴ JUAN PABLO II, Encíclica “*Veritatis Splendor*”, 49, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

²⁵ JUAN PABLO II, Encíclica “*Familiaris Consortio*”, 1981, Segunda parte, 11, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1981.

más simple, no menos clara y sin posibilidad de discusión, tal afirmaba Pío XI:

Eleva (el Papa) solemne su voz por Nuestros labios y una vez más promulga que cualquier uso del matrimonio, en el que maliciosamente quede el acto destituido de su propia y natural virtud procreativa, va contra la ley de Dios y contra la ley natural, y los que tal cometen, se hacen culpables de un grave delito (26)²⁶.

Conclusiones

El interés de JP II por la defensa del matrimonio y la familia se plasmó en la creación de los Institutos Pontificios Teológicos que llevan su nombre, orientados a un conocimiento especializado en temas relacionados con estas instituciones básicas de la sociedad. Instituciones ciertamente amenazadas por los nuevos movimientos ideológicos surgidos a finales del XIX y de progresión llamativa. Importa que las enseñanzas impartidas en estos centros, cuya creación fue un gran acierto, se purifiquen de toda elucubración subjetiva y sirvan para la mejor edificación de toda persona.

San Agustín, obispo de Hipona, mantuvo que el acto sexual matrimonial entraña un mal, permitido en cuanto encierra el bien de la procreación²⁷. Con tan elemental idea cualquier cristiano, durante siglos, ha comprendido que del acto matrimonial no se podía excluir su potencia procreadora. Ahora bien, si dicho acto se engalana con la nobleza del sentimiento amoroso habría que preguntarse si el amor no se estará utilizando desde hace décadas como coartada para realizar todo tipo de actos sexuales, ¿quién se culpará de realizarlo fuera del matrimonio? ¿Por qué razón –arguirán algunos teólogos– prohibir las relaciones entre personas de un mismo sexo?

Wojtyla quiso cambiar para bien una visión negativa de la sexualidad humana por otra positiva, de acuerdo con el espíritu conciliar. Enseñó que los actos sexuales son un medio que “perfecciona” el amor conyugal. Ade-

²⁶ Pío XI, Encíclica “Casti Connubii”, 21, Roma. Libreria Editrice Vaticana, 1930.

²⁷ AGUSTÍN, SAN, El matrimonio y la concupiscencia, Libro Primero, IV. 8, Consultado: 31-3-2020. Disponible en: https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm.

más, atento al Génesis, interpretó que la sexualidad tras la caída de nuestros primeros padres, sufrió una degradación y el don mutuo y recíproco de sí fue sustituido por la cosificación del otro, convertido en objeto de placer²⁸. Hacer del acto sexual una expresión de amor es, de cierta manera, una forma de recuperar la “inocencia primigenia”. Con tan positivas perspectivas a los matrimonios les ofrece, o más bien, les invita a que prodiguen sus prácticas sexuales, pero con una “entrega total”, que viene a ser una advertencia de la obligatoriedad de que sean actos abiertos a la vida, so pena de caer en grave deshonestidad. La intención del Papa era buena, pero a la postre venía a azuzar el duro dilema que hoy soportan los fieles católicos que han de elegir entre la continencia o una fecundidad ilimitada.

A todo matrimonio que por cualquier medio impida la procreación en el acto conyugal habrá que aclararle, siguiendo la doctrina de JP II, que practica el sexo sin amor, que no se ama o no se ama lo suficiente. La conclusión de este razonamiento no puede por menos que irritar o encolerizar a todos aquellos, hombres y mujeres, que viviendo maritalmente en feliz concordia sienten la acusación de no amarse “totalmente” como el Papa exigía.

La revalorización del cuerpo cosa que ya se patentiza con el simple enunciado de “teología del cuerpo”, ha podido interpretarse como una aceptación de actividades muy vinculadas a él, como es sin duda la sexual. Y no solo eso, muchos se preguntarán si el cuerpo no es merecedor de otros muy variados placeres, como pueden ser la buena comida y bebida, el confort, el regalo, un hedonismo esplendoroso en definitiva y también una restitución de la materialidad mundana.

²⁸ JUAN PABLO II, *Varón y mujer*, cit., pp. 113-129.

De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI. Vida, obra y trayectoria de Ratzinger. El silencio de Dios del neopaganismo y la nueva evangelización

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ

Estudio Teológico Agustiniانو de Valladolid

Resumen: Aquí presentamos el entorno vital de Ratzinger, con sus estudios e influencias más decisivas, así como al profesor Universitario y su *famosa* Tesis de Habilitación. El Perito del Concilio Vaticano II, y el paso de Münster a Tubinga, la crisis social del 68 y su marcha a Ratisbona. La llegada de los vientos del Concilio y la revista *Communio*. El Obispo, el Prefecto de la Congregación de la Fe y el papa Benedicto XVI. Luego exponemos la Razón y la Fe, según Ratzinger, ante el silencio de Dios: la meditación de Sábado Santo, el Sábado Santo de la Historia y el ateísmo actual. Además, él se adentra en la situación actual y sus causas: el egocentrismo individualista, la alergia a lo sublime, y nos muestra cómo ser cristiano en una era neopagana, desde el camino del Vaticano II y el testimonio cristiano del Dios vivo en nuestro mundo, con el evangelio del Dios del amor y su moral. También nos habla del diálogo interreligioso, el mundo de los laicos, la mujer en la Iglesia, el número de los santos y la reforma litúrgica, para llegar a la Nueva Evangelización hoy como testimonio del Dios vivo en nuestro mundo.

Palabras clave: Vida y obra de Ratzinger. Profesor universitario, Obispo, Cardenal y Papa. Silencio de Dios y Sábado Santo de la historia. Egocen-

trismo y alergia a lo sublime. Vaticano II, Dios del Amor y de la vida, diálogo interreligioso y Nueva Evangelización.

Abstract: Here we present Ratzinger's vital setting, with his most decisive studies and influences, as the University Professor and his *famous* Habilitation Thesis. An ace of the Second Vatican Council, the transition from Münster to Tubinga, the social crisis of the 68 and his exit to Regensburg. The arrival of the currents of the Council and the *Communio* journal. The Bishop, the Prefect of the Congregation of the Faith and Pope Benedict XVI. Later, we will present Reason and Faith, as per Ratzinger, in the face of the silence of God: the Holy Saturday meditation, the Holy Saturday of the history, and the present atheism. In addition, he delves into the current situation and its causes: individualistic egocentrism, aversion to the sublime, and shows us how to be a Christian in a neopagan era, from the path of Vatican II and the Christian witness of the living God in our world, with the gospel of the God of love and its moral. He also speaks to us about interreligious dialogue, the world of the laity, women in the Church, the number of saints, and liturgical reform to reach today's New Evangelization as testimony of the living God in our world.

Keywords: Ratzinger's Life and Work. University Professor, Bishop, Cardinal and Pope. Silence of God and Holy Saturday. Egocentrism and aversion to sublime. Vatican II, God of Love and Life, Interreligious Dialogue and New Evangelization.

1.1. El entorno vital y su situación. Estudios e influencias más decisivas

Como muy bien dice el cardenal A. Scola: “La ascesis, la ética y el gobierno no son en él fines, sino medios: (el) fin es el bienestar de la persona y de la comunidad, podríamos decir al modo medieval, la ‘conveniencia’ del yo y del ‘nosotros’ con una vida plenamente realizada”¹. Pero, para el cristiano: “‘Suficiente’ solo es la realidad de Cristo’. Esta afirmación de Ratzinger, referida al problema teológico, todavía abierto, de la *suficiencia material* de la Sagrada Escritura, expresa el convencimiento profundo que atraviesa toda la obra de nuestro autor”: V 11.

¹ RATZINGER, Joseph, *Mi vida. Autobiografía*. Introducción de Angelo Scola (pp. 7-23). Encuentro, Madrid 2005, 4ª, 10. En adelante V.

Así, desde sus estudios sobre san Buenaventura, Ratzinger nunca se para para la revelación del “Dios vivo” ni de la “la persona viva a la que alcanza. Por eso, *‘del concepto de ‘revelación’ forma siempre parte el sujeto receptor: donde nadie percibe la revelación, allí no se ha producido ninguna revelación, porque allí nada se ha desvelado. La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión’*”: V 11.

Ratzinger acerca la teología a la realidad presente pero asegura, con palabras de Alfred Delp, S.I., asesinado por los nazis: “*El pan es importante, la libertad es aún más importante, pero lo más importante de todo es la adoración*”. Jesucristo vuelve a aparecer como el *unicum sufficiens*”: V 13. Por eso, para Ratzinger: “*Tener trato con Dios es para mí una necesidad. Tan necesaria como respirar todos los días... Si Dios no estuviese aquí presente, yo ya no podría respirar de manera adecuada*”: V 14. Y, aunque cierta escolástica se alejó de las preguntas personales, la teología es sobre todo “mirar a Cristo. *‘Desde el momento en que asumió nuestra naturaleza humana, está presente en la carne humana y nosotros estamos presentes en él, el Hijo’*”: V 15. Del mismo modo: “*la Iglesia como memoria es el lugar de toda fe. Resiste todos los tiempos, ya sea creciendo o también desfalleciendo, pero siempre como común espacio de la fe*”... “*y representa en este mundo la presencia de Cristo*”: V 15-6.

Ahora bien, la Encarnación y la Eucaristía son la plenitud sacramental, y: “porque la experiencia eclesial es una experiencia sacramental, el *pro semper* del acontecimiento de Cristo encuentra, en el presente, al hombre. La Iglesia afirma que en los siete sacramentos se realiza por completo la lógica de la encarnación y, al mismo tiempo, su renacer continuo en el corazón de la persona. En el sacramento se da, de hecho, la contemporaneidad entre la verdad eterna que es Dios y la naturaleza dramática, es decir, finita pero capaz de infinito, que es el hombre”: V 17. Cristo es el sacramento definitivo, plenitud de la salvación, dice J. Ratzinger, en su *Escatología*.

Por lo demás, su forma de comunicación es la comunión personal: “*La invitación real de experiencia a experiencia y no otra cosa fue, humanamente hablando, la fuerza misionera de la antigua Iglesia*”: V 18. Y, por tanto, su teología implica también “los distintos aspectos de la ciencia, la política y la economía”, tanto si se le tilda de “teólogo progresista” como si se le ve como “Prefecto restaurador”.

En todo caso, como asegura Lubac, con el Vaticano II se va de la verdad abstracta a la verdad concreta: *“es decir, la idea de la verdad personal, aparecida en la historia, operante en la historia y capaz de sostener, desde el seno mismo de la historia, toda la historia, la idea de esta verdad en persona que es Jesús de Nazaret, plenitud de la Revelación”*: V 19.

Y, como dice Ratzinger: *“Yo opinaba que la teología escolástica, tal como estaba había dejado de ser un buen instrumento para un posible diálogo entre la fe y nuestro tiempo. En aquella situación, la fe tenía que abandonar el viejo Panzer y hablar un lenguaje más adecuado a nuestros días*: (J.R., *La sal de la tierra*, M. 1997, 80): V 20. Entonces, sentencia Scola: el Magisterio de Juan Pablo II, la interpretación auténtica del Vaticano II y la Tradición eclesial: *“ha encontrado un colaborador original y fiel en este genuino hijo del pueblo bávaro”*: V 21.

Luego, comienza Ratzinger: *“Nací el 16 de abril de 1927, Sábado Santo, en Marktl junto al Inn. El hecho de que el día de mi nacimiento fuera el último de la Semana Santa y fuese la víspera de la noche de Pascua de Resurrección ha sido frecuentemente recordado por mi familia; y más aún que fuese bautizado al día siguiente de mi nacimiento, con el agua apenas benedecida de la noche pascual –que entonces se celebraba por la mañana–; ser el primer bautizado con la nueva agua se consideraba como un importante signo premonitorio”*: V 26. Siempre fue muy grato para J. R., que su vida estuviera inmersa en el misterio Pascual, desde su nacimiento y bautismo: *“cuanto más lo pienso, tanto más me parece la característica esencial de nuestra existencia humana: esperar todavía la Pascua y no estar aún en la luz plena, pero encaminarnos confiadamente hacia ella”*: V 27.

Para él, las personas sencillas dan gran bien a la Iglesia: Estos *“‘pequeños’ santos son precisamente una gran señal para nuestro tiempo: un tiempo que me conmueve tanto más profundamente cuanto más vivo en él con él”*: V 28. Algún biógrafo señala: aquí alude a su hermana y su madre.

La segunda etapa vivimos en Tittmoting que tenía una iglesia, de canónigos inspirados en san Agustín, con el Santísimo en una capilla y no en el altar mayor: *“lo que más amábamos sobre todo era la hermosa y antigua iglesia monacal barroca, que antaño había pertenecido a los canónigos agustinos y que entonces estaba al cuidado amoroso de las Damas Inglesas”*: V 29. Recuerda J.R.: el *“Santo Sepulcro”* lleno de flores y luces entre

“el Viernes Santo y el Domingo de Pascua” “nos ayudaba a sentir el misterio de la Muerte y Resurrección”. Y: “La inagotable realidad de la liturgia católica me ha acompañado a lo largo de todas las etapas de mi vida; por este motivo, no puedo dejar de hablar continuamente de ella”: V 41.

Luego llegan los tiempos horribles, pues al decirles a los mandos del nazismo que quería ser sacerdote católico fue cubierto de escarnio. Con todo, él estaba contento por no estar enrolado con los “voluntarios” de las SS. Fueron adiestrados en una especie de “culto a la azada” y “al trabajo como fuerza liberadora”: “Toda una liturgia y el mundo que tras ella se levantaba se revelaban como una mentira”: V 57. Así que, tras la guerra, J.R. quería servir a Cristo y trabajar por “una Alemania mejor”, “un mundo mejor” y “un tiempo nuevo”, pues: “Sabíamos, por experiencia propia, qué cosas eran ‘las puertas del infierno’ y podíamos ver también con nuestros ojos que la casa construida sobre roca se había mantenido firme”: V 66.

J.R., además, recuerda que: “Devoramos las novelas de Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langgässer y Ernst Wiechert”; Dostoyesky estaba entre los autores que todo el mundo leía, así como los grandes franceses: Claudel, Bernanos, Mauriac, que eran la “novela católica” o de testimonio. Seguían con interés el nuevo desarrollo de las Ciencias. Y, creían que con el cambio dado por Planck, Heisenberg o Einstein, la ciencia estaba “de nuevo en el camino hacia Dios”: V 67. Por lo demás: “En el campo teológico y filosófico, Romano Guardini, Josef Pieper, Theodor Häcker y Peter Wust eran los autores cuyas voces nos sonaban más cercanas”: V 67. Otros como Wenzel, Läßle, A. Fellmaier, Steinbüchel y Ebner eran muy estimulantes, con buen conocimiento de la filosofía existencialista.

Y, sentencia Ratzinger: el encuentro con el personalismo sistematizado por M. Buber, “*marcó profundamente mi camino espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió casi por sí mismo con el pensamiento de san Agustín que, en las ‘Confesiones’ me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad*”: V 68.

Entonces, pide a su obispo estudiar en la Universidad de Munich y se lo concede y así: esperaba entrar con “más en profundidad en el debate cultural de nuestro tiempo, y, eventualmente, poderme dedicar, por completo, algún día a la teología científica”: V 72. Allí, M. Schmaus se había hecho famoso por su *Manual de Dogmática*, muy vivo y alejado de la neoescolástica con gran sentido litúrgico, bíblico y patrístico. Pascher, pasto-

ralista-liturgista, “responsable de nuestra formación humana y sacerdotal”, sabía “llegar a nuestro corazón con sus vivísimas conferencias espirituales”: V 75. K. Müsdorf, entendía el Derecho desde el misterio de la Encarnación del Verbo y fundamentaba en él las instituciones eclesiales.

F.W. Maier era el profesor estrella de NT., y tuvo problemas en su actividad académica. Fue acusado de liberal, y aunque fue rehabilitado nunca lo superó del todo: V 76-7. “Para mí, la exégesis ha seguido siendo siempre el centro de mi trabajo teológico. Es mérito de Maier si la Sagrada Escritura fue realmente para nosotros ‘alma de nuestros estudios teológicos’, como exige el concilio Vaticano II”: V 78. Pero este autor, para J.R., no captaba la figura de Cristo en toda su gran profundidad. Por su parte, Stummer en AT., era minucioso y serio con los textos. Y, J.R. vio que el judaísmo y el NT., “son dos modos de hacer propias las Sagradas Escrituras de Israel que, en definitiva, dependen de la posición asumida frente a la figura de Jesús de Nazaret”: V 79.

“Junto a los exégetas, me dejaron mucha huella las figuras de Söhngen y Pascher”: V 81. Söhngen quería dialogar con la filosofía contemporánea de Kant, Husserl, Scheler, Heidegger y Hartmann. Pero “se volvió después hacia la teología”. Intervino en el debate entre Barth y Brunner, y, “se ocupó también con gran competencia de la teología de los misterios, iniciada por el benedictino de María Lach, Odo Casel”: V 82. Él, siempre partía de las fuentes y admiraba mucho a Pascal y a Newman.

Pascher imprime su amor a la liturgia, a J.R., vivida “como el fundamento de la vida, sin la cual ésta acabaría por secarse”: V 83. Por eso, le pareció espléndido comenzar el Concilio con “la Constitución sobre la Liturgia, que acogía todas las conquistas esenciales del movimiento litúrgico”. Así lo aconsejó a Frings sin prever los elementos negativos que podrían llevar “a la auto-destrucción de la liturgia”: V 83.

Para J.R. la Iglesia preconciliar estaba muy viva, como lo mostraban los movimientos de la Nueva Teología, la Liturgia o la Biblia. En Munich se hacía teología crítica pero muy creyente como lo mostró Söhngen en el debate sobre la Asunción de María que él rechazaba pero lo aceptó como dogma. Fueron tiempos nuevos llenos “de esperanza y confianza pero también como un tiempo de grandes y sufridas decisiones”: V 87.

En 1950 se le propone el trabajo: “Pueblo y casa de Dios en la enseñanza sobre la Iglesia en san Agustín”. Como “había frecuentado también

un seminario de Söhngen sobre san Agustín pude lanzarme a esa aventura”. “Vino en mi ayuda también otra circunstancia. En el otoño de 1949, Alfred Läpple me había regalado la obra quizá más significativa de Henri de Lubac, *Catolicismo*, en la magistral traducción de Hans Urs von Balthasar. Este libro se convirtió para mí en una lectura clave de referencia”: V 90. Era una nueva visión del cristianismo, frente al liberalismo y marxismo, más personal y con un nuevo sentido comunitario y social. Así: “Me sumergí en otras obras de Lubac”, sobre todo en la lectura de “*Corpus Mysticum*, en el cual se me abrió un nuevo modo de entender la unidad de Iglesia y Eucaristía” superando a Pascher, Schmaus y Söhngen.

Desde esta perspectiva, pude adentrarme “en el diálogo con Agustín, que desde hacía largo tiempo había intentado de múltiples maneras”: V 90. “Las largas vacaciones estivales, que duraban de fines de julio a finales de octubre, estuvieron completamente dedicadas a preparar el trabajo que presentaría al concurso”. Su hermana mecanografió el trabajo que, así, “pudo ser entregado dentro del plazo previsto”: V 91. Ordenado sacerdote en el verano de 1951, por el cardenal Faulhaber, con la sensación de ser otro Cristo, cercano al hombre como el celoso párroco de Blumschein, y gran actividad no exenta de preocupación como ya expuso en *Los nuevos paganos y la Iglesia*: V 92-94.

1.2. El Profesor Universitario y su famosa Tesis de Habilitación

En 1952 J.R. fue llamado al seminario de Frisinga donde pudo volver a su “querido trabajo teológico” aunque se preguntaba: “si no habría hecho mejor permaneciendo en la pastoral parroquial” que “me había ayudado a dar lo imposible y a experimentar la alegría del ministerio sacerdotal”: V 94. Da clases de sacramentos, confiesa, celebra la Eucaristía en la catedral, dirige un grupo de jóvenes, y obtiene “el título de doctor en teología” –1953–. Se le propone para la cátedra de Dogmática y Fundamental y se hace muy amigo de V. Schurr: V 98.

En ese momento, tiene que fijar el tema de Habilitación y Söhngen le dice que: “Puesto que yo había estudiado a san Agustín², le parecía na-

² Cf. RATZINGER, J., *Obras completas de Joseph Ratzinger*. I.- *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia. Disertación y otros estudios sobre san Agustín*

tural que trabajase en Buenaventura, del cual se había ocupado él muy profundamente”: V 98. Así, trabajaría los temas de la revelación y la historia de la salvación entonces de moda en la teología. Cuando V. Schurr abandonó Frisinga ya tenía recopilado el material del tema y el trabajo de “redacción del texto se presentaba ahora ante mí”: V. 99. Pero, como tiene que explicar el tema de Dios y dar el curso de Dogmática, se le “permitió aplazar un año más la teología fundamental”: V 99.

Al final del semestre estival de 1955 su trabajo de habilitación estaba listo. Pero una mala mecanógrafa perdía páginas y metía errores difíciles de corregir. Con todo, al fin del otoño pudo presentar a la Facultad de Munich los 2 ejemplares exigidos pensando que no tendrían “las faltas más garrafales”. Ahora bien: “En aquel tiempo ninguno de nosotros podía imaginar qué nubarrones de tormenta se cernirían sobre mí. Gottlieb Söhngen había leído el texto de la habilitación con entusiasmo, citándola muchas veces en clase. El profesor Schmaus, que era mi director, a causa de sus numerosas tareas, la tuvo que dejar aparcada un par de meses”: V 101. Él reunió, a la “asociación alemana de teólogos dogmáticos y fundamentales”. Allí conoce a Rahner y hacen una “relación verdaderamente cordial”. Durante ese congreso de Königstein, Schmaus me llamó para entrevista en la que de manera fría y “sin emoción alguna me dijo que debía rechazar mi trabajo de habilitación porque no respondía a los criterios de rigor científico requeridos. Añadió que me haría saber los detalles después de la decisión del Consejo de Facultad. Es como si me hubiese caído un rayo desde el cielo sereno”: V 101-102.

J.R., en su texto, criticaba con dureza las teorías sobre temas medievales de Schmaus, “y para Schmaus esto debía de haber sido verdaderamente demasiado, tanto más cuando no acababa de comprender cómo había podido yo afrontar un tema medieval sin confiarme a su guía”: V 102. “Al final, el ejemplar de mi libro pasado a través de su revisión estaba lleno de notas al margen, escritas en diversos colores, que ciertamente no dejaban lugar a dudas de su dureza. Por si fuera poco, le acabaron de irritar la insuficiente calidad gráfica y los numerosos errores en las citas, que habían permanecido, pese a todos mis esfuerzos. Además, no estaba nada de acuerdo con el resultado de mi análisis”: V 102-3.

y sobre la teología de los Padres de la Iglesia, BAC, Madrid 2014, pp. XVI-XVII, 354-357, 394-443, 475-481, 659-664.

Schmaus no aceptaba que no hay revelación “donde nadie percibe la revelación”, y que: “La idea misma de revelación implica un alguien que entre en su posesión”: V 103. Esto ayudó después al tratamiento del tema en el Vaticano II, pero Schmaus no lo veía como una fiel interpretación de san Buenaventura sino como una “subjetivización del concepto de revelación”. En el Consejo de Facultad, “el trabajo no fue rechazado, sino que me fue devuelto para que lo corrigiera”: V 104.

J.R., se dio cuenta que las correcciones de Schmaus afectaban a las dos primeras partes, mientras que “la última parte de mi trabajo –dedicada a la teología de la historia en san Buenaventura– había quedado totalmente libre de observaciones críticas. Precisamente esta parte contenía el material explosivo”: V 104-5. San Buenaventura no se plegó a J. de Fiore pero recogió lo más útil de su propuesta para integrarla a “la Iglesia”. Esta parte, 200 páginas, era suficiente para demostrar la capacidad de investigación, que era el fin del trabajo, y no podía ser rechazada.

“Gottlieb Söhngen, al cual presenté mi plan, estuvo inmediatamente de acuerdo”: V 106. Después de trabajar un par de semanas, todo quedó listo para ser presentado. “Finalmente, el día 11.2.1957 supe que mi tesis de habilitación había sido aceptada”. La lectura pública fue el 21-II. Asistió mucha gente a la defensa, en un ambiente tenso, pero el debate fue, entre el presentador y el director, con J.R. casi al margen: V 107.

Después de una larga reunión, el decano me dijo de “manera completamente informal que había superado el examen y era apto para la docencia”: V 107. Las relaciones con Schmaus “fueron mejorando progresivamente hasta llegar a ser amistosas. En todo caso, ni sus juicios ni sus decisiones de entonces me parecieron nunca científicamente justificadas”: V 108. Por eso, siempre me puse del lado de los débiles en las defensas de Tesis, si su defensa me parecía razonable.

J.R., luego es profesor en Bonn y toma contacto con muchas comunidades religiosas y naciones vecinas como Francia, Holanda o Bélgica. Hace amistad con Jedin, Auer, el moralista Schöllgen y el indólogo Paul Hacker que atacó a Rahner: V 112-4. Pero, en este momento, muere su padre, hombre de gran humanidad: V 115; 128.

1.3. Perito del Concilio Vaticano II

J.R., establece muy buenas relaciones con el cardenal Frings, pues su secretario era amigo suyo y compañero de estudios. El cardenal, tras oírle una conferencia, le tomó para una colaboración que duró muchos años. Así, fue nombrado perito conciliar como Lubac, Daniélou, Congar...: V 117-8. Entonces, se decide que el tema del Concilio sea la Iglesia. Y Montini y Suenens lo articulan como: “‘Iglesia hacia dentro’ e ‘Iglesia hacia fuera’”: V 119. No se pensaba aún gran cosa en la Liturgia, pero fue el primer documento aprobado quizás por ser poco conflictivo y su debate “fue muy tranquilo y transcurrió sin profundas tensiones”: V 121.

Lo contrario ocurrió con la Revelación en el debate sobre Escritura y Tradición: V 121-2. Pues, aquí, se pasó de la revelación contenida en la Escritura y la Tradición a casi la *sola Escritura*, que no es lo que dijo el Concilio, pero así se ha interpretado: la “plenitud material” de la Escritura igualada con “la revelación”. Pero, el Dios vivo, al encuentro del hombre, es más grande que todo lo “expresado con palabras humanas, más grande incluso que las palabras de las Escrituras”: V 124-5.

J.R. escribe un pequeño documento sobre el tema a petición de Frings, y luego se decide que elabore una segunda redacción, más profunda con Rahner. J.R., se da cuenta de que Rahner estaba muy unido a Suárez y a Heidegger y menos a la Escritura y los Padres: V 126. Al fin, tras rehacer todo el texto se aprobó la “*Dei Verbum*”. Pero, para J.R., no se suele transmitir bien la idea del Concilio sobre la Palabra de Dios: V 127.

1.3.1. De Münster a Tubinga. La crisis social y la marcha a Ratisbona

De Bonn pasará a Münster. Pero, en 1963, muere su madre, de la que dice J.R.: “No sabría señalar una prueba de la verdad de la fe más convincente que la sincera y franca humanidad que esta hizo madurar en mis padres y en otras muchas personas que he tenido ocasión de encontrar”: V 129.

En fin, dice J.R., en el fragor de los debates, algunos teólogos se creyeron los verdaderos representantes de la Iglesia y “ya no podían aparecer sometidos a los obispos”: V 133. Lutero, sustituyó la fe por la Escritura, pero luego llegó la profesión de fe como el criterio verdadero: “El Credo era, por consiguiente, último criterio también para la ciencia”. Pero, ahora,

todo parecía discutible por los especialistas. Según J.R.: “Se anunciaba así la idea de ‘Iglesia desde abajo’, de ‘Iglesia del pueblo’, que después, sobre todo en el contexto de la teología de la liberación, se convirtió en el fin mismo de la reforma”: V 133.

En esto, le llama la Universidad de Tubinga. H. Küng fue el que más insistió. Su trabajo sobre la justificación en Barth fue alabado por J.R. y hubo buena relación pero no pensaba que podrían separarse de *su* teología católica. J.R., se sentía más cercano a él que a Metz que fue a Münster, a dar Teología Fundamental, a instancias de J.R., pero al derivar a la teología política, J.R., teme que toque “puntos fundamentales”: V 135.

Al fin, acepta ir a Tubinga. Pero, de pronto allí se hundió el esquema existencialista “y fue sustituido por el marxista”, según J.R., pues Bloch denigraba a Heidegger. Luego, vino Moltmann, que en su *Teología de la esperanza*, repensaba la teología a partir de Bloch. El existencialismo se desintegraba completamente y la revolución marxista se encendía en toda la Universidad, la sacudía en sus cimientos”: V 136.

Así, según J.R., se “conservaba el fervor religioso eliminando, sin embargo, a Dios y sustituyéndolo por la acción política del hombre”. Y, se desprestigiaba la moral “como un residuo burgués” y se ridiculizaba la cruz como sado-masochismo: V 137. J.R., vivió esto en propia carne, por sus cargos de responsabilidad, aunque había también estudiantes normales. Wickert no aceptó “un clima tan conflictivo” y se fue a Berlín. Con todo, J.R., dió en Tubinga el curso de *“Introducción al cristianismo”* que se ha traducido a 17 lenguas. El que “este libro haya abierto la puerta a muchas personas es para mí motivo de satisfacción, junto a mi gratitud hacia Tubinga, en cuya atmósfera tuvieron origen estas lecciones”: V 139.

Por entonces, el Estado de Baviera abre su IVª Universidad en Ratisbona y concede la cátedra de dogmática a Auer después de no aceptarla J.R. Luego Ratzinger acepta la IIª cátedra en busca de mayor tranquilidad. Entonces se le llama a la Pontificia Comisión Teológica Internacional: V 143. Allí encuentra a Bouyer, Le Gillou, y von Balthasar, su gran amistad, que tenía una gran formación teológica y cultural como Lubac. Congar era conciliador. Rahner, para J.R., siguió un progresismo y políticas “que difícilmente se podían conciliar con su filosofía trascendental”: V 145.

1.4. Tras los vientos del Concilio y la revista *Communio*

Las discusiones eran muy vivaces, pero Rahner y Feiner se retiraron de la Comisión porque decían que no se llegaba a nada. Según J.R., porque no estaba dispuesta a adherirse “tesis radicales”: V 145. Balthasar quería cambiar la situación y: “Nació así la idea de una revista internacional que debía operar a partir de la *communio* en los sacramentos y en la fe y que proponía introducirse en ella. Hablamos de esto frecuentemente con Lubac, Bouyer, Le Guillou y Medina”: V 146. Se pensaba editarla en Alemania-Francia. Pero luego Balthasar conoció en Milán a L. Giussani de *Comunión y Liberación* y sus prometedores jóvenes. Así, la revista salió en Alemania e Italia “con una fisionomía distinta en cada uno de estos países”. En Alemania se les unieron Lehmann, F. Greiner, A. Görres, Meier y otros: V 146. J.R., cree que la revista hizo buen trabajo y amplió horizontes. Y, con H. Schlier, crean un centro de jóvenes tipo Guardini: V 147-8.

Entonces, Pablo VI publica el nuevo Misal que casi prohibía el anterior y creó muchos problemas, dando la impresión de que cada comunidad hacía su liturgia. J.R. atribuye la crisis actual a esta liturgia que se concibe “etsi Deus non daretur” y no importase si “nos habla y nos escucha”: V 150. J.R., cree que no se ama la comunión con Cristo y con la Iglesia, dividida en partidos, y: “Entonces la comunidad se celebra solo a sí misma, que es algo que no vale la pena”: V 151. Con todo, Rahner dio el nombre de J.R., para que trabajara con Grillmeier en un proyecto de *Dogmática* como la *Moral* de Häring. Y, así, escribió la *Escatología*, de la *Dogmática* de Auer, para algunos su obra más importante y señalada: V 151-2.

1.5. Obispo, Cardenal Prefecto de la Congregación de la Fe y Papa

Luego, fue nombrado obispo de Munich, al morir el Cardenal Döpfner el 24.7.1976. J.R., lo consulta con Auer que le dijo: “Debe aceptar”: V 153-5. Consagrado, en la vigilia de Pentecostés de 1977: un ministerio para él y para todos. Su lema tomado de la 3ª de Juan: “colaborador de la verdad”, sigue su tarea anterior. Y, su símbolo, la concha, es una referencia “a mi gran maestro Agustín”, y “a mi labor teológica y, a la vez, la grandeza del misterio, que es siempre mucho más grande que toda ciencia”: V 157.

En san Agustín se mira también, J.R., comentando el salmo 72, 22-23, que dice: “Por ti he llegado a ser una bestia de carga y precisamente así estoy en todo y para siempre contigo”. Y, en este peregrinaje: “yo he

llevado mi equipaje a Roma y desde hace ya varios años camino con mi carga por las calles de la Ciudad Eterna”: V 159. Como Prefecto de la Congregación de la Fe insiste en la centralidad de Cristo Salvador y en aclarar algunos aspectos de la *Teología de la Liberación*, la situación de la mujer en la Iglesia y el ecumenismo, que le revalorizan ante muchos y le crean críticas entre otros al pensar que, con su prestigio teológico, podía haber una tarea mucho más fecunda ante los problemas planteados. Después de ser Prefecto de la Fe es nombrado Papa.

2. RAZÓN Y FE ANTE EL SILENCIO DE DIOS: *MEDITACIÓN DE SÁBADO SANTO*

Aquí se explica el silencio de Dios, según J. P. Richter, muy anterior a la muerte de Dios en Nietzsche. Según él: ¡No hay nada, ni Dios ni diablo, ni cielo ni infierno! Olegario González publicó el discurso completo, en español por primera vez, siendo ya papa Benedicto XVI, en un libro sobre poetas-escritores como Jean Paul, Machado, etc., y el tema de Dios. El texto de Jean Paul lo recoge, en buena parte, una meditación de Ratzinger sobre el Sábado Santo, que se reeditó en el libro de J.R., “Ser cristiano”³, que en las pp. 87-97 reproducen la famosa: “Meditación para la noche del Sábado Santo” en la que trata de la muerte de Dios en J. P. Richter (1763-1825) que habla de la muerte de Dios como una simple pesadilla. Pero luego, la muerte de Dios se convirtió en el tema de nuestro tiempo que es ya como el Sábado Santo de la historia humana. Es impresionante el silencio de Dios, en este tiempo y la tumba vacía con la “ausencia de Dios”, que ha sido encerrado en frases vanas y la piedad irreal de una fe y una caridad muy discutible en muchos creyentes: S 88.

Con todo, este silencio es una solidaridad de Dios con nuestras dificultades creyentes: Él murió por nosotros para que pudiéramos comprender su mensaje. Necesitábamos las tinieblas del Sábado Santo para “experimentar de nuevo el abismo de su grandeza, el abismo de nuestra nada, que se abriría ante nosotros, si él no existiese”: S 90. La escena de la tempestad calmada preanuncia esta situación, pues Dios parece dormido, ante el naufragio de nuestra barca, en medio de la tempestad. Pero: “Cuando pase la tormenta reconoceremos qué absurda era nuestra falta

³ J. RATZINGER, *Ser cristiano*. Sígueme, Salamanca 1967, pp. 87-89. En adelante: S.

de fe”: S 90. Por eso, le gritamos a Dios para que envíe un rayo de luz a nuestro camino de Emaús y de nuestra desesperanza para que “nuestro corazón arda con tu cercanía”: S 90-1.

El ocultamiento de Dios en nuestro mundo es como cuando Jesús “descendió a los infiernos” y “participó en el abismo de nuestro destino”: S 91. Es como la entrada en el misterio de la muerte, separados del mundo de la vida y en la fría soledad que produce la ausencia del Dios de la vida, y el grito de Jesús: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”: S 92. Es como un niño perdido en la noche de un bosque, con el temor de “sentirse abandonado”, sin oír una palabra amable ni la voz de alguien que le ame, en “la tragedia de nuestra soledad última”: S 92.

En esta soledad, “en la que es imposible escuchar una palabra de cariño estamos en contacto con el infierno”, pues, el infierno es la falta de amor, la ausencia de amor como dice fr. Luis. Sartre nos dice que “el infierno son los otros”, si vivimos una soledad absoluta “que no puede iluminar el amor, tan profunda que el amor no tiene acceso a ella, es el infierno”: S 93. Pero, la presencia de Cristo con su descenso a los infiernos de la muerte nos dice que ya nunca “estaremos solos”, pues su luz nos ilumina también nuestras tinieblas: S 94. La liturgia del Sábado Santo nos recuerda que: “aunque bajase a los infiernos, allí estás tu” como dice el salmo: S 95.

Por eso, los cristianos siempre oraban vueltos hacia el oriente de donde viene la luz de Cristo resucitado. Ahora, nos volvemos a “la santa locura del amor de Dios”, que se hizo hombre por nosotros, y nos trajo la esperanza, pues Cristo es el que ha muerto y resucitado y “también el que ha de venir”.

Así, le pedimos a Dios su luz para que nunca le perdamos entre las tinieblas actuales sino que: “este misterio de esperanza brille en nuestros corazones”, que veamos “la luz que brota de tu cruz” y que “marchemos hacia el futuro, al encuentro del día en que aparezcas” como Señor Dios nuestro: S 96. Para eso, también le pedimos que su amor nos guíe siempre pues el cristianismo es “SOBRE TODO, EL AMOR”, a Dios y al prójimo (Mt 25, 31): “Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y me disteis de comer”. Así que hemos de seguir el espíritu de las Bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), pues Dios se ha introducido en “la miseria de la historia humana” y actúa siempre con la ley de la generosidad, “de aquel amor que no puede

menos de darse a sí mismo”: S 51. En fin: “El cristiano es el que tiene amor. Esta es la sencilla respuesta a la pregunta sobre la esencia del cristianismo, que volvemos a encontrar al final” que, bien entendida, lo contiene todo: el que tiene amor lo tiene todo y sin él no tiene nada (1 Cor 13). S 52.

2.1. El Sábado Santo de la Historia y el ateísmo actual

Nosotros hemos sido llamados a anunciar a Dios en el Sábado Santo de la Historia, de la muerte y del silencio de Dios⁴. Pero muchos quieren seguir anunciado a Dios en un mundo de cristiandad que ya no existe, o la invocan como gurus y aprendices de brujos, por *ver si puede volver*, como recuerda M. Mounier en *La cristiandad difunta*. Es una sociedad que ya no existe y quizá nunca volverá, el cristianismo base de organización, y es el *malestar de la Iglesia en la democracia*, según la obra de A. Bolado.

Y, situados ya en nuestro gaseoso mundo actual (*liquid love*), las palabras de M. Berman, sobre la modernidad líquida, parecen describir bien el espíritu de nuestro tiempo, o quizá fuera mejor hablar de su ausencia: “*La sensación de estar atrapado en una vorágine en la que todos los hechos y valores se arremolinan, explotan, se descomponen, se recombinan; la incertidumbre básica sobre lo que es fundamental, lo que es valioso, hasta lo que es real; el estallido de las esperanzas más radicales en medio de sus radicales negaciones*”⁵.

Nuestra situación y la nueva postura ya está bien descrita en la carta 2ª Pedro 2,11-22: Vendrán falsos doctores autosuficientes que son como nubes llevadas por el viento, sin criterio y sin sentido, ni camino, que preguntan ¿dónde está Dios?... Pero vosotros perseverad en el bien, *en la conducta santa* (2ª Pedro 3,11), en este mundo de rocío que se está disolviendo... E interpretad la tardanza de la venida de Dios como paciencia de Dios con vosotros (2ª P 3,15).

Así que nosotros esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia (2ª P 3,13). Porque quizá la vocación del hombre sea “caminar entre las tempestades” como dice S. Weil. Y: “Cuando la tempestad pase nos daremos cuenta en qué medida nuestra poca fe estaba cargada

⁴ J. RATZINGER, *El Sábado de la Historia*, Encuentro Madrid 1998, 37ss.

⁵ L. E. ALONSO, *La era del consumo*. Siglo XXI eds., Madrid 2005, 109.

de insensatez”: S 90. Pero, Entre tanto, J.M^a. Valverde, en su *Historia de la Literatura Universal*, da parte y deja constancia del discurso de Cristo muerto de Jean Paul, en traducción de Paula Brines⁶.

2.2. Nuestra situación actual y sus causas

1º.- Según P. Vitz: “Los creyentes se preguntan hoy por qué los jóvenes han desertado de las iglesias (y huyen despavoridos de ellas). 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 está difunto (heroísmo deportivo, heroísmo político, carrierismo, consumismo). Todo 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 queda degradado a ese mismo nivel.

Las Iglesias aprueban esta épica sutil de la posesión, de la ostentación y de la manipulación. Así, creo que hoy el cristianismo tiene dificultades, no porque estén muertos sus mitos (dogmas), 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 esta vida” (BECKER, E., *Scape from Evil*, 164)”.

Tras algunos 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 abrazarles y hacer fiesta con ellos”⁷.

2.3. Alergia a lo sublime

2º.- Con todo, ha sido A. Maslow⁸, en su estudio de las “experiencias cumbre”, el que mejor ha descrito la alergia a lo sublime y el imperio de lo vulgar común hoy: Generalmente tenemos temor de nuestras posibili-

⁶ J. M^a. VALVERDE, *Historia de la Literatura Universal*, vol. 7º, Planeta Barcelona 1985, pp. 94-95: Discurso de Cristo muerto de Jean Paul. Traducción de P. Brines.

⁷ Cf. P. VITZ, *Psicología e culto di sé*. Estudio Crítico. Dehoniane, Bolonia 1987.

⁸ A.H. MASLOW, *Religions, values, and peak experiences*, Penguin Books, New York 1984, 7ª, 21ss.

dades más altas. Normalmente tenemos miedo de llegar a conseguir aquello que, en algunos momentos privilegiados, hemos entrevisto... Tenemos miedo y nos gozamos frente a las posibilidades casi divinas que en ciertos momentos privilegiados hemos descubierto en nosotros. Incluso, al mismo tiempo, temblamos con debilidad y miedo por esa misma posibilidad. ¡No somos bastante fuertes para mantener la coherencia! Incluso, en los momentos de éxtasis, el hombre dice: esto es demasiado, o: no puedo continuar, o: podría morirme. Nuestro organismo es demasiado débil para grandes dosis de grandeza... Algunas personas se evaden de la grandeza: se ponen en un nivel bajo de aspiraciones, tienen miedo de eso de lo que son capaces, y se mutilan voluntariamente. Es una pseudo-estupidez, una humildad farisaica: todo son defensas contra la grandeza de Dios.

Pero, hoy, ya debemos convencernos de que si somos mejores, si tenemos más fe y amamos más, no nos pasará nada. Por el contrario, entraremos en una mayor plenitud de vida. Pero todos tenemos miedo,... de Dios. Y, quizá hacemos como Nietzsche: “Pongamos a Dios compuertas, no sea que nos anegue”.

Hoy, necesitamos saber que lo que hay en nosotros no es un vacío, no es el aburrimiento sino la plenitud insana, la saturación de sí mismo, del propio trabajo, de la propia vida, de nuestras cosas. Necesitamos una nueva vida, que sea Vida y sea nuestra de verdad. Pero, ahora estamos invadidos, ocupados por lo que nos enajena. Y, no sabemos, y ni siquiera nos imaginamos el gran alivio que sería el librarnos de esta carga, tan pesada, para quedarnos con “*lo único necesario*”: (Lc10, 42). Entonces volaríamos a las alturas, hacia el Sol del futuro eterno como las águilas, sin perdernos en lo mundano...

Sto. Tomás de Aquino, con su profunda sabiduría, nos recuerda que para san Gregorio Magno: “*la vida contemplativa consiste en conservar con toda el alma la caridad con Dios y con el prójimo y en aplicarse solo al deseo del Creador*”: S. Th. II^a, II, q. 180.

3. SER CRISTIANO EN UNA ERA NEOPAGANA

Por todo eso, para J.R., la tarea de la revista *Communio*, además de favorecer por todos los medios la comunión en la Iglesia, ha de ser netamente misionera: “Podríamos decir también que nuestra revista (*Com-*

munio) tiene que ser misionera en el sentido pleno de la palabra. Europa está hoy a punto de volver a ser de nuevo pagana. Pero entre estos nuevos paganos existe también una nueva sed de Dios que a menudo está mal orientada. Esta sed no se apaga con sueños de una nueva Iglesia ni con una Iglesia que pretenda renovarse a sí misma mediante discusiones sin término”. Cuando esto es lo que se ofrece, muchos prefieren lo esotérico, lo mágico, donde parece “abrirse la atmósfera del misterio, de lo totalmente otro. La fe no es la auto-afirmación de algunos que tienen tiempo para ello, sino el don de la vida, y como tal tiene que ser reconocible”: “*Teólogos de centro: Fidelidad y reforma*”⁹.

Es decir: hay que centrarse en Dios y su comunión, la Iglesia y los sacramentos, que “Es comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo (vgr. 1Cor 10,16). Aquí todo toma plena concreción: Todos comen del mismo pan y se convierten así en un único cuerpo. ‘Recibid lo que sois’, dice san Agustín al respecto”, tras afirmar que por “los sacramentos el propio ser del hombre se funde y se transfunde en la comunión con Cristo. La Iglesia solo es plenamente Iglesia en el sacramento, precisamente allí donde ella se transfiera a Él y Él a ella, recreándola constantemente”: NPA 64.

En cuanto al Dios cristiano, el *Nuevo Catecismo* con una hermosa expresión dice: “El Reino pertenece a los pobres y a los pequeños, es decir, a los que lo acogen con un corazón humilde... Jesús, desde el pesebre hasta la cruz, comparte la vida de los pobres... Aún más: se identifica con los pobres de todas las clases y hace del amor activo hacia ellos la condición para entrar en su Reino” (n. 544, cf. n. 559). El Catecismo da aquí la raíz profunda de la “*opción preferencial por los pobres. Es evidente que esta no es una opción que nosotros como cristianos podamos elegir o incluso rechazar, sino una condición necesaria, que nace de la esencia misma del Evangelio*”: NPA 72 (cursiva mía).

Para el *Nuevo Catecismo* y el documento postsinodal *Catechesi tradendae*: “En el centro de la catequesis encontramos esencialmente a una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre... Catequizar es... descubrir en la Persona de Cristo el designo eterno de Dios... El fin de la catequesis: ‘conducir a la comunión con Jesucristo: solo Él puede condu-

⁹ J. RATZINGER, *Ser cristiano en una era neopagana*. Edición e Introducciones de José Luis Restán. Eds. Encuentro, Madrid 2006, 6^a, 63. En adelante NPA.

cirnos al amor del Padre en el Espíritu y hacernos partícipes de la vida de la Santísima Trinidad” (n. 426). En la catequesis se enseña a Cristo... y todo lo que se refiriere a Él; “el único que enseña es Cristo”, y el catequista es “portavoz suyo” y Cristo enseña “por su boca. Todo catequista debiera poder aplicarse a sí mismo la misteriosa palabra de Jesús: ‘Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado’ (Jn 7,16)’ (n. 427)”: NPA 77-78.

El Catecismo lee los Evangelios desde la fe como totalidad y “nos trasmite una imagen de Jesús muy rica y viva”. Su figura “supera todas las medidas humanas”, y “nos ofrece su verdadera humanidad. El encuentro con esta figura provoca gozo: esto es evangelización. Con este Jesús podemos hablar de nuevo. Él no es solo un ‘programa’, representante de una causa, cuya sorprendente pobreza de contenido no puede más que dejarnos alelados”. Y, cuando me pregunto por qué se vacían las iglesias y la fe se va apagando “silenciosamente, me gustaría responder que el motivo central es el proceso de vaciado de la figura de Jesús”, el deísmo triunfante. Al sucedáneo de Jesús, que se ofrece, le “falta realidad y cercanía”. El Jesús del Evangelio y del Catecismo, “es contemporáneo, porque Él es el Hijo, y es accesible porque es humano. Su historia humana nunca es puro pasado; todo esto está asumido en Él y en la comunidad de sus discípulos como presente y me toca”: NPA 84.

Y, puesto que: “*El Hijo de Dios me amó y se entregó por mí*” (Gal 2,20)... “*la catequesis cristológica se hace plenamente Evangelio solo con esta afirmación. Ante Dios no somos una masa gris. Ni lo somos ni lo éramos ante Cristo. Él, en verdad, recorrió su camino también por mí. Esta certeza puede acompañarme en todas las fases de mi vida, en mis éxitos y “mis fracasos; en mis esperanzas y mis sufrimiento*”. Él recorrió su camino por mí y a todo el que entre en mi vida: también a éste le amó, por él se dio como me amó y me ama a mí”. Si creemos esto y lo anunciamos a otros “entonces se realiza la evangelización”. Así, el Reino de Dios está cerca, y nos da “la fuerza de vivir y actuar a partir de esta cercanía”: NPA 85.

Y, por eso, para un cristiano un Estado sin los valores, ajeno a todo orden “religioso y moral” es absurdo. Ya Bultmann dijo: es posible un estado no cristiano, pero “un estado ateo, no”. Y, un cristianismo como “asociación privada”, que pierde su “fuerza cultural y política contradice la grandeza del propio mensaje”: NPA 98. El cristianismo burgués individualista no es el del Evangelio: NPA 99-100.

No hay que reducir el misterio de Dios, como Eunomio, al lenguaje físico. El pensamiento científico quiere apresar los objetos para manipularlos. “Este tipo de conocimiento transforma cada misterio en una cosa. Gregorio (de Nisa) da una definición a este ‘tratar en modo científico natural’: *physiologein*. Pero una cosa es el misterio de la teología y otra es la ciencia de la naturaleza. ¿No hay acaso un excesivo *physiologein* en nuestra exégesis, en nuestro modo moderno de acercarnos a la Escritura?”: NPA 108-109.

3.1. El camino del Vaticano II hoy

¿Qué pautas del Concilio tendríamos que conservar, revisar o acentuar con mayor energía? Para J.R.: “*todos los textos del Concilio son válidos*” y no se ha “*agotado su contenido. Si debiera citar algunos aspectos fundamentales resaltaría la importancia que se otorga ahora a la Biblia y a los Padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el acento ecuménico, y, para finalizar, la intuición fundamental de la renovación litúrgica*”. Sobre este último, cree J.R., que no siempre ha sido útil para los fieles. Y, el mundo necesita crítica y la solidaridad debe ser crítica. “El potencial crítico que el cristiano posee... debe lograr una eficacia plena”: NPA 118-119.

3.2. El testimonio cristiano del Dios vivo en una era neopagana

Para J.R., el contexto actual ha cambiado sustancialmente y la Iglesia debe evangelizar en esta nueva situación: “*Cambia el contexto, mas siguen las divisiones. Pero la Iglesia ha de moverse hoy en un mundo paganizado*”. La descristianización ha llegado a niveles inimaginables en el Concilio. Así, en la Alemania pos-comunista se bautiza el 10% de la población. Es una progresión del paganismo increíble: el cristianismo, que hace 30 años estaba en la vida pública, desaparece de la conciencia pública. Estamos ante un pos-cristianismo en Occidente. En Rusia hay un núcleo de creyentes, pero casi sin relación con el Evangelio. Por eso, es “necesaria una nueva evangelización, que se dirija a esta gente (...), tan imbuida en el secularismo, gente a la que hay que acercar a la realidad divina. Esta es la gran misión de los próximos decenios”: NPA 140-1.

Para J.R., la fe es encuentro con el Dios vivo, y la caída de las ideologías no lo da. Hay que ver los ‘paradigmas’ de cada época. Esos modelos

de vida y pensamiento se forman muy lentamente. Quizá estamos ante un nuevo paradigma posmoderno positivo, “seguro y realizable”. *“Hay señales que anuncian que está naciendo una nueva disponibilidad frente a la fe, un nuevo modelo de encuentro entre el hombre y Dios, pero se trata de comienzos que aún no son paradigma histórico”*: NPA 145.

La teología de la primera mitad del s. XX era más equilibrada pero más encerrada en sí misma. Vivía segura, en el cofre de la neo-escolástica, pero sin “diálogo con el mundo real”. El *“Concilio saca a la teología de este cofre y la expone al aire fresco de la vida de hoy. En consecuencia, la expone también al riesgo de nuevos desequilibrios, a enfrentarse a tendencias divergentes ahora que el equilibrio del sistema ya no le protege. Es decir, la empuja a buscar nuevos equilibrios en el contexto de un diálogo fresco e intenso con la realidad de hoy. El paso, en cuanto tal, no solo me parece justificado, sino también necesario, porque la teología sirve a la fe y a la evangelización, y, por tanto, debe exponerse a la realidad tal como es, siguiendo la exhortación de Pedro a dar razón de nuestra esperanza a todo el que la pida (cf. 2 Pe 3,15). Un paso justo y necesario, pero al mismo tiempo arriesgado”*. En los primeros pasos del nuevo diálogo con el mundo quizá fue ingenua, al esperar *“estar de acuerdo con todas las corrientes; quizás no era suficientemente crítica ni suficientemente consciente de su propia gran herencia y riqueza. Pero el riesgo forma parte de la aventura necesaria”* (cursiva mía). Hoy la teología tiene nueva profundidad y capacidad de contribuir *“con la racionalidad de la fe al diálogo con el mundo de hoy”*. Hay que buscar una nueva síntesis entre lo que aporta esta época y la riqueza de la fe.

En cuanto a la falta de reflexión sobre Dios, Ratzinger cree que la Iglesia se centra mucho en sí misma: *“Habla demasiado de sí, mientras que tendría que dedicarse más y mejor al problema común: hallar a Dios y, hallando a Dios, hallar al hombre. En este sentido la Iglesia debería ser más abierta, menos preocupada de sí misma y más dedicada al gran tema de Dios”*. Pero, aunque *“Los problemas de una fe que progresa con dificultad, de una cierta paganización, siguen planteados; pero es un consuelo ver que también existe una fe capaz de expresarse y el deseo de conocerla”*: NPA 147-148.

Por otra parte, para J.R., conviene recordar que cuando el Papa corrige ciertas doctrinas, no dice “no” a todo ni canoniza la neo-escolástica

sin más. Al contrario, examina la idea de “ley natural en un horizonte humano, filosófico”, recuperando la herencia neo-escolástica, y que “el hombre en cuanto hombre, tiene en sí el derecho de ser sí mismo, tiene en sí una dimensión moral. Es deber del Papa dar una guía, indicar los caminos sin salida y trabajar por una catolicidad muy amplia, que sabe integrar todas las riquezas más hondas”. Y, rescata “el fundamento metafísico creacional del hombre: la criatura como tal habla de Dios y es portadora de un mensaje también moral”, o se pierde la teología y su sentido: NPA 149.

3.3. El Evangelio del Dios del amor y la moral en nuestro mundo

El problema moral fundamental, en la Escritura y el Padrenuestro, es “cumplir la voluntad de Dios”. Pero hoy la historia y su contexto nos habla de “ética política, ética económica y bioética”. Y del hombre imagen de Dios y su respeto: NPA 150. Así, Seier, Lehman y Kasper propusieron una cláusula de conciencia para acceder a la Eucaristía a divorciados que no pueden probar la nulidad de su matrimonio en un proceso eclesial. Y J.R., piensa que: “Hallaremos con los obispos el modo para que ese documento sea recibido con claridad”. Hay que dialogar con los más conservadores, pues: “Solamente construyendo los puentes que ayudan al diálogo se pueden definir con mayor precisión los límites”: NPA 152;154.

3.4. El diálogo interreligioso, el mundo de los laicos, la mujer en la Iglesia, el número de los santos y la reforma litúrgica...

Hay que dialogar también con las otras religiones, en especial con el judaísmo y el islamismo, para identificar elementos comunes, conseguir una mayor comprensión y buscar “una posibilidad más amplia de servir a la humanidad como tal”: NPA 155. Dialogar con todos los cristianos pero sin alejarse de la verdad, que J.R., intuye en las propuestas de Fries y Rahner, porque estos insisten en la dificultad de hallar la verdad definitiva. Y, cree que hay que “tener el realismo de conformarse, valga la expresión, por el momento con el crecimiento de unidades incompletas pero reales”: NPA 157.

Para J.R., en el *Sínodo de los Laicos*, se ha hablado de su campo en el mundo como el económico, el político y las profesiones concretas, del que los sacerdotes deben quedar apartados. Para J.R., el sacerdote tiene

su profesión en las tareas irrenunciables de su ministerio. De este modo, queda “claro que las grandes responsabilidades públicas que existen en una sociedad no son asuntos del sacerdote sino de los laicos, los cuales conocen su fe y saben encarnarla en la práctica”: NPA 167.

Con respecto al papel de la mujer en la Iglesia, J.R., considera que es un tema nada fácil, y se necesita un proceso de mediación en la discusión actual. Piensa que la figura de María es el punto de partida. Y el diálogo debe buscar esas mediaciones. Pero la respuesta fundamental sería que en María, la mujer que vivió de forma “ejemplar su humanidad, también está radicada en el modo más puro la dignidad de la mujer”. Ella es un modelo aún válido en todo para “los derechos de la mujer”. Y “Considero –y alguien lo ha dicho en el Sínodo– que no es suficiente asignar rápidamente otra función a las mujeres. Sería una pura reducción. Se necesita tratar en profundidad la problemática, más allá de las soluciones funcionales a breve término. Es imprescindible presentar en modo nuevo la cuestión antropológica ¿quién es la mujer? ¿Qué es más adecuado para ella? ¿Cómo puede obtener aquel lugar que le corresponde en la Iglesia y en la sociedad?”: NPA 168-169.

En el tema de la mujer estamos ante un problema que es distinto en Asia, en África o en América, y el Sínodo afrontó el tema “en modo más radical y profundo de cómo sucede habitualmente”. Además: “El mundo no necesita una Iglesia que se ocupe de sí misma, sino una Iglesia que, con Cristo, sea *pro mundi vita*, para la vida del mundo”: NPA 169-170. En cuanto a las beatificaciones y canonizaciones, J.R., nunca dijo que el Papa anterior hizo demasiados santos, pero sí hizo una reflexión en este sentido: “Una beatificación o una canonización son un tipo particular de información: la Iglesia te informa que estas personas han vivido verdaderamente el Evangelio”. Pero aquí tiene valor la ley de la información: la hiper-información conduce a un “*black out*, a la des-información”. Pero, “los santos, para Ratzinger y para el Papa, no son importantes sino más bien decisivos, esenciales para la vida de la Iglesia. Por eso es preciso que su mensaje llegue”: NPA 175.

En cuanto al tema del altar cara al pueblo y su crítica por Gamber, para J.R.: “El punto central es el núcleo teológico contenido en este hecho histórico, por lo que la liturgia no es un auto-celebración de la comunidad, sino que está orientada hacia el Señor. De manera que la mirada común,

de cada fiel y del sacerdote va hacia el Señor. Durante los primeros siglos, dicha orientación era incluso física. La mirada se dirigía hacia Oriente donde aconteció la salvación”: NPA 183.

J.R., atribuye, en buena parte, el vacío de la iglesias a la liturgia, “cada vez más vacía” por obra de grupos arbitrarios. Pues, para J. R.: “*Una liturgia es un hecho vivo, debe responder a cada momento concreto de la historia. Pero luego se puede descubrir que esa respuesta era superficial, y que ha empeorado la liturgia*”. Así, nació el movimiento litúrgico que vio que “las reformas medievales, la germanización de la liturgia y los elementos añadidos en el siglo pasado habían oscurecido la sustancia de la auténtica liturgia romana. Se trataba de volver a la sencillez y belleza original”. Para J.R., lo que desorienta a los fieles es el “clima de cambios continuos” *frente a la anterior hermosa continuidad*. En fin, para J.R. “hemos pasado tantas inquietudes que, por el momento, estoy por un poco de paz en la liturgia”: NPA 184-185.

3.5. La Nueva Evangelización hoy testimonio del Dios vivo en la vida

Según J.R., los signos de los tiempos nos exigen: “*anunciar el Evangelio de Cristo, ya que el Evangelio es fuente de verdadera libertad y humanidad. El Señor mismo indica el núcleo de este anuncio con breves palabras que deben ser el corazón de toda evangelización. Al principio de su vida pública, Cristo resume así la esencia de su Evangelio: ‘Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena nueva’ (Mc 1,15)*” (cursiva mía).

Pero este reino no es un lugar ni un tiempo ni una estructura del mundo a conquistar. “*El reino de Dios es Dios mismo, que se nos acerca, comunica con nosotros, se une a nosotros, para reinar en nosotros. Anunciar el reino de Dios es anunciar a Dios vivo y verdadero. Quien no conoce a Dios no conoce al hombre, y quien se olvida de Dios destruye la humanidad del hombre, ignorando su verdadera dignidad y grandeza*”. Por eso dice san Ireneo: ‘*Si al hombre le faltara completamente Dios, el hombre cesaría de existir*’, introduciendo de esta manera la famosa declaración del humanismo cristiano, a menudo citada, pero solo a medias: ‘*La gloria de Dios es el hombre vivo, pero la vida del hombre es ver a Dios (Adver. haereses, IV, 20,7)*’. Ver a Dios significa tener abiertos los ojos del corazón a la existencia de Dios, y los oídos del corazón a su palabra: propender con toda la propia existencia al Dios vivo”: NPA 186-7).

Por todo esto: “La Iglesia está llamada a ser el ojo en el cuerpo de la humanidad, por el que se ve y por el que entra en el mundo la luz divina. Un ojo que quiere verse a sí mismo es un ojo ciego. La Iglesia no fue creada para sí misma, sino que existe para ser el ojo mediante el cual la luz de Dios nos alcanza; para ser la lengua que habla de Dios. Quien se busca a sí mismo, se pierde. También esto es válido para la Iglesia. La Iglesia se encuentra a sí misma si llama a los hombres al reino de Dios, haciéndoles pertenecer al Dios vivo. Por eso, debe ser muy prudente cuando crea nuevas estructuras de derecho humano; el criterio ha de ser siempre el mismo: ver si de este modo se hace más libre y más idónea para anunciar la palabra de Dios”: NPA 188.

En efecto, la Iglesia no anuncia dogmas y preceptos vacíos ni demasiado pesados a los hombres, pues *“anuncia un yugo suave y sencillo: Dios, que en Cristo está con nosotros, nos guía y nos conduce con su amor. Además, “quien habla de Dios, habla de la vida eterna del hombre, porque no hay un Dios de muertos, sino de vivos (Mc 12,27). También aquí tenemos que hacer examen de conciencia. Por miedo a que nos acusen de que al hablar de la vida eterna alejamos a los hombres de su compromiso con el mundo, nuestro anuncio ha sido a menudo demasiado tibio”. Pero: “El (Señor) es nuestra casa. Esta es nuestra alegría, la alegría del Evangelio, que nadie nos quita (Jn 16,22). Esta es la alegría que debemos anunciar en la nueva evangelización”*: NPA 189.

En fin, para J.R., si la Iglesia ortodoxa se uniera a Roma poco tendría que cambiar, pues, para Meyendorff, hay 3 niveles necesarios complementarios para que la Iglesia lleve a plenitud: 1°.- “la iglesia local es la iglesia real en la celebración de la Eucaristía”. 2°.- “la dimensión regional. Es decir, cultural, nacional, social”. 3°.- “dimensión universal”, pues el regionalismo debe unirse al universalismo. Solo así, “podemos llegar a la Iglesia que quiso el Señor, y todos juntos hemos de encontrar el modo de reconciliar estas tres dimensiones”: NPA 195-6.

Por otra parte, J. R. cree que el deísmo, secularizado, reina entre las iglesias y los cristianos. Dios se ha vuelto lejano y abstracto. Y, ya no creemos que el hombre sea tan importante para Dios: “que Dios se ocupa y preocupa con nosotros y por nosotros” (...) *“Pero si en nuestra vida de hoy y de mañana prescindimos de la vida eterna, todo cambia, porque el ser humano pierde su gran honor, su gran dignidad. Y todo se vuelve al*

final manipulable". Por eso, hoy, la tarea fundamental, para la humanización de la vida, es "hacer presente", tangible la "*realidad de un Dios que vive, de un Dios que nos conoce y nos ama, en cuya mirada vivimos, un Dios que reconoce nuestra responsabilidad y de ella espera la respuesta de nuestro amor realizado y plasmado en nuestra vida de cada día*": "*Regreso a lo esencial*": NPA 204 (cursiva mía).

Para J.R. el testimonio del Dios vivo, encarnado en Cristo, es esencial para el mundo cristiano y no cristiano. Todo está subordinado a esto: "*Si vivimos bajo los ojos de Dios, y si Dios es la prioridad de nuestra vida, de nuestro pensamiento y de nuestro testimonio, lo demás es solo un corolario. Es decir, de ello resulta el trabajo por la paz, por la criatura, por la protección de los débiles, el trabajo por la justicia y el amor*". Por consiguiente, estoy de acuerdo con todos estos desafíos de los que ha hablado el colega Ricca. Me gustaría subrayar que todos ellos están unidos y centralizados en este primer desafío de creer realmente y dar testimonio del Dios vivo": NPA 205.

Platón y San Agustín de Hipona según Charles Taylor: del yo como autodomínio y control al yo como interioridad

FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ PÉREZ
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Resumen: A partir de los distintos mapas morales de la antigüedad, Charles Taylor considera la evolución experimentada desde Platón a Agustín de Hipona como una evolución fundamental.¹ Según Taylor, el contraste entre las imágenes de san Agustín y de Platón, pese a la continuidad en la teoría metafísica, reside en una importante diferencia filosófica. Mientras que para Platón el mundo de los objetos nos conduce al mundo de las Ideas y al orden racional, Agustín de Hipona abandona dicho enfoque y lo dirige al conocimiento de lo que cada uno de nosotros lleva dentro de sí y nos hace conscientes de ello en primera persona. Captamos

¹ Charles Taylor es un filósofo canadiense, de reconocido prestigio internacional nacido en Montreal en el año 1931. Sus investigaciones filosóficas se han centrado en el Secularismo, la Modernidad y la Ética. Es autor, entre otras muchas obras, de *Fuentes del yo* y *La Era Secular*. Ha recibido múltiples galardones entre los que destacan el premio *Templeton*, en 2007, por avanzar hacia la investigación o los descubrimientos acerca de las realidades espirituales. En 2008 recibe el premio *Kyoto* en la categoría de las artes y la filosofía. En 2015 Habermas y Taylor reciben el premio *Kluge*, considerado como el Premio Nobel de la Filosofía. En 2016 es el primer ganador del premio *Berggruen* por sus ideas sobre el autoconocimiento y el crecimiento de la especie humana. Y en 2019 recibe el premio *Ratzinger* junto con el jesuita Paul Béré.

lo inteligible no solo porque el ojo del alma se dirija a los objetos sino por la intimidad de la autopresencia en Dios.

Palabras clave: Sol metafísico, Idea, Bien, Razón, Interioridad, Autopresencia.

Abstract: As for the different moral maps in the ancient times, Charles Taylor considers the evolution experienced from Plato to Agustín of Hippo. According to Taylor, the contrast between the images of saint Agustín and Plato, despite the continuity of their metaphysical theory, resides in an important philosophical difference. Whereas that for Plato the world of the objects drives us to the world of the Ideas and the rational order, Agustín of Hippo abandons that perspective and focuses on the consciousness of the world inside and the relevance of the first person. We are able to capture the intelligible world not only because of the eye of the soul addressed to the objects but because of the intimacy of the autopresence in God.

Key words: Metaphysical Sun, Idea, Good, Reason, Interiority, Autopresence

1. INTRODUCCIÓN. PLATÓN Y LOS DIFERENTES MAPAS MORALES DE LA ANTIGÜEDAD

Charles Taylor, filósofo canadiense, entiende que Platón es un referente fundamental en la evolución filosófica de la mente del mundo y sus referencias a él son constantes. Una mente que, en cierto sentido, pone el fundamento de la civilización occidental ontologizando la Idea configuradora del cosmos.² Difícilmente se puede comprender lo que somos sin la ontología platónica. Taylor vuelve una vez y otra a él para hacernos caer en la cuenta de las rupturas que se han ido realizando en la historia del pensamiento, pero, al mismo tiempo, como raíces que permanecen y que siguen configurando nuestro pensamiento actual. Para Taylor, Platón contribuyó de manera determinante a establecer la predominante familia de teorías morales en nuestra civilización. Hay muchos textos platónicos que nos ponen en conexión con el cosmos y con pensamientos que la sociedad de hoy comparte, aunque no los refiera evidentemente a Platón: cosmología, razón, orden, Ideas, Bien, dominio de sí... Son, pues, textos e

² Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 168.

ideas que tienen que ver con la Religión hoy, pues de alguna manera siguen enraizando el pensamiento moral o la apertura a lo trascendente.

En Platón, las fuentes morales del yo se encuentran en el pensamiento. Es en el pensamiento donde se encuentra el acceso a una condición moral superior. En *La República*, después de hablar de los tres principios del alma –la razón, la cólera y la concupiscencia–, afirma, a propósito de los verdaderos filósofos, que son los que aman la verdad.³ Y es esta hegemonía de la razón, como contemplación reflexiva y autodomínio, la que ha fundamentado la filosofía moral en Occidente frente a la ética de la gloria o de la acción.⁴

A través del conocimiento se llega al ser, y después de distinguir entre la opinión, la ignorancia y el conocimiento, Platón afirma que los que se quedan en la opinión no han llegado al verdadero conocimiento de la esencia de las cosas, puesto que aquellos “contemplan colores bonitos”, mientras que los filósofos verdaderos “se acercan en todo a la esencia de las cosas”, están enamorados de la ciencia y de las “esencias eternas”.⁵

Para Platón, lo que el pensamiento y la razón dan al hombre es el dominio de uno mismo.⁶ Ser dueño de uno mismo es conocer la verdadera sabiduría, conocer la esencia de las cosas, dedicarse a la contemplación y ejercer el autodomínio y el dominio sobre las “regiones bajas” para llenarse realmente del “ser”.⁷ Somos buenos cuando nos regimos por la

³ “Entonces, ¿a quiénes llamas ‘verdaderamente filósofos’? A quienes aman el espectáculo de la verdad. Bien, pero ¿qué quieres decir con eso? (...) Y el mismo discurso acerca de lo Justo y lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y de todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple”. PLATÓN, *La República*, Gredos, Madrid, 2018, 475e-476b.

⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 170.

⁵ “¿Qué diremos, en cambio, de los que contemplan las cosas en sí y que se comportan siempre del mismo modo, sino que conocen, y que no opinan? (...) Entonces ¿ha de llamarse ‘filósofos’ a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí y no ‘amantes de la opinión’? Completamente de acuerdo”. PLATÓN, *La República*, 479e-480a.

⁶ “Por lo tanto, aquellos que carecen de experiencia de la sabiduría y de la excelencia y que pasan toda su vida en festines y cosas de esa índole son transportados hacia abajo y luego nuevamente hacia el medio, y deambulan toda su vida hacia uno y otro lado; jamás han ido más allá de esto, ni se han elevado para mirar hacia lo verdaderamente alto”. *Ibid.*, 586a.

⁷ “Nadie puede rechazar este proyecto de liberación; ningún hombre escapado ya de la propia caverna de su animalidad, en un nivel de evolución histórica, puede negarse a la

razón, la sabiduría y la virtud. Cuando en el alma rige el principio de la razón, se impone el orden (*kosmos*), la concordia y la armonía, se experimenta la unidad consigo mismo, la serenidad y la tranquilidad como dominio de sí, experimentando el autocontrol como expresión de estar “centrados en uno mismo”.⁸ Como concluye Platón en *La República* “el sabio realizará la ciudad ideal en sí mismo” a través de la autocontemplación y el autodomínio.⁹ Por el contrario, los que se dejan llevar por los deseos, viven en el caos, el conflicto interno y la autodestrucción, son personas agitadas, inquietas y llevadas por sus afanes, viviendo en la turbación de los deseos y apetitos que jamás se satisfacen, siempre quieren más y viven en la insaciabilidad. El vicio y el deseo esclavizan al hombre, frente a la libertad del autocontrol y la razón. Se trata de una liberación elevadora del espíritu, una ascensión.¹⁰

Este es el concepto de ser racional en Platón, el que ejerce el autodomínio y el pensamiento. Hay que adoptar una postura desapasionada en la vida, calmada, serena, ser dueño de sí mismo. Esta racionalidad ha tenido una influencia enorme en nuestra cultura occidental y Taylor no puede por menos de tenerlo como referente constante en su estudio al hablar de la ruptura que supone la Modernidad respecto a las etapas anteriores, configuradas desde el platonismo y el Cristianismo. Ser racional es ser verdaderamente dueño de sí mismos y capaces de ejercer la contemplación de las verdades eternas presentes en el orden (*kosmos*). Según el pensamiento de Platón, frente al control y dominio racional, el exceso de libertad conduce a la servidumbre, al caos, al desorden.¹¹

Históricamente se han realizado cuestionamientos a la hegemonía de la razón platónica. El Cristianismo incorporó gran parte de la filosofía

ascensión”. LLEDO, E., *La memoria del Logos*, Debolsillo, Barcelona, 2018, pág. 35.

⁸ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 172.

⁹ Cfr. PLATÓN, *La República*, 592b.

¹⁰ “¿Y no son censurados el lujo y la molicie por la flojedad y relajamiento de esa misma parte, cuando hacen surgir la cobardía? Sin duda. Y la adulación y el servilismo”. PLATÓN, *La República*, 590b.

¹¹ “La razón no es solo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de sus contradicciones, sino también un medio universal donde confluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar”. LLEDO, E., *La memoria del Logos*, pág. 95.

platónica, aunque “desde un sí pero no”. La teología cristiana iba más allá de la razón platónica al incorporar la necesidad de una conversión de la voluntad. La razón por sí misma no conduce al bien tal y como lo entiende el Cristianismo. En la Edad Moderna, desde el Romanticismo, Nietzsche y la Escuela de Frankfurt, se ha insistido en que la hegemonía de la razón puede sofocarnos, desecarnos, reprimirnos, llevarnos a una “autodominación esclavizante”.¹²

Por otra parte, también otros mapas morales de la antigüedad cuestionaron el dominio de la razón. La moral guerrera valoraba la pasión, el anhelo por la fama y la gloria, el coraje, el ímpetu de energía, el valor y el ardor apasionado. La posesión enloquecida lanza al guerrero hacia el límite de sus energías para conseguir la gloria de la inmortalidad. De ahí que para Platón la pintura y la poesía no representen ese orden racional contemplativo, sino que son “puras ilusiones”.¹³

Es en este sentido en el que Taylor señala la oposición platónica a la ética homérica, el alma racional platónica frente a la *psyche* homérica. Platón contrapone la unidad del entendimiento autocontrolado a la fragmentación de la psicología homérica, caracterizada por “la fuerza vital”, por un ímpetu de fuerza infuso en él por un dios.¹⁴ En este caso, las fuentes morales se sitúan en muy diferentes contextos. Taylor interrelaciona los diferentes mapas morales que se van configurando en torno a la fragmentación de la *psyche* homérica o en torno a la unidad racional platónica y resalta la fragmentación e infusión divina del hombre homérico frente a la unidad racional platónica. En el héroe homérico, dichas fuentes más elevadas se ubican en estados especiales, la inspiración acrecentada por las grandes hazañas, las descripciones detalladas de las experiencias heroicas de luchas y glorias que superan cualquier imaginación y que suponen una ruptura con el sentir corriente. Por el contrario, las fuentes morales platónicas se enraízan en el sentimiento reflexivo del autocontrol, evitando cualquier fragmentación de estados especiales y profundizando en la unidad de todas las potencias en nuestra hegemonía

¹² Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 169.

¹³ “Y es a esta dolencia de la naturaleza que se dirige la pintura sombreada, a la que no le falta nada para el embrujamiento, la prestidigitación y todos los demás artificios de esa índole. Es cierto”. PLATÓN, *La República*, 602d.

¹⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 171.

racional, centrándonos en nosotros mismos. Las experiencias de gloria homérica serían más bien un *lapsus* para la razón y suponen rupturas en el autodomínio racional. Los estados especiales representarían multiplicidad de lugares y experiencias de error, que nos alejarían de la mente como unidad. Frente a la *psyche* homérica como principio vital que proyecta una multiplicidad de experiencias, “el alma debe ser una si hemos de alcanzar lo más alto en la autocontrolada comprensión de la razón que ocasiona la armonía y la concordancia de toda la persona”.¹⁵ Son geografías morales completamente diferentes. De la exaltación de lo externo (acción gloriosa), se pasa a la exaltación de lo interno (la razón). Por eso, desde el siglo VI a. de C., se producirá esa superación del antropomorfismo de la religión griega (se hace a los dioses a semejanza de los hombres y se considera por ejemplo a Zeus como padre de dioses y hombres) y un cierto agnosticismo, para ir progresivamente, a través de poetas y filósofos, a superar la figura humana de la divinidad y a asentarla en su propia esencialidad divina. La gran revolución platónica consistirá en fundamentar una nueva teología helenística sobre la base del Dios desconocido e inefable.¹⁶

Platón considera que la vida del justo está por encima de la gloria y el poder. La persona justa carece de interés por el poder. El justo se deja guiar por “el hombre interior”, para dominar al “hombre entero” y “domesticar”, para no dejar crecer “las bestias salvajes”.¹⁷ Todo lo contrario de lo que vemos en el héroe homérico, que se deja llevar por la gloria humana y la fama. Es un héroe valiente, valeroso, temible y, por otra parte, capaz de amar y sentir culpa y vergüenza y de ser comprensivo. El fin último de las hazañas de los héroes es conseguir la máxima de las glorias posibles y alcanzar la fama por los siglos de los siglos. Aquiles canta su hazaña dirigiéndose agradecido a los dioses y a todos los presentes.¹⁸

¹⁵ *Ibid.*, pág. 173.

¹⁶ Cfr. ISAR HERNÁNDEZ, M.C., “Evolución de la relación hombre Dios desde Platón hasta el siglo II d. C”, *Anuario de Estudios Filosóficos*, Vol. 16 (1993), pág. 208.

¹⁷ Cfr. PLATÓN, *La República*, 581 a-e.

¹⁸ “El divino Aquiles, ligero de pies, tan pronto como hubo despojado el cadáver, se puso en medio de los aqueos y pronunció estas aladas palabras: ¡Oh amigos, capitanes y príncipes de los argivos! Ya que los dioses nos concedieron vencer a ese guerrero que causó mucho más daño que todos los otros juntos, sin dejar las armas cerquemos la ciudad para conocer cuál es el propósito de los troyanos: si abandonarán la ciudadela por haber sucumbido Héctor, o se atreverán a quedarse todavía a pesar de que este ya no existe”.

2.- EL AUTODOMINIO RACIONAL PLATÓNICO

En Platón, lo realmente importante es configurar el yo desde el control racional, captando las esencias y educando la mirada contemplativa “hacia la parte más brillante del ser”, hacia el Bien, “corrigiendo la orientación” cuando sea necesario. La razón es ver y comprender. Ver según la comprensión correcta que capta el orden natural rigiéndose por la razón. Estar regido por la razón es estar regido por la visión de dicho orden natural. Se trata de una ontología conectada a lo trascendente, a la Idea conformadora del mundo. No existe ruptura entre el marco inmanente y el trascendente, antes bien, la trascendencia configura la inmanencia; esto es, la Idea conforma el mundo de lo inmanente, un mundo de sombras y esclavitud¹⁹.

Lo importante como seres racionales no es tanto algo que sucede en nosotros, cuanto el “modo de conectarnos con el mundo” en el que nos hallamos.²⁰ Es volver la mirada del alma desde las tinieblas a la luminosidad del verdadero ser.²¹ Para Platón, el tema clave es hacia dónde se dirige el alma. Lo importante no es lo que sucede dentro del alma, sino “hacia dónde mira” dentro del paisaje metafísico. El ojo corporal ve la realidad adecuadamente iluminada por el sol. El ojo del alma ve la realidad, el ser iluminado por la idea del bien (sol metafísico).²² El bien es vinculado al sol; el girar la atención desde las cambiantes cosas de este mundo a las ideas a las ideas está ligado al abandono de la oscura caverna. El alma se dirige hacia el lado iluminado.²³ Se trata, pues, de una concepción sustantiva de la

HOMERO, *Obras Completas de Homero. La Iliada*, Rapsodia XXII, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1927, pág. 251.

¹⁹ Cfr. LOVEJOY, A., *La Gran Cadena del Ser*, pág. 65

²⁰ “La razón está conectada con el orden de las cosas en el cosmos”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 176; Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, págs. 72,111.

²¹ “El orden en el alma humana es inseparable de la visión racional y del orden del ser”. TAYLOR, Ch., *Hegel*, pág. 6. “En la visión platónica del mundo la razón es una especie de ojo que para ver (conocer) requiere reenfocarse, dirigirse hacia la contemplación de las ideas. Pero para lograrlo la razón debe controlar las pasiones y los deseos que intentan atraparla en la particularidad y la contingencia de las cosas sensibles. La visión del orden cósmico e inmutable despierta el amor por la idea del Bien”. FORERO REYES Y. M., *Epifanías de la identidad. La comprensión multiculturalista de Charles Taylor*, Anábasis, Bogotá, 2008, pág. 126.

²² Cfr. PLATÓN, *La República*, 532a.

la razón. Una razón que está en conexión con el orden de las cosas en el cosmos. Este orden se relaciona con el orden correcto del alma como el todo se relaciona con la parte. “La verdadera razón es que sólo en el plano del orden en su conjunto puede uno ver que todo está ordenado para el bien”.²⁴ Este es *el* principio de la filosofía, el principio del Idealismo. La Idea no es secundaria, sino la sustancia, la auto-subsistencia.²⁵

La visión del bien se sitúa en el centro de la doctrina de los recursos morales de Platón. Una idea que engloba todos los bienes, los demás bienes. A la luz del Bien podemos ver que nuestro bien, el orden correcto en nuestras almas posee ese valor categórico, referido ineludiblemente a dicho Bien, y disfruta de él como parte de la totalidad del orden.²⁶ Toda una visión en la que lo trascendente como Razón Eterna configuradora del mundo establece los fundamentos del cosmos. De aquí se parte y desde aquí se irán experimentando todos los cambios posteriores. De un mundo de espíritus como Idea o como Espíritu de Honor, a un mundo impermeabilizado y secularizado. De un cosmos que se sobrepone como Razón a la voluntad del hombre, a un mundo como voluntad subjetiva que determina el sentido del mundo.²⁷

Así pues, se puede afirmar que, según Taylor, en Platón la razón capta su plenitud en la visión del orden mayor, que es la visión del Bien. A través de la contemplación del orden natural, por medio de la razón, se llega a la visión del Bien como lo que globaliza ese orden natural. Todo está encaminado hacia el Bien, una vez captado el orden natural, forzando a elevar el ojo del alma para mirar hacia lo que proporciona luz a todas las cosas: el Bien.²⁸ La Idea del Bien es la razón de todo; ésta no es solo una realidad supersensible, sino más bien una racionalidad subyacente. Esta racionalidad es el fundamento del ser.²⁹

Las fuentes morales a las que accedemos por la razón no están en nosotros, están fuera de nosotros, en el orden natural y más allá del orden

²³ Cfr. TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, pág. 160.

²⁴ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 176.

²⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, pág. 450,461.

²⁶ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 176.

²⁷ Cfr. TAYLOR, Ch., *La Era Secular*, tI, pág. 220.

²⁸ Cfr. PLATÓN, *La República*, 540 a-b.

²⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, pág. 450.

natural, en el Bien³⁰. Lo importante para Platón, tal como lo interpreta Taylor, no solo es el predominio de la razón sobre los sentidos, sino a qué atiende y ama la razón como un todo: “el eterno orden del ser”. El orden racional platónico es encontrado, no es algo interiorizado como hecho, tal y como vemos en Descartes, por ejemplo. En Platón, amar ese descubrimiento del orden eterno a través de la razón es el Bien.³¹ Ese es el yo platónico, el dejarse guiar por la razón hacia la plena contemplación del Bien, contemplación que lleva inexorablemente a la virtud, dado que la observación de la inteligencia del cosmos nos permite aplicarla a nuestro entendimiento.³² El amor al Bien es la fundamentación del yo que llega a la percepción del mismo.³³ Por eso, la filosofía es lo que mejor podrá llevar a vivir una vida virtuosa.³⁴ Se trata de una ontología que potencia la configuración del mundo a partir de la “religión de la Idea confi-

³⁰ “El Bien no es ninguna realidad determinada que exista con independencia de la inteligencia, pero al mismo tiempo no es un producto de esta, siendo por ello una idea imposible. Antes bien, resulta que la buena inteligencia es un producto del Bien, que es el foco que hace visible los inteligibles. Advertir el Bien exige, pues, que no se lo piense como una realidad determinada al margen del inteligir ni como un producto de la inteligencia”. ROJAS JIMÉNEZ, A., “El Bien y la intelección según Platón”, *Thémata*, N.º 50, (2014), pág. 58.

³¹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 177. “Es la más indudable de todas las realidades. En segundo lugar, que se trata de una Idea o esencia –el ‘Bien mismo’, a diferencia de las concretas y cambiantes existencias que participan en diversos grados de su naturaleza–; y que por tanto tiene propiedades comunes a todas las Ideas, de las que las más fundamentales son la eternidad y la inmutabilidad. En tercer lugar, que constituye el polo opuesto a ‘este’ mundo; para aprehenderla, la facultad del conocimiento junto con toda el alma, debe apartar la vista de todo lo que está a devenir, hasta ser capaz de soportar la contemplación de lo que es y de su parte más resplandeciente; que es, afirmamos, el Bien. (...) En quinto lugar, que la Forma del Bien es el objeto universal del deseo, lo que atrae a todas las almas hacia sí; y que el principal bien del hombre, incluso en esta vida, no es sino la contemplación de este Bien absoluto o esencial”. LOVEJOY, A., *La Gran Cadena del Ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, págs. 52-53.

³² Cfr. PLATÓN, *Timeo* 47b, Gredos, Madrid, 2018, pág. 317. Cfr. PLATÓN, *Timeo* 90, b-d; *Leyes* 716 c-d en donde se invita al alma a “imitar” el orden divino, de tal manera que el que contempla sea semejante al objeto de contemplación.

³³ “En la comprensión de la capacidad del logos de dar razón de sí, de autojustificar las propias determinaciones, es decir, de ‘fundar’ la propia búsqueda de la verdad y de ese modo sustraerla no solo al relativismo de Protágoras, sino también a la ciega necesidad de los atomistas”. VANZAGO, L., *Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pág. 38.

³⁴ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 177, 179.

guradora”, un mundo conectado a la Idea del Bien y a la razón eterna. Es una religión filosófica y dualista que “con-forma” el Todo y que se constituyó en el modelo filosófico predominante en el mundo antiguo.

3. DE LA AUTOCONTEMPLACIÓN RACIONAL PLATÓNICA A LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA

Desde el punto de vista de Taylor, era natural imaginar para los platónicos cristianos, como san Agustín, a Dios ocupando el lugar de la idea del Bien de Platón, aunque san Agustín adopta su propia visión desde el Cristianismo.³⁵ San Agustín da un paso más en la comprensión del yo como autodomínio racional, pero en continuidad con las Ideas y las oposiciones platónicas comprendidas desde un punto de vista cristiano. Para san Agustín, las Ideas platónicas son los Pensamientos de Dios.³⁶ Para Platón, todo es creado como “conformado” (participación en las Ideas). Para san Agustín, la realidad es también expresión externa de los pensamientos (Ideas) de Dios, todo es también participación o semejanza de la Mente de Dios que crea todo “*ex-nihilo*”. Según Taylor, en san Agustín, la doctrina de la creación “*ex-nihilo*” se empareja con la noción platónica de la participación.

La comprensión agustiniana del universo es platónica, como expresión externa del orden racional. Todo lo que existe tiene un orden y captar ese orden eterno del Ser es percibir el Bien. Tanto para san Agustín como para Platón, el orden cósmico es percibido por la razón, y en ambos la virtud significa contemplar y amar dicho orden.³⁷

Esa es la fuente moral de la que ambos participan. La oposición platónica corpóreo-incorpóreo se transforma en san Agustín en la oposición carne-espíritu. Lo fundamental para ambos está en la dirección

³⁵ Cfr. *Ibid.*, pág. 140.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, págs. 186-187. San Agustín, siguiendo a Plotino, que hace una relectura de Platón, afirma que todo procede de la mente de Dios y que no ha podido crearse nada que no hubiera sido previsto por el pensamiento divino. Y si todo lo divino es eterno e inmutable, los pensamientos divinos corresponderían con las ideas platónicas. Así san Agustín llegará a afirmar que cada cosa ha sido “creada” con la idea de Dios en ella, todo parte de la “mente del creador”. Dios crea a partir de la nada y no puede concebir algo que sea anterior a Él y menos que lo tomara como modelo. Todo ha sido creado a partir de la idea de Dios.

³⁷ Cfr. PLATÓN, *La República*, 517 b-c.

en la que ama el alma, superar las apetencias sensibles para captar el orden eterno del ser. Pero para Taylor la diferencia en relación con Platón es la ruptura del equilibrio entre el amor y la atención en la dirección del alma. Según Taylor, para san Agustín lo fundamental será el amor, con la consiguiente pérdida de protagonismo de la atención.

Taylor afirma que las oposiciones platónicas (alma-cuerpo; inmaterial-corporal; eterno-temporal) se orientan en san Agustín hacia la “oposición central y esencial”, en términos de lo “interior-exterior”.³⁸ Es decir, que enfocar y redireccionar la mirada del ojo del alma hacia el orden eterno del Ser y amar ese orden natural viene definido por una clave: “descubrirnos a nosotros mismos como seres interiores”, que Taylor entiende en relación con la imagen del ojo del alma, que no es tanto la fuerza de la mirada, como la idea de “volver y reubicar la mirada”. Se trata de no derramarse, de entrar dentro de uno mismo “porque en el hombre interior reside la verdad, elevándose sobre el alma dotada de razón y ubicarse allí donde la luz de la razón se enciende”.³⁹

Para san Agustín, ese hombre interior es el único que es capaz de descubrir a Dios.⁴⁰ Sin el acceso a esa interioridad del alma, Dios no se hace accesible. Por eso, lo primero es descubrirnos por dentro, habitados por una interioridad, volvernos hacia nosotros mismos. Y a partir de ahí, podemos descubrir a Dios.⁴¹

Según Taylor, para san Agustín el acceso a Dios no está principalmente en la contemplación del orden eterno del ser, en la contempla-

³⁸ “El hombre exterior es lo corporal, lo que tenemos en común con las bestias, incluyendo los sentidos y el almacenaje en la memoria de imágenes de las cosas externas. El interior es el alma. Es esta oposición interior-exterior, ojos/sentidos corporales-potencia intelectual la que hace consciente al hombre de que solo desde esa dimensión superior de la interioridad intelectual el hombre puede tener acceso a Dios. El sendero que lleva a Dios está dentro”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 185.

³⁹ Cfr. HIPONA, A. de, *Sobre la verdadera religión*, XXXIX.72.

⁴⁰ TAYLOR, Ch., *Argumentos filosóficos*, pág. 296.

⁴¹ ¡Ay, ay de mí, por, qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío –a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba–, todo por buscarte no con la inteligencia –con la que quisiste que yo aventajase a los brutos–, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”. HIPONA, A. de, *Confesiones*, Libro III, cap. VI, No. 11.

ción intelectual del orden natural que participa del Pensamiento de Dios, en el orden de las cosas externas que participan de Dios (Idea), como en Platón, sino fundamentalmente en lo que subyace a la capacidad cognitiva misma o en “lo que potencia el ojo que ve”. Dios no está solo ahí fuera para ser contemplado platónicamente, sino también y fundamentalmente dentro, como el que potencia la capacidad cognitiva para acceder al conocimiento de las cosas, en el interior de nosotros mismos,⁴² como una luz interior que “potencia y enfoca la mirada”.⁴³ A través del conocimiento de la luz racional que conoce, se puede acceder a la Luz incognoscible.⁴⁴ No solo encontrar a Dios en las cosas externas, sino en el proceso que permite conocer las cosas externas. El primer aspecto es para todos y es público. El segundo es particular, y por eso san Agustín invita a volver la mirada hacia el yo, a adoptar una postura reflexiva. Lo exterior está para todos. Lo interior implica “una ocupación individual”, una “mirada

⁴² “Al revelarse Dios en la intimidad de la consciencia, la trascendencia teórica de Platón entra al ámbito de la experiencia subjetiva. Frente al modelo antiguo, san Agustín establece la absoluta realidad de la experiencia interior. La experiencia interior es la experiencia del alma misma que conoce y tiene certeza de sí misma como sujeto, y así es experiencia de Dios”. BURLANDO, G., “El Espíritu, surco del yo en san Agustín”, *Mirabilia* 25, No 2, (2017), pág. 90.

⁴³ San Agustín de Hipona habla de tres miradas: la mirada corporal, la mirada de la mente y la mirada de la fe. Hay una luz exterior que entra por el ojo y otra luz por la que el ojo es capaz de percibir las cosas exteriores que es la luz del alma. “Mientras lees esta carta, recuerdas que has visto el sol con los ojos de tu cuerpo, puedes volver a verlo al instante, si el tiempo lo permite y te encuentras en lugar despejado para poderlo ver. En cambio, para ver esas cosas que, según dije, se perciben con la mente, por ejemplo, que vives, que quieres ver a Dios, que lo preguntas, que sabes que vives, quieres y preguntas, pero que no sabes cómo se le ha de ver, no empleas los ojos corporales ni buscas o sientes distancias locales para tender la mirada, para que llegue a los objetos que quieres ver. Así ves tu vida, tu voluntad, tu búsqueda, tu ciencia, tu ignorancia, pues tampoco se ha de desdeñar esta vista con que ves que no sabes”. HIPONA, A. de, *Cartas*, 147.3.

⁴⁴ “San Agustín retira el enfoque centrado sobre los objetos que conoce la razón, el campo de las Ideas, y lo dirige a la actividad de procurar conocer lo que cada uno de nosotros lleva dentro de sí; y nos hace conscientes de ello en una perspectiva de primera persona. (...) Se encuentra en la intimidad de mi autopresencia. De hecho, está más cerca de mí que yo mismo, aunque esté infinitamente por encima de mí; él es *interior intimo meo et superior summo meo*. Puedo pensar a Dios como el principio más fundamental que ordena dentro de mí. Como el alma anima el cuerpo, así Dios al alma. La vivifica”. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 195.

propia”, un “cuidado de uno mismo”.⁴⁵ Lo realmente relevante es lo que subyace a nuestra capacidad cognitiva: Dios. De ahí que sea necesaria la mirada interior, pues Dios es el que potencia el ojo que ve. El camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto.⁴⁶

Según interpreta Taylor, la postura reflexiva agustiniana adopta un carácter radical. San Agustín nos invita más a centrarnos en el agente experimentador, que en las cosas experimentadas. Sería una postura opuesta a la visión científica del mundo como un ámbito de consideración neutra que se centra en las cosas en sí mismas. San Agustín da un vuelco para centrarse en el mundo tal y como es experimentado por mí, una postura vinculada que es consciente de que el mundo es experimentado por mí y adquiere una significación propia por la manera como es para mí.

San Agustín se interesa tanto por la luz interior, por esa reflexividad radical que hace presente al “yo ante mí mismo”, que este lenguaje de la interioridad marcará toda la tradición epistemológica occidental desde Descartes hasta la cultura moderna. El “yo pienso cartesiano” está de alguna manera fuera de las cosas que experimentamos. San Agustín marca el inicio de la interioridad como postura intermedia entre el orden exterior platónico y el yo pienso cartesiano que da identidad a un ser que es solo ser porque piensa, al margen de las cosas exteriores. La interioridad agustiniana es un “yo ante mí mismo” que nos permite acceder al Dios que está en las cosas exteriores. Es un vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona, que no lo desvincula de la experiencia exterior, del acceso hacia Dios presente en las cosas creadas. Se trata de un yo interior que da luz a la comprensión de Dios presente en el mundo creado. Sin la verdad de este yo interior no se puede acceder a Dios presente en la creación exterior.⁴⁷

El lenguaje de la interioridad agustiniana es una experiencia de pensar en primera persona, adoptar el punto de vista del yo interior. San Agustín piensa que se trata de una certeza “para mí.” Se trataría de un *precogito* cartesiano. A un interlocutor le diría “si tú no existieras sería imposible engañarte” y a sí mismo se dice “estoy seguro de mi

⁴⁵ Cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 186.

⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pág. 194.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, págs. 187,189.

existencia”.⁴⁸ El conocedor y lo conocido son lo mismo. Es la certeza de la autopresencia. Taylor afirma que san Agustín es el gran inventor del “*cogito*” ya que es el primero que afirma la primera persona como fundamento para la búsqueda de la verdad.⁴⁹

Y es aquí, en esta autoconciencia de que el conocedor y lo conocido son lo mismo, donde se alcanza una conciencia de profunda intimidad para captar que Dios está por encima de mí. Es ahí donde el alma encuentra a Dios en la raíz de la memoria. Es entonces en esa “intimidad de autopresencia” de estar delante de Dios cuando el alma “recuerda a Dios”.⁵⁰

Si el camino para conocer a Dios en las cosas creadas le lleva a san Agustín a ser consciente de que Alguien marca el camino de la interioridad para el conocimiento de Dios en las cosas exteriores, san Agustín adoptará en un segundo momento una postura reflexiva sobre esa luz interior como autopresencia, como un camino en primera persona que le llevará a ser consciente de sí mismo, como un *cogito* para la búsqueda de la verdad. No solo es válido para el acceso a Dios en lo exterior, sino para el acceso al conocimiento de mí mismo en el que yo soy el mismo que se conoce.

⁴⁸ “Sin embargo, el ejercicio mismo de la duda es contradictorio en cuanto que no puede prescindir de la certeza de haber comprendido la duda misma: ‘Todo el que comprende que duda, comprende algo verdadero y está cierto de esa realidad por él comprendida; luego, está cierto de la verdad. (...) Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad’ (La verdadera religión, 39, 73). (...) En todo caso, dice san Agustín, para rebatir el escepticismo, que niega la existencia de la verdad objetiva y universal, es suficiente con la certeza que el sujeto tiene de sí mismo: ‘(...) Y si te engañas, ¿qué? Si me engaño, existo; pues quien no existe no puede engañarse; y por esto, si me engaño, existo. Entonces, puesto que si me engaño existo, ¿cómo me puedo engañar sobre la existencia, siendo tan cierto que si me engaño existo?’ (La Ciudad de Dios, 11, 26), palabras agustinianas de indudable influjo en el célebre cogito cartesiano”. LAZCANO, R., “El amor a la verdad según San Agustín de Hipona”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, No 17, (2010), pág. 13.

⁴⁹ Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, pág. 6.

⁵⁰ “El camino interior lleva hacia arriba. Cuando llegamos a Dios, la imagen del lugar se hace múltiple y multifacética. En un importante sentido, la verdad no está en mí. Veo la verdad en Dios. Al darse el encuentro, tiene lugar una inversión. Adentrarme en la memoria me conduce más allá... Mientras que para Platón lo de ‘dentro’ era solamente un camino que llevaba a un ‘antes’, para san Agustín es la senda que conduce a lo ‘alto’ y tan indispensable como el camino fue allá”. TAYLOR Ch., *Fuentes del yo*, pág. 194.

En esta idea de la autopresencia, Taylor encuentra que el hombre tiene conciencia de que lo superior incluye a lo inferior, y que lo superior juzga a lo inferior.⁵¹ La razón es lo superior y lo que juzga a lo inferior. Nada hay superior en el hombre a la razón. Todos percibimos las cosas del mundo por los sentidos. Y también todos somos conscientes de que hay realidades a las que solo podemos tener acceso por la razón, verdades de sabiduría que somos conscientes de que están ahí, de que se descubren a través de la mente. En la actividad racional en la experiencia de pensar y razonar me hago consciente de que depende de algo que lo sobrepasa. Y según Taylor, esto no solo abarca la realidad exterior objeto de conocimiento, sino también los propios parámetros a los que la razón se acoge. La actividad racional, que es de cada uno, se fundamenta así en algo, y presupone algo que es superior a mí. El camino de la metafísica de la interioridad me lleva hacia algo más alto, hacia lo más alto. Dios no solo se encuentra en el mundo, sino también, y más esencialmente, en los fundamentos de la persona, en la intimidad como autopresencia divina. Dios, como verdad, nos ofrece los criterios del juicio correcto, pero no nos los ofrece mediante el espectáculo de un mundo organizado por las Ideas, sino más básicamente a través de la “luz incorpórea”.⁵²

La verdad que está detrás de lo que aparece delante de nosotros. La verdad aparece en la mente como criterio fundamental, no para ser juzgada, sino para aceptar y alegrarse de encontrarse con ella. Esa verdad última que existe es Dios. Dios es algo superior a la razón. Aunque accedemos a Dios a través de ella. Es como un ascenso por grados. Dejar las cosas bellas para vislumbrar lo Bello. Dejar las cosas buenas para encontrar lo Bueno. Es Dios mismo quien ha puesto en el corazón del hombre la noción del bien mismo y de la belleza misma. San Agustín afirma que Dios es el Bien, el Bien de todo bien. A Dios, según san

⁵¹ “Por los ojos del cuerpo cada uno posee todo lo que con agrado contempla. Y ¿quién hay que, al no poder conservar ambas cosas, en la alternativa de perder una de ellas, no prefiera perder las riquezas antes que la vista? Y puesto en idénticas condiciones, si le preguntamos qué desea perder, los ojos o el alma, ¿quién no ve con la mente que antes prefiere perder los ojos que el alma? Sin los ojos corporales sigue siendo humana; los ojos sin el alma son ojos de bestia. ¿Y quién no prefiere ser hombre ciego en la carne antes que ser cuadrúpedo dotado de vista?”. HIPONA, A. de, *De Trinitate*, XIV, 14,19.

⁵² Cfr. TAYLOR, Ch., *Hegel*, 453; cfr. TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 192.

Agustín, le amamos por sí mismo, por ser el Bien mismo, y a todas las demás cosas en cuanto que participan de dicho Bien. Podemos juzgar del bien (moral) de las cosas, porque en nosotros está “impresa” (una palabra realmente relevante en san Agustín) la noción del bien mismo.

Taylor también presta atención a la doctrina agustiniana de la voluntad. Para Platón el deseo del Bien está en función del conocimiento de él. Para san Agustín la voluntad no depende simplemente del conocimiento. Hay un poder de consentir, un poder que en cada caso es esencialmente mío. Luego la perfección moral requiere no solo conocimiento del bien, sino adhesión total y compromiso de la voluntad. Y así, en relación con dicha voluntad personal e intransferible, partiendo de la teología agustiniana, se van forjando las ideas de “fuerza de voluntad” y “buena o mala voluntad”. Para san Agustín hay una cierta “perversidad” en la voluntad debido a la falta de una intuición del bien, que lleva al hombre a actuar por debajo y a veces en contra de nuestra voluntad. Y según san Agustín, esta “perversidad” de la voluntad tiene que ver con la “reflexividad humana” que nos lleva a centrarnos en nosotros mismos y a tener una relación de dominio de las cosas. Por lo tanto, el mal no solo tiene que ver con la falta de visión del bien sino también, con lo que Taylor llama “la dimensión del sentido que el alma tiene de sí misma”, en relación con la tendencia a la “reflexividad humana”.

Pero, asegura Taylor que hay algo más que completar. La reflexividad no es solo tendencia a la posesión y dominio de las cosas que nos descentra, sino una posibilidad para abrirnos a la autopresencia que hace vislumbrar la luz de Dios. El mal se da cuando la voluntad reflexiva se cierra en sí misma. No obstante, hay una reflexividad que posibilita la apertura a la salvación de un Dios que se ofrece en esa misma interioridad reflexiva. Es en esa intimidad de nuestra presencia ante nosotros mismos donde se decide la apertura a Dios, o la reflexividad insana que lleva a poseer y dominar y a centrarnos en un yo obsesivo con la fascinación por las propias obsesiones y lo sensible. El alma así puede adoptar un doble camino de apertura autocomprensiva que vislumbra la salvación gratuita de Dios, o una reflexividad insana que nos autoempodera en experiencias de empequeñecimiento esclavizante.⁵³

⁵³ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, pág. 198.

4. CONCLUSIÓN

Según Taylor, tanto para Agustín de Hipona como para Platón la visión del orden cósmico es la visión de la razón y en ambos el bien para los humanos implica el percibir y amar dicho orden. Para ambos lo que se interpone es la excesiva preocupación por lo sensible, por las manifestaciones externas de la realidad superior, de la Idea o de los Pensamientos divinos. De ahí la importancia de cambiar la dirección de la atención y el deseo ya que al final todo se decide en la condición moral del alma, qué atiende y qué ama. A pesar de la continuidad entre ambas posiciones, sin embargo, algo empieza a cambiar con Agustín de Hipona. No se trata tanto, según Taylor, de potenciar la mirada cuanto de *volverla*. Así, la luz de Dios que ilumina a todo hombre (Jn 1,9), no está solo ahí fuera, iluminando el orden de ser, como en Platón, sino que es una luz interior. Con Agustín de Hipona la luz de Platón y la luz de san Juan ha provocado, según Taylor, un giro paradigmático: no solo es importante la luz que se percibe por el ojo, sino la luz por la que el ojo es capaz de percibir; y esa luz está ciertamente en el interior, en el alma. San Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos al del proceso del conocer y este proceso es siempre individual: se inicia el lenguaje de la interioridad. Mirar hacia este proceso es mirar al yo.⁵⁴

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, págs. 185-186.

**«Las noches esperando el alba»:
la historiografía de la mística
y su comprensión criteriológica desde
la filosofía como caminos históricos
de la espiritualidad**

MACARIO OFILADA MINA
Parañaque City, Filipinas

Pasa por nuestra Tierra/la vieja Cabalgata/
partiéndose de noche/ en una pulpa clara/
y cayendo los montes/ en el pecho del alba...
Gabriela Mistral, *La cabalgata*

Kann man keine Philosophie lernen; [...]
man kann nur philosophieren lernen...
Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 838/B 866.

Die Eule der Minerva beginnt erst
mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*,

Resumen: Ante todo, la filosofía tiene el propósito de proponer modelos de comprensión. A esta luz, la actual investigación tiene el propósito de

proponer un modelo desde el cual pueda delectarse la relación filosofía y mística pero desde la espiritualidad. Partiendo de una historia conceptual de la filosofía, espiritualidad y mística, desde la perspectiva de la fenomenología y hermenéutica, se destaca el desarrollo de dicha relación hasta llegar a la exigencia de la modernidad que se supera a sí misma como constante posmodernidad que consiste en la solidificación, es decir, la sustancialización de los conceptos superando así el estado adjetival de la filosofía, mística y espiritualidad que ha caracterizado la etapa superada por la modernidad que consistía en subordinar estos tres conceptos a otras materias. El resultado es una reflexión original tomando como clave la experiencia entendida como mediación en el contexto de la relación con el Absoluto.

Palabras clave: Experiencia, Filosofía, Mística, Teología, Espiritualidad, Historia, Modelos, Camino, Itinerario.

Abstract: Before anything else, Philosophy has for its purpose the proposal of models of comprehension. In this light, the present study has the aim of proposing a model from which the relationship between Philosophy and Mysticism, from Spirituality, can be “spelled out”. Parting from a conceptual history of Philosophy, Spirituality and Mysticism, from the viewpoint of Phenomenology and Hermeneutics, the development of said relationship is highlighted until the demand of modernity that overcomes itself as a constant postmodernity that consists in solidifying, i.e., the substantivization or transformation into substantives or nouns of concepts overcoming the adjectival state of Philosophy, Mysticism and Spirituality that has characterized the now overcome stage of modernity which consisted in subordinating these same three concepts to other disciplines. The result is an original reflection that has for its key Experience understood as mediation in the context of the relationship with the Absolute.

Key words: Experience, Philosophy, Mysticism, Theology, Spirituality, History, Models, Way, Itinerary,

Las páginas un tanto abigarradas y reiterativas que siguen tienen la finalidad de esclarecer y fundamentar algunas dimensiones fundamentales sobre la mística desde la filosofía, tarea esta a la que hemos dedicado nues-

tras reflexiones¹. Es este un ensayo de intersecciones más que de fronteras, de encuentros más que de diferencias². Tal vez, con mis aportaciones como autor de este ensayo³, lleguemos a proponer, trazar, forjar caminos hacia la comunión y una participación mayor más allá de las divisiones; esto es, lleguemos a acercarnos más a la fuente originaria. A tenor de ello, lejos de nosotros la puerilidad de la fusión que es la pérdida de individualidades, de autonomías, de identidades. En su lugar buscamos filones de diálogo, de mayor colaboración y amplitud de horizontes. Estos caminos no desean hallar novedades sino echar los cimientos de los fundamentos al final del trayecto. Caminamos en pos del origen, que es raíz radical, hacia el final en que se nos revela, no solo como descubrimiento –que supone el desvelamiento, la desnudez, la memoria de lo fontanal (*alétheia*) siendo el revestimiento de la verdad en su perpetuo recuerdo (*anámnesis*)–, sino sobre todo como don que nos capacita para donar, donándonos a nosotros mismos, como lo originario que en su raíz es don que se diluye en su darse.

De esa manera, podremos proseguir lo que felizmente el Cusano denominó la *caza de la sabiduría*⁴, expresión esta que dio título a una de sus obras más bellas. La filosofía es amor de la sabiduría, en efecto la caza de

¹ De entrada, quisiera evocar, entre varios ensayos, este trabajo mío publicado: «Approach to the Absolute: Metaphysical Growth and Progress in Spiritual and Mystical Texts», en *Studies in Spirituality* 30 (2020), 3-31. Si bien el desarrollo de los argumentos en la actual investigación son distintos al que se llevó a cabo en el citado ensayo, guarda cierto parecido con el mismo de tal manera que las presentes reflexiones pueden considerarse como la otra cara de aquellas que llevamos a cabo en la mencionada publicación.

² Me inspiro en la fundamentación filosófica de las aportaciones acerca de la experiencia religiosa, de manera especial de la mística, llevada a cabo por W. James en su obra seminal, *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Book, Nueva York 1958, pp. 329-347. Todos los estudiosos de la mística desde la filosofía nos consideramos deudores de este filósofo y psicólogo norteamericano. Asimismo, sobre todo por la perspectiva psicológica, he tenido muy presente: R. Thouless, *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge University Press, Londres 1971; A. Vergote, *Psicología Religiosa*, Taurus, Madrid 1975. Para una visión epistemológico-histórica, sobre todo en el mundo académico europeo, ver: E. Poulat, *L'université devant la mystique*, Éditions Salvator, París 1999.

³ Con esta afirmación puede verse la sombra de la reflexión antropológica sobre el autor, distinguiéndolo del escritor, desde una inspiración barthiana y foucaultiana de C. Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Stanford 1988, pp.1-24.

⁴ Cfr. N. de Cusa, *La caza de la sabiduría*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014.

la sabiduría, pues trata de la «cuestión suprema (*ultimate concern*)»⁵ por lo que examina la sabiduría y el camino hacia ella. Este inevitablemente desemboca en un hacer bueno, en una conducta buena fundamentada en el conocimiento válido, legítimo, correcto⁶.

Quieren ser estas páginas unas reflexiones de la metafísica, «cosa inevitable... orientación radical»⁷ en palabras lapidarias del filósofo madrileño. Por lo pronto, la metafísica es arte de la Presencia como Misterio, Ciencia de lo Originario, Espiritualidad de la Mística. Dilucidaremos acerca, en términos inspirados por el Estagirita, de la llamada primera filosofía al reflexionar sobre lo real de la realidad y la realidad de lo real (primera filosofía) y de su instancia absoluta (teología). La *metafísica*, que es la primera filosofía y la instancia más alta o absoluta de la misma, es, en su instancia más sublime, caza de la sabiduría, caza del significado de la vida. En esta caza o esta aventura, el espíritu humano es el protagonista, en cuanto que es el hombre alma o viviente que desea crecer, madurar, evolucionar como ser integrado con su individualidad y el héroe es lo Absoluto. Este proceso de integridad es lo que, de entrada, denominamos *espiritualidad* en la que al aspirar por la divinidad que es comunión y participación en lo Absoluto el hombre, por ser espíritu por su vocación espiritual, se vuelve plenamente humano en su humanidad, viviendo humanitariamente.

Filosofía: la caza de la sabiduría como fundamentación. Status quaestionis

Como sostenía el indisputable maestro de los diálogos de la antigüedad griega, hace falta ser un dios o un demonio, un espíritu o un filósofo para comunicar este tipo de cuestión⁸. Un amante de la sabiduría (*philosophos* en griego), en efecto, es el hombre más sabio⁹. Y, después de lo Absoluto o Dios, lo más divino del hombre es su alma, su *thymos*, su espíritu¹⁰. Queda patente

⁵ Es esta expresión feliz de P. Tillich, *Theology of Culture*, Galaxy Book, Nueva York 1967, p. 8.

⁶ J. Maritain, *Éléments de philosophie, Vol. I. Introduction générale à la philosophie*, Pierte Tequi, París, 1930, pp. 64-95.

⁷ J. Ortega y Gasset, "Unas lecciones de metafísica", en *Obras Completas*, Vol. XII, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 100.

⁸ Platón, *Banquete* 202d-e

⁹ Platón, *Apología* 23a-b

¹⁰ Platón, *Las leyes* V, 726.

que ya en Platón puede verse trazada una especie de camino (odos) o relación entre el hombre y lo Absoluto o Dios, la polaridad relacional Yo-Tú¹¹.

En griego, el hombre aprendió a expresar su amor por la sabiduría (*philosophia*) si bien en las más antiguas civilizaciones y tradiciones en el oriente ya la había buscado o expresado de alguna forma (como *darsana*, por ejemplo, en la India¹²). En diversas tradiciones ya se hallaban caminos, itinerarios hacia lo Absoluto, como por ejemplo, lo que los chinos llamaban *Dao* y que es equiparable al *Logos* de los griegos¹³. Sin embargo, comenzó en griego el hablar humano de este *odos*, un hablar que se aleja del mismo camino viéndolo desde una atalaya privilegia, esto es, de un *meta odos*, de este camino, es decir, la metodología¹⁴. Así se fijó el camino (*odos*), con una reflexión sobre el mismo (*meta*) y un discurso racional (*logos*) que expone esta reflexión, que puede realizarse de incontables formas¹⁵, hacia lo Absoluto desde la ciencia, desde la *episteme*, como epistemología, esto es, por lo que se establece como saber cierto la espiritualidad¹⁶. El editor Andrónico, acaso, al proponer el nombre de metafísica

¹¹ Cfr. M. Buber, *Yo y Tú*, Caparrós Editores, Madrid 1993.

¹² Cfr. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, Allen and Unwin, Londres 1949; M. Hiriyana, *Essentials of Indian Philosophy*, Diamond Books, Hammersmith 1996.

¹³ Cfr. Z. Longxi, *The Tao and the Logos. Literary Hermeneutics, East and West*, Duke University Press, Durham-Londres 1992; J. Petulla, *The Tao Te Ching and the Christian Way*, Orbis Books, Maryknoll 1998; T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New Directions, Nueva York 1965; C. Hansen, "A Tao of the Tao in Chuang-tzu", en Varios, *Experimental Essays on Chuang-tzu*, University of Hawaii Press, Honolulu 1983, pp. 24-55.

¹⁴ Son dignos de tenerse en cuenta los reparos de H. G. Gadamer sobre la metodología y su relación con la verdad. No entendemos el hablar del camino con la rigidez con que nos presenta el gran hermeneuta sus críticas, *Verdad y método*, 4.^a ed., Ediciones Sígueme, Salamanca 1991. Una postura muy radicalmente en contra del método es el de P. Feyerabend, *Against Method*, Verso, Londres-Nueva York 1988. Para una postura contraria pero más profunda, cfr. E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Pierre Téqui Éditeur, París 1935.

¹⁵ Cabe citar al respecto las palabras lúcidas de E. Tugendhadt: «El sentido del reflexionar incluye que partimos del supuesto de que podemos obrar así pero también de otra manera, y esto implica, claro está, que habríamos podido obrar de modo diferente a como lo hemos hecho fácticamente... De ahí que la autonomía en este sentido débil de que alguien tiene la capacidad de reflexionar por sí mismo eficazmente sea considerada también por muchos como el único objetivo de una educación acertada», *Ser, verdad y acción*, Gedisa, Barcelona 1998, p. 225.

¹⁶ Cfr. G. Moinioli, "Il problema della teologia spirituale", en *La Scuola Cattolica* 94 (1966), pp.7-16.

pensaba en señalar no solo un modo de clasificación bibliotecaria un camino con su discurso hacia la primera filosofía y la teología del estagirita¹⁷. La experiencia de lo real como realidad y de la realidad como lo real en su instancia Absoluta es universal. El hombre aprendió a hablar de ella católicamente, esto es, universalmente en griego por medio del silencio, por callar o cerrar los ojos para iniciarse en ella (*myos*, de donde viene la palabra mística)¹⁸. En fin, en griego todos hemos aprendido a *distinguir por unir* en la experiencia (*methexis*), al distinguir por la contemplación¹⁹ (al separarse la *theoria* de la *praxis*) en orden a ver la comunión de la realidad vista en su desnudez como la verdad (*alétheia*), de la vida (*bios*), dentro del universo (*kosmos*), haciendo abstracciones con el ser (*on*). De ahí que busquemos, construyamos, edifiquemos desde los fundamentos conceptuales de los griegos; de ahí que caminemos por senderos²⁰ de nuestras

¹⁷ Acerca del estado de la cuestión, por el momento puede consultarse: J. Barnes, "Metaphysics", en Varios, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York 1995, pp.66-108. Asimismo: W. J. Prior, *Unity and Development in Plato's Metaphysics*, Open Court Publishing Company, La Salle 1985.

¹⁸ Me he apoyado para la construcción de mis planteamientos sobre la mística, teniendo en cuenta la perspectiva del deseo que subyace al desarrollo de la actual investigación, en esta síntesis de F. Taymans D'eyperon, "Dieu (Désir de)", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 3, Éditions Beauchesne, París 1957, cols. 929-947. Para una visión panorámica, me remito a: A. Solignac, J. López Gay et al., "Mystique", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 10, Éditions Beauchesne, París 1980, cols. 1889-1984; Varios, *La mystique et les mystiques*, Desclée de Brouwer, París 1965, sobre todo el prefacio de H. de Lubac, pp.7-39; Varios, *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Teresianum, Roma 1982; D.L. Carmody y J.T. Carmody, *Mysticism. East and West*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, 1996, R. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford University Press, Nueva York-Londres, 1967, sobre todo las pp. 211-226; H.D. Egan, *Christian Mysticism*, Pueblo Publishing Co., Nueva York 1984; W. R. Inge, *Christian Mysticism*, 7.^a ed. Meridian Books, Nueva York 1956; Idem., *Mysticism in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1948; R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, Doubleday, Garden City 1987; H. Egan, *What are they saying about Mysticism*, Paulist, Nueva York 1982; J. Maritain, *Ransoming the Time*, Scribner's, Nueva York 1948.

¹⁹ Por el momento, para esta temática me remito a mi estudio: "The Essentials of Christian Contemplation: Trinitarian Hermeneutics and Christological Criteriology", en *Philippiniana Sacra* 39 (2004), pp. 315-335. B. Russell asimismo ha hablado del objetivo filosófico como ampliación de la contemplación del no-sí mismo o el otro, *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Nueva York-Londres, 1997, p.160-161.

²⁰ Así hago un guiño hacia la obra significativa de M. Zambrano, *Senderos*, Anthropos Editorial, Barcelona 1986.

culturas y lenguas propias²¹ dentro de y como historia (*kalendas*)²² que se va configurando y cumpliendo escatológicamente (*eskathos*).

A esta luz, no viene mal hacer esta confesión preliminar: sin un verdadero conocimiento de la filosofía (desde la cuna de la civilización occidental –entendida esta como cimiento intelectual de la conceptualización, que es Grecia–) no es posible comprender, conceptualizar y delucidar lo religioso, que es un pilar fundamental de la *politeia* griega, que es la matriz en que se forjó la mística. Este evento es un hecho *histórico*, o un hecho de las *kalendas*, es decir, es un *hecho* constatable *experiencialmente* dentro de la gran narrativa experiencial que es la historia, que debe conllevarse una conciencia para no reducirse a los fenómenos²³, y es estudiado como tal en cuanto es *dato*. Hacemos nuestras, a tenor de ello, estas palabras de un renombrado teólogo de nuestros días: «Proponemos, pues, que se entienda aquí por filosofía aquella actitud cognoscitiva frente a la realidad en la que la realidad como tal es el objeto de conocimiento. La realidad como tal o la realidad como un todo, no es toda la realidad; es la estructura la que hace de la realidad un todo y, en consecuencia, un objeto potencial

²¹ Me han ayudado en mis reflexiones sobre la experiencia: X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981; M. Heidegger, ‘El concepto hegeliano de la experiencia’, en Idem., *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada 1969, pp.100-173; J. Mouroux, *L’expérience chrétienne*, Aubier, París 1954; F. Gregoire, ‘Note sur les termes ‘intuition’ et ‘expérience’’, en *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946), pp.401-415; J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1995; A. M. García Ordas, *La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa*, Teresianum, Roma 1967; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, sobre todo las pp. 21-71; J.B. Lotz, *La experiencia trascendental*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1982.

²² Me han proporcionado perspectivas y coordinadas tan sólidas como lúcidas, G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Nueva York 1961; K. Ruh, *Storia della mistica occidentali*, 2 vols., Vita e Pensiero 1993-1997; M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Mondadori, Milano 1999; G. B. Bozzo y G. Sacehi, *Manuale di mistica*, Rizzoli, Milano 1984; G. Berti, *Dizionario di mistici. I grandi maestri dello spirito di ogni tempo e religione*, Vallateli, Milano 1989; G. Esposito y S. Consiglio, *La relazione mistica. Esperienza e coscienza cristiana di Dio*, Cantagalli, Roma 2018.

²³ De esta manera expresa elocuentemente B. McGinn sus reservas frente al uso de la expresión “experiencia mística” por lo que propone la de “conciencia mística”, *The Foundations of Mysticism, I: The presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, Nueva York 1991, pp. xvii-xviii.

de conocimiento»²⁴. En la historia, lo Absoluto debería entenderse, comprenderse, captarse en su determinación, como dijera Hegel, esto es, como Espíritu²⁵.

La venida a la historia de lo Absoluto es su *pneumatología*. Es esta su momento experiencial desde la trascendencia por ser Absoluto, esto es, infinito (por su estatuto de trascendente desde la inmanencia que se caracteriza como finito) pero abierto en su integridad en la inmanencia histórica de lo finito (como Espíritu) y peculiaridad (como Persona) al hombre cuya respuesta es la *espiritualidad* que, desde lo finito de la inmanencia histórica del hombre, es un caminar histórico de encuentro impreso en el espíritu humano²⁶ hacia el Espíritu de lo Absoluto, en su trascendencia, que se hace Misterio o presencia de lo trascendente en lo inmanente (mística) en cuanto don²⁷ por su pneumatología esperando la respuesta o empeño libre, finita, culpable pero abierta a la gracia del hombre o su espiritualidad²⁸. Por esta pneumatología se nos da el Espíritu de lo Absoluto, no como objeto para nuestra subjetividad (al Espíritu) sobre todo en nuestra reducción de lo Absoluto en cuestión a la que nos acercamos²⁹, sino modalidad para estar en comunión y participar en lo Absoluto (por, con, y en el Espíritu).

Presencia no es simplemente don o darse. Es sobre todo estar presente al ser el presente. Es permanecer como don, compañía, mediación para seguir dándose, acompañando, mediando. Es paciencia de lo Abso-

²⁴ P. Tillich, *Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1982, p.34. Asimismo: E. Schillebecckx, *Revelación y teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1969; A. Dulles, *Revelation Theology. A History*, Seabury Book, Nueva York 1969; R. Latourelle, *Teología de la revelación*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1999; K. Ward, *Religion and Revelation*, Oxford University Press, Oxford 1994; R. Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Londres 1991; B. Forte, "'Offenbarung' aut 'revelatio'". "Della Scrittura alla Parola ed al Silenzio di Dio", en *Archivio di Filosofia* 60 (1992), pp. 389-402.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, III, FCE, México 1955, p.284.

²⁶ M. A. McIntosh, *Mystical Theology*, Blackwell, Malden-Londres 1998, p.11.

²⁷ Me han ayudado a reflexionar sobre este tema J. L. Marion, "El don de una presencia", en Idem., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós Editores, Madrid 1993, pp.141-169.

²⁸ Cfr. E. Ancilli, "La santità cristiana dono di Dio e impegno dell'uomo", en Varios, *La santità cristiana*, Teresianum, Rome 1980, pp.349-386. Remito al benévolo lector a este estudio tan interesante como profundo.

²⁹ C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p.34.

luto. La paciencia es la corriente de la pneumatología de lo Absoluto para permanecer como Misterio en la inmanencia humana.

Presencia es más que empatía, pues esta es meramente una postura objetiva. Es compartirlo todo en comunión y participación. Es el Absoluto yendo más allá de su ego que en la eternidad es la Trinidad. La Presencia es la *kénosis* de lo Absoluto que se concretiza históricamente, que se realiza como pneumatología como Misterio y al cual somos llamados todos a participar, para ir más allá de los límites de nuestra subjetividad, de la jaula de nuestros egos en plena comunión y participación.

La tarea de la filosofía consiste en echar los cimientos o fundamentos, que son presencia, de la comprensión de la realidad³⁰, de estructurar la realidad para que la conozcamos, la misma realidad que nos toca vivir en su radicalidad, es decir, como lo real en nuestras vidas, abriendo a esta misma comprensión fundamentada a una vivencia mediacional, puesto que la experiencia es mediación de lo real (cualidad universal) como realidad (momentos concretos en que la realidad se dan como realidades) y de la realidad (como *universo* de realidades que se vuelve *mundo* de realidades en cuanto la totalidad del universo se postula como región vivificable del universo) en cuanto son real. El cumplimiento o plena realización de la filosofía consiste en que el hombre construya su hogar dentro de su mundo vivido, en donde todo tiene sentido histórico³¹, si bien no del todo comprendido o conocido, es decir, el hogar sigue siendo un misterio³² pero

³⁰ Al redactar estas líneas son imprescindibles los retos lanzados a la filosofía en su pretensión de fundamentación sobre todo por R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, sobre todo las pp. 315-356. Desde los planteamientos rortianos, quizá hemos de renovar el afán filosófico de fundamentar, o al menos incluir en él, la noción de «coping» o «lidiar», «hacer frente», «soportar», pues la vida conlleva retos que más que una mera fundamentación necesita también mecanismos para «sobrellevar» sus momentos críticos y tensión que son los más creativos en la historia.

³¹ Me ha resultado enriquecedora la lectura de las reflexiones agudas al respecto de H.G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications de l'Université de Louvain, Lovaina 1963.

³² He tenido muy presentes para el tema del misterio, entre otros, los siguientes estudios: G. Marcel *Le Mystère de l'être*, 2 vols, Aubier, París 1951; L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, O.E.I.L., París 1986; E. Robinson, *The Language of Mystery*, SCM Press-Trinity Press International, Londres-Nueva York 1989; G. Safemni Gasparro, "Dai misteri alla misitica: Semantica di una parola", en Varios, *La mistica*, vol. 1, Città Nuova

acogedor en que el hombre se siente a gusto, en que el hombre se encuentre a sus anchas, en plena conciencia y libertad, para realizarse, para transformarse íntegramente como espíritu –siendo sí mismo con sus peculiaridades, caracteres individuales debidos a su cultura, circunstancia y contexto específico o como *persona*–, esto es, crecer, madurar en un desarrollo histórico continuo, mas no libre de pruebas, contrariedades o tensiones, como *espíritu*.

La mencionada tarea de fundamentar –que eventualmente se volverá en una tarea pedagógica dado que todo empeño humano siempre tiene un contexto y realización de tipo comunitario–, por de pronto, toma cuerpo en la historia en un *modelo*³³, que no puede prescindir de la condición humana³⁴ y cuya finalidad es la inteligibilidad para acercar a lo distante que por su lejanía son ídolos para convertirlos en íntimos³⁵, por el que se hace

Editorial, Roma 1984, pp.73-113; J. Thornhill, *Christian Mystery in the Secular Age. The Foundation and Task of Theology*, Christian Classics, Westminster 1991; R. Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, Fortress, Philadelphia 1968; O. Casel, *El misterio del culto en el cristianismo*, C:P.L., Barcelona 2002; J. Mouroux, *El misterio del tiempo*, Editorial Estela, Barcelona 1965.

³³ Un modelo implica necesariamente una actitud epistemológica caracterizada por el realismo, incluso en medio de tanteos y procesos de refutación: cfr. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, 1963; L. Laudan, *Science and Value*, University of California Press, Berkeley 1984; T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2a. ed., University Press of Chicago, Chicago 1970; I. Lakatos y A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1970. Puede decirse, a esta luz, que la filosofía de la ciencia o del conocimiento seguro, identificado en su dimensión fundamental con la epistemología, es el fundamento de todo el quehacer filosófico, pues provee el modelo o paradigma desde el que ha de construirse todas las herramientas (*organon*) de su desarrollo. Para esta cuestión me remito por el momento a M. Bunge, *Epistemología*, Siglo XXI Editores, Coyoacán-Buenos Aires 1980. Asimismo: H.I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, 4a ed., Tecnos, Madrid 1998; R. Boyd, «Realism, Approximate Truth, and Philosophical Method», en Varios, *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1996, pp.215-255; A. J. Ayer, *Probability and Evidence*, The Macmillan Press, Nueva York 1973, especialmente las pp. 113-131; D. Bermejo, "Estetización epistemológica", en Varios, *En las fronteras de la ciencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 2008, pp. 51-82; D. Lecourt, *Para una crítica de la epistemología*, 2a. ed., Siglo XXI Editores, México 1978; A. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI Editores, Madrid

³⁴ S. Breton, *Écriture et révélation*, Cerf, París 1979, p. 160.

³⁵ Tal es el planteamiento de J.L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, París 1977, sobre todo las pp. 28-29.

no solo inteligible la realidad en su radicalidad sino sobre todo vivencial hacia su plenitud, esto es, no solo de *sentido* sino también de *destino*.

Sin embargo, dicho modelo que desemboca en lo vivencial, facilita la tarea del hombre que consiste en que el mismísimo contenido del mismo modelo sea vivido, sea ejecutado³⁶ efectivamente dentro de la misma historia, cuyo discurso primordial es el testimonio³⁷, constituyen las pautas o coordenadas para encaminar el *coraje*³⁸ necesario –para llevar a cabo el proyecto humano investigativo³⁹ en su doble vertiente de sentido y destino, significado y significatividad–, esto es, para prender y ser prendido dado que toda relación humana consiste en esto⁴⁰. El coraje abre un camino, un itinerario efectivo, un filón por explorar cuyo recorrido es histórico, una cabalgata larga y dura, pero cuyo sentido es escatológico, con la caída de «los montes en el pecho del alba», como ha consignado la poetisa chilena en el epígrafe en la medida en que lo circundante, que es el mundo propedéutico o visión propedéutica de la realidad, se va forjando como mundo efectivamente comprendido y vivido con la finalidad ulterior de convertirlo en mejor⁴¹ en cuanto recuerdo de Dios⁴². Una filosofía ya

³⁶ En mis reflexiones he de reconocer que están muy presentes los planteamientos sobre la ejecución de J. Ortega y Gasset en *¿Qué es conocimiento?*, Alianza Editorial, Madrid 1987.

³⁷ Me han dado mucho que pensar las reflexiones al respecto de P. Ricœur, «Emmanuel Levinas: penseur du témoignage» en Idem., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1992, pp.83-105.

³⁸ Me han echado una mano en mis reflexiones varias obras seminales entre las cuales se encuentran: P. Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1959; H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958; E. Allen, *Existentialism from Within*, Macmillan, Nueva York 1953; W. Barret, *What is Existentialism?* Grove Press, Nueva York 1964; J. Macquarrie, *Existentialism: An Introduction, Guide and Assessment*, Penguin Books, Londres 1972. La noción de coraje de Tillich coincide, por lo pronto, con el mecanismo de *coping* de Rorty en la nota arriba.

³⁹ La influencia de L. Wittgenstein en una concepción de la filosofía como investigación no puede negarse, cfr.: *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1958.

⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible. Notes de travail*, Gallimard, París 1964, p.319.

⁴¹ Es este título de una obra significativa de K. Popper, *In Search of a Better World. Lectures and Essays from thirty years*, Routledge, Londres 1992.

⁴² Son muy esclarecedoras y profundas las reflexiones al respecto de C. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Peter Lang, Frankfurt-Berlín-Nueva York-París 1991.

hecha y definida es, en efecto, un modelo estático de comprender la realidad, vivida encarnacionalmente⁴³ (modalidad por la que la experiencia se desgrana concretamente y como momentos de lo Absoluto) en el mundo físico⁴⁴, de experiencias⁴⁵ y de las construcciones de la cognición humana en plena intersección e interacción⁴⁶ que nos toca vivir, con la que tenemos que habérmolas en el reto vital de buscar sentido, transformando la mera existencia (estar ahí) en vida (estar ahí para y con alguien y con sentido que va desvelándose). Pero una filosofía ya (o dada por) hecha y definida o terminada también encierra grandes peligros.

De la fundamentación y su discurso como modelos o momentos a caminos o itinerarios y su desembocadura en aventuras: Coraje, dinamicidad, racionalidad

Una filosofía nunca debería ser estática y cerrada pero sí firme, convincente, coherente incluso en su fijación y realización que siempre es cuestión abierta. Puede que sea reconocida con atributos propios, específicos o peculiares pero debería estar siempre en estado de ebullición, abierta o dispuesta a la discusión, a la crítica, incluso a la negación. En otras palabras, siempre en actividad. Una filosofía denominada perenne será la que siga preguntando, indagando, investigando, corrigiendo y corrigiéndose a la vez, evitando cualquier postura cerrada, dogmática convirtiéndose en ideología que apague el ardor del nacimiento constante de ideas, del florecimiento de las mismas en creencias que fundamenten nuestra lidia con la realidad circundante y con la nuestra propia en interacción con lo que la rodea en permanente tensión histórica hacia la resolución, la renovación, la reconciliación.

A tenor de lo expuesto hasta ahora, la filosofía es ante todo actividad: actividad de amar a la sabiduría. Es una actividad incesante que crece, que madura, que tiene su despliegue en la historia, como caminos que se hacen

⁴³ A propósito de su interpretación sugerente si bien no del todo fundamentada de santa Teresa de Jesús, R. Williams nos ofrece algunas reflexiones agudas a tener en cuenta, "Mysticism and Incarnation", en Idem., *Teresa of Avila*, Continuum, Londres-Nueva York, 2003, pp.184-222.

⁴⁴ O Mundo 1, K. Popper, *In Search of a Better World*, p. 7.

⁴⁵ O Mundo 2, Ibid.

⁴⁶ O Mundo 3, Ibid., p.8.

caminos al andar. Es de lamentar que se suelen tomar los modelos como algo fijos y estáticos, como *ismos* que siguen presentándose como criterios e incluso ideologías sin preguntarse si siguen teniendo vigencia en ser cuestionados, puestos a prueba, propuestos como temas de reflexión e indagación para nuevos contextos, en busca de nuevos horizontes, perfilando, anticipando, lanzándose hacia los nuevos retos, junto con sus tristezas, gozos, derrotas y triunfos. Una filosofía necesita el coraje para ser denominada como tal y para no perderse en la masa de filosofías que, parafraseando el lamento de un pensador de nuestra calendas, «solo tienen de lo filosófico el nombre»⁴⁷.

Este coraje significa dinamicidad, constante actividad y vigencia, del pensar y repensar incesante, apertura permanente. Como dejó consignado el filósofo de Königsberg en uno de los epígrafes que acompaña a nuestro ensayo, «solo se puede aprender a filosofar», esto es, la filosofía no es algo hecho. Tiene que hacerse y en este hacerse, se aprende. Por su parte, el filósofo de Friburgo refiere: «¿Qué es la filosofía? La respuesta solo puede ser una respuesta filosofante (*philosophierende*), que, como respuesta, filosofar en sí misma (*einte Antwort, die also Antwort in sich philosophiert*)»⁴⁸. La pregunta necesariamente conlleva un *legen*, una conversación (*dialegethai*), un diálogo, siempre abierto⁴⁹. Dicho diálogo abre una aventura, una curiosa aventura como insiste el pensador madrileño⁵⁰. A tenor de ello viene bien evocar al pensador solitario vienés quien sentenció en su primera etapa: «El objeto de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. Filosofía no es una teoría, sino una actividad. ...El resultado de la filosofía no consiste en “proposiciones filosóficas” sino en el esclarecerse de las proposiciones»⁵¹.

Esta actividad dinámica trae consigo un crecimiento, proceso de madurez en que el hombre se realiza como espíritu. Por eso, la *filosofía* –como proceso de madurez del *logos* entendido tanto en el sentido de la

⁴⁷ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Presses Universitaires de France, París 1953, p.118.

⁴⁸ M. Heidegger, *Was ist das-die Philosophie? What is Philosophy?*, Twayne Publishers Inc., Nueva York 1958, p.64.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁰ J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», en *Idem.*, *Obras Completas*, vol. 7, Alianza Editorial, Madrid 1988, pp.300 y 333. Merece la pena leer toda esta gran obra.

⁵¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Editorial Gredos, Madrid 2017, 4.112

palabra de la realidad que es presencia en su vida histórica y que le es dado como en el de su participación en este sentido o razón–, es una *espiritualidad*, es decir, camino de espíritu puesto que el hombre es vocación de ser espíritu. En este contexto el hombre tiene que habérselas con el misterio de manera experiencial, es decir, la *mística*. Ser místico consiste en participar en el tiempo y el espacio en la vida eterna y real en su plenitud y en compartir libremente esta participación como heredero de lo Absoluto en las labores gozosas del Universo, en un proceso histórico de dolor y gloria hacia la morada que es Dios⁵². La mística es vida en el espíritu⁵³. Es el corazón de la espiritualidad.

Lógica, hogar, espíritu: Modelos filosóficos hacia la comunión con lo Absoluto

La lógica no se reduce a lo proposicional –si bien se expresa óptimamente mediante las proposiciones–, sino que es el eslabón necesario, con diversos componentes cuya finalidad es el esclarecimiento de las relaciones que el lenguaje, como herramienta de la razón, tiene el propósito de expresar⁵⁴. Siendo así, la lógica es la fluidez de las relaciones más allá de los límites proposicionales y que implica realidades concretas que le rodean al hombre quien es el protagonista de la tarea de esclarecimiento mediante la vivencia y cuyo resultado es el modelo fruto de su coraje al coger la realidad muchas veces chocante por los cuernos, que dicho orteguianamente consiste en «capturar el universo, cazar el unicornio»⁵⁵.

La lógica, como fluidez de relaciones, la establece el hombre entre sí mismo y su realidad circundante dentro de su historia, en una operación

⁵² E. Underhill, *Mysticism. The Preeminent Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Doubleday, Nueva York-Londres-Toronto 1990, p. 447.

⁵³ Ver las excelentes reflexiones de A. Guerra al respecto: “La experiencia mística: vida en el espíritu”, en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007), pp.391-418.

⁵⁴ Son muy estimulantes para esta temática las aportaciones de D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1976; Varios, *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago 1992; A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, Londres-Nueva York 2001; J. Macquarrie, *God - Talk: El Análisis Del Lenguaje y La Lógica De La Teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1976; P. Ricouer, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto Docencia, México 1990.

⁵⁵ J. Ortega y Gasset, «¿Qué es filosofía?», op.cit., p. 330.

experiencial cuya discursividad es el lenguaje, con todos sus componentes culturales⁵⁶, en orden a cumplir con el empeño existencial de pasar de lo meramente ontológico, cuya fluidez es la lógica, al sentido que es la llamada de la metafísica. Este paso consiste en conocer el cosmos o universo (ontología) de manera segura (epistemología) superando la opinión o lo doxológico para hacer este mismo universo en su mundo de realidades en cuanto real y mundo de lo real en realidades (metafísica) y para transformar su mundo en su hogar (mística) en el ámbito en que se encuentre a gusto consigo mismo y con la comunidad de realidades que le acompaña y rodea⁵⁷.

El hogar solo *crece* en la medida en que la solidaridad o el lazo hacia la comunión aumenta, intensifica, progresa. Solo en el hogar el hombre, alma viviente, puede llegar a ser espíritu en su integridad, a ser persona en su plenitud. Y la lógica es la herramienta para convertir el mundo hostil, que no es mundo de la vida (*lebenswelt*) sino más bien mundo de la existencia, no solo en *casa* –que sirve solo para habitar o para dar cobijo–, sino en *hogar* con sus fogones que son lumbre, calor y fuente de lo espiritual, es decir, el origen que no solo da comienzo o es punto de partida sino que se encuentra al final como meta o como lo originario tras el *via crucis* enriquecedor de la historia que lleva hacia una Pascua gloriosa. El hogar es el verdadero ámbito, más que espacio (o tener lugar), más que lugar (u ocupar el tiempo), de la vida o contexto, más que circunstancia o situación. El hogar es mucho más que el mundo, es decir, espacio de existencia, de sobrevivencia y no de vivencia. En el hogar, puesto que es apertura a la acogida a los demás, el hombre se realiza como espíritu, creando, más que un tiempo, una nueva historia⁵⁸. Esta va siempre dirigida hacia el Otro. La filosofía consiste en transformar este mundo, que es casa del ser, en hogar de lo real como realidad y de la realidad como real en realidades. La casa tiene al hombre por destinatario o usuario pero solo el hogar

⁵⁶ H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, París 1961, pp.304 ss.

⁵⁷ Cfr. para nuestra temática: G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, vol. II, Aubier, París 1970; B. Russell, *Mysticism and Logic*, Routledge, Londres-Nueva York 1994; H. McCabe y C. Barrett, "The Logic of Mysticism", en Varios, *Religion and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge-Rochester 1992, pp.45-69.

⁵⁸ E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, Montpellier 1979, p. 17.

puede ser morada del espíritu. La casa adquiere su carácter hogareño para ser hogar por la mediación de la experiencia que se caracteriza por crecimiento, madurez, evolución, desarrollo.

El espíritu es el hombre integrado, siendo persona con todas sus peculiaridades, que convive con la realidad en cuanto es real, con lo real en cuanto es realidad en su radicalidad, en su fontanalidad, en su originariedad, incluso en su intimidad⁵⁹ es decir, en su Instancia Suprema o como Absoluto como hogar. El hogar para el hombre es vivencia profunda caracterizada por la racionalidad⁶⁰. Lo Absoluto en su trascendencia se hace presente en la historia sacramentalmente, es decir se deja experimentar en la inmanencia de la historia como sacramento, como mediación concreta e inmanente de lo trascendente, como misterio⁶¹.

El sacramento es lugar de encuentro en la vida en que se da la mediación de lo Absoluto como misterio⁶². Lo real es experiencial y viceversa. Lo experiencial solo puede ser entendido como lo sacramental. Lo Absoluto se hace presente hasta construir su morada, un hogar no para engolfar al hombre sino para convivir con él. Y este empeño de convivencia se fija históricamente como el misterio. El hogar y su construcción continua y constante en la convivencia es la efectividad del misterio, de la

⁵⁹ E. Underhill, *Mysticism*, p.450.

⁶⁰ En mis reflexiones pueden verse los intentos míos de incorporar si bien de manera sutil o discreta los planteamientos con sus implicaciones filosóficas de R. Dawes, *Everyday Irrationality*, Westview Press, Bolder-Oxford 2001. También: J. Elser, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; Idem., *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1989. Asimismo he tenido presentes las reflexiones oportunas de A. Tourain en el contexto de la modernidad en que afirma que la racionalización es el único principio de organización de la vida personal y colectiva, *Crítica de la modernidad*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1993, pp.24-25. Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, cfr. Varios, *Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión*, Editorial Anthropos, Barcelona 1992.

⁶¹ Cfr. E. Schillebeeckx, *Cristo, Sacramento de encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1959; G. Van der Leeuw, *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen uand Wesen der auserchristlichen und christlichen Sakraments*, Johannes Stauda Verlag, Kassel 1959; J. Martín Velasco, *El hombre y la religión*, PPC, Madrid 2002, pp.113-142; E. Jünger, *El ser sacramental en perspectiva evangélica*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007; J. Macquarrie, *A Guide to the Sacraments*, SCM Press, Londres 1999.

⁶² Son insuperables, a mi juicio, las reflexiones bellas al respecto de L. Boff, *Los sacramentos de la vida*, Editorial Sal Terrae, Santander 1989.

presencia⁶³ conviviente de lo Absoluto con el hombre que responde a la llamada del Absoluto, a cohabitar con lo Absoluto como espíritu. La filosofía es el empeño de la razón humana, ejecutada como facultad que es la racionalidad –si bien existe el riesgo de convertirla en instrumento⁶⁴– de construir la morada histórica para el espíritu para convivir históricamente con lo Absoluto que se deja experimentar, que se entrega como misterio en la historia transformando esta en escatología⁶⁵ hacia la plenitud metafísica de la comunión y participación, que es vivencial y no meramente conceptual⁶⁶.

La historia es teatro de crecimiento y madurez. Es el drama de la realización de la filosofía como actividad. Es la actuación, la ópera, la producción del misterio para hacerse presente para que crezca en la humanidad como mística dentro del ambiente de la espiritualidad que es camino del hombre madurando, creciendo, evolucionando como espíritu. La historia en su desarrollo busca su propia soteriología⁶⁷.

El misterio es presencia⁶⁸. La presencia es proceso que se realiza mediante y mediacionalmente la *kénosis* o autovaciamiento de lo Absoluto en su trascendencia, y su entrada en la inmanencia de la historia. Dicha

⁶³ Si bien no estoy del todo de acuerdo con sus planteamientos, he tenido muy en cuenta las aportaciones de L. Lavelle, *La Présence Totale*, Aubier, París 1934; G. Steiner, *Presencias reales*, Ediciones Destino, Barcelona 1991; H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires France, París 1961.

⁶⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Trotta, Madrid 2002; T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid 1998; A. Mattelart, A. y H. Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación*, Paidós, Barcelona 1999

⁶⁵ Me he inspirado en parte en el concepto de radicalismo escatológico expuesto por O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1971.

⁶⁶ Esto nos lo recuerda con gran elocuencia lucidez M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris Nagel, 1966, pp. 167-168. Merecería la pena hacer un comentario sobre este texto del fenomenólogo francés.

⁶⁷ Cfr. H. U. Von Balthasar, *Théologie de l'histoire*, Éditions Parole et Silence, París 2016; N. Berdiaeff, *El sentido de la historia. Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*, Araluce, Barcelona 1943; O. Cullman, *Le salut dans l'histoire*, Delachaux & Nestlé, Neuchâtel 1966; J. Daniélou, *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián 1960; B. Forte, *Teología de la historia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1995.

⁶⁸ Muy a su pesar J. Derrida afirma que el tema de la experiencia del pensamiento y del pensamiento de la experiencia siempre ha sido la presencia, *Los márgenes de la filosofía*, Ediciones Cátedra, Madrid 1989, p.71.

entrada, que es intervención, a su vez se califica, por posibilitar el impacto que se cristaliza en el encuentro, como intensa, inmediata y directa (por lo que es mística)⁶⁹, de lo trascendente en lo inmanente, creando en la historia un ambiente, que es desarrollo procesual⁷⁰. Dicha entrada necesariamente conlleva preguntas, enigmas no para ser resueltas sino que a partir de ellas es una llamada para construir una morada común pero sobre todo de compromiso cuya discursividad consiste en habérmolas con el misterio no solo en el reconocimiento de su realidad en cuanto real o que es lo real en cuanto realidad (metafísica) sino en una convivencia comprometedora, intensa, íntima para que este misterio deje de ser lo mero real en sí o la mera realidad en sí en la historia para a ser escatológicamente lo real en sí o la realidad en sí *con* que se tiene la comunión, que es un camino (espiritualidad) y esta se vive mediante la participación⁷¹ (mística). La participación, a esta luz, es clave para entender el papel desempeñado por la mística en el porvenir del hombre⁷² como espíritu en el camino del espíritu que es la ejecutividad del mismísimo modelo filosófico.

El misterio es el ambiente o ámbito de encuentro entre lo trascendente e inmanente, desembocando en la presencia que es promesa que se cumple en la vida, abriendo al ser en sí metodología, que siempre va trascendiendo sus propios límites⁷³, un horizonte cuyo lenguaje consiste en la convicción, nacida del conocimiento o fe⁷⁴, en el filón de cumplimiento o esperanza y en el hogar caluroso de acogida o caridad. La fe, esperanza y la caridad convergen en el lenguaje, no solamente escrito, sino sobre todo vivencial del amor a la sabiduría (filosofía) dado que lo Absoluto se le acerca al hombre (lo

⁶⁹ B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, p.xvii.

⁷⁰ B. McGinn, *The Growth of Mysticism, vol. II, The Presence fo God*, Crossroad, Nueva York 1994, pp.x-xi.

⁷¹ Confieso mis deudas a Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5, respondeo. Cfr. mi lectura de este texto tomista ha sido enriquecida por los siguientes estudios: L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Tomas d'Aquin*, Vrin, París 1942; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipzaione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milán 1939; L. Lavelle, *De l'Être*, Aubier, París 1947.

⁷² Cfr. C. Tresmontant, *La mystique chrétienne et l'avenir del'homme*, Éditions du Seui, París 1977.

⁷³ W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, p.35.

⁷⁴ Cfr. J. Hick, *Faith and Knowledge*, Collins, Londres 1957.

santo)⁷⁵, creando un ámbito que empieza siendo de percepción fenomenológica (en que el Absoluto se presenta como lo santo pero con el matiz experiencial dirigido al hombre como lo divino) que el hombre reconoce que trasciende a lo mundano y lo cotidiano (lo sagrado) que se ofrece mediacionalmente, esto es, vivencialmente en gratuidad absoluta (mística). Lo sagrado construye su morada como lo santo presente como misterio y esta morada se desarrolla en la experiencia del hombre, en la medida en que madura, crece, evoluciona y se desarrolla como espíritu, en hogar. La metafísica representa la más alta orientación de este mismo espíritu al ser vocación amor de sabiduría que comienza con el germen del misterio en la profundidad⁷⁶ de la racionalidad humana donde mora la verdad (interioridad)⁷⁷ de la persona (peculiaridad) haciendo la historia como camino de integridad o del espíritu (espiritualidad), en el desarrollo de la peculiaridad o personalidad (antropología)⁷⁸, cuyo origen o fuente se encuentra al final tras un recorrido enriquecedor (experiencia) como o originario (mística), siendo la filosofía, en expresión feliz del malogrado Foucault, «memoria o retorno del origen»⁷⁹.

El misterio sigue siendo trascendente respecto al hombre inmanente. El misterio sigue superándole al hombre, no dejándose conocer

⁷⁵ Cfr. ante todo: R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Madrid 2001; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 4a. ed., Punto Omega, Guadarrama 1981; M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México 1993; P. Berger, *The Sacred Canopy*, Doubleday, Nueva York 1967; G. Baum, "Definitions of the Sacred", en *Concilium* (1980), pp. 25-32.

⁷⁶ El libro de Y. Raguin, *La profunduer de Dieu*, Desclée de Brouwer, París 1973 siempre ha sido un buen acompañante en mis reflexiones acerca de las profundidades.

⁷⁷ S. Agustín, *De vera religione*, XXXIX, 72. Me remito a mi estudio: *Augustinus Homo Religiosus*, San Agustín Museum, Manila 2005.

⁷⁸ Cfr. M. Aguilar Schrieber, *L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica*, Teresianum, Roma 1987; F. Imoda, *Human Development Psychology and Mystery*, Leuven, Peeters 1998; J. Alfaro, *Cristología y Antropología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1973; J.F. Catalán, *Expérience spirituelle et psychologie*, DDB, París 1991; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Sal Terrae, Santander 1987; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Sal Terrae, Santander 1988; L.F. Ladaria, *Antropología Teologica*, Edizioni Piemme, Roma 1983; Varios, *Temi di antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983

⁷⁹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, 15a. ed., Siglo XXI Editores, México-Madrid-Bogotá 1991, p.345.

del todo por el hombre pero sí da chispas de sí, se deja experimentar en la inmanencia, invitando a una epistemología o un conocimiento más seguro pero que supera los límites de la racionalidad adquirida. Se trata de un conocimiento trascendente, regalado, gratuito, más bien padecido que adquirido. Este conocimiento trascendente dentro de la inmanencia, sobrenatural dentro de lo natural, transhistórico dentro de la historia pero apuntando siempre hacia la escatología se denomina teología mística que se da, se ofrece, se dona en el ámbito del misterio, que es hogar radical y fontanal de lo Absoluto que se hace presente, que se encarna, que se vacía (*kénosis*) en la historia, con que el espíritu se lucha⁸⁰, que es *ascesis* o camino de realización en su dimensión concreta dentro de la historia del hombre para ser espíritu de comunión y participación, de metafísica y mística, como Jacob y que no se conquista, no se adquiere sino que se concede, se espera, se regala, se dona, se ama dejándose amar.

La mística hace que la metafísica, que es el conjunto de principios bajo el principio supremo que es el orden de la realidad como lo real y la dinámica de la realidad en cuanto que es real, tenga sentido, significado, vida. La mística desvela este sentido vivencial de la metafísica que por sí puede caer en las absolutizaciones de los modelos. La metafísica es conocimiento, confesión, comunión con lo Absoluto. La mística es contacto, vinculación, participación en lo Absoluto. Son dos caras de la misma moneda.

La racionalidad es la nota primordial de la personalidad (o la auto-denominación, autoverdad, autonaturaleza o individualidad espiritual)⁸¹ del hombre⁸² y la lógica la herramienta con la que el hombre establece relaciones “personales” con el mundo circundante, desde su cuerpo o cor-

⁸⁰ Cfr. B. Marchetti-Salvatori, “Combate espiritual”, en Varios, *Diccionario de Espiritualidad*, Vol. I, Herder, Barcelona 1983, pp.423-426.

⁸¹ S. Aurobindo Ghose, *The Life Divine*, E. P. Dutton, Nueva York 1951, p. 310.

⁸² Con esto hacemos guiño a la definición clásica de persona de Severino Boecio: «Naturae rationabilis individua substantia», *Contra Eutychem* III, 1.6. Ver estos estudios: A. Culleton, «Tres aportes al concepto de persona: Boecio (Substancia), Ricardo de San Víctor (Existencia) y Escoto (Incomunicabilidad)», en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 59-71; P. Sommaggio, «Boethius’ Definition of Persona. A Fundamental Principle of Modern Legal Thought», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie* 102 (2005), pp.163-170.

poralidad⁸³. La racionalidad es la facultad personal del hombre en toda su sustancialidad⁸⁴ cuya mejor expresión discursiva, desde la decisión, es la filosofía que, como queda dicho, es una actividad que se ejerce mediante la aclaración. La filosofía, al proponer modelos de comprensión de la realidad que son modelos de vivir esta misma realidad, tiene propósito de aclarar, ayudar en la definición pero sin cerrar nunca la cuestión o darla por terminada de una vez por todas o respondida definitivamente.

La filosofía en lugar de proponer un modelo desde el espejo de la realidad o de la naturaleza, que fue objeto de la crítica demoledora de Rorty en su obra citada al principio de nuestras reflexiones, debería formular un modelo desde otro paradigma que quizá pueda expresarse como camino abierto con incontables bifurcaciones en la mente que espera ser formulado o expresado como pregunta de tal forma que el hombre se convierte en la pregunta, y junto a él las coordenadas de su experiencia, de la mediación de lo real como realidad y de la realidad como real en su vida, a saber, Dios, Mundo y Hombre, denominado como lo Absoluto Trascendente, la Inmanencia como contexto y el Espíritu-peregrino en la inmanencia hacia lo trascendente que es el hombre que se pregunta y que se convierte en pregunta. Esta pregunta, que es el hombre mismo, se desarrolla históricamente como peregrinación, itinerario, aventura que a su vez crea, forja, abre caminos caminando. Dicho en otros términos, su pregunta es la integridad que construye caminos, mediaciones experienciales conscientes⁸⁵ que no solo son momentos sino itinerarios. A su vez son una invitación constante a vivirse, a ser aventuras cuya meta no es el fin o terminación sino la constante llegada y hacer que los demás, los otros hombres –que no deberían reducirse a egos cerrados en el solipsismo–, sean espíritus, sean hombres de pregunta por la integridad, lleguen a lo tras-

⁸³ Al respecto son muy recomendables las reflexiones oportunas y sugerentes de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, sobre todo las pp.253-302.

⁸⁴ Cabe recordar aquí la crítica hecha por G. W. F. Hegel al spinozismo al respecto incluso al extremo de contrastar la mera sustancialidad a la subjetividad y a la espiritualidad del Dios spinoziano, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, Buenos Aires 1971, Prefacio 33, 12 y 34b. Para Hegel, a Spinoza le faltaba el principio de la personalidad, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires 1968, 475.

⁸⁵ Tal es el planteamiento de F. Giardini, “Mistiche religiose e mistica cristiana”, en *Angelicum* 77 (1999), pp. 451-494.

cedente, que es lo Absoluto, hecho presente en la inmanencia de la historia humana, en toda su humanidad⁸⁶, y que se hace asequible, cognoscible, experienciable pero no agotable a la racionalidad humana.

Viene a la mente ahora la inmortal alegoría platónica de la caverna. Es sin duda el modelo más perdurable del papel del filósofo en la sociedad. El filósofo es ante todo intérprete al proponer un modelo. En el libro VII de la *República*, Platón, hablando por medio de Sócrates, explica las cualidades de un filósofo. En la caverna, las personas están encadenadas, engañadas por las sombras que son imágenes proyectadas en la pared que se encuentra delante de ellos. Estas personas están atrapadas y engañadas por estas apariencias. A la vez tan acostumbradas a las mismas de tal forma no hay manera para que se desprendan de ellas. El filósofo, un solitario según este relato, se escapa del engaño o de la influencia de estas sombras. Al construir, su modelo el filósofo no se contenta con los prejuicios sociales o culturales, esto es compartidos, sino que aspira a un conocimiento verdadero desde su soledad por medio de una experiencia, por una interacción con el misterio que supone un itinerario (espiritualidad) y un contacto intenso (mística). La construcción de un modelo supone una dolorosa separación de la sociedad para salir de la caverna para salir de la oscuridad y abrazar la luz de la verdad. El proceso no acaba ahí. El filósofo, que había vivido en la oscuridad, tiene que acostumbrarse a esta nueva luz. Tiene que cerrar sus antiguos ojos para ver con los nuevos. Tiene que callar su vida anterior para poder tener una deponencia nueva. Solo de esta manera puede volver a la caverna para iniciar, comunicar y acompañar a los que quedaban en la oscuridad de las sombras para invitarles como mistagogo a subir a la cima que es el deseo del alma⁸⁷. Salir de la caverna o la capacidad de hacerlo supone la capacidad de “transporte”, en feliz expresión de William James⁸⁸, o de trascender que es propio de la mística. “Transporte”, empero, indica la dirección trascen-

⁸⁶ Vale la pena tener en cuenta la piedad común de la humanidad que consiste en una justa perspectiva de la vida, J. Dewey, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven 1934, pp. 59-87. Para unas reflexiones bien desarrolladas en esta línea de una religión civil sin dioses de referencia, cfr. J. M. Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión y el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

⁸⁷ Platón, *República*, 517, c-d.

⁸⁸ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p.311.

dente, la proyección metafísica que se hace camino del espíritu en la historia que se fundamenta en el amor de la sabiduría que es la filosofía, yendo más allá de la sabiduría del amor, que es la eticidad o practicalidad dentro de la moral de la espiritualidad y llegando a que la sabiduría es del amor y el amor es de la sabiduría: plena posesión en comunión y participación, implicación mediacional plena en que la sabiduría es por, en y con el amor y el amor es por, en y con la sabiduría.

Los modelos son necesariamente interpretativos, es decir, son interpretaciones de la vida en cuanto vivida y vivificable: «La interpretación... es –sentenciaba Paul Ricoeur– el trabajo de pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal»⁸⁹. La interpretación es la ascesis del filósofo⁹⁰. Es el ejercicio que no debe separarse de la meta de la comunión. Por de pronto, un modelo hace que aparezca lo oculto, revelándolo como fenómeno (fenomenología)⁹¹ para el despliegue de sus niveles implicados (hermenéutica). La filosofía, debido a su afán de proponer un modelo, cumple su vocación mediante un proceso que comienza

⁸⁹ P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Megápolis, Buenos Aires 1975, p.17. Cfr. También: Aristóteles, «Sobra la interpretación» en *Obras*, Aguilar, Madrid 1973; W. Dilthey, *El mundo histórico*, F.C.E., México 1944; E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México, 1971; A. Dartigues, *La fenomenología*, Herder: Barcelona 1975; Varios, *Sens et existence*, Seuil, París 1975; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1980; E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Herder, Barcelona 1972.

⁹⁰ Me han ayudado en mis planteamientos los siguientes estudios: J. de Guibert, M. Olphe-Galliard, M. Viller et al., «Ascèse-Ascétisme», en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Éditions Beauchesne, París 1937, cols.936-1010; T. Goffi, «Fondamenti antropologici dell'ascesi», en Varios, *Ascesi cristiana*, Teresianum, Roma 1977, pp.269-284; F. Wulff, «Ascética», en Varios, *Sacramentum Mundi*, I, Herder, Barcelona 1972, pp.440-453; J. Ritter, «Askese», en Idem., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, pp.538-543; T. Goffi, «Acesis», en Varios, *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 4a. ed., Editorial Paulinas, Madrid 1991, pp.113-128; L. Borriello, «Asceticism», en Varios, *Dizionario di mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad Vaticana 1998, pp. 158-160; E. Ancilli, «Ascesis», en Varios, *Diccionario de Espiritualidad*, Vol. I, Herder, Barcelona 1983, pp.171-186; Ch. A. Bernard y T. Goffi, «Ascesis», en Varios, *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 4.ª ed., Paulinas, Madrid 1991, pp.110-129.

⁹¹ Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 2 vols., Martinus Hijhoof, La Haya 1971; E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos Madrid 1986; E. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004.

siendo fenomenológico y hermenéutico, es decir, por medio de una interacción entre la descripción de la experiencia como vivencia y de su interpretación como camino a emprender.

Los modelos, que son discursos «fijados por la escritura»⁹², en realidad son coordenadas de la historia por su fijación por lo que se denominan *textos*. Esta fijación tiene su permanencia histórica, desde la que se construye una historiografía, como *tradición* cuyo vigor cultural observado en la historia se denomina lo *clásico*. La tradición cuya discursividad se presenta como clásica mantiene viva el diálogo, transmite la experiencia no solo como momento del pasado vivido en un presente ya superado o *reenactment*⁹³, como sentenciara Collingwood, sino como itinerario permanente, continuo, dinámico para el hombre que acepta vivir conforme a la dinámica de este *diálogo*, de esta palabra de dos que se entrecruzan o penetran (*dialogesthai*) en la *conversación* (verso o verbo en compañía del otro de la alteridad) de sentido.

Esta conformidad significa la aceptación de parte del hombre de un modelo específico que satisfaga su hambre de significado en la vida. Y toda hambre humana tiene su raíz en la sed –que es *nostalgia*⁹⁴ por el estado originario de unión perdido por la finitud y culpabilidad o el desarrollo histórico de la realidad del hombre–, por lo Absoluto cuya satisfacción consiste en la comunión con lo Absoluto y participación en su realidad. Todo esfuerzo racional del hombre tiene por finalidad esta comunión que no solo es la esencia y el cumplimiento de la mística sino su mismísimo principio que se encuentra de manera enriquecida, como experiencia enriquecedora y enriquecida al final como meta. Este principio reencontrado al final es lo originario.

Hacemos, a esta luz, nuestras estas palabras enjundiosas de un teólogo renombrado de nuestros días: «Los comienzos de la filosofía estuvie-

⁹² P. Ricouer, «Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre», en Varios, *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, J.C.B. Mohr, Tubinga 1970, p.181.

⁹³ Cfr. R. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Oxford 1956, sobre todo las pp.282-302.

⁹⁴ La primera vez que yo sepa que se ha formulado la expresión «Nostalgia del Absoluto» es en la obra seminal del crítico G. Steiner, *Nostalgia for the Absolute*, Anansi, Toronto 1997. Estas lecciones fueron dictadas en 1974. Desde una perspectiva distinta ver, T. Eberberg, *Abschied vom Absoluten. Wider die Einfalt des Denkens*, Eironea, Gundelfingen 1990.

ron estrechamente ligados a la religión. La filosofía no nació desvinculada de esta última, sino que adoptó desde el principio la fisonomía de una reflexión de carácter crítico en torno a las afirmaciones de la tradición religiosa»⁹⁵. Todos los modelos que el hombre ha construido a lo largo de su historia son inevitablemente religiosos.

Los modelos, realizados con coraje, trazando sendas hacia el sentido, superando el olvido, que en palabras del vate, «es el modo más pobre del misterio»⁹⁶, y sobre todo trazando sendas hacia el destino son esfuerzos para pasar, en expresión del premio nóbel malogrado de origen argelino, «las noches esperando el alba»⁹⁷. Nuestras reflexiones son apuntes tomadas durante este período largo de espera mas se han desarrollado con la esperanza de una nueva alba. Los modelos filosóficos son ante todo brotes de esperanza para los que viajamos de noche en búsqueda de un nuevo día de sentido y destino.

El amor de la sabiduría en la historia desde la religión: hacia el deseo desde la profundidad en el corazón del Misterio

La religión es el empeño humano, que se establece históricamente como fenómeno mediante las tres coordenadas de credo, culto y código, de releer (*relegere* o credo) su existencia (estar ahí) con la finalidad de religar (*religare*) la misma, transformándola en vida (estar ahí para y con alguien) mediante la lectura que obliga o que vincula (*re-legere* o código)⁹⁸

⁹⁵ W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, p. 15. Esta afirmación se fundaba en los siguientes estudios clásicos de la tradición griega: W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, Madrid 1977; F.M.Conford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origin of Western Speculation*, Harper Torchbook, Nueva York 1912; W. K.C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Beacon Press, Londres 1971; M. Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, University of Chicago Press, Chicago 1969,

⁹⁶ J. L. Borges, «Barrio Norte», en *Obras Completas I*, Emecé Ediciones, Barcelona 1989, p. 94.

⁹⁷ A. Camus, *El extranjero*, Alianza Editorial, Madrid 1977, p.131.

⁹⁸ Cfr. R. Schaeffler, *Filosofía de la religión*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2003; J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, Editorial Herder, Barcelona 1987; J. Hick, *An Interpretation of Religion*, 2a. ed., Yale University Press, New Haven-Londres 2004; M. Fuss, “‘Pellegrina fra pellegrini’. La reciproca diaconia di teologia e antropologia delle religioni”. en Varios *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Paoline, Milán 2001, pp.257-283; J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Friburgo 2003, pp.14-37.

en relación con lo *Absoluto*⁹⁹, que no solo es definición metafísica de Dios o concepto abstracto o lejano¹⁰⁰ sino que se diferencia revelándose gratuitamente como Dios¹⁰¹ haciendo una diferencia o siendo significativo, hasta el punto de establecer una relación no solo de señorío sino de amor paterno, fraterno e incluso sponsal en la vida del hombre que se empeña en responder a la llamada religiosa de releer la existencia y convertirla en vida, en una existencia en busca de significado envuelto en las diversas tradiciones que se presentan y se captan como formas hasta el punto de ser domesticado y que se hace humano en el desvelamiento de su verdad en su habitación en nuestra vida¹⁰². Siendo así, otra vez de la mano de Ri-

⁹⁹ Cfr. J.Y. Lacoste, *Expérience et Absolu*, P.U.F., París 1994; E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven-Londres 1941; A. Lalande, «Absolu» en Idem., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., París 1962, 4ss; R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2a. ed. Presses de l'Université Gregorienne, Roma 1967; C. Humphreys, *Concentration and Meditation. A Manual of Mind Development*, Penguin Books, Baltimore 1973; X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1984; L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, Peter Lang, Frankfurt-Nueva York 1992; H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 1964, pp. 53-57; T. Umehara, "Heidegger and Buddhism», *Philosophy East and West*. 20 (1970), pp. 271-281; A. Wang (1992). «Durkheim, Religion, and Buddhism», *Journal for the Scientific Study of Religion* 31 (1992), pp. 47-61; P. Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, Routledge, Londres 2002, pp. 146-148; G. Richards, (1995). «Modern Hinduism», en Varios, *Studies in Religion*, Palgrave Macmillan, Londres 1995, pp. 117-127; H. Chaudhuri, «The Concept of Brahman in Hindu Philosophy», *Philosophy East and West* 5 (1954), pp. 47-66; H. Simoni-Wastila, «M y and radical particularity: Can particular persons be one with Brahman?». *International Journal of Hindu Studies*, 6 (2002), pp. 1-18; A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, Harper Perennial Modern Classics, Nueva York, 2002.

¹⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften*, vol. I, Surhkamp Tassenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main 1986, p. 181. Cfr. J.A. Leighton, «Hegel s Conception of God», en *The Philosophical Review* 5 (1986), pp.601-618; Y. Huang, «God as Absolute Spirit: A Heideggerian Interpretation of Hegel's God-Talk God», en *Religious Studies* 34 (1996), pp. 489-505; A. Franz, «Absolut/das Absolute», en Varios, *Lexikon philosophischer. Grundbegriffe der Theologie*, Herder, Friburgo-Basel-Vienna 2003, pp.11-12.

¹⁰¹ Confieso que en parte me he inspirado en los planteamientos del teólogo dominico francés, C. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1978. En un planteamiento anterior, he hablado de Dios como venida de lo absoluto, cfr. "La venida de lo Absoluto como Dios", en *Studium* 44 (2004), pp. 165-181. También, ver: E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.

¹⁰² Tal es el planteamiento de G. Lafont, *Le Dieu Commun*, Seuil, París 1982. También: F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Bayard Éditions, París 1975.

coeur, podría inferirse que lo religioso no solo se trata de comprender o un modo de conocimiento sino «un modo de ser, el modo de este ser que existe el comprender»¹⁰³. Dentro de la religión (mejor dicho, de lo religioso que se concreta en las religiones o en las diversas tradiciones religiosas), existe su corriente dinámica que hace que lo *teórico* (la contemplación) se traduzca en lo *práctico* (la acción), desarrollada, fraguada, contextualizada dentro de la historia: la *espiritualidad* por la que la religión se hace camino vivencial arraigado en su *fundamento*, desplegado con *coraje* con su correspondiente *política* o manera comunitaria, no aislada, de lograr metas concretas junto con otros en una sociedad¹⁰⁴. Y en la raíz de la religión se halla el Misterio que es su corazón.

El *Misterio* es la presencia inmanente de lo Absoluto trascendente que se realiza como hogar. El Misterio es la sacramentalidad mediacional¹⁰⁵ de lo Absoluto que se diferencia como Dios en la concreción de lo religioso en tradición específica que se vive en la historia, en el sentido plenamente encarnacional¹⁰⁶. El contacto íntimo con este Misterio trascendente que se hace inmanente abriendo una historia, una relacionalidad histórica con el hombre es lo que se denomina la *mística* cuyo sentido desafortunadamente se ha tergiversado muchas veces por su reducción al menos conceptual en los fenómenos extraordinarios que a veces acompañan dicho contacto íntimo.

El crecimiento, la madurez, el desarrollo de la presencia en hogar, que son las coordenadas principales de la historia en cuanto vivida escatológicamente por el espíritu, hace que la filosofía, en su raíz en la mística o efectividad de la presencia como misterio, sea una espiritualidad¹⁰⁷, que como hemos

¹⁰³ P. Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, p. 11.

¹⁰⁴ Me resultan sugerentes al respecto los planteamientos de W. Springfellow, *The Politics of Spirituality*, Westminster Press, Philadelphia 1984.

¹⁰⁵ De momento, me remito a mis planteamientos en: “De la unión a la comunión por lo sacramentológico: Hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas”, en *Estudio Agustiniiano* 48 (2013), pp.219-254.

¹⁰⁶ M. Merleau Ponty, *Sens et non-sens*, 4th ed., Nagel, París 1948, 133-169.

¹⁰⁷ Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienes, París 1981; C. Bruaire, «Philosophie et Spiritualité», en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Vol. 12, Éditions Beauchesne, París 1984, pp.1377-1386; J. Leclercq, A. Rayez, P. Debongnie y Ch. Scmember, “Exercices spirituels”, en Varios, *Ibid.*, Vol. 4, Éditions Beauchesne, París 1961, cols. 1903-1949; L.B. Geiger, *Philosophie et Spiritualité*, 2

dicho se ha forjado en el occidente, primero en griego, un camino¹⁰⁸ procesual cuyo despliegue histórico¹⁰⁹ es experiencial. El crecimiento, la madurez, el desarrollo en la filosofía como itinerario espiritual consiste en evolucionar hacia la acogida de lo Absoluto en su sacramentalidad en el Misterio hacia la igualdad e intimidad de Padre, Hermano y Esposo pasando por la confesionalidad de Dios en la vida del sujeto, el alma humana que evoluciona a la vez en términos personales y en integridad como espíritu humano.

La filosofía, que es una manera profunda de vivir la realidad¹¹⁰ (para sobrellevarla con coraje), no comenzó en Grecia, aunque aquí comenzó a ser epistemológica o un saber seguro o ciencia por lo de la metodología¹¹¹, sino que tuvo su inicio cuando el hombre a la luz del *mito* (o palabra de orígenes) quería descubrir el *logos* (o razón que es palabra hacia lo originario no para desbancar el mito sino para hacer que la palabra de los orígenes encamine hacia lo originario del origen). De ahí que se facilite el paso de la *mímesis* (imitación) de los orígenes a la *poiesis* (creación) de lo originario, construyendo un mundo mejor; esto es, llevar a los demás de las sombras de la caverna hacia la luz del día por la *mistagogía*¹¹², la

vols, Éditions du Cerf, París 1963; Varios, *Knowing Other-Wise. Philosophy at the threshold of spirituality*, Fordham University Press, Nueva York 1997; J. Macquarrie, *Paths in Spirituality*, SCM Press, Londres 1972.

¹⁰⁸ Cfr. A. Solignac, 'Voies', en: Varios, *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 16, Éditions Beauchesne, París 1994, 1206-1212; K. Waaijman, "The Way, Root Metaphor for Spirituality: A Biblical Exploration", en: *Studies of Spirituality* 13 (2003), 63-79; A. Solignac, "Natura et vie spirituelle", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 11, Éditions Beauchesne, París 1968, cols. 650-674; F. Ruiz, *Caminos del espíritu*, 5a. ed., Editorial de Espiritualidad, 1997; D. de Pablo, *El camino cristiano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996; J. D. Gaitán, "La espiritualidad como camino y el camino de la espiritualidad. Reflexiones sobre la segunda mitad del siglo XX", en *Revista de Espiritualidad* 58 (1999), pp.421-440.

¹⁰⁹ Cfr. P. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretation and Method*, Crossroad, Nueva York 1992.

¹¹⁰ Cfr. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, París 2001.

¹¹¹ Tengo presente la reticencia heideggeriana en la traducción de epistémé por ciencia, *Was ist das-die Philosophie*, p. 56.

¹¹² Cfr. L. Borriello, "Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio", en *Ephemerides Carmeliticae* 23 (1981), pp.35-89; M. Aguilar Schreiber, "Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale", en *Ephemerides Carmeliticae* 28 (1977), pp. 3-58; F. Millán Romeral, "Anámnesis y mistagogía sacramental. Una reflexión", en Varios, *Seeking the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the Occasion of his 65th Birthday*, Peeters, Lovaina-París-Dudley 2008, pp.621-635.

concretización de la filosofía, del amor de la sabiduría en la historia en relación con el Misterio de lo Absoluto hecho presente y como lo buscado y deseado por la caza que convierte la existencia en vida.

La historia, que parte de lo histórico que es el contexto del desarrollo del hombre como espíritu, caracterizado por lo que Bergson llama un progreso ininterrumpido¹¹³, en un proceso de madurez y crecimiento, es un giro hacia lo profundo, que se suele llamar lo profundo o lo interior. La historicidad es una pantalla de proyección en el conjunto de la naturaleza desde esta interioridad que califica lo meramente cosmológico o biológico como lo vivencial¹¹⁴. Esta interioridad crece como profundidad en la historia en el camino espiritual¹¹⁵. Y la construcción de dicha pantalla, la historia, vivida desde la interioridad profunda, necesita de un modelo que es el resultado del habérselas del hombre con lo Absoluto hecho presente en la noche de las sombras y apariencias. Esta lucha es la ascesis de este camino que es la espiritualidad, la aventura de la constitución del hombre como espíritu. La ascesis es el momento concreto de esta historia que desde el principio ha sido un relato de la comunión. Todo el recorrido es el de la comunión hacia su plenitud, que es el origen redescubierto al final como lo originario. Desde la profundidad, se procede metódicamente¹¹⁶ al conocimiento de la historia o la llamada gnoseología de la historia¹¹⁷.

¹¹³ Merece la pena al respecto leer al menos el prólogo a su obra inmortal *Evolución creadora*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona 1994, pp. 9-14. El lector que se moleste en leer con detención dicho prólogo saboreará de la sabiduría de este pensador seminal francés.

¹¹⁴ En el fondo, tengo presentes los planteamientos programáticos de esta obra temprana de X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editoral, Madrid 1963.

¹¹⁵ Cfr. L. Leveque y M. Nedoncelle, "Interiorité", en Varios *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. 7/2, Éditions Beauchesne, París 1971, cols. 1877-1903; A. Solignac, R. Javelet y A. Derville, "Homme intérieur", en Varios, *Ibid.*, Vol., 7/1, Éditions Beauchesne, París 1968, cols. 1620-1630.

¹¹⁶ En este sentido es imprescindible la obra de W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, México 1949.

¹¹⁷ Cabe destacar los siguientes trabajos para una visión adecuada acerca de la gnoseología de la historia, K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Editorial Acantilado, Madrid 1950; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Ediciones Rialp, Madrid 1955; J. Pérez Ballestar, *Fenomenología de lo histórico. Una elaboración categorial a propósito del cambio histórico*, Editorial C.S.I.C., Barcelona 1955; R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Éditions Gallimard, París 1986.

Este conocimiento es solo un instrumento, pues es una ontología. Todo conocimiento es gnosis en términos del ser. Toda gnoseología es preparación para la plenitud de la metafísica que es participación en la comunión con lo real como realidad, con la realidad como real en su instancia Absoluta.

La mistagogía, que corresponde a grandes rasgos a la tarea platónica representada en la *República* de invitar, acompañar, iniciar, comunicar a los demás la vida fuera de la caverna, es un acto histórico. Es la narración de la historia como recorrido experiencial, como itinerario seguro. Es configuración de la historia hacia la luz que facilita un cerrar de los ojos (*myos*) para poder abrirlos de nuevo en el silencio para pasar al discurso que es la espiritualidad, la historia de la lucha del hombre con lo Absoluto hasta dejarse vencer por él en el amor. Y este amor es victoria del hombre, pues la pieza de la caza, como dijera el Cusano, esto es, el premio de esta lucha es la sabiduría.

La sabiduría es interacción histórica con lo Absoluto que se hace presente como misterio. La sabiduría es fruto de esta experiencia del misterio (mística) dentro del recorrido (espiritualidad). La profundidad es el eje histórico de esta experiencia. Esta profundidad es el manantial de la racionalidad del hombre y que sus raudales históricos son lo que llamamos el deseo. Por el deseo, la profundidad se expresa, busca la modalidad discursiva adecuada para permanecer en la historia como texto, como tradición, como institución. La profundidad es eje subjetivo que se abre como personalidad, afirmación de lo individual que narra su lucha, su habérselas con lo Absoluto en su despliegue histórico como estado, religión, arte, ciencia cuya configuración primordial es el modelo que es la forja de la filosofía que más que despliegue de lo Absoluto es el punto de encuentro entre el hombre que madura o crece como Espíritu con lo Absoluto en su trascendencia que se hace inmanente como Misterio que se abre como Presencia. Y la personalidad, la afirmación de lo individual se abre en la historia como deseo, afirmación de sí mismo del espíritu como voluntad. Ser espíritu, a esta luz, es desear, aspirar, ir construyendo caminos seguros hacia lo Absoluto.

Por el deseo, el espíritu se coloca consciente y libremente dentro de la historia tomándola como empeño, reto, vocación. La historia humana se desarrolla como deseo del hombre para madurar en espíritu caracteri-

zado por su cultivación como cultura, por su desarrollo y evolución en acontecimientos mediante una narratividad experiencial o experienciología que es crecimiento, madurez y desarrollo superando las tensiones fundamentales históricas entre ruptura y continuidad, entre la dominancia del sujeto y objeto. El deseo es el impulso y el movimiento dentro de la historia transformándola teleológicamente como escatología para lograr lo trascendente, lo no conocido, lo no poseído, lo no fijado cuyo sentido se encuentra solo fuera de la caverna histórica por ser compartida en el espacio y el tiempo como cultura, o cultivado colectivamente de las sombras y apariencias.

El deseo indica imperfección que busca la perfección. El deseo es reconocimiento de ser incompleto que desemboca en la confesión del camino de la perfección, en el camino del espíritu que es la metafísica o la vocación de la filosofía en busca de lo Absoluto que se hizo presente como Misterio para una experiencia consciente de carácter intenso y de certeza auténtica, más allá de los meros fenómenos. El deseo es voluntad de ir desde esta profundidad a la integridad, más allá de toda conceptualización hacia una realización. La mística es vocación metafísica, vocación que trasciende, cumplimiento del amor de la sabiduría que es comunión con lo real como realidad y con la realidad como real, *in medias res*, esto es, en plena comunión con el universo transformado primero en mundo y en hogar en que la participación se hace plena, intensa, íntima. El deseo es vocación constante e incesante de la voluntad, que es la sede de la profundidad humana, que es capacidad del hombre de escuchar la llamada mística de ser espíritu, de emprender el camino de ser espíritu, senda de crecimiento, madurez y desarrollo, filón de realización y evolución¹¹⁸.

La modernidad de la mística: Modelos filosóficos, el amor de la sabiduría como modernización de la mística dentro de la espiritualidad

Pero la clave para este camino es la evolución misma del concepto de la mística a través de la configuración de modelos filosóficos cuya finalidad consiste en señalar hitos experienciales de realización que coinciden con las *weltanschauung* o conceptualizaciones de la mística que es el

¹¹⁸ Cfr. G. Moiola, "Mística cristiana", en Varios, *Nuevo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1978, pp.985-1001.

eje del desarrollo del camino espiritual visualizado como filosofía en camino, como actividad dentro de la historia.

El concepto tiene que madurar, superándose como concepto que solo es expresión objetiva y tentativa antes de emprender la experiencia, por la misma experiencia de crecimiento, madurez, evolución. En orden a madurar como espíritu, el hombre tiene que madurar su concepto de la mística en la que se ve envuelto en el proceso espiritualidad que exige no solo una ascesis personal sino un desarrollo de lo conceptual yendo más allá de la objetividad frente al dominio excesivo de la subjetividad que es el ego encerrado cuyo único discurso es el solipsismo. Solo de esta manera el hombre puede ir madurando como espíritu cuyo discurso es la mistagogía en la deseada modernidad de la mística que es la modernidad de su trato y relación con lo Absoluto en que este deja de ser objeto, lo opuesto (como el *gegenstand* alemán) sino constituirse de veras como Señor, Compañero, Padre, Hermano, Amado. La modernidad comienza siendo crítica, la mismísima esencia de la epistemología o de la ontología como conocimiento del ser dentro y desde la metafísica. Pero la crítica ha de abrirse hasta deshacerse en la búsqueda de lo radical en un camino hacia el redescubrimiento, reencuentro de lo mismo como lo originario. Esto a su vez exige una fundamentación filosófica de la mística desde el crecimiento y desarrollo del hombre madurado como espíritu que se ve reflejado en la conceptualización moderna de la mística, desde la validez dada por la experiencia que es mediación de lo real como realidad y de la realidad como real, *in medias res, en solidaridad con* las cosas de las que el ser es abstracción (sin caer en la trampa ontológica de abstraer y reducirlo todo al *gegenstand* en su pureza u objetividad en el ser), teniendo como eje la instancia absoluta de lo real y de la realidad. La espiritualidad consiste en transformar la distancia proyectada como camino conceptual de la intencionalidad y hacerlo vivencial en un acercamiento en clave metafísica de comunión y en clave mística de participación.

De ahí que la filosofía se descubra no solo camino conceptual sino camino de comunión y participación en lo Absoluto en la cercanía solidaria con el mundo de las cosas. La sabiduría es precisamente participación en la verdad de lo real como realidad y de la realidad de lo real y el amor es comunión en la belleza de lo real como realidad y de la realidad. Para ser *sophos* es ser ignorante. Ser ignorante es diferenciarse de los sofistas que en su alejamiento creen saberlo todo. Ser *sophos* por ser ignorante es

ignorar el aislamiento y aspirar a la intimidad con lo real como realidad y la realidad y en lo real. De ahí la *gnosis*. Esta es camino de conocimiento con sentido experiencial hacia la sabiduría que es convivencia íntima, auténtica, intensa con lo Absoluto en clave de sabiduría o participación y de amor o comunión.

Siendo así, la modernidad¹¹⁹ que es ruptura con paradigmas mediante la transformación de valores que se vive como cultural, exige por sí el progreso de la mística y de su conceptualización¹²⁰ hacia una vivencia empática y más plena, superando el egoísmo de la subjetividad humana, en la historia cuyo eje es el crecimiento y desarrollo del hombre que va madurando como espíritu, caracterizada por la transformación por de pronto conceptual, hacia la plena comunión y participación.

La primera fase histórica de esta transformación culmina en la llamada teología mística vivida en la que la experiencia se vive como revelación. Esto pone de manifiesto que el ego sale como sujeto, o ego que se afirma como sí mismo o sujeto, para recibir, para ser sujeto de la experiencia dada desde la trascendencia. La teología mística en que la palabra mística es un adjetivo subraya que el sujeto recibe, es actor pasivo de una dinámica de difusión gratuita o gracia. La comunión es cuestión de don, de recepción de la noticia amorosa que cognitivamente se toma como revelación en un proceso fenomenológico o desvelamiento en cercanía con lo real como realidad y de la realidad como real en plan de ejercicio de amor que es más que pura ascesis, sino que es ya plenitud en flor. Aquí la subjetividad se germina y se abre como capullo a punto de ser flor. Aquí los fenómenos forman parte del don y son aceptados conforme a la capacidad receptora del sujeto que se germina para florecer.

A partir del siglo XVI o XVII la palabra mística se convierte en sustantivo. En esta época la flor florece. La mística se convierte en concepto,

¹¹⁹ Cfr. R. Mate, "El mito de la modernidad y el silencio del logos", en Varios, *Lo santo y lo sagrado*, Editorial Trotta, Madrid 1993, pp.191-202.

¹²⁰ En parte me he inspirado en los estudios de M. de Certeau, *La fable mystique. XVI-XVIIe siècle*, Vol. I, Gallimard, París 1987; Idem., *Mystique*, en *Encyclopaedia Universalis* 12 (1985), pp.873-878; Idem., "Mystique au XVII siècle. Le problème du langage 'mystique'", en Varios, *L'Homme devant Dieu. Melanges offerts au Père Henri de Lubac*, Vol. II, Aubier, París 1964, pp.267-291. También: J Welch, "Mystical Theology", en Varios, *New Dictionary of Theology*, Glazier, Wilmington 1997, pp.692-694.

responsable por sí mismo. En la primera fase, el sujeto era un receptor. Ahora se hace responsable por lo recibido. Esta época es la historización en que el sujeto intenta establecerse como autoridad o dueño de sí como sujeto frente al objeto (*gegenstand*) en su sentido supremo que es el Absoluto, en clave de *gegenstand* u objetividad por oposición que es la dinámica de la teleología que diferencia la meta, fijándola en la distancia, definiendo de antemano (metodológicamente) el recorrido. Esta fase representa el establecimiento del espíritu que opta en que se radicaliza todo lo real y la realidad de lo Absoluto, único objeto, con un momento de *epoché* o paréntesis axiológico para reintegrarlo todo desde la perspectiva englobante de lo Absoluto como objeto. Aquí los fenómenos que acompañan la mística se colocan en su lugar apropiado; son valorados como incidencias en el sujeto que ahora es una flor dispuesta a emanar su olor y su sabor, con todos los deleites. Es esta la plena modernidad de la experiencia. Ya no es simplemente experiencia mística. Es experiencia. Es mística. Es experiencia calificada como mística, con la mística no solo como adjetivo sino como sustantivo, ya que el sujeto puede levantarse frente al objeto (*gegenstand*).

De ahí el que puede denominarse el modernismo de la mística, pues esta postura no del todo completa o plena. El espíritu en esta segunda fase se destaca pero de alguna manera está aislada. La mística, a esta luz, se destaca por sí misma como concepto puro, como conceptualización interpretativa o hermenéutica de la metafísica, en que no como en la primera etapa en que la experiencia se narra con la mística como adjetivo para calificarla y para romper con lo ordinario, sino en que la mística se establece como hermenéutica, es decir, como continuidad o como prisma de continuidad en la vida, pero destacando la vivencia con el Misterio dentro de la misma vida, por lo que la mística tiene que ir más allá de esta modernidad a una especie de posmodernidad que se observa en la cultura occidental pero que puede hablarse asimismo en la oriental¹²¹. La segunda fase, en que la mística es ya un sustantivo, la mística toma posesión de sí misma en su esencialidad, de su propiedad, por lo que el hombre sale como espíritu, como dueño de sí mismo, de los fenómenos, como responsable. Pero aún falta algo: la posmodernidad de la mística, por así decirlo,

¹²¹ P. Sheldrake, "Postmodernity" en Varios, *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, 2nd rev. ed., SCM Press, Londres 2005, p.498.

que más que superación de la modernidad es su madurez, crecimiento, evolución, no de una vez, empero por todas, sino constante.

Y esta posmodernidad, o tercera época¹²², es la de la perfección en que la mística ha de ser espiritual o envuelta dentro de la espiritualidad. En esta fase el aislamiento o el destacamento del sujeto de la experiencia, que desde la primera fase es experiencia de comunión, se vuelve en lo verdaderamente espiritual por la integración de la mística en la espiritualidad que, por lo pronto, es la calificación de la mística como espiritual (en que espiritual es un adjetivo que califica el sustantivo mística) pero que en realidad es la constitución de la espiritualidad como mística, ya más allá de los fenómenos sino en su mismísima raíz que es el Misterio hecho presente, el mismo principio que durante todo el recorrido, por el que el espíritu hacia la comunión se constituye dinámicamente como partícipe en la performatividad (y no solo conceptualidad) de la metafísica como camino espiritual, superando la historia escatológicamente por la que el mismo origen se reencuentra al final del trayecto enriquecedor, en que la experiencia no son solo momentos, fragmentos, hechos sino que es mediación sacramental, como lo originario.

De ahí, la plenitud no solo conceptual sino ante todo vivencial del amor de la sabiduría, del maridaje de comunión y participación en la evolución de la mística (y no solo evolución mística) en espiritualidad, más allá de la tensión entre sustantivo y adjetivo, entre recepción por revelación y responsabilidad por posesión, entre revelación y noesis, entre recibir el conocimiento y actuarlo, hacia la performatividad de la espiritualidad,

¹²² Procuero dar un significado más positivo de la llamada posmodernidad superando los consabidos esquemas o categorías de su presentación pero teniendo en cuenta algunas de las aportaciones fundamentales, como por ejemplo: G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Planeta Agostini, Barcelona 1994; E. Gellner, *Postmodernism, reason and Religion*, Routledge, Londres-Nueva York 2002; M. Berciano Villalibre, "Postmodernidad: Estado de la cuestión", en *Diálogo filosófico* 18 (2002), pp. 4-42; R. McKinney, "Toward a Resolution of the Modernist/Postmodernist Debate", en *Philosophy Today* (1986), pp.234-245; Varios, *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1988; D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge 1995; J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Ediciones Cátedra 1987; H. Küng, *Teología para la posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid 1989; D.R. Griffin, *God and Religion in the Postmodern World*, SUNY Press, Albany 1989; D. Ford, "Holy Spirit and Christian spirituality", en Varios, *Postmodern Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp.269-290.

más allá entre la tensión conceptual entre ascesis y mística, en la comunión por participación en la participación por comunión. Aquí ya no hay ruptura ni continuidad, solo crecimiento, madurez, evolución, desarrollo. Aquí ya no hay sujeto receptor de la experiencia, cuyo discurso descriptivo (fenomenología) es el de testigo o *martyrion* que simplemente describe lo vivido con la mística como adjetivo de su experiencia ni subjetividad de sujeto frente a la objetividad del objeto cuyo discurso interpretativo (hermenéutica) es el de místico cualificado o de maestro que se hace siervo o que presta un servicio o *diakonia* por ser portavoz o profeta de la experiencia que es la mística o la mística ya como sustantivo, superando el egoísmo de la excesiva subjetividad pero con el riesgo de perderse en la objetividad. Aquí solo cabe la participación. Un discurso de partícipe que quiere dar parte a los demás, que quiere hacer a los demás partícipes. No es cuestión de *selbst* o sujeto o posesión de sí mismo, de receptor o responsable. Más bien es cuestión de verdadero espíritu, pues el espíritu no puede ser solitario, aislado, sino que es más que universal o englobante, se reparte, se da libremente, se rompe como el pan para dar vida a los demás. Aquí en lo que denominamos la tercera época o fase del desarrollo de la mística en su evolución, esto es, la posmodernidad de la mística, el testimonio de la descripción, el profetismo del servicio de la interpretación se funden y se abren a la *leitourgia* de la mistagogía en que la comunión se abre hacia los demás como co-partícipes, en la comunión que es comunidad más allá de la gnoseología de sujeto y objeto o de la intersubjetividad que sigue empáticamente buscando la objetividad frente a ella sino en la solidaridad de la caridad cuyo discurso es la mistagogía del partícipe hacia los co-partícipes en clave de comunión para todos.

La mistagogía es experienciología. No es solo discurso o palabra acerca de la experiencia superando su calificación con el adjetivo de mística (fenomenología o discurso descriptivo del testigo) cuyo discurso es el testimonio o *martyrion*, pues su finalidad es servir al ir hacia el otro o de su conceptualización de la mística como sustantivo (hermenéutica o discurso interpretativo del profeta servidor) que se abre al servicio o *diakonia* o servir para estar con el otro en empatía. La experienciología, por ser logos de la experiencia, es la experiencia como Palabra en sí que se vacía en la historia como Misterio que toma carne, para ser carne en la historia rompiendo hacia la escatología. La experienciología es ser del otro y no para el otro. Ser sujeto en su plenitud fenomenológico-hermenéutica es

elevarse a la intersubjetividad para dialogar e ir hacia al otro. Ser espíritu, que es el fruto arduo de la experienciología o de la mistagogía, en que la mística es espiritualidad y la espiritualidad es mística, es ser para el otro, superando dominios de subjetividad y objetividad. Es sabiduría poseída por el amor (sabiduría del amor) y amor poseído por la sabiduría (amor de la sabiduría). Es posesión del Todo por la nada de no poseer sino en dejarse poseer, responder abriendo caminos a la *kénosis* de lo Absoluto cuyo despliegue, como ya queda dicho, es su pneumatología. Esta respuesta va más allá de la correspondencia o coherencia epistemológicas de una relación sujeto-objeto. Es abrir un camino que es la espiritualidad.

Proyecciones: Del búho a la paloma

Nuestro recorrido amplio por la evolución de la mística hacia la plenitud de su posmodernidad ha tomado como claves experienciales la subjetividad y la objetividad para calificarlas en la mediacionalidad experiencial de la intersección en la comunión y la participación. Se ha puesto de relieve que la evolución de la mística como calificativo adjetival a concepto de sustantividad no es solo una evolución lingüística sino que es una lucha histórica hacia la vivenciabilidad plena por el espíritu humano que es la mismísima esencia de la llamada amor de la sabiduría o la filosofía. Y esta lucha se abre, se celebra, se forja como camino del espíritu, como espiritualidad, aventura a lo divino: de lo divino encontrándose con lo humano al caerse en la carne para que esta tenga su vuelo como espíritu hacia lo divino.

La espiritualidad es camino hacia el llamado *zeitgeist* o espíritu de la edad o tiempo que se expresa como filosofía ya hecha o formulada o definida. Un *zeitgeist* conforme a este modelo expresa el vuelo del búho de Minerva en el crepúsculo o cuando ya todo está acabado, tal como lo evoca Hegel. El vuelo en la oscuridad es el relato a posteriori de la salida de la caverna, la libertad de las cadenas de las sombras o apariencias para ir hacia la luz, fuera de la luz. Pero esta salida es un vuelo que se narra de noche. Son vuelos que se hacen de noche, haciendo que permanezcamos en ella, esperando el alba sentados, evocando una vez a lo dicho por Camus. No podemos estar como el búho hegeliano esperando a la noche. Hemos de afrontarnos al alba.

En su *Metafísica*, el Estagirita hablaba del murciélago, otro animal volante, en estos términos: «Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza»¹²³. Es preciso cerrar los ojos a la oscuridad para abrirlas al alba. Es preciso callar la boca para poder abrirla para anunciar la madrugada.

Frente a todo esto, quiero contraponer otro animal volante. Esta vez de la mano de Teresa de Jesús. Oigámosla: «Estos efectos... da Dios, cuando llega el alma a sí con este ósculo que pedía la Esposa, que yo entiendo aquí se le cumple esta petición. Aquí se dan las aguas a esta cierva, que va herida, en abundancia: aquí se deleita en el tabernáculo de Dios: aquí halla la paloma, que envió Noé a ver si era acabada la tempestad, la oliva, por señal que ha hallado tierra firme dentro de las aguas y tempestades del mundo»¹²⁴.

La cierva-paloma es buscadora de la aurora, que sale de su refugio de mañana, volando, buscando, si bien herida o debilitada, con valentía frente a la incertidumbre de la tempestad o de la caza. No se esconde de día y toma su vuelo de noche o cierra los ojos frente a los rayos del sol como el búho o murciélago, dos animales volantes de la filosofía occidental tradicional.

La cierva-paloma supera los vuelos de noche, la constatación de hechos mediante una reflexión, la seguridad de lo radical. Transforma lo radical en lo originario, al empeñar en la noche oscura para abrir la aurora, más allá del regreso de la teología mística (que es el refugio de la oscuridad o noche de la caverna) y la conceptualización de la mística como sustantivo o la sustantivización de la calidad o del adjetivo (que es intentar arrojar luz a la noche pero aún es de noche o construir modelos en la oscuridad). A la paloma que es portadora del ramo de oliva se le llama al vuelo, a la celebración de la tierra, ya descubierta como hogar o morada, ya en plena aurora. Es la espiritualidad de la mística o la mística de la espiritualidad.

La oliva es respuesta espiritual y mística a la kénosis pneumatológica de lo Absoluto. No es correspondencia o coherencia. Es humilde don más

¹²³ Aristóteles, *Metafísica* II, 993 b, 10-12.

¹²⁴ Sta. Teresa de Jesús, *7 Moradas* 3, 13.

allá del reconocimiento del sujeto en la teología mística y la confirmación de la objetividad de la experiencia en la mística como sustantivo.

La oliva es punto de conversación, entre iguales, entre Amado y Amado. Es respuesta de espiritualidad, y no meramente espiritual, de abandono originario, volviendo al origen a las raíces ahora como originario. Es respuesta de amor a la *kénosis* pneumatológica de lo Absoluto. La razón del amor de la sabiduría no es amar sino que es dejarse amar. Es ir más allá de la epistemología de sujeto-objeto. Es superar la confianza originaria. Es dejar todas las críticas, todas las herramientas para la confianza. Es abandono.

Más que la confianza originaria, es familiaridad. Es viajar, más que regresar, hacia la aurora que es luz reencontrada tras la noche. Es ir de la acogida de hospitalidad de la teología mística (en que se recibe la hospitalidad o la infusión de la revelación). Es superar la hospitalidad de un huésped de la mística como sustantivo (en que el huésped recibe su estatus o sustantivización). Es ser familiar, capaz de abandonarse en familia, evocando, reviviendo, celebrando la *kénosis* de lo Absoluto que se abrió como camino yendo más allá de la raíz, de la fuente, del hontanar para un reencontro como lo originario. Más que confianza es familiaridad. La palomacierva animal vuelve a su amo, amado por ser familiar, tratado familiarmente y no solo con confianza.

La familiaridad, el regreso con la oliva al arca, es un éxodo, una salida, una liberación de la epistemología o de la metafísica reducida a la ontología, que es una epistemología o teoría del conocimiento, para realizarse metafísicamente en su plenitud como espiritualidad desvelada como camino, vivida como aventura, seguida como itinerario. De ahí la *leitourgia*: celebración de la plenitud de vida. No es simplemente *anámnesis* o recuerdo de testimonio, presente de servicio. Es futuro que es ahora, ruptura escatológica. Es futuro que va más allá de modelos efímeros de sujeto-objeto y de la formación de cánones estéticos o de visiones universales que no pisan por la senda para padecer de las aventuras o desventuras sino que solo se limita a cultivar, es una cultura muy crítica con las formas de despliegue de la relación sujeto-objeto manifestado en imágenes e inducciones culturales, usualmente potentes por ser estimulantes de la imaginación colectiva, que llevan a formas de olvido de lo Absoluto.

La presencia se recuerda, se conserva, se actualiza, se vive, se celebra solo mediante la mistagogía. Una mística espiritual y una espiritualidad mística, en el mejor sentido de filosofía, como metafísica por ser amor de la sabiduría y sabiduría del amor, es la mistagogía y no solamente mistagógica. El ramo de oliva es conversación, discurso de la mistagogía: invitación, iniciación, conducción a la tierra prometida, salida de la caverna, éxodo por el mar de la historia tras la tempestad de la noche con las nuevas luces de la aurora que promete un día sin fin.

Catecismo Castellano - Cakchikel

LUIS RESINES

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Resumen: En el presente artículo se ofrece al lector un desconocido catecismo bilingüe, castellano y cachiquel, lengua propia de Guatemala. En realidad se trata de un impreso que contiene un catecismo, junto con un ritual para el viático y el matrimonio. El impreso hay que situarlo en el siglo XVIII, escrito por un autor desconocido, quizá franciscano. El catecismo tiene un notable desorden, y además está incompleto, pues prácticamente no aborda los mandamientos; quizá este cometido se reserva para el confesionario que le complementa, también bilingüe. A pesar de sus fallos, puede haber constituido un modelo para llevar a cabo la evangelización en Guatemala, siguiendo la norma ya iniciada dos siglos antes por el obispo Francisco Marroquín en el siglo XVI.

Palabras clave: Catecismo, Cakchikel (Cachiquel), Confesionario, Ritual, Marroquín.

Abstract: This article shows a unknown bilingual catechism, Spanish and Cakchiquel, language of Guatemala, dated perhaps at XVIII century. Two little books integrate it: a catechism, and a ritual for viaticum and marriage. The catechism have no author, may be a Franciscan friar. It have very disorder in its themes; and also is not complete, by absence of commandments. This is a target for the complementary confessional book. It have a precedent in XVI century, in the catechism of bishop Francisco Marroquin.

Key Words: Catechism, Cakchiquel (Cachiquel), Confessional book, Ritual, Marroquin.

Ha llegado a mis manos una magnífica copia de un catecismo, como una generosa donación de la comunidad franciscana de Alto del Rollo, en Salamanca. El catecismo reviste no pocas dificultades a la hora de situarlo adecuadamente, como cabría desear.

El ejemplar del que ha sido copiado está integrado en los fondos del Archivo franciscano de Santiago de Compostela, y la fotocopia permite examinarlo con toda clase de detalles, salvo en aquellas partes o anotaciones que se han ido perdiendo con el paso del tiempo.

Es una gustosa tarea proceder a su examen, a fin de darlo a conocer, y, en la medida de lo posible, llegar a valorarlo.

I. DESCRIPCIÓN

Se trata de un folleto de 20 x 15,5 cm., constituido por 16 hojas, cosidas para darle unidad dispuestas en tres cuadernillos. El primero carece de signatura propia, que tendría que ser A⁴, el segundo tiene la signatura B⁴, y el tercero corresponde a C⁸. Los tres constituyen todo el folleto, que no tiene desgarros ni pérdidas de papel, que supongan un deterioro en el texto.

Envuelve al conjunto una hoja doble que aparece al principio y al final, como hoja de respeto o también como protección. Habrá que volver sobre ella. El conjunto ha sufrido en algún momento de su historia la acometida del agua, que lo ha empapado desde la parte superior a la inferior y ha dejado en todas sus páginas una enorme mancha de humedad que ocupa algo más de la mitad de cada página; no obstante, es posible leer sin dificultad su contenido.

Las hojas han sufrido por el uso reiterado, y están fatigadas en los márgenes así como en la esquina superior, pero tampoco eso afecta al texto impreso.

Además de la hoja de papel destinada a la protección del escrito, a la que me he referido, todo ello aparece encuadernado con una cubierta de cuero repujado, con una labor exquisita que muestra un marco muy finamente detallado y elaborado, un gran círculo central, radiado, y cuatro secciones de círculo en los cuatro ángulos. Sin duda esta cubierta ha hecho posible que haya llegado hasta nuestros días en plena integridad, a pesar de las deficiencias señaladas.

El texto impreso carece de nombre de autor, así como tampoco tiene una portada como es usual, ni pie de imprenta o colofón que permitan hacer alguna aproximación que desvele su origen, o a quién se debe su texto.

Este en realidad está integrado por dos escritos perfectamente diferenciados. El primero de ellos ocupa las 12 primeras hojas (24 páginas), y el segundo las 4 hojas restantes (8 páginas). Cada uno de ellos lleva un título propio, que los diferencia con nitidez. Por si esto no fuera suficiente razón para distinguirlos, el primero de los escritos, que constituye propiamente el catecismo, salvo en su título particular –que aparecerá más adelante– figura a dos columnas, constituidas por preguntas y respuestas, sin titulillos, ni ladillos. La columna de la izquierda es la que corresponde al texto cachiuel, en letra redonda; y la de la derecha contiene el texto en castellano, compuesto en cursiva. Ambas columnas llevan siempre sus respectivos reclamos.

Las dos columnas aparecen dispuestas en paralelo, pero, dado que el texto cachiuel es más amplio (supongo que por su propia construcción lingüística, o por la necesidad de emplear circunlocuciones), en la columna de la derecha, en castellano quedan espacios en blanco a fin de equilibrar el desarrollo de cada una y emparejar las enseñanzas en cada idioma. En los dos idiomas, todas las preguntas comienzan por «P.», y las respuestas por «R.»; desconozco el cachiuel y no sé cómo se dicen en ese idioma las voces «pregunta» y «respuesta», pero parece que eso no constituyó problema para señalarlas de esta forma con independencia de la respectiva lengua, a fin de identificar cuál era la interrogación y cuál su respuesta.

El segundo escrito está compuesto a renglón completo (no hay columnas), y dispone de una breve introducción en castellano (por tanto, en letra cursiva), más el texto que sigue en cachiuel (emplea la letra redonda). Como se trata de un ritual doble, para la comunión por viático y para el matrimonio, allí donde es preciso, es interrumpido por lo que en términos de imprenta se podría calificar como de titulillo, pero que en términos de ritual es una indicación ceremonial o rúbrica. Este doble ritual se completa con una oración final, en cachiuel.

Todo el texto carece de paginación, por lo cual, al hacer alguna referencia concreta, señalaré la página correspondiente entre corchetes.

II. FECHA Y AUTOR

Como el impreso carece de toda pista tipográfica que indique procedencia, imprenta o lugar de impresión, que siempre sitúan una obra impresa, hay que moverse en el terreno de las conjeturas, lo que siempre resulta una cuestión espinosa.

Por el aspecto de la impresión, el tipo y el estilo de letra, así como por los adornos tipográficos que aparecerán en su momento, creo que hay que situar el impreso en el siglo XVIII; pero no pasa de una aproximación.

No hay fecha, ni nombre de autor, y el uso reiterado que delatan las pequeñas deficiencias indicadas muestra que no se trata de una copia que se tomara de la tirada, para enviarla a un Archivo a fin de que fuera conservada como testigo; lo que se percibe es que estamos ante un ejemplar que formó parte de esa tirada, fue ampliamente utilizado, y después, por alguna razón, fue encaminado al Archivo para ser conservado, sin que se sepa tampoco de cuántos ejemplares pudo constar la tirada, ni qué fue de ellos, o si éste es el único ejemplar sobreviviente.

No hay forma de averiguar dónde fue impreso, pero sí es posible suponer sin miedo a equivocación que procede de Guatemala, dado que la lengua cachiqual está vinculada a esta nación y es la empleada por su población indígena hasta nuestros días.

Poco más podría decirse, de no ser por la doble hoja en blanco que envuelve el texto impreso. En ese papel, en la hoja que al principio hace las veces de hoja de respeto, en el vuelto hay un texto manuscrito, valioso aunque solo en parte. Está escrito con tinta, y resulta bastante perdido, lo que deja sombras imposibles de despejar. Dicho texto manuscrito, en sus cuatro renglones, es:

«En lengua cachiqual.
... Guatemala (Antigua)
por Sebastián de ...
Año de 17...».

Las cuatro líneas conducen a unas afirmaciones, que desvelan muy poco más lo escaso que hasta ahora se puede asegurar con certeza:

1ª línea. Confirma que el impreso es un texto en cachiqual. Además de poderlo asegurar por su uso en Guatemala, el comienzo del segundo

escrito, el ritual ya apuntado, asegura que las oraciones que siguen están en «cakchikel».

2ª línea. Falta al principio una palabra perdida, breve, que podría ser «*hecho*», «*usado*», «*impreso*» en Guatemala. La indicación de Antigua remite sin duda a la ciudad de Antigua, situada al oeste del país. Este indicio habla de su origen más concreto, y de la zona geográfica en particular, aunque esto no equivalga a situarlo como un impreso que se hubiera realizado en esa ciudad, ya que pudo ser llevado a cabo en un establecimiento tipográfico de cualquier otro lugar.

3ª línea. La tercera línea apunta hacia el autor: Sebastián de..., pero la escritura está perdida, y solo permite vislumbrar que algún religioso franciscano de este nombre pudiera ser localizado en este lugar y en la fecha que sigue, para poder completar lo que la inscripción no desvela.

4ª línea. La fecha está incompleta, o por mejor decir, señalada con puntos suspensivos: «17...». Es indicio claro de que la inscripción manuscrita es posterior, y que quien la escribió recordaba con aproximación la fecha en que Sebastián (...) ejerció su trabajo pastoral, pero no pudo precisarlo, y lo dejó en el aire.

La aproximación de 17... se refuerza con el estilo de un impreso, de factura propia del siglo XVIII, sin poder concretar más.

Por lo tanto, nos encontramos ante un impreso doble, un catecismo y un ritual sacramental (no completo) escrito (o solo utilizado) por Sebastián de (?), en Guatemala. Pudo ser impreso en Guatemala, en la ciudad de Antigua, en algún momento del siglo XVIII (17...), sin llegar a saber ni la fecha exacta, ni la imprenta en que se elaboró.

La razón de intuir que el autor fue franciscano no se puede deducir del nombre incompleto, ni siquiera del propio texto, que no ofrece pista alguna en este sentido. Hay que fundamentarla en el hecho de que los franciscanos misionaron en aquellas tierras, aunque no exclusivamente, y que el texto se encuentra conservado en el Archivo franciscano señalado; se puede concluir con un cierto grado de certeza.

Lo que el texto no dice es si se trata de un escrito que se elabora y a continuación se lleva a la imprenta porque entonces hubiera dónde im-

primirlo o el responsable dispusiera de medios para realizar una tirada; o, por el contrario, que se tratara de un texto más antiguo, de origen incierto, que se venía utilizando en forma oral o manuscrita, y que fue impreso para ganar en limpieza, disponer de un texto fijo, no sometido a erratas de pronunciación o transcripción, a fin de darle estabilidad. Sin duda, esta suposición cabe dentro de lo posible, y, en ese caso, no hay forma de remontarse más allá para localizar su verdadero origen.

III. LENGUA

Como está indicado, el escrito consta de dos partes: un catecismo y un ritual incompleto. El primero es bilingüe en castellano y cachiuel; el segundo solamente en cachiuel, con algunas indicaciones –a modo de rúbricas– en castellano; también incluye algunas fórmulas en latín, como consecuencia de depender del ritual romano, entonces en latín para todos los lugares.

El idioma indígena empleado es la consecuencia de la adaptación a la cultura del pueblo indígena de Guatemala. El nombre del idioma aparece escrito en diferentes formas, según las fuentes que se consulten: Kaqchikel es la forma modernizada y actual que se emplea en nuestros días y con el que se enseña hoy; también aparece escrito como Cakchiquel o como Cachiquel. Y en el propio escrito figura con otra cuarta variante en la escritura: Cakchikel [p. 25].

Es uno de los idiomas del grupo lingüístico maya, hablado en la zona occidental de Guatemala, hacia la costa del Pacífico, que incluye la parte del territorio de México que hace frontera. Se ha conservado entre la población indígena, aunque hoy muchos hablen castellano y lo aprendan como muestra de la cultura propia del país. La gran presión gubernamental ejercida hace unos años sobre la población indígena mermó sus posibilidades, pero no ha eliminado su uso habitual.

Este ejemplar sigue los pasos trazados desde la primera evangelización del territorio, allá en el lejano siglo XVI, cuando Francisco Marroquín fue nombrado primer obispo de Guatemala¹. Entonces, como consecuen-

¹ Francisco Marroquín era natural de Toranzo (Santander), pueblecito ubicado en el valle del mismo nombre, y se integró en el clero de Osma donde fue maestro de Filosofía

cia de la necesidad de adaptación, publicó un catecismo, el primero de la nación, titulado *Catecismo y Doctrina Cristiana en idioma Utlalteco, por el Illmo. Sr. D. Francisco Marroquín, Obispo de Guatemala*, México, Juan Pablos, 1556. Se editó en México que era el único lugar en que por aquellas fechas se disponía de imprenta, hasta que Antonio Ricardo se instaló en Lima en 1583. Llama la atención que en el catecismo editado por Marroquín no aparezca en el título la referencia a la lengua cachiquel, sino al utlalteco, que es otra de las lenguas afines, también propia de Guatemala. No resultaba fácil hacer una edición, dado que, al alfabetizarla, los religiosos franciscanos y dominicos que realizaron tal labor transcribieron al-

y Teología. Como sacerdote integrado en la corte de Carlos V, Pedro de Alvarado le conoció e indujo a pasar a América. Cuando Alvarado se desplazó e instaló en Guatemala le nombró cura del pueblo recién fundado, y más adelante fue designado por el obispo de México como provisor y vicario general de aquella provincia. Preconizado obispo de Guatemala (18 de diciembre de 1534), se desplazó a México para ser ordenado. El 20 de octubre de 1537 llevó a cabo la erección de la diócesis guatemalteca. El sábado, 10 de septiembre de 1541, se produjo el célebre terremoto que asoló la naciente ciudad de Guatemala, que ya había sido desplazada a este nuevo emplazamiento, en el valle de Almolonga, consecuencia de otra erupción anterior y hubo de volcarse en ayuda de los supervivientes: murieron más de seiscientos indios y un número no preciso de españoles. La ciudad actual se conoce como La Antigua Guatemala, pues la capital actual fue objeto de nuevo emplazamiento.

En 1545 emprendió la visita a la provincia de Tuzulutlán, y, de regreso, se detuvo en la ciudad de Gracias a Dios, y posiblemente se entrevistó con Bartolomé de las Casas, a quien conocía de años atrás. En 1546 acudió de nuevo a México para asistir a la junta de prelados que había convocado el visitador Tello de Sandoval. En esa misma fecha, posiblemente durante su presencia en México, tuvo lugar en la imprenta de Juan Pablos la impresión de la *Doctrina Christiana*, que había elaborado en su diócesis, y con cuyos ejemplares regresó a su sede. No debió de ser del todo pacífica la reunión episcopal, por las acaloradas discusiones entre Marroquín y Las Casas sobre la aplicación de las *Leyes Nuevas* y el trato a los indios. De regreso de México pasó por Chiapas, donde puso la primera piedra de la iglesia de los dominicos. En su diócesis dio comienzo a las obras de la nueva catedral (tras el desplazamiento de la población de las faldas del volcán del Agua). Además de franciscanos y dominicos, consiguió que acudieran los mercedarios y trató sin conseguirlo que estuvieran presentes los jesuitas. Falleció el 9 de abril de 1563. Datos tomados de: *Doctrina cristiana en lengua guatemalteca, ordenada por el Reverendísimo Señor Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, y del consejo de su Majestad, con parecer de los intérpretes de las religiones del Señor Sancto Domingo y San Francisco Fray Juan de Torres y Fray Pedro de Betanzos*, Santiago de Chile, Imp. Elzeviriana, 1905, III-XIII. También pueden consultarse: JOSÉ MILLA, *Historia de la América Central (Guatemala)*, t. I, 1859; t. II, 1882; A. GÓMEZ CARRILLO, *Estudio histórico sobre la América Central*, San Salvador, 1884.

gunos de los sonidos con signos gráficos que no figuran en el alfabeto latino, y hubo que componer nuevos tipos para reproducirlos.

Esto mismo aparece en una edición posterior que se hizo de este catecismo primero, pues de la primitiva edición no se conocen ejemplares sobrevivientes. Esta edición apareció con el largo título de: *Doctrina cristiana en lengua guatemalteca, ordenada por el Reverendísimo Señor Don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala, y del consejo de su Majestad, con parecer de los intérpretes de las religiones del Señor Sancto Domingo y San Francisco Fray Juan de Torres y Fray Pedro de Betanzos*, Santiago de Chile, Imp. Elzeviriana, 1905. La edición de 1905 la llevó a cabo José Toribio Medina, y se anuncia en cubierta como «reimpresión a plana y renglón del único ejemplar conocido y precedida de una biografía de su autor»².

El ejemplar ahora estudiado responde al mismo planteamiento, con una serie de signos propios, intercalados entre las letras del alfabeto latino, que hacen complicada, por no decir imposible, la mera transcripción del título, pues esos signos diferentes figuran en el mismo desde el comienzo del texto. Lo transcribiré de la forma más parecida posible, por si este estudio cae en manos de quien conozca el cachiquel.

IV. ESQUEMA DEL ESCRITO

Descrito globalmente, todo el texto responde al siguiente esquema:

Parte primera: Catecismo [p. 1-24]

(Texto seguido a dos columnas, sin interrupciones).

Parte segunda: Ritual [p. 25-32]. Incluye:

- modo de dar el viático [p. 25]
- preguntas a los que se casan [p. 31].
- para las arras [p. 32]
- alabado [p. 32]

² La referencia al único ejemplar conocido se concreta en un ejemplar de Guatemala, B. Antonio Velasco, 1724, que J. T. MEDINA conoció y reprodujo.

PARTE PRIMERA: CATECISMO

Es la parte más extensa de la obra. Responde a este título (con las dificultades de transcripción indicadas): *Vae ri qutubal qhabal, salakiçabal pe richim Christianoil tzik Doctrina Christiana tucheex* (En el título, las dos «q», más las dos «k», así como el fonema «tz» responden a signos diferentes de los del alfabeto latino).

El título está precedido con una cruz entre paréntesis, más cuatro adornos tipográficos (dos coronas en la parte superior y dos corazones en la inferior). El título propiamente dicho consta en tres líneas a plana completa, y a su término dan comienzo las columnas en los dos idiomas, como está indicado.

Se trata de un catecismo propiamente dicho. Está estructurado por preguntas y respuestas, que podría pensarse destinadas a ser aprendidas y repetidas de memoria; pero algunas, por su extensión notable (más aún en el cachiquel), es dudoso que pudieran retenerse de forma plena. Es un catecismo incompleto, como se verá a continuación, ya que no aborda todas las cuestiones importantes para un cristiano, por lo menos las fundamentales, y en algunas ocasiones incluye preguntas de importancia secundaria.

Es preciso leerlo con detenimiento para descubrir que parece tener como esquema vertebrador el credo, aunque no resulta demasiado seguro que sea así. Esto es muy evidente al comienzo, pero en un determinado momento parece abandonarlo para pasar a tratar cuestiones relativas a los sacramentos y el credo se difumina; retorna a él cuando se interesa por la cuestión de la comunión de los santos [p. 21], aunque a continuación vuelve a desviarse con preguntas sobre la cruz y sobre la Iglesia. La consecuencia de lo expuesto es clara: no se ve de forma sencilla por dónde discurren las preguntas, y en una minuciosa lectura se saca la conclusión de una cierta anarquía que salta de unas cuestiones a otras sin pauta alguna.

Para el análisis que sigue, avanzaré con arreglo al orden mismo en que aparecen las preguntas en el catecismo, lo que mostrará al final esa cierta anarquía en la organización de los temas.

1. Introducción [p. 1]

Aparecen tres preguntas a modo de introducción que se interesan por la condición de cristiano y de bautizado para el que lea el catecismo. La primera pregunta es triple, lo que en alguna manera desconcierta: «P. En qué ley vives?, O qué vida tienes?, Eres por ventura cristiano?». Esto da paso a la condición de bautizado, y pregunta por el motivo que lleva a las personas a bautizarse.

Como se ve, da por hecha una fase primera de pura evangelización a gentiles, y pasa (o al menos invita a ello con la intención) a que muchos o todos se bauticen. El motivo para acceder al bautismo lo expresa de la siguiente forma: «Porque (= para que) entre el alma en la ley de Cristo y porque se le perdone el pecado original». Luego explicará qué es la ley de Cristo, o el estilo de vida cristiano, pero llama poderosamente la atención que desde el primer momento aparezca la cuestión del pecado original como si en esto consistiera el arranque de la evangelización. Esto es todo cuando enseña sobre el bautismo, del cual no vuelve a hablar cuando presenta los sacramentos [p. 9 y ss]. Pero no aporta explicación alguna sobre el pecado original, ya que lo da como algo conocido.

2. Fe cristiana [p. 1-2]

Las preguntas siguientes se centran en la fe que se acepta, y se confiesa. Son solo tres preguntas, pero resultan desconcertantes, especialmente la primera de ellas: «Si verdaderamente eres cristiano, qué es lo que crees y confiesas? Un solo Dios confieso y creo de todo mi corazón». Resulta desconcertante porque con una pasmosa sencillez se deja a un lado el politeísmo y se da por sentado un convencimiento monoteísta, sin resistencias, sin dificultades, sin dudas. Cierto que si este catecismo data del siglo XVIII hay ya mucho andado, y son muchas las personas que nacen en un ambiente cristianizado desde mucho tiempo atrás, donde se ha olvidado el politeísmo. Pero no estoy seguro totalmente de que haya sucedido así de forma plena entre los indios de Guatemala del XVIII³.

³ La razón de esta duda no es mera suposición. En un impreso diverso, que de alguna manera pudiera estimarse complementario del *Catecismo*, por su factura (más adelante me referiré a él), hay tres preguntas en torno al primer mandamiento que lo evidencian: «Has creydo en sueños en el Tecolote, en el Piiqhcô, o en otro Páxaro? / Sabes alguna brugería? / Has encendido Candelas, o quemado copal delante algún Palo, Piedra u otra cosa?».

Es verdad que la respuesta –conforme al método de preguntas y respuestas– se pone en labios del catecúmeno para que al leerla, aprenderla y repetirla, la haga suya «de corazón», como señala; pero no es menos cierto que se puede leer y repetir una respuesta estereotipada y hacerlo sin convencimiento íntimo. De ahí que se pueda proclamar el monoteísmo aunque se sienta de otra manera y se mezcle con un politeísmo larvado.

La siguiente pregunta se centra en dónde está Dios, y la que le sigue pregunta por su obra creadora, el cielo y la tierra, lo visible y lo invisible, que conduce abiertamente a la confesión trinitaria: «Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios; crió todo lo visible y lo invisible».

En tan solo tres preguntas queda superado el politeísmo, y se presenta el misterio de la Trinidad. No da la impresión de que el monoteísmo se presente en el catecismo como un simple sustituto del politeísmo, dado que propone rotundamente que se trata de un único Dios. Las preguntas que vienen a continuación, especialmente la que sigue sobre el Dios único («¿Cuántos dioses hay?»), muestran que el tema no está definitivamente zanjado y necesita más explicación.

Pero no se puede pasar por alto que aparezca la palabra «Dios» tanto en el texto castellano (donde no extraña), como en la columna en cachiuel (donde sí que extraña). Se trata de una irresoluble cuestión que se había planteado tanto en Guatemala como en México. La palabra náhuatl «Teotl», como la palabra cachiuel «Cabovil» eran captadas por los indios a los que se evangelizaba, pues formaban parte de su universo mental; pero a la vez, inevitablemente, evocaba los dioses del paganismo. Por el contrario, el empleo de la palabra castellana «Dios» no llevaba adjunta esa evocación, pero era un concepto vacío, desconocido, referido a un dios nuevo, dotado de otros atributos. En Guatemala, los franciscanos se decantaron por el uso del término «Dios» (como aquí consta expresamente), en tanto que los dominicos fueron partidarios del empleo del término «Cabovil», con todos los riesgos mentales que aparejaba su uso. Los franciscanos se apoyaban en que el término «Dios» no era la traducción exacta del concepto «Cabovil», y que los resabios del paganismo podrían rebrotar. El catecismo primitivo de Marroquín, de tiempos de la primera evangelización (1566), incluye en el texto cachiuel la palabra «Dios» (en la versión conocida de 1905); no se puede olvidar que al obispo Marroquín le asesoraron el franciscano Juan de Torres y el dominico Pedro de Betanzos.

3. Dios único [p. 2]

El tema de la unidad de Dios surge en la pregunta siguiente. Se formula una sola pregunta, además de la ya vista: «Quántos Dioses ay, según tu parecer? Verdaderamente un solo Dios reyna en mi corazón». La interrogación parece que deja la cuestión a la libre decisión de cada persona con el estribillo «según tu parecer».

De leerse solo la pregunta podría deducirse que es un asunto en que el parecer de cada uno resulta decisivo; pero unida a la respuesta correspondiente, la cosa cambia, con la preciosa expresión que apunta al convencimiento «reina en mi corazón». Dos preguntas –la anterior y ésta– para despejar las dudas sobre el Dios único. Posiblemente en el momento de la presentación primera de la religión cristiana, los indios guatemaltecos no lo tuvieran tan claro, ni habrían respondido con la misma sencillez y rapidez. Fue preciso despejar muchas dudas, responder a interrogantes profundos, desmontar convencimientos ancestrales, nada fáciles de cambiar, para que el monoteísmo cristiano reinara en los corazones de los nuevos convertidos. El presente catecismo muestra un estadio en que se da por superado el politeísmo por un nuevo estadio monoteísta, pacíficamente establecido.

4. Dios trino [p. 2-3]

Retorna la cuestión del Dios trino, que había sido presentado a propósito de la creación del mundo. Ahora son cinco las preguntas explicativas. Tres de ellas, intermedias, se refieren a los nombres de las tres divinas personas en particular, Padre, Hijo y Espíritu Santo, precedidos siempre del término «Dios». Las otras dos preguntas, primera y última, son casi una repetición: «Quántas son las personas de la Trinidad? Tres son las personas de la Trinidad; y en esta Trinidad de personas ay solamente un Dios»; «Son por ventura tres Dioses estas tres personas? De ninguna suerte son tres Dioses; tres son las personas, y estas tres personas son un solo Dios, poderoso Señor». Leídas ambas preguntas, una a continuación de otra, se percibe más nítida la repetición.

A ella habría que sumar que ya se había dicho en la cuestión de la creación que los cristianos aceptamos tres personas en un solo Dios. Parece suficiente la presentación catequética, sin entrar en otras cuestiones sobre si una persona es más y otra es menos, o su antigüedad, o su poder, o su procedencia.

Más adelante saldrán dos afirmaciones necesarias para sustentar adecuadamente la fe cristiana en este punto concreto: ni la Virgen es diosa [p. 4], ni los santos son dioses [p. 20].

5. Encarnación [p. 3-5]

El tema que viene a continuación es el de la encarnación de Jesús, y su realidad humana. Se le dedican ocho preguntas. En la primera de ellas se presenta el hecho global de quién vino a la tierra «a tomar carne humana», «a tomar nuestra pobre naturaleza acá en la tierra»; y se desvela su nombre, presentado como «Jesu Christo». Esta forma de presentación y de escritura, en dos palabras separadas, es acomodada al estilo común del XVIII, al hablar de Jesucristo; no se utiliza de ordinario el nombre simple de Jesús. Se da por sentado como nombre propio lo que constituye en realidad un nombre y una misión, que los textos bíblicos diferencian cuando presentan a la persona (Jesús) como aquél en quien se centran las expectativas de la misión del Mesías prometido, y en quien tienen lugar las promesas de Dios⁴.

Al hablar de su encarnación es inevitable que aparezca la persona de María, de la que se afirma «siempre virgen», pero de la que se deja constancia en una pregunta expresa para esta cuestión, que no perdió su virginidad, y continuó virgen intacta antes, durante y después del parto. A renglón seguido aparece una pregunta no común: «Es por ventura Dios la Virgen María? No es Dios sino Madre de Christo, verdadero Hijo de Dios». Era preciso dejar clara la condición humana de María con una afirmación rotunda; a la vez resultaba preciso que los indios a los que se destinaba el catecismo identificaran y unieran en una misma y única persona las tres expresiones aparecidas: «Jesu Christo», «Christo», e «Hijo de Dios»⁵. Ésta es una labor que no aparece con nitidez en el catecismo, y

⁴ Pablo enseñó en Tesalónica que «este mismo Jesús que yo os anuncio es el Mesías» (Hch. 17,3); por su parte, Apolo demostraba en la sinagoga de Éfeso que «Jesús es el Mesías» (Hch. 18, 28).

⁵ Muchos españoles no estaban tan distantes de la mentalidad de los indios, pues en 1740 o 1741 Pedro Vives escribió en Valencia su catecismo, en el que, hablando de las personas divinas, señala estas preguntas: «P. ¿Quántas son las Personas de la Santísima Trinidad? -R. Tres. / P. ¿Quáles son? -R. Padre, Hijo y Espíritu Santo. / P. ¿María Santísima no es Persona? -R. Sí Padre. / P. ¿Luego son quatro, Padre, Hijo, Espíritu Santo, y María San-

que hay que suponer llevaran a cabo los catequistas, pues, de no hacerlo, subsistiría el equívoco de una persona con varios nombres o varias personas diferentes.

Este problema aparece claro en la pregunta siguiente, en sí misma totalmente válida, pero que podría provocar un cierto equívoco. La pregunta reitera lo que ya se había dicho a propósito de los nombres de las personas en el seno de la Trinidad santa, dice: «Nuestro Señor Jesu Christo es Dios? Es verdadero Dios, igual con el Padre y con el Espíritu Santo». En principio, nada que objetar desde la consideración teológica, irreprochable. Pero en la mente del indio que leía y trataba de aprender este catecismo aparecían dos expresiones que no se identificaban a primera vista: de Jesús se decía que era «Dios» y que era «Hijo de Dios». Dos preguntas seguidas; dos líneas inmediatas, y dos expresiones que requerían una explicación. Pero el texto no la da, al no ver su autor problema alguno en emplear términos comunes, si bien las frases podían tener resonancias diversas o confusas en quien las escuchaba sin aclaración alguna.

La pregunta última de este apartado cuestiona si Jesús (siempre «Jesu Christo») era realmente hombre. De nuevo, se precisaba aquí una explicación pausada, aunque la pregunta no la ofrece, dando por sentado que con afirmarlo era suficiente para acatar y aceptar el hondo misterio de quien es hombre y Dios.

6. Redención [p. 5-6]

Las preguntas que siguen ponen la enseñanza en la muerte de Jesús, focalizando en ella su actuación: vino a salvar a los hombres por medio de su muerte en la cruz. Resulta evidente que la voluntad de redactar un catecismo no muy extenso llevó a la decisión de omitir cualquier referencia a la actuación que desarrolló y que narran los evangelios: nada se dice de su actividad, de su predicación, de sus milagros, de sus discípulos, de las causas de su muerte,... Es un incómodo silencio que desfigura la persona de Jesús para dejar reducida su intervención a su muerte. El empleo del término «redención» parece que estuviera en contra del concepto de «salvación», que

tísimas? -R. No Padre, porque María Santísima, aunque es Persona, es humana». (L. RESINES, *Catecismo breve de Fray Pedro Vives (Edición crítica)*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2002, 135).

lleva aparejado el anuncio del Reino de Dios, la proclamación de la ley del amor, la fundación de la Iglesia, la llamada al discipulado...

La pregunta clave del catecismo en este punto se centra en dónde tuvo lugar la redención, cuya respuesta exacta es: «Verdaderamente fue hecha en la Cruz nuestra Redención por el verdadero Hijo de Dios». Casi como un calco de cuál de las personas divinas se hizo hombre, otra pregunta pone su interés en cuál de las personas divinas murió en la cruz, y cuando pregunta por el motivo de su muerte, lo hizo «por pagar por nuestros pecados y abrir la puerta del cielo». Tal respuesta resulta sorprendente, porque no se había hablado antes para nada del pecado, salvo la referencia al pecado original a raíz del bautismo del cristiano (pregunta 3ª).

Resulta forzado hablar de la redención en términos de pecado, sin haber dicho antes en qué consiste el pecado, ni haber dado la más mínima información sobre el hombre que vuelve la espalda a Dios.

Vinculada con la pregunta anterior, el catecismo formula una duda en la pregunta siguiente, ya que Jesús no podía morir si era Dios. Es preciso transcribirla, porque quien redactó el catecismo, y quien lo corrigió (es lógico suponer que hubo alguna corrección), no cayeron en la cuenta del enorme error que literalmente aparece en su expresión: «P. Murió la Deidad o divinidad de N. S. Jesu Christo? R. De ninguna suerte murió su divinidad; solo su humanidad murió, porque su humanidad no es mortal ni perecedera». El empleo de términos abstractos (deidad, divinidad, humanidad) no es la mejor forma de presentar la fe, y es preferible el uso de lo concreto (Jesús como hombre, Jesús como Dios). Pero no es eso lo más grave, porque es patente que el catecismo tendría que haber enseñado en la última frase que «su *divinidad* no es mortal ni perecedera». Pero el error se coló en el borrador, y llegó hasta la letra impresa. Y así lo enseña el catecismo, de manera que quienes lo leyeran sin presencia de alguien que deshiciera el error saldría con el convencimiento de que Jesús era un hombre superior a los demás, que no era mortal ni perecedero. Y todavía se complica más la enseñanza cuando por un lado se enseña que Jesús murió en la cruz, y por otro se afirma en la misma pregunta que su humanidad no es mortal ni perecedera. No es fácil de asimilar ni de hacer compatible hablar de un hombre no mortal, que muere en la cruz para salvarnos.

A la altura de esta pregunta, consta anotado con tinta en el margen un «2» seguido de unos puntos suspensivos (más adelante aparecerá un

«3»): parece que hay que entenderlo como una indicación para marcar partes en el aprendizaje, y no acometer toda la empresa de una vez, lo que denota (además de los márgenes desgastados por el uso) el empleo del texto en el aprendizaje de algunas personas que dejaron su huella en él.

7. Sepultura y resurrección [p. 6-7]

El catecismo no se mete en dibujos sobre la unión hipostática, y se atiene a la división clásica de alma y cuerpo, por lo que pregunta por el desplazamiento del alma de Jesús a los infiernos, asumiendo literalmente la frase del credo. Fue allí «para sacar las ánimas de los Santos Padres que estaban esperando allí su santo advenimiento».

Durante mucho tiempo se entendió esta afirmación de la fe como una presencia real, solo anímica, en el infierno (o lugar inferior) conocido con la denominación de Seno de Abraham; se apoyaba en la referencia tangencial que figura en la parábola de Jesús (Lc. 16, 19-31). Pero el catecismo adolece de un serio defecto al suponer que los destinatarios saben qué es esto, y quiénes eran los inquilinos de este habitáculo, y por qué estaban esperando la visita de Jesús. Por otro lado es preciso reconocer que ayudaban a entender esta pregunta las múltiples representaciones plásticas en que aparece Jesús a la boca del infierno recuperando una procesión de santos que le siguen, una vez traspasadas las fauces infernales.

Luego sigue la afirmación simple de que «al tercero día resucitó de entre los muertos», y que «transcurridos cuarenta días ascendió al cielo». Parece que con una afirmación como la reproducida está dicho cuando tiene que saber el cristiano. Sorprende hoy hablar con tanta simplicidad de lo que constituye un hecho fundamental de nuestra fe⁶; no se proponen al lector ni la manifestación del poder omnímodo de Dios sobre todas las cosas, ni la exaltación de su Hijo humillado, ni las consecuencias que esto tiene para los creyentes. El catecismo casi pasa de puntillas por el tema, que lo aborda de forma inexcusable, puesto que el credo así lo expresa. La pregunta que le sigue remite también al texto del credo, al mostrar que Jesús está sentado a la derecha del Padre.

⁶ «Si Cristo no resucitó vuestra fe no sirve de nada; todavía seguís en vuestros pecados» (1Co. 15, 17).

8. Futura venida. Escatología [p. 7-9]

El siguiente bloque de preguntas no se detiene en la afirmación del credo sobre la promesa de retorno, pues enseña adecuadamente que vendrá para juzgar a todos, que todos resucitarán, que la finalidad de la resurrección será recibir el premio o el castigo, y que ambos serán eternos («todos los días, todas las noches, todos los años, para siempre por toda la eternidad»).

Llama poderosamente la atención el contraste entre las cinco preguntas que articulan este tema, y la única pregunta sobre la resurrección de Jesús. Es evidente que los acentos marcados por el autor del catecismo tenían un sesgo muy definido: mientras un gran tema central apenas es presentado, el interés del autor se escora hacia unos motivos en torno a la remuneración y el comportamiento cristiano que hace a la persona merecedora de salvación o de condenación.

Esto queda aún más reforzado con otras dos preguntas sobre la condición mortal de todo ser humano, y la diversa suerte de que cada uno será merecedor ante la justicia de Dios, por haber sido bueno o malo. Por tres veces seguidas el catecismo enseña esto en el conjunto de las siete preguntas sobre la escatología. El tinte moral resulta evidente.

9. Sacramentos [p. 9-19]

La cadencia del credo, que en cierto modo era seguido en el catecismo, queda alterada en este punto. Se desvía de manera sorprendente hacia los sacramentos. Y lo hace con una considerable extensión, mayor incluso que la que dedica a las afirmaciones presentadas hasta ahora, que se encuentran en el credo. Es cierto que tan solo hay una frase en el credo niceno que se refiera a los sacramentos al hablar de un único bautismo⁷.

La perspectiva en que se sitúa el autor del catecismo es marcadamente pesimista, cuando introduce el tema sacramental con estas palabras: «¿Tiene el alma algún remedio en la Tierra para curarse después de aver quebrantado la ley de Dios por sus culpas y pecados?». La consideración de los sacramentos es la de «remedios», o, con otros términos, me-

⁷ «Creo que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados». En el credo llamado «apostólico», la referencia al «perdón de los pecados» podría entenderse también como una alusión tangencial al tema de los sacramentos.

dicinas, como los califica también algún otro catecismo contemporáneo⁸. El hombre es irremisiblemente pecador, y, si bien es cierto que nadie está libre de pecado, que a todos afecta, la lectura de la pregunta tal como está redactada parece dar a entender que el hombre carece de libertad y que todo lo que hace tiene que ser forzosamente malo.

El remedio a la maldad humana son los sacramentos. La perspectiva de la gracia y la amistad con Dios, su fuerza, su ayuda y sostén están ausentes de la consideración que el catecismo ofrece. Esta consideración refuerza aún más la impresión de la fecha señalada para este catecismo, pues los catecismos de esta época participaban de ella y así la presentaban.

Al tema de los sacramentos, el catecismo dedica nada menos que 25 preguntas, que rompen la perspectiva del credo que parecía el hilo conductor. Pero, además de valorar tan notable cifra, es obligado reconocer que se producen dos silencios, pues no se mencionan ni el bautismo ni el orden. Como tampoco dice nada de que los sacramentos son siete, es bastante fácil no caer en la cuenta de las dos omisiones. Ni siquiera se puede justificar diciendo que ha hablado del bautismo al decir en la pregunta 2ª del catecismo que «soy Christiano porque estoy bautizado»; ni tampoco cabe exculpar la otra omisión afirmando que se habla del sacerdote como ministro de los sacramentos. La ausencia de estos dos sacramentos resulta evidente, sin paliativos.

Con perspectiva tridentina nítida, tras presentarlos como remedios, como está dicho, afirma que Jesús los instituyó, lo cual no era una novedad, pero había quedado reflejado en el catecismo tridentino, frente a las negaciones y silencios de los reformados, de los cuales nada sabían los indios de Guatemala.

10. Confirmación

El silencio sobre el bautismo aboca directamente a hablar de la confirmación, con una pregunta que extraña, al interesarse sobre por qué se

⁸ F. BAUCCELLS, *Fuente mystica y sagrada del paraíso de la Iglesia*, Barcelona, José Altés, 1751, 400: «Qué cosa son Sacramentos? Unos remedios espirituales que nos curan y justifican»; A. MARSAL, *Cathecismo explicado y predicado*, Barcelona, Francisco Suriá, 1762, 276: «Fueron instituidos los Santos Sacramentos para remedio y medicina de las enfermedades de nuestra alma».

recibe en presencia del obispo. Podría parecer una manera de realzar este sacramento, cuando en realidad se trata de que el obispo es el ministro ordinario, lo que comportaba no pocos inconvenientes a la hora de recibirlo. Sorprende aún más la respuesta que ofrece el catecismo, que en nada da a entender el aspecto de sacramento entendido como remedio, sino que marca una consideración positiva de la confirmación: «para fortalecer las Almas en la Fee Catholica y para conseguir la gracia de Dios». El término «conseguir» no es el más afortunado para explicar este sacramento. Y la respuesta ofrecida no tiene nada que ver con la presencia del obispo, asunto que se podría haber señalado en otra pregunta sobre quién lo realiza, sin mezclarlo con el efecto del sacramento.

11. Penitencia

Siguen seis preguntas sobre la penitencia. También aquí figura al margen en tinta un «3» como indicio de una partición en el aprendizaje; no hay otras indicaciones marginales. En la formulación de la primera pregunta sobre la penitencia, vuelve a incurrir en el mismo defecto señalado en la confirmación al fundir el motivo de ir a confesarse, con el de la presencia del ministro, el sacerdote. El efecto del sacramento es el perdón de Dios; aunque se insiste en la respuesta en la presencia del sacerdote. Pero no dice que éste actúa en nombre y por el poder de Dios, lo que hubiera sido más práctico y claro desde el punto de vista catequético. Simplemente habla de la presencia del sacerdote en la pregunta y en la respuesta.

La pregunta siguiente enseña que no hay que callar algún pecado, pues se comete una nueva culpa, y añade expresamente: «y iré a ser quemado en el Infierno». No creo que sea la manera más pedagógica de enseñar que no se debe faltar a la santidad del sacramento ni al honor debido a Dios, ya que la frase, que pudiera tratar de expresar una mayor gravedad, deja abierta la posibilidad de que se entienda mal, como si en adelante no hubiera posibilidad absoluta de perdón, y como si quien calla algo en la confesión está condenado de forma irremisible.

Como contraste con la confesión deficiente, luego sigue la exposición de las condiciones de una buena confesión: confesión entera; sin callar nada; ante el sacerdote; con dolor y arrepentimiento. Lo presenta como he señalado, aunque no con tanta claridad como para que fuera fácilmente retenido en la memoria. Recibido el perdón, señala unas normas para con-

servar la gracia y dar pleno cumplimiento al sacramento; podrían parecer simples consejos, si bien van vinculados al sacramento mismo, en conformidad con la disciplina tridentina: hacer lo que manda el sacerdote; arrepentirse; tener propósito de rectificar; aborrecer sus culpas; y apartarse de la mala vida.

Las dos últimas preguntas sobre la penitencia son bien diversas. La primera de ellas señala un defecto que tienen que corregir los penitentes: no acudir al sacramento simplemente para «parlar» o para «ir a relatar mi pleito». La última pregunta precisa qué hacer ante el trance de la muerte, y la respuesta –triple– indica: Hacer una buena confesión, arrepentirse, y solicitar recibir la eucaristía. Pero no dice nada en este momento de pedir el sacramento de la unción de enfermos, del que hablará más adelante, sino que esta respuesta da pie para pasar al sacramento de la eucaristía.

12. Eucaristía

Comienza hablando de la presencia de Cristo en la eucaristía. Esto encadena la pregunta de dónde se lleva a cabo el sacramento, cuya respuesta es «en el Altar, por el Sacerdote quando celebra y dice la Missa». Nada hubiera ocurrido de omitir lo del altar, o haberlo situarlo en último lugar, como elemento no fundamental. La pregunta que sigue es una larga presentación de cómo se realiza esto, por las palabras del sacerdote, que convierten el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre del Señor. De la respuesta no parece que haya que deducir que se produjera en el lector del catecismo una lectura falsa, y que pudiera malentenderse como si se tratara de palabras o fórmulas mágicas. Pero la respuesta es larga y reiterativa por duplicado, de manera que no se puede entender como una respuesta para encomendar a la memoria, sino como una explicación detallada.

A esta pregunta se vincula la siguiente en que se afirma que nada queda de pan o de vino en la eucaristía: se evita hablar de «accidentes», con una terminología filosófica ajena a muchas personas, aunque no se ahorre hablar de «substancia», con lo cual no se supera del todo la cuestión de un lenguaje abstracto y difícil; además, acorde con los términos tridentinos, aparecen expresamente los vocablos «cuerpo, sangre, alma y divinidad».

El catecismo enseña que antes de comulgar hay que hacer una buena confesión; la afirmación, rotunda, se extiende a todos los casos, pues no figuran otros matices en el texto. En este preciso momento se introducen dos cuestiones que hubieran estado mejor situadas en lo relativo a la penitencia: ante un accidente o muerte repentina, si no hay sacerdote, qué es preciso hacer. La respuesta invita al arrepentimiento sincero, y enseña con claridad que Dios, en su misericordia, tiene en cuenta la voluntad de quien le invoca. Pero en estas dos cuestiones no se dice nada de recibir la eucaristía, lo que muestra que están fuera de contexto, y que la preocupación del autor del catecismo por dejar claro este punto tan importante le impidió colocarlas en el lugar que realmente les correspondía.

El apartado de la eucaristía se cierra con tres preguntas más: por qué se dice misa todos los días, por qué se aplica por los vivos, y por qué se aplica por los difuntos.

13. Matrimonio

Al tema se dedica una sola pregunta. En su formulación aparece la misma expresión que ya empleó el catecismo a raíz de la penitencia: «Por qué causa se confiesa la gente...?», que ahora es «Por qué razón se casa la gente?». La razón, única, es: para que «tengan generación en buen estado mediante este Sacramento». Las palabras «en buen estado» parece que hay que entenderlas adecuadamente en una situación moral, ante Dios, como cristianos, y social, ante los demás, aceptada y regularizada. Pero cabría entenderlas como si se refiriera a «hijos en buen estado», es decir, sanos y sin taras o defectos, lo que acentuaría aún más el carácter de remedio o medicina que se atribuye en general a los sacramentos, y por tanto también al matrimonio.

En la segunda parte del impreso, en la parte de ritual, se proponen las fórmulas para la celebración del sacramento del matrimonio, que aquí se eluden.

14. Unción de enfermos

Se presenta este sacramento como verdadero sacramento, por el que Dios perdona los pecados de la persona ungida; pero lo hace con una restricción, al indicar que «le perdona Dios todos los pecados veniales que

cometió». Nada se dice de los pecados graves, que —hay que suponerlo— el catecismo remitiría intencionalmente a la penitencia, suponiendo que el enfermo es capaz y está en condiciones de confesarse.

Es lo único que se afirma en esta primera pregunta como efecto del sacramento, por lo que se silencia la ayuda ante el dolor o la enfermedad, y la fortaleza ante el trance de la muerte. Esto se reserva para la pregunta siguiente que presenta como efectos del sacramento el aumento de la gracia de Dios, el rechazo del demonio, y el fortalecimiento del cuerpo. Este último punto se afirma sin condiciones o reservas, de manera que parece seguirse como un efecto que produce el sacramento con seguridad absoluta.

La pregunta que sigue no suele ser nada habitual, y denota un abuso relativamente común entre los cristianos en cuya solución se empleó este catecismo: el de que recibieran o pretendieran recibir el sacramento personas sanas, no enfermas. La pregunta es oportuna para corregir este abuso; hay que recordar que a propósito de la penitencia no se señalara a la hora de una muerte previsible pedir este sacramento, cuando aquí se manifiesta con absoluta claridad que está destinado a personas enfermas que están en riesgo. Es una incongruencia haberlo silenciado en aquel momento.

La última pregunta sobre la unción de enfermos tiene un tono jurídico, pues se interesa por la bula, cuando el enfermo está para morir, ya que reporta al enfermo indulgencia plenaria y grandes gracias y perdones por concesión pontificia.

15. Mandamientos [p. 19-20]

Más que dar amplias explicaciones, es preferible transcribir la pregunta que viene a continuación, fuera ya del tema sacramental: «Qué es necesario para la salvación de nuestras almas? Es necessaríssima para la salvación de nuestras almas la obediencia y guarda de los diez mandamientos de Dios y de los cinco de nuestra Santa Madre Yglesia».

Es todo cuanto se dice sobre esta cuestión. Han aparecido ya otras carencias y fallos del catecismo, por lo cual he afirmado que se trata de un texto incompleto. Es obligado reiterarlo. Porque no es posible despachar toda la formación sobre la conducta del cristiano con una respuesta tan genérica que dice todo y a la vez no dice nada. Como no sea por otra fuente de información, quien solo leyera el catecismo se quedaría con la

pregunta lógica: ¿cuáles son estos mandamientos de que el texto me habla? Pero no encontraría la respuesta en el catecismo.

Con frecuencia, y más en el siglo XVIII, hay catecismos con tratados muy extensos, interminables, sobre los mandamientos, sobre la forma de guardarlos y sobre las desviaciones y pecados que se puede cometer por no cumplirlos⁹. Semejante silencio en el presente catecismo obliga a pensar que se hacía de todo punto necesaria otra fuente de información además de lo que aparece escrito en sus páginas que, en esta ocasión, es nula, enteramente insuficiente.

16. Cruz [p. 20]

De modo brusco, el catecismo salta desde la presentación mínima de los mandamientos a hablar de la cruz. Es un tema que los catecismos han situado en distintos momentos sin que la tendencia a hacerlo al principio resulte unánime. La pregunta única habla sobre la «reverencia y adoración» de la cruz, con la respuesta conocida de la muerte de Jesús en ella.

Pero no se dice ni se enseña a hacer la cruz, a signarse y santiguarse, a las fórmulas orales habituales que acompañan este gesto identificador de los cristianos. Tampoco se dice nada de la invocación a modo de jaculatoria¹⁰, o de la celebración del Viernes santo con la evocación de la pasión y muerte en la cruz de Jesús. La brevedad del catecismo deja de nuevo un espacio vacío, que no hubiera sido demasiado complicado rellenar adecuadamente. Lo hará algo más adelante, cuando parece lógico unir esta cuestión con las que propone poco después.

⁹ J. A. RAMÍREZ Y ORTA, *Doctrina Christiana*, Zaragoza, Pedro Ximénez, 1730, dedica el cuarto tomo, con 378 páginas a los cuatro primeros mandamientos, y el quinto, con otras tantas páginas, a los restantes.

¹⁰ La expresión de JUAN DE ÁVILA es: «Adorámote, señor Jesu Christo, y bendezímote, que por tu santa Cruz redemiste al mundo» (ver L. RESINES, *JUAN DE ÁVILA, Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf, 2012, 254). La expresión de ANDRÉS FLÓREZ cambia ligeramente: «Adórote, señor mío Jesucristo, que por tu santa cruz redimiste el mundo» (A. FLÓREZ, *La doctrina cristiana del ermitaño y del niño*, Alcalá de Henares, Juan de Brócar, 1546, 64v [ver C. CRÉMEDES *La «Doctrina cristiana» de Fray Andrés Flórez (1546)*, Valencia Edicep, 2000, 139]).

17. Imágenes [p. 20-21]

Se supone que al hablar de la cruz estaría presente en la memoria de los lectores, o bien a la vista, una cruz con la imagen del Crucificado. De ahí se pasa a hablar de las imágenes (pinturas, tallas) de los santos. La pregunta única sobre este tema tiene una formulación ambigua, con un elemento claramente positivo tal como consta en la pregunta y en la respuesta, y con otro claramente negativo conforme a la misma expresión.

El elemento positivo es que pregunta y respuesta afirman que las imágenes no son dioses. El riesgo de conversiones con escaso convencimiento latía siempre; la supervivencia de la ancestral idolatría estaba a la orden del día. La afirmación que el catecismo hace de modo firme sobre el monoteísmo podría no ser suficiente, y los santos –las imágenes de los santos–, podían ser tomados por nuevos dioses que sustituyeran al antiguo panteón. No es tan imaginario el riesgo, pues no son pocas las personas que toman las imágenes como verdaderos amuletos o fetiches (cuando no dioses), ante los cuales hay que rezar, ofrecer velas u otros dones. Por lo tanto es muy valiosa la enseñanza del catecismo de no tomarlos por dioses, sino como amigos de Dios que enseñan y animan con su vida a cumplir su voluntad divina.

En cambio, la parte negativa se vincula con la expresión utilizada en el texto, que dice: «Por qué adoras y reverencias las imágenes de los Santos...?». Es negativo por partida doble: por el empleo del vocablo «adorar»; y porque la misma expresión se utiliza en la pregunta anterior para hablar de la cruz («Por qué reverencias y adoras a la Santa Cruz?»). El mismo hecho de emplear la palabra «adorar» con ligereza está en contradicción con la enseñanza bíblica que repite una y otra vez la exclusividad de este tratamiento reservado solo a Dios. No es infrecuente encontrar en autores de catecismos este empleo poco exigente que pone en cuestión la honda actitud de adoración del creyente hacia Dios considerado como el único que merece dicho trato¹¹. El otro motivo que pone una apreciación

¹¹ A. DE OROZCO, *Catecismo provechoso*, Zaragoza, Juan Millán, 1568, c. VIII: «Todos los espíritus celestiales se admiran viéndose siervos de su Creador y viendo una mujer más santa y gloriosa que todos ellos, la cual es madre verdadera de Dios, adóranla y acátanla como a Señora y Reina, y alaban al Señor que tanto la engrandeció». Más adelante reitera la misma expresión (L. RESINES, *Catecismo provechoso*, en R. LAZCANO (ed.), *ALONSO DE OROZCO. Obras completas*, I, Obras castellanas (I), Madrid, BAC, 2001, 714.

dudosa en la cuestión de las imágenes de los santos es el uso de la misma expresión para éstas y para la cruz; esto da a entender que para el autor del catecismo merecen idéntica apreciación, y que el término «adorar» queda devaluado precisamente por su empleo indistinto para las imágenes y para la cruz. En otro lugar del catecismo [p. 4] había enseñado con precisión que la virgen María no es diosa; ahora repite que las imágenes de los santos, y los santos mismos no son dioses. Pero el empleo del término «adorar» enfanga el asunto en lugar de dejarlo radiante.

18. La Iglesia [p. 21]

Había hablado con anterioridad de la Iglesia al mencionar sus mandamientos junto a los de Dios; y también al mencionar los sacramentos de la Iglesia. Pero en este momento dedica dos cuestiones a la Iglesia, aunque lo hace francamente mal, pues empieza por plantear la posibilidad de error en la Iglesia, para pasar después a dar una definición de ella. Lo lógico hubiera sido lo contrario.

Sobre la posibilidad de que la Iglesia cometa errores, la respuesta resulta perfecta, pues no está abonada por la capacidad o ciencia de quienes forman parte de la Iglesia, sino por la asistencia del Espíritu Santo que la gobierna. No hay nada que objetar. Con todo, hubiera sido mejor incluir la advertencia de que esta inerrancia se ciñe al campo propio de la religión, mientras que la afirmación universal parece extender las afirmaciones seguras de la Iglesia en todos los terrenos, lo cual no es cierto.

En cuanto a la definición que ofrece de Iglesia, señala tres aspectos: la congregación de los cristianos; la aceptación de Jesús; y la obediencia al Papa. Se refiere, naturalmente, a la Iglesia católica. Es una definición típica de los términos jurídicos, que excluye a cuantos no están visiblemente bajo su reconocimiento. No se hace referencia alguna a otros grupos cristianos (posiblemente desconocidos para los destinatarios directos del catecismo), ni tampoco alude a los paganos que no habían aceptado la predicación del evangelio, o simplemente que ni siquiera la conocían. Posiblemente el catecismo refleja para la época del siglo XVIII una amplia aceptación social en el ambiente de Guatemala al que está destinado, y en el que apenas surge el paganismo de manera abierta, pero que puede estar latente en cristianos de escaso convencimiento.

19. Comunión de los santos [p. 21-22]

Llegados a este punto del recorrido del catecismo, cabe preguntarse si el verdadero hilo conductor es el credo, o si, al contrario, hilvana unas cuestiones a continuación de otras, sin demasiado orden. En caso de admitir que el credo organiza las preguntas, las desviaciones tan notables que ya han aparecido hacen muy difícil mantener en pie tal afirmación. Por eso mismo, sorprende ahora que dedique una cuestión al tema de la comunión de los santos «que se dice y enseña en el credo».

Nada hubiera llamado la atención si estas palabras no hubieran aparecido, y figuraran como un asunto más. Acaso buscaba una apoyatura en la profesión de fe. La respuesta que ofrece a este tema señala que la comunión de los santos se justifica puesto que todos los miembros de la Iglesia somos hijos del mismo Padre. Es una respuesta simple, que no entra en la cuestión de la vinculación con los cristianos ya fallecidos y salvados; y tampoco aborda que los cristianos no católicos son igualmente hijos del mismo Padre, del mismo Dios, por la recepción del mismo bautismo.

20. De nuevo la cruz [p. 22-23]

Ha aparecido ya que la veneración y respeto a la cruz responde al aprecio por la muerte salvadora de Jesús; pero a continuación vincula esta única pregunta sobre la cruz con la cuestión de las imágenes de los santos. He indicado que nada dice entonces de las formas de realizar la cruz.

Pero retoma el asunto en las cuatro preguntas que aparecen a continuación. Es una muestra más del desorden con que el texto presenta una y otra materia, que denota una falta de organización debidamente estructurada.

En la primera de estas cuatro cuestiones recomienda el empleo de la cruz como solía ser habitual: al comienzo de alguna obra, ante algún peligro o alguna tentación. Las otras tres preguntas siguen el orden establecido de hacer la cruz en la frente, boca y pecho, y en cada una de las tres ocasiones señala las palabras que han de pronunciarse, con una fórmula que no resulta enteramente usual, acaso por acomodación al cachiquel, aunque no es probable, pues podría adecuarse con facilidad a la expresión más común entre cristianos. La que el catecismo ofrece es: «Por la señal de la Santa Cruz | líbranos Señor Dios nuestro | de las manos de nuestros enemigos». Queda constancia de ello.

21. Suerte de los cristianos [p. 23-24]

Cuando planteó el tema de la escatología, enseñó que los hombres recibirían premio o castigo del Dios justo, acorde con sus obras. Ahora reitera el tema, pero con un matiz peculiar, pues se refiere explícitamente a los cristianos. Es el final del Catecismo. Parece que hay que entender que quien ha leído y aprendido lo anterior es cristiano, y cristiano bien formado.

El hecho de preguntar si se salva el cristiano que no obedece ni guarda la ley de Dios (o a la inversa, cuál es la suerte del que guarda su ley) lleva a pensar que solo el hecho de ser cristiano no garantiza de forma automática la salvación. Supone que la pertenencia externa a una comunidad o grupo social de bautizados no exime del cumplimiento personal de las obligaciones que dimanan de su condición de cristiano. No se puede entender de otra forma la reiteración de este asunto, que ya había sido abordado [p. 8-9], sin mención expresa de la condición de cristianos¹².

En este punto termina el catecismo. Como hablaba en la última pregunta de disfrutar del cielo, la conclusión en castellano es «Así sea», que en cachiuel se expresa como «Quere ok tux». Tipográficamente, las dos columnas del texto castellano y cachiuel son clausuradas con una abundante serie de estrellas dispuestas en forma decreciente de colofón en cada una de ellas.

PARTE SEGUNDA: RITUAL

Concluido el catecismo en la p. 24, las restantes [p. 25 a 32] están destinadas a un ritual sacramental que tiene tres partes netas:

- modo de dar el viático

¹² La reiterada proposición de la salvación se sitúa en la misma línea de la preocupación que refleja J. DE CAMINO, *La religión o instrucciones sobre los misterios de la fe y reglas más esenciales de la moral christiana*, Madrid, Antonio de Sancha, 1786, 293: «... el número de los réprobos es asombroso y corto el número de los escogidos... es cierto que serán muchos los que consigan la salud eterna... siempre irán al cielo los niños bautizados, hijos de los Catholicos y de los Herejes, que comprenderán un número tan prodigioso que de las cuatro partes de los escogidos, puede decirse que estos niños bautizados harán más de las tres».

- preguntas a los que se casan
- Alabado.

1. Modo de dar el viático en lengua cakchikel [p. 25-31]

Constituye el ritual para esta situación concreta, pues ni siquiera abarca la recepción del sacramento de la unción de enfermos, como se verá y como así consta establecido en el ritual romano. Se entrecruzan los idiomas castellano, latino y cachiquel. El castellano, a modo de rúbricas, para que el sacerdote observe las prescripciones; el latín en las fórmulas de oración prescritas por el ritual romano, que así las empleaba; el cachiquel en las ocasiones en que se dirige al enfermo que va a recibirlo.

Comienza con una parte de rúbrica que supone el saludo (*Pax huic domui*), con su respuesta latina. Deposita el santísimo en una mesa, y asperja al enfermo con la fórmula latina establecida (*Adjutorium nostrum, Domine exaudi, Dominus vobiscum*). Sigue íntegramente en latín la oración *Exaudi nos, Domine Sancte*, establecida para la ocasión.

Luego se dirige al enfermo con una exhortación en cachiquel, en que se incluye –deduzco– una pregunta sobre si desea recibir el sacramento de la eucaristía que ha llevado hasta su vivienda. El ritual romano indica que el sacerdote compruebe si el enfermo está dispuesto para recibir el sacramento o si desea confesarse antes de comulgar, lo cual se contiene aquí en forma breve en cachiquel. Para ello, señala que se diga la confesión general por el propio enfermo o por alguno en su nombre, a la que siguen las fórmulas latinas *Confiteor Deo...*, *misereatur...* *indulgentiam...*

Después señala que el sacerdote hace al enfermo una serie de preguntas teniendo la cruz en la mano. Las preguntas que siguen (diez en total) están en cachiquel, y llevan adjunta la respuesta que ha de dar el enfermo; es una especie de diálogo previsto o ritualizado, pues no son preguntas que dejen espontánea la respuesta del enfermo. Deduzco que se trata de invitaciones para pedir perdón de los pecados cometidos, y a recordarlos en grandes líneas. Terminadas las preguntas, el texto indica que el sacerdote dé a besar la cruz al enfermo (Estas diez preguntas y el beso a la cruz no forman parte del ritual romano).

Tomando el Santísimo en sus manos, el sacerdote diga *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* (consta en latín); tras esto, aparecen

otras cinco preguntas en cachiquel, dirigidas al enfermo con su respuesta ya prevista. Hay que suponer que son una invitación a recordar la presencia de Cristo en la eucaristía, y un apremio a recibirlo. Luego está indicado que diga tres veces con el enfermo una invocación, que podría ser: Señor, no soy digno... (está en cachiquel), pero la triple repetición podría indicar que se trata de la invocación: Cordero de Dios que quitas el pecado..., expresada antes en latín, y ahora dicha en cachiquel.

Tras haberle dado la comunión, sigue, también en cachiquel, una invocación con su respuesta tipificada. Esta invocación u oración es diferente de la del ritual romano, pues alude en cachiquel a la Iglesia, cosa que el ritual no incluye.

Termina con una indicación que señala que, volviendo a la iglesia, el sacerdote anuncie las indulgencias concedidas. Tales indulgencias eran aplicables a quienes acompañaran al viático en comitiva. Tal anuncio (que también aparece en el ritual romano) consta aquí en cachiquel y hace referencia al papa Gregorio: remite a Gregorio XIII, quien había concedido tales indulgencias a los Cofrades del Santísimo Sacramento y a los acompañantes del viático.

2. Preguntas que se han de hacer para los que se casan [p. 31-32]

La rúbrica o indicación en castellano muestra con evidencia el interrogatorio a los contrayentes a la hora de la celebración del matrimonio. La indicación o rúbrica, señala las tres preguntas que se hacen primero a la mujer y las otras tres que se dirigen después al hombre.

En este momento el ritual cachiquel abandona el ritual romano y sigue el ritual toledano, de uso en España y América, pues recoge las tres preguntas sobre la aceptación del cónyuge, la entrega como esposo o esposa y la aceptación del otro. El ritual toledano figura como apéndice del ritual romano; este solo formula una pregunta a cada esposo.

Aunque las preguntas están en cachiquel, cuando se pregunta a la mujer hay un paréntesis en castellano que introduce una variante particular al indicar «(si fuere viudo)» el hombre con quien va a contraer matrimonio: otro tanto sucede cuando se pregunta al varón, pues entonces la adaptación señalada es para el caso de que ella fuera viuda.

Como culminación del diálogo, la rúbrica indica (en castellano) la expresión que ha de utilizarse para la entrega de las arras, en cachiquel; y se añade también en castellano la respuesta de la esposa: «responde ella», a lo que siguen en cachiquel las palabras de aceptación de las arras como signo del matrimonio contraído. El ritual toledano pone este breve diálogo: «Esposa, estas arras te doy en señal de matrimonio»; «Yo las recibo»¹³.

3. Alabado [p. 32]

En la tercera y última parte de este breve ritual solo el título aparece en castellano como está transcrito: «Alabado». El resto está en cachiquel, pero aparecen las expresiones que se refieren al Santísimo Sacramento, a Jesucristo y a Santa María, que llevan a pensar en la misma oración conocida, con la variante de haber sido traducida. Termina con la expresión «Quere tak tux», casi igual que la que figuraba en el catecismo al final de la columna del texto cachiquel (allí era «Quere ok tux» [p. 24]).

V. VALORACIÓN

La del catecismo, comentado con más detalle, al poder seguir el texto en castellano está casi elaborada, al señalar los aciertos y deficiencias del texto. Todo ello, en la suposición de que el texto cachiquel y el castellano coincidan, puede aplicarse a los dos.

El catecismo está francamente desordenado, sin un criterio que siga un orden, y lo que parece que podría atribuirse al credo se ve desbancado por la continuidad irregular de unas y otras preguntas, de unos y otros temas.

Además, como he indicado, resulta gravemente incompleto. La condición de texto breve no exime de presentar cuestiones de mayor importancia; exige evitar repeticiones innecesarias; reclama que las preguntas

¹³ *Rituale Romanum Pauli V, Pont. Max. Iussu editum et a Benedicto XVI auctum et castigatum cui amplissima accedit benedictionum et instructionum appendix*, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1858, 81-85. Lo relativo al ritual del viático, así como de que corresponde al ritual toledano se encuentran en un ejemplar de Ritual, que carece de portada, pero que pudiera datar del siglo XVIII: viático (p. 83-89); proclamación de las indulgencias (p. 447); matrimonio (p. 457-458, en latín; y 458-459 en castellano).

en torno a un mismo tema se contemplen seguidas. Pero es incompleto porque no hay más que una alusión tangencial a los mandamientos. Y también porque no hay una sola ocasión en que se haga presente la oración. Puede discutirse si falta o sobra una pregunta concreta, pero no es posible decir que se ofrece la fe cristiana, sin decir algo más sobre los mandamientos, y sin hacer referencia a la oración.

Es muy posible que estas cuestiones fueran abordadas por los misioneros en otro momento o de otra forma, pues que no resulta fácil olvidarlas. Pero no consta en el texto, que es lo que en esta ocasión se trata de examinar.

Como texto de catecismo he dejado constancia de sus aciertos y fallos. Lo que no es posible sopesar es la labor del catequista, las explicaciones, la actuación diaria, las respuestas que pudiera dar a las preguntas vivas no previstas en estas páginas. El catecismo no es nada sin la presencia, la viveza y el testimonio del catequista.

El ritual no miente en su título primero sobre la forma de llevar el viático; ni engaña acerca de la celebración matrimonial en el diálogo y aceptación esenciales.

Es claro que no es un ritual romano completo, que contemplara la realización de otros sacramentos u otras celebraciones. Se ciñe con brevedad a lo que propone, y se percibe la extraña mezcla de idiomas, que era lo que en aquel momento era usual en la celebración. Así hay que admitirlo.

Con estos límites, y con estos recursos los misioneros franciscanos y dominicos (y quizá también los mercedarios que llegaron más tarde, más el clero nativo) llevaron a cabo en Guatemala la parte de catequesis que aquí nos es dado conocer. Y con ello contribuyeron al sostenimiento de la fe cristiana en aquellas tierras.

VI. COTEJO CON LA *DOCTRINA CHRISTIANA* DE MARROQUÍN

El presente catecismo, situado en el siglo XVIII, y rigurosamente de autor anónimo, no ofrece duda que fue empleado en Guatemala. Por eso mismo resulta imprescindible echar una ojeada a la *Doctrina Christiana* que publicó Francisco Marroquín en 1556, con la colaboración de los dos religiosos franciscano y dominico ya indicados.

Al hacerlo, no hay punto posible de comparación entre uno y otro catecismos, pues aunque los dos contribuyeran a dar a conocer la fe, sus respectivos textos no tienen nada entre sí. No vale la pena repetir lo ya dicho sobre este catecismo, sino que, con ello presente, la diferencia salta a la visa.

La *Doctrina* que publicó Marroquín entra de lleno en la categoría de las cartillas de la doctrina cristiana, que presentan los formularios habituales, pero carentes de toda explicación¹⁴. Se trataba con ello de que los bautizados aprendieran las oraciones y formularios más importantes y los hicieran suyos, de memoria, aunque las explicaciones –si las había– vinieran por otra vía.

El contenido de la *Doctrina* impresa por Marroquín es el siguiente:

Señal de la cruz

Padrenuestro

Avemaría

Credo

Salve

Artículos de la fe

Mandamientos de Dios

Mandamientos de la Iglesia

Sacramentos

Declaración del pecado venial

Declaración del pecado mortal

Por cuatro cosas se perdona el pecado mortal

Los siete pecados mortales [capitales]

Las siete virtudes contra los vicios

Los enemigos de nuestra alma

Las obras de misericordia

La confesión [yo pecador]

Cómo ha de oír misa el cristiano y lo que ha de hacer cuando entrare en la iglesia

La bendición de lo que se come

¹⁴ L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992, 21-22, con la diferenciación entre cartillas, cartillas de la doctrina cristiana y catecismos.

Después de comer, hazimiento de gracias
 Protestación de la fe
 Acto de contrición
 Alabado.

Los tres últimos formularios constan exclusivamente en cachiuel, mientras todos los demás figura en cachiuel y castellano a dos columnas. El único que se repite en los dos catecismos es el último, «Alabado», que en ambos casos consta en cachiuel; pero los textos de ambas oraciones, comparados, no coinciden en absoluto.

Por tanto no hay más remedio que señalar que el más antiguo, el de Marroquín, constituye una cartilla de la doctrina, para ser aprendida y repetida, mientras que el segundo, el del siglo XVIII contiene explicaciones de las que el otro carece. Podría decirse que uno construye sobre los cimientos del otro. La ausencia de toda referencia a la oración, detectada en el catecismo posterior, puede ser suplida si se tiene a mano un ejemplar del catecismo primero. Pero ni una sola alusión mínima permite hacer referencia a lo de la primera cartilla, y en lo impreso en el catecismo del XVIII se presenta sin más como texto plenamente autónomo.

VII. EL CONFESIONARIO, ¿UN COMPLEMENTO?

Todo cuanto sigue tiene un valor secundario respecto al catecismo examinado, porque el *Confessionario* del que hablaré a continuación no tiene nada que ver, en principio, con este catecismo examinado.

Se trata de otro impreso distinto, un folleto de seis hojas (12 páginas). Tiene un desgarró en la hoja primera (que hace perder un poco del texto), y en una cubierta de papel que lo protege. Aparentemente está impreso en la misma imprenta en que se hizo el *Catecismo*, pues emplea el mismo tipo de letra.

Como el impreso anterior, éste carece igualmente de nombre de autor, de señas de imprenta (pie, colofón, fecha), o de cualquier otro signo de identificación. Su título, a plana completa, dice así: *Confessionario en lengua goatimalteca*, y una anotación a lápiz de tinta, sin duda posterior, junto a él precisa «Cachiuel». El mismo patrón de anotación, realizado por la misma mano señala el pie de la página con el mismo lápiz de tinta: «Del tiempo de la Conquista. Estaba entre los libros de los PP. Capuchi-

nos de la Antigua. Carlos Sánchez». Este anotador que da su nombre ofrece al lector un marco confuso. La primera anotación que se refiere al «tiempo de la Conquista» no permite concretar mucho más. La impresión de un impreso del siglo XVIII salta por encima de dos siglos de presencia española, sin saber desde cuándo ha sido usado ni tampoco si es reproducción de otro anterior. También permite saber que procede de la ciudad de La Antigua, en Guatemala; pero aporta la información de que pertenecía a papeles de los capuchinos, diversos de los franciscanos. Por otro lado nada se puede decir sobre autor alguno ni pertenencia a orden religiosa, pues poseer un impreso no equivale a decir que sea suya la autoría.

El texto del impreso consta a dos columnas: la de la izquierda en castellano, con letra cursiva; la de la derecha en cachiquel con letra redonda. Las páginas 11 y 12 tienen el texto a plana completa.

Una breve introducción al sacramento de la penitencia aconseja al penitente lo que debe hacer al acudir al sacramento y cómo ha de haber pensado antes en sus pecados. Tras ella, unos titulillos interrumpen las columnas para señalar progresivamente a qué mandamiento se refieren las preguntas que siguen: «Primer mandamiento...», etc. En cada mandamiento el número de preguntas es desigual, acomodado a la materia objeto del mandamiento:

1º mandamiento - 4 preguntas	6º mandamiento - 25 preguntas
2º mandamiento - 5 preguntas	7º mandamiento - 7 preguntas
3º mandamiento - 7 preguntas	8º mandamiento - 7 preguntas
4º mandamiento - 5 preguntas	9º mandamiento - 1 preguntas
5º mandamiento - 5 preguntas	10º mandamiento - 4 preguntas

Es evidente la preocupación moral por el sexto mandamiento que supera con creces a todos los demás, para indagar sobre las posibles faltas cometidas contra la castidad, o contra la fidelidad matrimonial, en las que se centra con preferencia.

Son preguntas que formula el sacerdote, que quedan abiertas, sin una respuesta tipificada, para que el penitente conteste adecuadamente según su situación. Creo que vale la pena destacar en el primer mandamiento una serie de preguntas sobre la brujería y la idolatría, que son buena muestra de la pervivencia larvada en el interior de las conciencias. En el se-

gundo mandamiento, frente al no jurar, hay unas preguntas sobre el deseo de que un rayo matara a algún prójimo (cabría presentarlas mejor en el quinto mandamiento). Sobre el tercer mandamiento las preguntas se centran en la misa dominical y en los ayunos establecidos. Las preguntas sobre el cuarto mandamiento se centran en la falta de respeto hacia los padres, o el deseo de su muerte. Las del quinto mandamiento interrogan sobre el hecho o el deseo de dar muerte a alguien, el mal trato de palabra, o el conato de suicidio (comer «tierra o tizate»¹⁵).

Las preguntas numerosas sobre el sexto mandamiento, como está indicado, interrogan sobre las posibles transgresiones morales hacia uno mismo, hacia los demás, y hacia la fidelidad matrimonial. Sobre el séptimo mandamiento las indagaciones son sobre el robo o la apropiación indebida, particularmente los bienes de los menores (se hace referencia al cacao o a los cacahuets, como productos de la tierra). En torno al octavo mandamiento las cuestiones se centran sobre la mentira y el falso testimonio, pero incluye cuatro preguntas sobre los juramentos, que hubieran estado mejor situadas entre las del mandamiento segundo. La única pregunta sobre el noveno mandamiento interroga sobre el deseo de pecar con una mujer casada. Y, finalmente, las del décimo mandamiento giran sobre el deseo de los bienes ajenos, aunque no aparezca la palabra envidia. La última pregunta, situada en este contexto, inquiriere si el penitente tiene algún pecado más que confesar.

Terminado el interrogatorio hay, a plana completa una exhortación al verdadero arrepentimiento, primero en castellano y luego en cachiquel. El texto termina con una serie de siete preguntas sobre la situación personal de quien se confiesa, que podrían estar perfectamente situadas junto con las que abren el confesionario.

¹⁵ Desconozco a qué producto nocivo (vegetal, animal o mineral) se refiere. Parece que ingerir productos no alimenticios no era privativo de los indios americanos, pues también encontramos testimonios en España: PEDRO DE LEPE, *Catecismo católico*, Madrid, 1699, 230; FRANCISCO LEAL GÓMEZ DE LEÓN, *Colección de pláticas doctrinales y morales*, Madrid, 1816, 216: « - ¿Has comido cosas nocivas a la salud en cantidad notable, v. gr., tierra, cal, pizarra, sal, etc?». Estos dos testimonios citados añaden, entre otros ingredientes del “menú”, carbón, vinagre, barro o sal en grano. No se han ocupado de proporcionarnos las recetas. Semejante práctica llega incluso a ser constatada, por sorprendente que parezca, en el siglo XX: PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Tesoro del pueblo, o sea, Catecismo de la doctrina cristiana, y Libro de la Santa Misión*, Salamanca, 1926, 75.

El hecho de que el *Catecismo* estudiado no incluya explicaciones sobre los mandamientos, podría encontrar una justificación en el uso complementario del *Confessionario*, en el caso de que ambos impresos estuvieran juntos en un solo folleto. Como no es así, se difumina el valor de complemento, y hay que entenderlos como cosas distintas que pudiera ser que en ciertos momentos concurrieran en la misma persona. Pero no siempre tuvo que ser así. Por lo tanto, subsiste la nota negativa del *Catecismo* de omitir la formación moral en torno a los mandamientos; ésta no se identifica plenamente con la preparación para una confesión, que es lo que proporciona este otro folleto.

BIBLIOGRAFÍA

- F. BAUCCELLS, *Fuente mystica y sagrada del paraíso de la Iglesia*, Barcelona, José Altés, 1751.
- J. DE CAMINO, *La religión o instrucciones sobre los misterios de la fe y reglas más esenciales de la moral christiana*, Madrid, Antonio de Sancha, 1786.
- CONFESIONARIO en lengua goatalteca.*
- C. CRÉMEDES *La «Doctrina cristiana» de Fray Andrés Flórez (1546)*, Valencia Edicep, 2000.
- A. FLÓREZ, *La doctrina cristiana del ermitaño y del niño*, Alcalá de Henares, Juan de Brócar, 1546.
- A. GÓMEZ CARRILLO, *Estudio histórico sobre la América Central*, San Salvador, 1884.
- FRANCISCO LEAL GÓMEZ DE LEÓN, *Colección de pláticas doctrinales y morales*, Madrid, 1816.
- PEDRO DE LEPE, *Catecismo cathólico*, Madrid, 1699.
- A. MARSAL, *Cathecismo explicado y predicado*, Barcelona, Francisco Suriá, 1762.
- F. MARROQUÍN, *Catecismo y Doctrina Cristiana en idioma Utlalteco, por el Illmo. Sr. D. Francisco Marroquín, Obispo de Guatemala*, México, Juan Pablos, 1556.
- J. T. MEDINA (ed.), *Doctrina cristiana en lengua guatemalteca, ordenada por el Reverendísimo Señor Don Francisco Marroquín, primer obispo*

de Guatemala, y del consejo de su Majestad, con parecer de los intérpretes de las religiones del Señor Sancto Domingo y San Francisco Fray Juan de Torres y Fray Pedro de Betanzos, Santiago de Chile, Imp. Elzeviriana, 1905.

JOSÉ MILLA, *Historia de la América Central (Guatemala)*, t. I, 1859; t. II, 1882.

A. DE OROZCO, *Catecismo provechoso*, Zaragoza, Juan Millán, 1568.

PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *Tesoro del pueblo, o sea, Catecismo de la doctrina cristiana, y Libro de la Santa Misión*, Salamanca, 1926.

J. A. RAMÍREZ Y ORTA, *Doctrina Christiana*, Zaragoza, Pedro Ximénez, 1730.

RELACIÓN del espantable terremoto que agora nueuamente ha acontecido en las indias en vna ciudad llamada Guatimala; es cosa de grande admiración y de grande exemplo para que todos nos enmendemos de nuestros peccados y estemos apercebidos para quando Dios fuere seruido de nos llamar.

L. RESINES, *Catecismo breve de Fray Pedro Vives (Edición crítica)*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 2002.

L. RESINES, *Catecismo provechoso*, en R. LAZCANO (ed.), *ALONSO DE OROZCO. Obras completas*, I, Obras castellanas (I), Madrid, BAC, 2001.

L. RESINES, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992.

L. RESINES, *JUAN DE ÁVILA, Doctrina cristiana que se canta*, Madrid, Khaf, 2012.

RITUALE Romanum Pauli V, Pont. Max. iussu editum et a Benedicto XVI auctum et castigatum cui amplissima accedit benedictionum et instructionum appendix, Romae, Ex Tipographia Polyglotta, 1858.

VAE ri qutubal qhabal, salakiçabal pe richim Christianoil tzik Doctrina Christiana tucheex.

Elogio del silencio

LUIS ÁNGEL MONTES PERAL

*Director del Aula de Teología de UVa. Campus de Palencia
Prof. Emérito Estudio Teológico Agustiniano*

Resumen: Algunos hablan mal del silencio, más por desconocimiento de su valor existencial que por haber hecho una reflexión seria sobre el tema, haberlo asumido en su intimidad y vivenciado en la concreción diaria. Pienso que el silencio, debidamente experimentado y orientado en la propia vida, constituye una de las grandes fuerzas existentes en el interior humano. Aunque parezca contradictorio, el silencio habla, en ocasiones más que la palabra. El auténtico silencio desemboca en las mayores revelaciones, que pueden proporcionar sentido al ser y quehacer de las personas, a sus ansias de verdad, bondad y belleza. No lo dudemos: la verdad, la bondad y la belleza más profundas, que no dejan de transparentar su misterio, pueden encontrarse reflejadas detrás del silencio más profundo. No tengamos miedo entonces al recogimiento interior, ya que puede mostrarnos tesoros insospechados y ofrecérmolos con la sencillez que solo proporciona la serenidad, la paz del espíritu.

Palabras clave: Trinidad, Silencio, interioridad, misterio, revelación,

Abstract: Some people speak ill of silence, more because of ignorance of its existential value than for having made a serious reflection on the subject, having assumed it in its intimacy and experienced it in the daily concretion. I believe that silence, properly experienced and oriented in one's own life, constitutes one of the great forces present in man's interior. Although it may seem contradictory, silence speaks, at times more than

words. The true silence opens up to the greatest of revelations, which can provide meaning to the existence and endeavors of men, to their longing for truth, goodness and beauty. Let no one hesitate: the deepest of truth, goodness and beauty, that never cease to make their mystery transparent, can be found reflected behind the deepest of silence. Let us not be then afraid of the inner recollection, for it can show us unsuspected treasures and offer them to us with the simplicity which only serenity, the peace of the spirit, can provide.

Keywords: Trinity, Silence, interiority, mystery, revelation

1. A favor del silencio

Dos escritores actuales, una mujer y un hombre, han sentenciado que «escribir es combatir al silencio»¹. Craso error: al silencio no se le puede considerar como un *contrincante*, más bien se le acoge como uno de los *mejores amigos*, portador de sentido y creador de intimidad. Te puede ayudar a transformar tu existencia cotidiana para *bien*. El silencio, cuando es auténtico, se muestra como uno de los *mayores bienes* a conservar en nuestro caminar diario en busca de lo trascendente.

El silencio no puede identificarse con el olvido, la inanidad, sino compararse a una *mina de oro*, de donde se extraen auténticas piedras preciosas. No va contra nada, ni se opone a nadie; bien al contrario, se nos brinda como un *valor inmenso*, está llamado a ser asumido por cada uno de nosotros y a compartir su beneficio con los demás. Mediante la palabra el ser humano supera a los demás seres de la naturaleza, pero con el silencio es capaz de *situarse por encima de sí mismo* hasta alcanzar el Misterio de los misterios.

Pocas cosas tan importantes en la existencia humana como el silencio *gozosamente acogido y suficientemente ahondado*. No constituye un con-

¹ Cristina SÁNCHEZ-ANDRADE y Alberto ECHEVARRÍA, *Escribir un árbol, plantar un hijo y tener un libro. Un diálogo sobre escritura creativa*. Triacastela, Madrid 2021. Estoy de acuerdo con lo que la autora mantiene en una entrevista: «Escribir es un modo de interpretar la vida y de aportar esa interpretación al mundo que se vive». Precisamente para conseguir ese objetivo ¡necesitamos silencio, cuanto más prolongado mejor! Ese silencio nos permite sin duda sacar las mejores ideas, que se gestan en nuestro interior en beneficio de los demás.

trasentido afirmar, que donde mejor resuena el sonido de los vocablos es precisamente en el silencio, convertido en degustación de la *sabiduría*. Las ideas más brillantes, los pensamientos más acertados, los argumentos más vivos parten del silencio y desembocan en él. La persona incluso puede llegar a expresarse mejor con el silencio que con el lenguaje hablado.

De su interior sale la *palabra*, nace la *escritura* y se entabla el *diálogo*, autenticándose como un bien, que cada uno puede aportar en su apertura hacia los demás. Sin recogimiento en el silencio la condición humana puede llegar a *pervertirse*, a un hablar por hablar o escribir por escribir, sin decir *nada* que realmente pueda interesar. Aunque nos parezca sorprendente, el silencio nos cuida y acompaña en momentos de necesidad. Una parte esencial del hombre consiste en *saber callar*, para luego *saber reflexionar* y más tarde, *saber vivir*, siempre aprovechando el sentido de la intimidad.

Sin silencio todo puede convertirse en *caótico*, degenerar la memoria, perderse los recuerdos; es posible que lo más fundamental quede en el *olvido* hasta perder lo esencial del discurrir humano. ¿La mediocridad existente hoy en la sociedad, la barbarie que mueve no pocos comportamientos, la mentira tan frecuente en las redes sociales y tan dramática en el ámbito político, no se deberá al abandono que hemos hecho del silencio, habituándonos al estrépito y al ruido, al egoísmo y a la irreflexión? El silencio no nos *aísla*; al contrario, nos abre de par en par a lo más *sublime* y *humano*. No nos *aparta* del mundo real, sino que nos lleva de bruces a encontrarnos con las mayores realidades materiales y espirituales.

2. Vivir la interioridad para practicar la exterioridad

El silencio nos posibilita mirarnos por *dentro* para luego cambiar por *fuera*. ¡Cuánto necesitamos que la interioridad nos ayude a *transformar* la exterioridad! De esta manera podremos guardar equilibrio entre el *ser* y el *quehacer*, lo interior y lo exterior, ya que ambas perspectivas se corresponden a las *dos caras* de la misma moneda, a lo más valioso del tesoro humano, que ofrece su reflejo tanto en lo existente por dentro como por fuera².

² Pablo D'ORS, *Biografía del silencio*. Círculo de Lectores, Barcelona 2020; Id, *Bio-*

Hacemos silencio sobre todo para verificar dos cosas: *ver la realidad* en su profundidad y *escuchar* lo que más precisamos oír de ella. Primero observar la realidad, contemplando aquello que tiene de más hondo e intentando serle obediente con la actitud propia de quien busca la honestidad. Y en esa contemplación la realidad básica consiste en la presencia y actuación de la Trinidad. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *actúan* en nosotros, no existiendo realidad más alta y honda, más grande y suprema.

Segundo *disponernos a la escucha*. La Trinidad no solo se encuentra en lo más profundo de nuestro interior, también nos habla a través de la *Palabra* de los profetas, sabios y poetas de la Sagrada Escritura en su Primer Testamento, pero sobre todo *a través de su Hijo* en las páginas del Evangelio y en lo que tiene que ver con su obra salvadora testimoniada en el Segundo Testamento. De esta manera seremos obedientes a la realidad y nos encontraremos en la mejor disposición para actuar en consecuencia.

De aquí se derivan *preguntas esenciales*, que tienen que ver con uno mismo y con los demás. ¿Quién soy yo? ¿Quiénes son mis hermanos los hombres? ¿Qué estoy llamado a hacer? ¿Qué hacer en comunión con mis hermanos? ¿Qué creo, qué espero, qué amo? ¿Qué creen, que esperan, que aman mis semejantes? Podemos encontrar las respuestas más acertadas mediante la actitud de acogernos al silencio interior, para luego salir a la *praxis* exterior. El silencio puede ser tanto más estimado, cuanto más se convierta en *experiencia viva*, que abre al Padre, a los hermanos en el Hijo y al mundo bajo la guía del Espíritu.

3. Silencio y Trinidad

El silencio no nos paraliza, nos permite caminar con la cabeza alta, levantar los ojos al cielo e implorar la protección de lo alto, ya que el Dios Trino siempre está a nuestro lado y no deja de acompañarnos cada instante. En su origen *la Trinidad es silencio* y de ese sagrado silencio nació la creación, apareciendo el hombre a su «*imagen y semejanza*». En ese silencio eterno se gestó el *acontecimiento trascendental* de que la Palabra se hiciera *carne* y tomara un *cuerpo* como el nuestro, aceptando la condición humana. Nada nos asemeja más con el Dios Trino que la bendita ca-

pacidad para hacer silencio a nuestro alrededor en apertura hacia la trascendencia y en la posibilidad posterior de hablar con un lenguaje que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo han conferido a su criatura preferida.

Un famoso teólogo alemán se pregunta en su libro póstumo: «¿Habla Dios verdaderamente, cuando “habla”? ¿Es entendible su lenguaje? ¿Habla callando?»³. Los tres interrogantes tienen una *respuesta positiva*, si se explica debidamente su contenido. El Padre «habla» por medio del Hijo Jesucristo, ya que es la Palabra humanada, que da *consistencia* a las demás palabras y las explica. El Hijo es «entendible» mediante la acción del Espíritu, que viene en *ayuda* de nuestro espíritu y nos hace comprender la hondura del Evangelio predicado y testimoniado.

El Padre, el Hijo y el Espíritu también *hablan callando*, cuando aman sin palabras con la fuerza de una *entrega incondicional*, que se traduce en hechos, que pueden hacerse experiencia viva. ¡Cuánto nos cuesta *interpretar* el silencio divino! Sin embargo, a la larga podemos entenderlo como un *lenguaje de amor*, que penetra mucho más eficazmente en nosotros que tanta verborrea como abunda en la actualidad y en realidad no dice nada, aunque pensemos que es trayente, porque viene envuelta en seductor papel de celofán.

Cada verdadero creyente está llamado a explicitar las tres preguntas propuestas en su vida, porque él es quien mejor conoce la hondura que tiene su *relación* con las Tres Divinas Personas y su *capacidad* de humanidad, de apertura libre y consciente a ella. Una cosa es particularmente cierta: Solo en el silencio, que luego se hace *reflexión* y conduce a la *acción*, descubrimos gozosos la voluntad del Dios Trino y su proyecto de amor sobre cada uno de nosotros. Cuando la Trinidad Santa *no* se revela en el silencio, no es porque Ella no quiera hacerlo, sino porque algo fundamental le falta al orante, que le impide *abrirse* a los mejores secretos que se encierran en el misterio trinitario.

Ante la cultura del ruido y el alboroto estamos llamados a contraponer el testimonio del silencio interior para encontrarnos con el Padre, escuchar al Hijo y dejarnos dirigir por el Espíritu Santo. El silencio nos dice que no hubiéramos podido encontrarnos con el Padre si Él, como afirma san Agus-

³ Klaus BERGER, *Schweigen. Eine Theologie der Stille*. Herder, 2021, Friburgo de Brisgovia.

tín, no nos hubiera buscado primero⁴. No hubiéramos escuchado al Hijo, si Él antes no nos hubiera hablado en el Evangelio. No hubiéramos acertado con el camino, si el Espíritu no nos hubiera precedido con su inspiración.

Por eso «no digas “no puedo”. Di a Dios: “Tú puedes”. No digas “sin esto o aquello no puedo vivir”. Di a Dios y dilo alto, una vez más, paciente y tenaz: “Solo sin ti no puedo ser”»⁵. Únicamente una realidad resulta imprescindible: la *presencia y actuación de la Trinidad* en cada uno de nosotros. Las Tres Divinas Personas quieren que *viva en plenitud*, que me ponga en relación directa con ellas y esto es difícil, o mejor dicho, imposible de experimentar sin largos tiempos de silencio orante. Estamos ante secretos mayores, que nos descubre el verdadero silencio, llevándonos a la *adoración*, la *alabanza*, la *bendición*, el *agradecimiento* y la *acción de gracias*.

4. Silencio, Fraternidad y esperanza

En el silencio trinitario el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo nos contemplan como una misma familia con una *descendencia común*. La Trinidad, que está *por encima* de nosotros, pero siempre se muestra *a favor* nuestro, «nos invita a no separarnos nunca del hermano que está junto a nosotros. El *más allá* de Dios nos remite al más acá del hermano». El Padre en el Hijo por la acción del Espíritu nos conduce una y otra vez a desbordarnos en los hermanos. «Los creyentes estamos llamados a testimoniar su bondad, a mostrar su paternidad mediante la fraternidad»⁶. Descubrir extasiados esta experiencia en el silencio, nos hace aún más sensibles a lo humano y fraternal.

Para *amar el silencio* como hijos y hermanos es preciso *gastar tiempo* y paciencia en su adquisición. Sentir la quietud que la sensibilidad proporcióna en el interior de uno mismo, no significa en modo alguno *ensimismarse* en lo propio, sino capacidad para llenarse de lo divino y lo humano en calidad filial y condición fraternal. Vivir el silencio capacita para *encontrarse* con el Padre y los hermanos, vivenciar la filiación y la fraternidad, caminar por las sendas que conducen a la plenitud. En la quietud *se saborea* más lo trascendente, que nos produce asombro y adoración, elevando el

⁴ «No te hubiera encontrado si tú no me hubieras buscado primero».

⁵ Christian OLDING, *Christ in der Gegenwart* (28, 2021).

⁶ Papa Francisco, Ur 06.03.2021.

espíritu sin necesidad de injustificadas acciones físicas. Cuanto más se descubren las realidades importantes, más se precisa esa quietud para ahondar en ellas, de manera que no se pierdan en la simple exterioridad.

El silencio rompe con los convencionalismos, para abrirse a la capacidad de encontrarse con *lo último*, para poder alcanzar la *ultimidad de lo definitivo*. Se trata de algo que el mundo no puede proporcionar, pero sí el Espíritu del Padre y del Hijo, que nos abre al amor, la verdad y la belleza. Educar en estos aspectos tan fundamentales para el crecimiento humano constituye la mejor manera de experimentar la esperanza en la existencia concreta de cada día; esperanza a la que nos tiene destinado el Espíritu. El silencio nos posibilita vivir agradecidamente la *esperanza en el mundo*, de modo que nos lleva a la trascendencia, que nos conduce a la *vida eterna definitiva*.

No se puede encubrir el silencio bajo la falsa sensación de la acción, que puede ser que no sea más que *activismo* inútil y servil. La quietud, bien orientada, significa concentración para la auténtica praxis. El activismo sin más dispersa en una actuación ineficaz, que no conduce a ninguna parte. ¡Bienaventurados los que permiten que el Espíritu, amante del silencio, oriente sus pasos y no se dejan llevar por los ruidos y el estrépito, que despidan del auténtico esperar y falsean el camino hacia la salvación última!

5. Silencio y creación

Abrir la mirada hacia la naturaleza significa callar y adorar; callar y alabar; callar y bendecir; callar y agradecer; callar y dar gracias. En el mundo se encuentran infinidad de *huellas* de la Trinidad. De hecho, los seres creados pueden considerarse como un *cofre de tesoros*, entre los que se encuentra la presencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, cuando el silencio nos ayuda a descubrirla y nada impropio nos distrae en ello. Contemplar el cielo, la luna y las estrellas; extasiarse ante el mar, los ríos y las montañas; detenerse en la belleza de un paisaje, admirar la hermosura de una flor; todo ello constituye sin duda un *momento privilegiado de admiración*, en el que podemos exclamar, de manera semejante al salmista, Trinidad nuestra, ¡qué admirable es tu nombre en todo el universo! (Cf Sal 8,10).

Los animales, los vegetales, las cosas de cualquier tipo son *criaturas* de la Trinidad, aunque no tienen la capacidad de poder bendecirla; en cambio el hombre callado, *sí*. Pero el ser humano *no se queda en el silencio*, ya

que en su misma entraña se origina la palabra como una explosión de acción y alabanza, de reflexión hablada y diálogo. Del silencio sale la bondad, la verdad y la belleza. Es más, el callar con sentido constituye el *camino más directo para encontrar el amor, dar con la verdad* y abrirse al *resplandor de la hermosura*.

Relacionarse en profundidad con la Trinidad consiste en tener *experiencia silenciosa de su bondad*, digna de ser glorificada mediante la soledad sonora y la plegaria agradecida. Quien desprecia el silencio y pasa la vida parlotando, como si fuera propio de *simples* el mantenerse callado, cuando hoy resulta más necesario que nunca reflexionar antes de hablar, ya *no* es capaz de rezar, de agradecer la esperanza y pronto habrá perdido la capacidad para amar y tener una fe viva.

El recogimiento interior representa un bien superior, en el están presentes la *reflexión* y la *acción*, la *contemplación* y sobre todo la *inspiración* del Espíritu, que nos ha otorgado el Padre por mediación del Hijo Jesucristo. Apreciar la significación del silencio significa ser sensible a lo que la Trinidad puede realizar en *nuestra existencia cotidiana*, más allá de los sentidos, de lo visible a los ojos, de la percepción de la corporeidad. Arrastra consigo serenidad, para dejar que los pensamientos y sentimientos se hagan uno en la propia persona, más allá de las imágenes que a veces orientan, pero otras veces despistan.

6. Desenlace: tres realidades decisivas

El silencio descubre tres grandes realidades, que podemos resumir así:

- El deseo de la Trinidad.
- El sentido del ser y quehacer en el mundo.
- El discernimiento espiritual.

6.1. El deseo de la Trinidad

El mejor deseo que el creyente puede experimentar en la puesta en práctica de su fe, tiene que ver con las *ansias* de la Trinidad. Y este *inmenso deseo* solo resulta posible mediante la aceptación de la gracia trinitaria y

la inmersión continuada en el silencio⁷. Disponiendo el cuerpo y el espíritu para la *apetencia* del Padre, del Hijo y del Espíritu, la persona mediante la reflexión interior es capaz de llegar a las mayores grandezas, que siempre obrarán en la humildad de su intimidad. Entonces podrá exclamar en medio de un gran regocijo: la Trinidad es mía y toda Ella se vuelca en mí. Cuando esa apetencia se hace fuerte, la persona *está salvada*, necesariamente queda renovada por dentro. No se trata tanto de pensar con la cabeza, como dejar que *palpite el corazón* en un afecto incesante, que ojalá se haga cotidiano.

Las Tres Divinas Personas *no se cansan* de nosotros, aunque desgraciadamente nosotros no las tengamos siempre en cuenta, cuando más las necesitamos. Es posible que incluso lleguemos a olvidarlas, aunque sea en momentos de especial dificultad. Recuperar este deseo, cuando languidece, constituye una *gracia más*, que todos podemos pedir cada día al Espíritu. Él es capaz de convertirnos de nuevo en un oasis de paz, en el que sea posible el *encuentro vivo* con el Dios Trino en la serenidad, estableciendo nuevos vínculos de amor, que nos hagan más y más felices. ¡Rodéate gustoso de la generosidad de la Trinidad, acércate a su belleza, que te hará mucho bien!

Hace muy poco escribí: «En el momento presente, valoro mucho el silencio y la contemplación»⁸. Esta constatación se ha intensificado en mí en estos momentos. Cada vez me percato más de que la Trinidad nos habla en el silencio, cuando quiere ser acogida y amada, entendida y valorada en lo más íntimo de nuestro yo. De todas las realidades religiosas que los creyentes indagamos en nuestro interior, la *experiencia de la Trinidad* es con mucho la *más grande* de todas, la que nos aporta mayor tranquilidad y nos proporciona una especial felicidad, adquiriendo nuestra existencia entera un *aroma muy especial*, que se percibe en el exterior.

Indagando en un pensamiento del Maestro Eckhart podemos afirmar que quien se deja poseer verdaderamente por la Trinidad percibe su pre-

⁷ Simone WEIL afirma que no es nuestro deseo el que alcanza a Dios, es la propia Trinidad, «quien desciende a nuestra humanidad para henchir de plenitud nuestro deseo. Mientras tanto nuestro deseo es atención, vigilancia, resiliencia, fidelidad y confianza» (José TOLENTINO MENDOÇA, *Elogio de la sed* [Sal Terrae Maliaño 42020] 54).

⁸ Luis Ángel MONTES PERAL, *Conversión a la fe*. Pliego Vida Nueva (13-19 de marzo de 2021, 30).

sencia y actuación en todos los lugares, en la calle, en las plazas, en cualquier sitio, porque el silencio se *la está mostrando* más que las palabras por acertadas que sean. El Dios Trino resplandece para él en la *multiplicidad* de las cosas: porque todas ellas despiden el olor de las Tres Divinas Personas. La Trinidad nos contempla cada momento. ¡Qué bueno sería que cada uno de nosotros «viera» al Padre, sintiera al Hijo y experimentara al Espíritu Santo, al menos alguna vez durante el día con los ojos, la vivencia de la fe, la presencia del otro y la mirada del silencio!

6.2. El sentido del ser y quehacer en el mundo

El hombre no está solo, está con otros y vive con ellos en el mundo. ¿Estamos en el mejor de los mundos? o, por lo contrario: ¿nuestro mundo es un despojo? Hay opiniones para las dos posiciones: El filósofo optimista Gottfried Wilhelm LEIBNIZ (1646-1716) afirmó en su día: «Dios no hubiera creado el mundo, si no fuera entre todos los posibles el mejor»: *Gott hätte die Welt nicht erschaffen, wenn sie nicht unter allen möglichen die beste wäre*. Emil M. CIORAN⁹, un antihumanista de un *pesimismo radical*, mantiene la opinión contraria, llegando a afirmar de forma blasfema, que no podemos tan siquiera imaginar un mundo peor al que tenemos. Si Dios lo hubiera creado podemos considerarlo como un chapucero, incluso habría que molerlo a palos.

Con la Sagrada Escritura en la mano pienso que Dios *creó el mundo bueno* (Gn 1,9.12.18.21.25.31), para el bienestar humano. Todo lo que ha creado y cada instante crea se identifica con la bondad. Así lo afirma con insistencia el relato del primer capítulo del Génesis, uno de los más conocidos y afirmados en la literatura universal. Estamos entonces en un mundo, que merece la pena ser acogido con gozo, transformado para bien y valorado para el presente y futuro de la humanidad (Gn 1,28). Todas las personas estamos llamadas a perfeccionarlo con nuestra imprescindible colaboración. Si nos empeñamos en destruirlo, podemos convertir la vida humana en un infierno.

Pero la Trinidad no ha deseado un *futuro así* para el mundo y para los hombres. Cada instante nos está mostrando los problemas existentes aquí y ahora, en los que debemos prestar atención y tratar de solucionar

⁹ *El aciago demiurgo*. Taurus, Madrid 2000.

con la ayuda de la gracia divina. Hay mucho *sufrimiento injusto*, que estamos llamados a extirpar. *Cantidades ingentes de injusticias*, que no debiéramos soportar, si valoramos el amor trinitario. *Personas privadas de dignidad y derechos fundamentales*, que claman al cielo y nos urgen al esfuerzo continuado, si tenemos buena voluntad. Cuando el silencio es *creativo* y no resiste el mal, nos permite descubrir lo que falsea al mundo y obrar en consecuencia para que sea *mejor*.

Está claro que la Trinidad *hizo el mundo bueno* y quiere que los hombres contribuyamos a *transformarlo y perfeccionarlo*, siempre en beneficio de todos, no de unos pocos. Somos las *manos* y el *cuerpo* del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y esto nos tiene que llenar de alegría, pero también de responsabilidad. El ser y el quehacer de cada uno encuentra sentido cuando se esfuerza por hacer de él su *ciudad*, su *casa* y su *hogar* en comunión con los demás. Reflexionar sobre ello en silencio, para luego actuar de acuerdo con los designios divinos, puede ampliar convenientemente la mirada de nuestro ser y quehacer y hacernos más felices en compañía de los otros. Echar a perder el mundo, es la manera *más eficaz* de perdernos nosotros mismos, porque hemos sido infieles al plan divino de salvación.

6.3. El discernimiento espiritual

El silencio nos ayuda a discernir lo que estamos llamados a hacer en cada momento de nuestra vida y hacerlo como hijos y hermanos. Hijos del Padre en el Hijo por el Espíritu y hermanos en el Hermano Mayor, que se hizo uno de los nuestros, para que nosotros nos pudiéramos convertir en verdaderos hijos del Padre mediante la acción del Espíritu. Discernir bien nos ayuda como nada a *vivir de acuerdo* con lo que nos dicta nuestra *conciencia*, de modo que no haya en nosotros desdoblamientos interiores, diferencias inadecuadas y caminos extraviados sino una *visión clara y precisa* de lo que somos y hacemos en comunión con la Trinidad, nuestros semejantes y el mundo.

El discernimiento interior nos proporciona el auténtico conocimiento de la Trinidad, de la persona humana y del mundo. Trata de responder a estas preguntas trascendentales: ¿Quién es la Trinidad? ¿Quién es el hombre? ¿Qué cosa es el mundo? ¡Ojalá que en nuestra vida logremos responder a estas tres *cuestiones cruciales* con la competencia, rigurosidad y

verdad, que necesitamos mediante un auténtico *discernimiento interior*, aceptado en el silencio de una meditación debidamente orientada!

El discernimiento interior nos capacita para descubrir con *perspicacia* lo que está sucediendo a nuestro alrededor en el momento concreto por el que pasamos. Desde hace tiempo no vivimos como debiéramos hacerlo, «de acuerdo con la sensibilidad que hay que tener en relación con la naturaleza, con el mundo donde estamos. (La pandemia) ha sido una seria llamada de atención. No lo estamos haciendo bien, consumimos demasiado, ensuciamos demasiado, matamos demasiado nuestras especies»¹⁰.

Advertidos por los científicos más prestigiosos, uno de los *mayores problemas actuales* consiste en el *cambio de clima*, que tenemos que soportar casi cada día, sobre todo en algunas partes concretas del globo terráqueo. Los signos al respecto resultan bien alarmantes, pero no parece que estemos dispuestos a *cambiar*, llevados por una *inconsciencia pasmosa*, que puede tener efectos desastrosos. La degeneración del medio ambiente prosigue sin que hagamos nada *verdaderamente eficaz* para evitarlo a pesar de las serias advertencias realizadas por instancias bien competentes. Nos conformamos con palabras, palabras, palabras. ¡Y la situación descrita se ceba sobre todo en las personas más pobres, débiles y necesitadas!

El verdadero discernimiento interior nos lleva a observar los comportamientos humanos y buscar el modo concreto de *transformarlos para bien*. Desgraciadamente existe demasiada miseria moral y no escasea –duele decirlo– una podredumbre social que asusta, que no nos permite descubrir dónde se encuentran las *soluciones precisas* a los auténticos problemas del aquí y ahora. Basta con acercarse a las redes sociales y observar el comportamiento de las masas, para comprobar que algunos han perdido la dignidad, no saben lo que significa la decencia, obrando con un descaro increíble del que no se sonrojan sino se vanaglorían. Y mientras tanto el mundo se desliza hacia posiciones peligrosas.

Esto no quiere decir que nuestros tiempos sean peores que los anteriores. Pero sí que las intransigencias, los enfrentamientos ideológicos, la agresividad sin matices, los extremismos fundamentalistas, las miserias de todo tipo se propagan con más celeridad que antes y llegan a las masas

¹⁰ Antonio LÓPEZ, *El Mundo* (10.07.2001) Entrevista.

mucho más fácilmente que en otras épocas. Necesitamos otra *educación*, otros *cráteros* vitales, otra *orientación* política, dejar a un lado la creciente *postverdad*, trabajar más por la *justicia* y la *equidad*, no buscar a toda costa el *tener*, el *placer*, el *poder*, la *mera apariencia del figurar*.

¿Resulta pesimista afirmar que en el presente no funcionan bien las relaciones entre las personas? ¿La Iglesia en su conjunto está contribuyendo a *configurar sociedades más humanas*, más *respetuosas* con el medio ambiente, más *austeras*, en definitiva *más fraternales*? ¿Formamos *comunidades testificantes* de hijos y hermanos, que constituyan un *revulsivo* en nuestras sociedades? Preguntas todas ellas *relevantes*, que no nos queda más remedio que hacernos y procurar responderlas con la mayor rigurosidad posible y de modo muy especial con la conveniente eficacia. Después de un buen discernimiento, la dimensión interior necesita reflejarse en un mundo exterior bien dispuesto. Y al revés, también.

Todo ello solo puede conseguirse, cuando prestamos *obediencia a la realidad*, escucha de la Palabra de Dios, capacidad de aguante, que nos haga resistentes a las banalidades, infamias, barbaries, como hoy se extienden por doquier. Hay actuaciones que de ninguna manera se pueden justificar y soportar, aunque todas las personas tienen derecho a pensar y sentir conforme a su sensibilidad vital. Discernir las situaciones personales, los comportamientos comunitarios, los fenómenos sociales y saberlos aplicar en cada *momento concreto*, constituye *una de las mayores gracias*, que puede hacer más llevadora nuestra existencia con recursos espirituales suficientes.

SER EN EL SILENCIO DEL AMOR TRINITARIO

Donde mejor me encuentro es asentado en el silencio
 con la Trinidad en el centro.
 Cuando dejo que me poseáis,
 Padre, Hijo y Espíritu Santo,
 sin restricción alguna,
 situándome bajo vuestro amparo,

sostenido tan solo por vuestro Amor,
que me lleva a entregarme a los pobres, enfermos y pecadores.
Tú, Padre, eres el Amante, Tú, Hijo, el Amado,
y Tú, Espíritu Santo, el Amor.
Amante, Amado y Amor sois para mí,
ávido de cercanía sobre todo en momentos de soledad.
Enseñadme a no producir dolor con mi arrogancia e impaciencia.
Siempre habéis sido amor para todos
y así lo queréis seguir siendo con cada uno.
¡Cuánto necesitamos vuestra acogida amorosa
en el núcleo mismo de la pobre existencia humana!

Trabajáis con mi carne y huesos
con la totalidad de mi cuerpo y mi espíritu
y más allá de mis muchos defectos.
Me queréis íntegro, perseverante y feliz,
aunque preparado para aceptar el sufrimiento,
que no deja de llegar cuando menos lo esperas.

Me consuela la compasión que tenéis con nosotros,
la misericordia que nos alcanza a todos,
aunque no logremos calibrar sus consecuencias
porque el egoísmo nos lo impide.
Sé que no os apartáis de mí,
no salís de mi interior,
queréis estar en lo hondo de mi corazón
y yo quiero con todo mi ser
que mi existencia sea así,
todo vuestra, solo vuestra, nada más que vuestra.
Cuánto deseo sentir vuestra presencia bienhechora,
ser consciente de la generosidad que me dispensáis.

En realidad nos la dispensáis a todos sin excepción,
porque vuestro amor alcanza siempre a cada persona
aunque en ocasiones nos cueste comprenderlo y vivirlo.

Necesito cada día reconocer vuestra gratuidad,
unirme mejor al mundo que habitamos,
intensificar las deficientes relaciones humanas y espirituales.

El silencio interior nos permite abrazar el misterio.
Un silencio a tiempo puede superar cualquier elocuencia.

No hacéis otra cosa que amar a los hombres, Padre,
tener providencia del mundo y sus cosas,
sin rechazar a nadie, acogiendo a todos
a cada uno de los que habéis dado la vida
y amáis conforme a vuestros santos propósitos,
descubiertos en el Evangelio por el Hijo
y presencializados para todos por la acción del Espíritu.

Libros recibidos

COHEN, Leonardo (ed.), *Narratives and Representations of Suffering, Failure, and Martyrdom. Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History* (Estudos de História Religiosa 28), Centro de Estudos de História Religiosa. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2020, 24 x 17; 318 pp.

DOLZ, Michele, *Retiro espiritual. El silencio. Escucha y diálogo con Jesús*, Ediciones Rialp, Madrid 2020, 19 x 12,5; 243 pp.

IBÁÑEZ LANGLOIS, José Miguel, *La pasión de Cristo*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 19 x 12,5; 285 pp.

O'CONNOR, Flannery, *Lo Bueno llega de Nazaret. Colección inédita de la correspondencia de Flannery O'Connor y sus amigos, recogida por Benjamin B. Alexander*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5; 491 pp.

RATZINGER, Joseph, *Una mirada a Europa*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5; 182 pp.

VEGA-HAZAS, Julio de la, *Las parábolas de Jesús de Nazaret*, Ediciones Rialp, Madrid 2021, 21,5 x 14,5; 193 pp.

