

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 57 Fasc. 2 Mayo – Agosto 2022



ARTÍCULOS

- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *La Iglesia sinodal de Hipona en tiempos de san Agustín*..... 229
- IBARRA, Orlando, *Hermenéutica del fenómeno maniqueo contemporáneo desde los aportes de san Agustín en sus Confesiones*.... 275
- NORIEGA FERNÁNDEZ, Roberto, *Aproximación a las raíces de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia Católica. Lectura de los pretextos teológicos de los “asesinos de almas”*..... 305
- ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, *Divergencias y convergencias del estoicismo de la época imperial con el cristianismo primitivo* 333
- RESINES LLORENTE, Luis, *Exposición del credo por los apóstoles*..... 373

TEXTOS Y GLOSAS:

- ROMERO BARÓ, José M., *El asentimiento como vínculo entre la razón y la fe*..... 431

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

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

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

SUSCRIPCIÓN 2022

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

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

© Valladolid 2022

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

DIRECTOR
David Álvarez Cineira

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús Cano Peláez
José Vidal González Olea
Augustine Th. Puthanveettil

COMITÉ CIENTÍFICO

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

Colaboraciones

Estudio Agustiniiano admite artículos de investigadores, que deseen colaborar.

Normas para los autores:

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

Acceso libre a los artículos de los vols. 1-57

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

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

La iglesia sinodal de Hipona en tiempos de San Agustín*

DR. PÍO DE LUIS VIZCAÍNO
Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 19 febrero 2022

Aceptado: 17 junio 2022

Resumen: Sobre la sinodalidad, tema recurrente en la reflexión católica actual, se puede hablar desde una perspectiva teórica o desde una perspectiva práctica. Estas páginas responden a la segunda opción, con la mirada puesta no en el futuro inmediato, sino en el pasado autoritativo de los Padres de la Iglesia, concretado en la persona de san Agustín. De las dos partes del estudio, una –breve– contempla en el marco de la sinodalidad la concepción monástica del santo; la otra –más amplia–, su concepción de la vida cristiana en general. La primera halla expresión en un «caminar juntos hacia Dios» (*anima una in Deum*); la segunda, en un ser «con vosotros» y un ser «para vosotros». Ambas partes incluyen el fundamento teológico de la comunión que, hecha vida por los monjes o los fieles, se convierte en fundamento del actuar sinodal de unos y otros. La segunda parte integra tanto la perspectiva intraeclesial como la intereclesial.

Palabras clave: sinodalidad, comunión, ministerio, vocación, verdad, oración, Escritura, servicio de caridad, espontaneidad, subsidiaridad, ecumenismo, concilio.

Abstract: One may speak of synodality, a recurring theme in current Catholic reflection, from a theoretical or a practical perspective. These pages

respond to the second option, not targeting the immediate future, but the authoritative past of the Fathers of the Church, concretized in the person of Saint Augustine. Of the two parts of the study, the brief text contemplates the monastic conception of the saint within the framework of synodality, while the broader text discusses his conception of Christian life in general. The first finds expression in a «walk together towards God» (*anima una in Deum*); the second, in «being with you» and in «being for you». Both parts include the theological foundation of communion which, brought to life by the monks or the faithful, becomes the foundation of the synodal action of the one and the other. The second part integrates both the intra-ecclesial and the inter-ecclesial perspectives.

Keywords: synodality, communion, ministry, vocation, truth, prayer, Scripture, service of charity, spontaneity, subsidiarity, ecumenism, council.

I. PROLEGÓMENOS

Abordaré la sinodalidad en los Padres de la Iglesia. Ahora bien, los Padres son muchos y su vida y actividad se extiende a lo largo de varios siglos. Razones de cronología, de geografía, de cultura, de teología llevan consigo una gran variedad de matices. Captarlos y recogerlos todos aquí sería imposible por razones de espacio y, en mi caso, por razones de competencia. No queda sino hacer una selección. Indiscutiblemente, san Agustín ocupa en lugar destacado en la jerarquía doctrinal y pastoral de los Padres. Este hecho justifica pecar de favoritismo a su favor.

En el amplio catálogo de obras de san Agustín ninguna lleva por título ni trata sobre la sinodalidad, término desconocido por él. Utilizó, sí, la palabra «sínodo» 35 veces, número reducido frente a 541 veces que se sirvió de «concilio» para indicar la misma realidad eclesiológica¹. Pero ¿qué importa el nombre, cuando se cuenta con la realidad? (s. 51,28). Hay que anteponer la realidad a las palabras, no las palabras a la realidad (s. 71,13). Como la Iglesia antigua, de la que fue miembro eminente, el obispo

* Estás páginas, con pequeñas variantes, vieron su luz en el marco de la formación permanente del clero de la archidiócesis de Valladolid. Esta circunstancia explica que no me haya detenido en el concepto de sinodalidad, ya expuesto previamente por otros ponentes, y que las referencias bibliográficas queden reducidas al mínimo.

¹ Cf. H.-J. SIEBEN, «Concilium (concilia)», en *Augustinus-Lexikon*, I. Schwabe & Co. AG, Basel 1994, p. 1100.

de Hipona, aun sin hablar de ella, vivió profundamente la sinodalidad. Por eso, no es mi propósito ofrecer un tratado teórico de sinodalidad según san Agustín, una formulación de principios teóricos y de conclusiones extraídas formalmente de esos principios. Lo que pretendo es mostrar cómo la vida de la Iglesia de Hipona, durante el tiempo en que san Agustín fue su pastor, manifiesta una concepción sinodal de la existencia cristiana. Me inspiraré tanto en el actuar del obispo Agustín como en el actuar de los fieles confiados a su cura pastoral. En efecto, tratándose de un período suficientemente amplio –nada menos que cuatro décadas– y de un pastor superdotado, superactivo y de enorme prestigio, no cabe dudar de que la vida de los fieles refleja la guía teórico–práctica recibida de Él. Pero como la actividad y el prestigio del obispo de Hipona trascendieron los confines de su diócesis, tendré en cuenta también aspectos de la vida eclesial de la Iglesia «africana» de la época.

II. LA SINODALIDAD, UN *MODUS VIVENDI* Y UN *MODUS OPERANDI*

En cuanto al concepto de sinodalidad me limito a recoger dos ideas, una del papa Francisco y otra de la Comisión Teológica Internacional en su documento *La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia*. El papa Francisco señala que «el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia en el tercer milenio». Los teólogos de la Comisión internacional, a su vez, ponen de relieve que es el *modus vivendi* y el *modus operandi* de vivir y actuar en la Iglesia (nº 6 y 70), es decir, no *un* modo, sino *el* modo ordinario. Vida y acción, inseparables la una de la otra, porque la vida es también acción y la acción presupone vida, pues solo puede obrar quien vive. Ciertamente la vida precede a la acción, pero esta precedencia es más lógica que cronológica. En contexto de sinodalidad específico de la vida es «vivir con» y específico de la acción es el «obrar con» que excluyen todo individualismo.

Con esta concepción de fondo, presento dos fórmulas del santo obispo a partir de las cuales se puede acceder a la experiencia de la sinodalidad en la Hipona agustiniana. La primera se formula como «caminar unidos»; la segunda como «ser con» – «ser para». El ámbito propio de la primera es el de la vida en los monasterios agustinianos; el de la segunda, la vida de todo fiel cristiano. Si traemos aquí el ámbito monástico se debe a que representa un aspecto importante de la sinodalidad en la perspectiva agustiniana –es bien sabido que su vuelta a la fe católica estuvo unida

a la decisión de vivir en adelante en condición de «siervo de Dios», a la que nunca renunció–; a que es patrimonio de la Iglesia y a que, en última instancia, la sinodalidad es única, aunque tenga manifestaciones parcialmente diferentes.

III. SINODALIDAD COMO «CAMINAR UNIDOS»

Con «caminar unidos» resumo la concepción agustiniana de la vida monástica, tal como aparece formulada en la Regla del santo. La expresión recoge las ideas de unidad y de movimiento contenidas en el conocido sintagma: «un alma sola y un solo corazón hacia Dios». La idea de unidad aparece en los adjetivos sola/solo –*una/unum* en latín– y la de movimiento en la preposición hacia –*in* en latín–. Adaptando estos elementos a lo indicado en el apartado anterior, la unidad remite a la vida, y el movimiento, al obrar. La vida monástica agustiniana, pues, es un modo de vivir –valga la redundancia– y un modo de actuar tan íntimamente unidos que se reclaman mutuamente.

El modo de vida deriva de la fuente de la vida: el *Christus totus* o «Cristo entero», organismo vivo del que Cristo es la Cabeza, la Iglesia el Cuerpo, y los fieles sus miembros. En la Regla esta fuente está solo presupuesta, pero se halla indicada en otros textos del santo (*ep.* 243,4; 31,2), según los cuales la «única alma» (y, por extensión, el «único corazón») se identifica con la «única alma de Cristo». Si los monjes, como los demás fieles, reciben su vida de Cristo en la Iglesia, condición para tenerla es vivir en unidad con los demás miembros de la Iglesia que conviven en el monasterio. En su realidad última, el modo de vida consiste en vivir unidos, pues fuera de esa unidad no existe vida.

En este contexto, antes que hablar del modo actuar, hay que hablar de la acción que brota necesariamente de esa vida, consistente en caminar en una dirección precisa. Mientras en los Hechos de los Apóstoles san Lucas se limita a señalar que los fieles de la primera comunidad de Jerusalén tenían «una sola alma y un solo corazón» (Hch 4,32), san Agustín considera necesario añadir «hacia Dios», convirtiendo a Dios en meta de ese caminar. En efecto, la vida que, don del Espíritu, se recibe de Cristo en la Iglesia del tiempo presente espera su plenitud en la Iglesia futura, en la compañía, ya definitiva, del Señor. La «necesidad» indicada proviene de la naturaleza de la vida, que nace de la incorporación a Cristo por el bautismo y demás sacramentos de la iniciación cristiana. Dado que la fe

confiesa a Cristo como Hijo de Dios, los que se incorporan a él se hacen hijos de Dios como él, hacia quien Cristo es camino (Jn 14,6). Los hermanos de Cristo y en Cristo (*anima una Christi*) caminan (*in*) hacia el Padre de Cristo y Padre suyo (*Deum*).

El modo específico de ese caminar ha de ir a tono con la fuente de la vida que lo exige. Si la vida se recibe de Cristo en la Iglesia, el caminar se ha de realizar en compañía de todos sus miembros, para no dividir el Cuerpo, pues quien se separa de él pierde la vida que se recibe en él. El modo de actuar lo indica san Pablo en la primera carta a los Corintios y consiste en que cada miembro ponga al servicio de los demás su capacidad específica, la que sea; por ejemplo, el ojo su capacidad de ver; el oído, la de oír, etc. Solo que este modo de actuar, por ser exigido a todo cristiano, rebasa el ámbito monástico. Lo cierto es que los monjes, como grupo unificado y diferenciado, se hallan integrados en la gran marcha del conjunto de los fieles. Su función, según el obispo de Hipona, consiste en hacer más visible la ruta, en servir de ejemplo y estímulo, aun con sus inevitables deficiencias, al resto de caminantes. Como grupo, se caracterizan por un actuar específico, derivado de opciones fundamentales, propuestas por el santo obispo, no exigidas al resto de los caminantes: celibato/virginidad consagrados, vida en común, plena comunión de bienes, austeridad en su uso.

La opción por el celibato/virginidad consagrados hace que los monjes caminen juntos, libres de amores particulares –esposa/esposo e hijos–, al encuentro definitivo con el Amor único y compartido con todos. Su opción por la vida en común afecta también a su caminar en cuanto que les lleva a orar juntos, a aceptar y convivir con las diferentes condiciones físicas de los miembros del grupo, a protegerlos y a aceptar su protección frente a posibles afectos indebidos, a atenderlos en cualquier necesidad material o espiritual, a cerrar con el perdón cualquier brecha que pueda abrir la ira o el odio, a ejercer y aceptar desde el amor la función de los constituidos como guías del propio grupo. Tales acciones son provocadas en buena medida por la cercanía física de sus miembros. El refrán español «ojos que no ven corazón que no siente» se puede formular positivamente de esta manera: «ojos que ven corazón que siente». La cercanía permite ver lo que la distancia quizá ni permite intuir: virtudes y defectos, esfuerzos y desidias, éxitos y fracasos, gozos y sufrimientos de los que caminan al lado; a su vez, el corazón hecho sensible por la caridad, don del Espíritu Santo, impulsa la acción oportuna de naturaleza física, psicológica, intelectual, moral o espiritual, según los casos, que hace posible, llevadero y grato el caminar y

avanzar juntos en la dirección adecuada. Las mismas dificultades de la vida en común quiebran una posible monotonía a la vez que acaban en impulso, al estimular la reflexión sobre el motivo del caminar juntos. Igual que la vida en común, también la plena comunión de bienes marca el caminar en común, pues iguala a todos los caminantes, fueran antes ricos o pobres en medios materiales, y suscita actitudes interiores –la humildad del compartir o la humildad del recibir– que facilitan el caminar en común. Todo bajo la condición de que vaya del brazo de la necesaria austeridad que evita que la abundancia de bienes materiales, incluso compartidos, acabe siendo un peso que ralentice la marcha, y que posibilite o facilita que puedan sumarse a ella quienes tendrían que emplear todas sus energías en la simple supervivencia.

La sinodalidad monástica se abre también –siguiendo el ejemplo de san Agustín– a la función de guiar, desde el propio grupo, a otros caminantes y suministrarles los necesarios recursos espirituales y eventualmente materiales.

IV. SINODALIDAD COMO «SER CON» –COMUNIÓN– Y «SER PARA» –ACCIÓN–

Paso a la segunda fórmula, antes señalada, desde la cual pretendo exponer la sinodalidad en la Iglesia de Hipona en la época agustiniana. El obispo de Hipona habla de «ser con» y de «ser para», que pueden entenderse como expresiones semánticamente paralelas del «vivir con» y del «obrar con». Me refiero a su célebre reflexión personal: «Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. *Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano*. Aquel nombre expresa un deber, este una gracia; aquel indica un peligro, este la salvación» (s. 340,1). Carece de importancia –luego volveré sobre ello– que esta precisa formulación, así recogida por el Vaticano II (LG 32), se atribuya hoy a san Cesáreo de Arles († 542), aunque dando por hecho que se inspiró en textos similares del obispo de Hipona. A mi entender estos «ser con» y «ser para» manifiestan el modo como el santo vivía y enseñaba a vivir sinodalmente la existencia cristiana. Por esa razón, será la pauta que voy a seguir. El «vivir con» toma la forma del «ser con», porque el «vivir» es la forma de «ser» de determinados seres, entre ellos el hombre. Siendo el ser concepto genérico del que el vivir representa una forma concreta, en los seres vivos los dos conceptos acaban identificándose. Asimismo, «obrar con» acaba tomando la forma de «ser para», dos formas de expresar diferentemente, a nivel antropológico, la dimensión relacional de la persona humana, aquí implícita de las preposiciones «con» y «para». Dimen-

sión relacional clara en la preposición «con», y menos clara en la preposición «para», pues la finalidad –«para»– puede quedar encerrada en el egoísmo, mientras que la compañía –«con»– reclama al otro. Por otra parte, sea cual sea la compañía con la que se realiza una acción –«con»–, siempre responde a un objetivo –«para»–.

Establecer una equivalencia entre «vivir con» y «obrar con» de una parte y «ser con» y «ser para», de otra, topa con una dificultad. Mientras el «vivir con» y el «obrar con» tienen un alcance universal, en cuanto exigidos a todo fiel cristiano, el alcance del «ser con» y del «ser para» es más limitado, en cuanto que el obispo de Hipona lo exige específicamente a los pastores de la Iglesia. Dicho de otra manera, podría preguntarse si es asumible entender la sinodalidad –realidad eclesial global– desde una fórmula originada en un contexto específico –el del ministerio ordenado–. Bíblica y teológicamente, la respuesta ha de ser positiva. En efecto, siendo el ministerio un don del Espíritu, no es el único, y sus dones, independientemente de quien o quienes los reciban, están ordenados al bien común (cf. 1 Cor 12,7). Por tanto, antes de pensar que estoy dando alcance universal a lo que lo tiene solo particular, procede considerar que lo que hizo san Agustín fue una aplicación concreta del principio universal indicado. El don del ministerio es «para» los demás, porque todo don del Espíritu lo es.

A. «SER CON»: SINODALIDAD COMO COMUNIÓN

«Sinodalidad» viene de «sínodo», que significa caminar juntos; un estar juntos indicado por medio de la preposición «con» –*cum* en latín [*vobiscum*]–, el equivalente al *syn* de *syn-odos* (compañero de camino), componente de la palabra «comunión». Ahora bien, para poder caminar juntos, es necesario estar juntos. Procede, pues, mostrar la naturaleza de la comunión, del caminar juntos. Es obvio que, para poder caminar juntos, antes es necesario estar juntos.

San Agustín entiende el «con vosotros soy cristiano» en el sentido de «el beneficiado soy yo», que deja la impresión de una perspectiva individualista más que de comunión. Pero no es el caso, porque la comunión se da entre personas, cada una de las cuales participa individualmente de lo que participan todas. Que el beneficio sea compartido con los demás es condición del auténtico ser cristiano. La comunión es connatural al ser cristiano y, por eso mismo, se la puede considerar sinodal porque todo cristiano camina con ella. La comunión cristiana es única, pero se manifiesta diversamente. Señalo cuatro aspectos: el teologal, el sacramental, el eclesiológico

y el cristológico. Al respecto, procede señalar que esta única comunión en sus cuatro aspectos es ya realidad objetiva en todo fiel cristiano. Por tanto, propiamente el objetivo de la sinodalidad no ha de ser el de crear comunión, sino el de tomar viva conciencia de ella o, en todo caso, de vigorizarla, y siempre de hacerla fuente de un actuar sinodal.

1. Comunión teologal

Buen punto de partida es el dato de que los dos momentos cumbre de la catequesis prebautismal en la Hipona agustiniana lo constituían la «entrega del Símbolo de la fe» y la «entrega de la Oración del Señor», dos *traditiones* fundadas en este texto de san Pablo: *¿Cómo invocarán a aquel en quien no han creído?* (Rom 10,14). Doble entrega que marcaba la futura experiencia cristiana de los bautizados, que solían ser adultos. El trinitario Símbolo de la fe, junto con el Padrenuestro, fundamentaban su fe, su piedad y su pensamiento.

Al hablar de «comunión teologal» me refiero al hecho de que todos los cristianos tienen idéntica relación específica con las tres divinas personas: con Dios Padre, una relación de filiación; con el Hijo, una relación de fraternidad y «membresía» en la persona de Jesucristo; con el Espíritu santo, la relación que existe entre donante y receptor del don.

Eso significa que un fiel cristiano solo puede juzgarse tal, si ve a los demás fieles como hijos del mismo Padre del que él se siente hijo; si toma viva conciencia de que él es también hermano de los demás fieles y miembro como ellos del único cuerpo del que Cristo es la Cabeza; y si considera que los demás fieles son partícipes del mismo don que el Espíritu derrama en los corazones, esto es, del amor que es Dios (cf. Rom 5,5; 1 Jn 4,16).

En contexto de comunión procede remarcar la relación con el Espíritu santo, por razón de su propiedad personal. En la concepción agustiniana, la propiedad personal del Padre es ser origen; la del hijo, ser engendrado; la del Espíritu, ser vínculo de comunión entre el Padre y el Hijo. Ahora bien, asumiendo que, según la teología católica, hay correspondencia entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica, si el Espíritu santo es el vínculo de comunión en la Trinidad, lo es también en la Iglesia en la doble relación: la comunión de los fieles con Dios y de los fieles entre sí (*Ser.* 71,18). De ahí se sigue que donde está el Espíritu hay comunión y donde no hay comunión no está el Espíritu. Por tanto, si

no hay comunión con los demás fieles es porque no hay comunión con el Espíritu que no puede no producirla porque es su propiedad personal. Y si no hay comunión con el Espíritu tampoco hay comunión con el Padre y el Hijo, puesto que es él quien la produce necesariamente, al ser –repito– su propiedad personal.

2. Comunión sacramental

La comunión teologal es fruto de la comunión sacramental, que remite a los sacramentos de la iniciación cristiana, que en Iglesia antigua –siempre en la Iglesia Ortodoxa y actualmente también en la Católica, en el Bautismo de adultos– se recibían juntos, esto es, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. Cada uno de ellos genera comunión.

El sacramento del Bautismo genera comunión al borrar el pecado que impide precisamente la comunión y al integrar en Cristo al bautizado, recibiendo así la adopción filial respecto de Dios Padre y el don del Espíritu por el que puede invocarle como Padre (cf. Rom 8,14–17). El sacramento de la Confirmación, entonces aún no bien definido como tal, genera comunión por su íntima relación con el Espíritu cuya propiedad personal, como he dicho hace poco, es precisamente ser vínculo de comunión primero en el seno de la Trinidad y luego en la Iglesia. El sacramento de la Eucaristía hasta tal punto genera comunión que es considerado por san Agustín como «sacramento de la unidad» (cf. *s.* 229 A,1; *ep.* 185,50; *Io. eu. tr.* 26,15). Comunión primero con Cristo y luego con cuantos están igualmente en comunión con él, al estar integrados en su Cuerpo. Sobra decir que, por lo indicado antes, la comunión con Cristo conlleva la comunión con el Padre de Cristo y con el Espíritu del Padre y de Cristo, agente de toda comunión.

Los tres sacramentos son generadores de comunión de forma unitaria y progresiva. El Bautismo produce un primer nivel de comunión; la Confirmación, un segundo nivel, y la Eucaristía, el tercero que representa su plenitud. Lo dicho se entiende si se considera que, según san Agustín –igual que otros Padres–, Jesús eligió el pan y el vino como elementos eucarísticos porque uno y otro significan de forma perfecta la comunión, pues en ambos se da el mismo proceso que va de la multiplicidad (de granos y de uvas) a la unidad (del pan y del vino). A partir del proceso de elaboración del pan, le resulta fácil hacer visible cómo a la recepción progresiva de los sacramentos corresponde una comunión progresiva, que se manifiesta plena en el sacramento de la Eucaristía.

Basta en la harina, polvo que se esparce fácilmente. Si se le echa agua, se convierte en una masa, aún blanda; es justamente lo que hace el Bautismo: crea un primer nivel de comunión entre quienes lo reciben. Cuando a esa masa blanda se la mete en el horno, el fuego le otorga una mayor consistencia: es lo que hace el fuego del Espíritu en la Confirmación: crea una comunión más sólida entre los bautizados. Del horno sale el pan con su consistencia propia; pan en el que el polvo de harina, antes suelto, forma una unidad sólida: los bautizados constituyen la unidad del Pan eucarístico, es decir del Cuerpo de Cristo, que reciben al comulgar.

«Comulgar», acabo de decir. Este verbo es un ejemplo claro de cómo las palabras pueden devaluarse en su significado. En contexto eucarístico, la gran mayoría de las personas entienden por comulgar el hecho físico de recibir el cuerpo (y la sangre) de Cristo. Lamentablemente se ha pasado por alto el significado original del verbo latino *communicare*: «formar parte de», «participar en». En este caso, el Cuerpo de Cristo. Prestad atención a un aspecto del rito actual de la recepción del sacramento. Al fiel que se acerca a recibir la Forma sagrada, el ministro le dice «Cuerpo de Cristo», a lo que él responde «Amén». La gran mayoría de los fieles, tanto laicos como clérigos, interpretan el «Amén» como una confesión acerca de Cristo –un acto de fe en su presencia real, en que lo reciben realmente–; san Agustín, en cambio, lo entiende como confesión acerca del fiel cristiano –él es también Cuerpo de Cristo, en cuanto que forma parte de él–. En un segundo momento, hace mención de las consecuencias que se derivan de ese reconocimiento: «Sed lo que veis y recibid lo que sois» (*Serm.* 272). En definitiva, el fiel cristiano solo es tal en comunión con los demás que también forman parte del Cuerpo de Cristo.

3. Comunión eclesial

La comunión eclesial es también resultado de la comunión sacramental y manifestación de la comunión teológica. Su mejor enunciado lo tenemos en la célebre fórmula agustiniana: «sacramento de unidad, signo de unidad y vínculo de caridad» (*Io. eu. tr.* 16,13). Habitualmente referida a la Eucaristía, el contexto original manifiesta que su primera interpretación ha de ser eclesiológica, reflejando así la dimensión trinitaria de este aspecto de la comunión. Sus tres partes remiten a las tres divinas Personas de la Trinidad en el orden en que las profesa la fe de la Iglesia: Padre, Hijo y Espíritu santo. En breve síntesis, la Iglesia es el «lugar» donde el fiel experimenta el amor del Padre, la gracia de la unión con Jesucristo, y la comunión que crea el Espíritu (cf. 2 Cor 13,13). Más en concreto: La Iglesia es «sacramento de piedad», en cuanto «lugar» donde el fiel descubre

el amor paterno de Dios y el gozo de sentirse amado, pues la constituye el conjunto de los llamados por el Padre para ser hijos suyos en el Hijo. Es, por eso mismo, el «lugar» donde los fieles responden juntos con su amor filial al amor paterno. De ahí que la Iglesia –como realidad espiritual– sea el único «lugar» donde tiene cabida el Padrenuestro; solo en ella tiene sentido; en ella el «nuestro» se hace palpable. La Iglesia es también «signo de unidad» en cuanto constituida por todos los fieles que, a partir del Bautismo, se han integrado en el Cuerpo de Cristo e, incorporados a él, se hacen hijos del Padre. La Iglesia es el «lugar» donde el fiel se siente su hermano y miembro de su cuerpo, en compañía de otros hermanos y miembros. La Iglesia es el «lugar» donde el fiel, en comunión con los demás fieles, recibe la vida que, como don del Espíritu, le llega de la Cabeza que es Cristo.

4. El *Christus totus*

Si la sinodalidad se sustenta sobre la comunión, la idea tan agustiniana del *Christus totus* adquiere una importancia sin igual, en cuanto que incluye la comunión teologal y la eclesial que resultan de la comunión sacramental. El *Christus totus* –clave de bóveda de todo el pensamiento agustiniano²– es justamente expresión nítida de la comunión del fiel cristiano con Cristo –y en él con Dios Padre y el Espíritu santo– y –siempre en él– con los demás fieles. En cuanto organismo vivo, del que Cristo es la Cabeza, la Iglesia el Cuerpo, y los fieles sus miembros, como ya se indicó, hace inteligible el caminar juntos, compartiendo vida y acción. Cabeza y Cuerpo concurren al mismo fin y actúan de modo unitario, desde la diferencia (cf. 1 Cor 12,4–30). En la concepción de san Agustín, el *Christus totus*, además de dar razón de la comunión, la da de la misión. Hermosa expresión de esta idea es su anticipación profética de la realidad postrera: «Y habrá un único Cristo amándose a sí mismo» (*ep. Io. tr.* 10,3).

5. Consideraciones de carácter general

Concluyo, pues, este apartado sobre la comunión, fundamento de la sinodalidad, reiterando lo ya dicho: antes del «para» vosotros está el «con» vosotros; el «con» es la base del «para». La prioridad es solo lógica, porque en la realidad son simultáneas. Los principios teológicos señalados buscan conjurar el riesgo de que la reflexión sobre la sinodalidad se agote en programar

² Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, Paris 1972, p.195.

un hacer, un obrar, marginando el concientizar sobre el ser, sobre la vida. Por una parte, la teología queda desvirtuada cuando se la relaciona sin más con los centros académicos y se la hace tarea de profesionales para profesionales, que se alimentan recíprocamente. Los Padres –y san Agustín en particular– son ejemplo de que la teología, incluso la alta teología– no solo nace *como* servicio al pueblo fiel sino *del* servicio al pueblo fiel. El pueblo fiel está en su origen antes que en su finalidad. Buena parte de lo expuesto constituía el contenido de las catequesis de primera comunión –diríamos hoy–, con la salvedad de que esa primera comunión era normalmente de adultos. Por otra parte, la vida cristiana pierde vigor sin una espiritualidad que se alimente de la teología o, si se prefiere, sin una teología que acabe en espiritualidad. En las homilias se suele transmitir mucha moral –cuando no moralina–, olvidando la teología en cuanto exposición y profundización de la fe en el plano del pensamiento y, por supuesto, también en el de la vida. Lo que hoy se critica de la reforma de la ley de enseñanza, es lo que en conjunto se ha hecho a nivel de trasmisión de la fe: optar por lo fácil, renunciando a lo que exige un mínimo esfuerzo. Las consecuencias son un generoso analfabetismo doctrinal.

B. SER «PARA»: SINODALIDAD COMO ACCIÓN (ÁMBITO INTRAECLÉSIAL)

1. Datos preliminares

a) «Para vosotros, pero no sin vosotros»

En este contexto, explicitar un «para», reclama explicitar también qué preposición acompaña ese «para», el «sin» o el «con». Según dos máximas de origen político formuladas en el s. XVIII, se puede «hacer todo para el pueblo, pero sin el pueblo» –así el despotismo ilustrado–, o «hacer todo para el pueblo, pero con el pueblo» (así los enciclopedistas). Teniendo en cuenta estas dos propuestas, cabría preguntar a san Agustín si ese «para vosotros» que propone, está pensado «con vosotros» o «sin vosotros». Su respuesta, aunque no explícita, sería clara. Para el pastor de Hipona el «para vosotros» reclama un segundo «con vosotros». La diferencia con lo anteriormente expuesto acerca del «con» está en que entonces se trataba del «ser» y ahora del «actuar». En todo caso, el actuar «con» es consecuencia de saber que se es «para».

b) Doble ámbito de acción

Entre los diversos aspectos que cabe considerar en una acción (sujeto, medio, finalidad, modo...) está también el ámbito en que se realiza. En el

contexto de la sinodalidad, contemplo dos: el intraeclesial y el intereclesial. Sobra decir que el concepto de Iglesia presupuesto en los términos que distinguen ambos ámbitos es el de Iglesia local. Hay que tener en cuenta que los dos ámbitos no son paralelos, sino que, a menudo, van juntos. Lo que sigue de inmediato se refiere al primero de los ámbitos.

c) Fieles pastores y fieles laicos

Al estar la Iglesia constituida por dos categorías de fieles, la de los pastores y la de los laicos –aquí prescindo de los religiosos como tercera categoría específica–, la sinodalidad reclama el caminar juntos de los fieles pertenecientes a una y otra categoría. No obstante, por su función de guías, el que la sinodalidad sea realidad vivida en cada comunidad cristiana dependerá mucho de la conciencia teórica y práctica que tenga el pastor en cuanto tal. Por ello en lo que sigue voy a distinguir en sendos apartados esa conciencia en el caso de san Agustín, cuyo epígrafe será respectivamente: un pastor sinodal y una comunidad sinodal. Esto no significa asumir que hay una sinodalidad de pastores y otra de laicos; aunque en la manifestación visible pueda aparecer así, toda sinodalidad es eclesial, es decir, de toda la Iglesia.

2. Pastores sinodales

a) Más «prepósitos» que «obispos»

Inseparable del ser «con» –referencia a la comunión– ha de ir el ser «para» –referencia a la acción–. La formulación de san Cesáreo de Arles –«para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano»– del pensamiento agustiniano parece inspirarse en la que aparece en un texto circunstancial y temprano de san Agustín, comentando 1 Tim 3,2 (s. 162 C,2 [Dolbeau 10]) y no en la que ofrece en los célebres sermones 46,2 y 47,2 sobre los pastores y las ovejas respectivamente, donde aparece su pensamiento ya maduro. Esta «madurez» se manifiesta en que antepone el ser cristiano al ser pastor, y en que sustituye «obispo» por «prepósito». A los fieles que le escuchaban les hacía saber que en él, su pastor, se juntaban ambos aspectos: que era cristiano –de lo que el beneficiado era él (*propter nos*)– y que era prepósito –de lo que se beneficiaban ellos (*propter vos*)–. En el ser cristiano está en juego lo que personalmente le es útil; en el ser prepósito, lo que es útil a ellos (s. 46,2). Al anteponer la condición de cristiano a la de pastor, el predicador refleja mejor la realidad objetiva, pues se es pastor

de una Iglesia concreta por ser cristiano, no cristiano por ser su pastor. A su vez, el cambio de «obispo» por «prepósito» está cargado de significado, comprensible desde la circunstancia eclesial y desde la etimología. La circunstancia eclesial era la lucha contra los cismáticos donatistas, a los que el predicador acusaba de concebir el episcopado ante todo como un cargo honorable, como un *honor* que los emperadores cristianos habían arropado con abundantes privilegios. La misma etimología de ambos términos no carece de importancia. Mientras «obispo» significa el que vigila desde arriba o el que visita (s. 162 C,2), indicando, en el primer caso, superioridad –categoría que no cabe donde Cristo ha hecho a todos iguales por el Bautismo (Gál 3,28)– y, en el segundo, algo ocasional, «prepósito» significa «el que ha sido puesto al frente de otros», pero al mismo nivel, manifestando así igualdad (en cuanto cristiano) y a la vez diferencia (en cuanto pastor). Además, manifiesta dependencia de quien le ha puesto en el cargo –el Señor– que sería el pastor supremo, bajo el cual son ovejas todos, laicos y pastores, de lo que tenía viva conciencia el pastor de Hipona. En definitiva, el término «prepósito» se ajusta mucho mejor a una existencia sinodal que obispo, dado que, siempre desde la etimología, el prepósito va delante de los laicos, sí, pero junto a ellos (la máquina de un tren), mientras que el obispo o los vigila desde arriba (helicóptero) o les hace solo una visita, algo siempre ocasional. Así se entiende que en los sermones 46 y 47, san Agustín solo hable de «prepositos», y que la mención de «obispos» aparezca o en boca de los cismáticos (*Serm.* 46,21) o como simple referencia histórica (*Ib.* 29). Otra razón de la preferencia dada a «prepósito» antes que de obispo podría ser que obispo es un término semánticamente más restringido que «prepósito»: todo pastor es «prepósito», pero no obispo.

Aunque san Agustín habla a los fieles desde su condición específica de pastor, ha formulado un principio válido para todo cristiano que, en un marco de sinodalidad, se puede reformular de esta manera: «Con vosotros soy cristiano; para vosotros soy lo que soy» en la Iglesia. «Lo que soy» remite aquí al pensamiento de san Pablo de los distintos carismas que reparte el Espíritu, carismas que, aunque los dona a cada fiel en particular, son para el bien común (cf. 1 Cor 12,7). Principio de acción sinodal para todo cristiano: caminar con los demás poniendo a disposición de ellas las propias capacidades.

b) Concepción sinodal de la vocación al ministerio

Es sabido que san Agustín accedió al ministerio presbiteral entre lágrimas, después que los fieles que le acompañaban en la Iglesia lo aclamasen para ese servicio eclesial. Aceptarlo significaba para él renunciar a su proyecto

personal de vivir retirado del mundanal y eclesial ruido como siervo del Señor en compañía de otros siervos del Señor. Ya al final de su servicio ministerial, confesó a sus oyentes la razón por la que había aceptado, esto es, porque «el siervo no puede decir no a su amo» (cf. Tit 2,9). Lo significativo en su caso es que él encontró la voluntad de su Amo en la voluntad de la Iglesia que reclamaba su servicio. El joven monje entendió que la Madre Iglesia –concepto al que suele recurrir en este contexto (cf. *ep.* 48,2; 243)– le pedía que caminase con ella, no solo espiritual y afectivamente, sino también en medio de ella. Con dolor, aceptó cambiar el paso para atender este deseo materno, sin dejar de considerarse siervo de Dios, razón última de haberlo aceptado. A partir de entonces, su concepción del monacato se hizo sinodal: en vez de caminar al lado de la Madre Iglesia aceptó caminar con ella, lo que significó una rotura con relación al monacato tradicional; es cierto que no fue el primero, pero su personalidad dejó huellas para el futuro. De aquí se deriva una concepción, distinta de la tradicional, de la vocación al ministerio ordenado: en vez de tratar de tener los oídos bien abiertos por si Dios llama, lo que procede es tener bien abiertos los ojos para ver las necesidades de la Madre Iglesia, es decir, dónde y cómo la madre Iglesia quiere que se le sirva, que se camine con ella y, al mismo tiempo, entrar al propio corazón para ver el grado de amor a ella. La medida del amor será la medida del compromiso a atender sus necesidades. Una pregunta sinodal reclama una respuesta también sinodal.

Aunque el caso agustiniano se refiere a la vocación al ministerio, el principio vale para cualquier vocación cristiana. El servicio a la Madre Iglesia es forma privilegiada, por decir poco, del servicio a Dios.

c) Solución sinodal a crisis sacerdotales

Es bien sabido que, muy pocos años después de su ordenación presbiteral, san Agustín sufrió una crisis que le llevó a pensar seriamente en retirarse del ministerio y volver al tipo de vida que había deseado desde su conversión y en el que nunca dejó de soñar. Escribe en las *Confesiones*: «Aterrado por mis pecados y el peso enorme de mis miserias había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad» (*conf.* 10,70). Por soledad aquí no hay que entender un desierto físico, sino un nuevo modo de vida, alejado de las múltiples y enojosas preocupaciones inseparables del servicio al pueblo de Dios. Al final, la crisis la solucionó un «para» y un «con». El «para» se lo brindó san Pablo: *Cristo murió por todos para*

que los que viven no vivan ya para sí, sino para quien murió por ellos (2 Cor 2,15). Solo que este «para» Cristo incluía un «con vosotros». Así escribe poco después: «No me calumnien los soberbios, pues pienso en el precio pagado por mí, y lo como, y lo bebo y lo distribuyo y, pobre como soy, deseo saciarme de él en compañía de quienes lo comen y quedan saciados» (*conf.* 10,70). La idea de abandonar el ministerio, de huir de la problemática eclesial acaba en la decisión sinodal de seguir celebrando la Eucaristía –«lo distribuyo»– y de participar de ella en compañía de los demás fieles. Al banquete de los ricos –no en sentido social– prefiere el banquete de los pobres. Cristiano como ellos, opta por ser «para» ellos, preparándoles el banquete de la Eucaristía en el que se saciará él mismo junto «con» ellos. De esta manera el santo manifiesta que la Eucaristía es expresión y fuente de sinodalidad.

Menos conocida, por menos perfilada, es otra crisis del santo. De nuevo se manifiesta como voluntad de huir del ajetreo eclesial y sus derivaciones extraeclesiales; como deseo de tener alas de paloma para volar al desierto y reposar, igual que el salmista (Sal 54,7). Crisis de agotamiento y frustración al no ver los resultados esperados de un trabajo sin tregua –«lo he hecho todo, he hecho cuanto he podido y estaba a mi alcance, pero de nada me ha servido»–, resultados que confiaba poder obtener más fácilmente solo con la oración –«tal vez el orar por ellos les sea de más provecho»–. Pero se sentía atado por el deber previa y libremente asumido, que le impidió tirar la toalla. El santo compara su situación con la de san Pablo. El Apóstol consideraba que lo mejor sin comparación para él era estar con Cristo, pero que sabía que permanecer en esta vida era necesario para los fieles (Flp 1,23–24). En el caso de san Agustín la alternativa no era morir, sino abandonar el ministerio –alejarse de ellos con el cuerpo, no con el amor–, pero la respuesta a la situación fue la misma: los fieles tenían necesidad de él (*en. Ps.* 54,8–10). Respuesta sinodal: ser solo para sí mismo se compadece mal con ser para los demás; ser para los demás implica ser «para» ellos «con» ellos, a pesar de sus debilidades e incoherencias.

También aquí vale lo dicho en los dos últimos apartados. Aunque el ejemplo se refiere a crisis agustinianas relativas al ministerio sacerdotal, el criterio de solución vale para cualquier crisis que pueda sufrir el fiel cristiano con conciencia sinodal.

d) Motivación sinodal del ministerio

Las palabras del profeta Ezequiel a los pastores del pueblo de Israel interpelaron repetidamente al pastor de Hipona. Dios les pedía que advirtiesen a su pueblo del peligro en que se encontraba. Si el pastor no daba la voz de alarma y el pueblo perecía, el pastor se hacía responsable de su muerte; en cambio, si habiéndole dado la voz de alarma, el pueblo no le hacía caso y perecía, el pastor quedaba exento de responsabilidad al respecto. Sin pretender enmendar la plana a Dios, el pastor de Hipona no se daba por satisfecho con eso. Con énfasis retórico se pregunta a sí mismo qué quiere, qué anhela, qué desea, por qué habla, por qué se sienta en la cátedra del predicador. Diversas son las preguntas, pero única la respuesta: «Lo único que me mueve es que todos vivamos “juntos” en Cristo» (s. 17,2; 319 A). Su amor ha roto las cancelas que lo encerraban en sí mismo; piensa también en los demás. Poco más adelante añade: «Eso – el deseo indicado de vivir él y sus oyentes «juntos» en Cristo – es todo lo que anhelo; en eso pongo mi honor y mi gloria, eso es lo que pretendo alcanzar», para concluir no sin patetismo: «Podéis no escucharme; yo me salvaré. Mi problema es otro: que no quiero salvarme sin vosotros» (*Serm.* 17,2). O en formulación positiva: Quiero salvarme «con» vosotros. Ser cristiano «con» ellos le llevaba a no conformarse con su interés personal y a ser «para» los demás que acababa en un «con» ellos. El Antiguo Testamento había pasado y había llegado el Nuevo. Un futuro de todos «con Cristo» reclama un presente «con todos» en Cristo.

e) Sinodalidad humilde

Un caminar sinodal solo es posible desde la humildad, virtud que abarca multitud de manifestaciones concretas. Aquí me limito a señalar tres: una de ámbito moral, y dos de ámbito intelectual.

Ámbito moral. También la conciencia de pecado se abre a la sinodalidad. El caminar juntos se facilita cuando el pastor es plenamente consciente de que la condición de pastor no le exime de la condición de pecador. San Agustín no tenía reparos en insistir en ello desde una perspectiva personal. Un texto es claro: «Porque Dios lo quiso soy sacerdote suyo, soy pecador; “con” vosotros golpeo mi pecho; “con” vosotros pido perdón; “con” vosotros espero tener propicio a Dios» (s. 135,7). La conciencia común de la debilidad facilita –repito– el caminar juntos. Por otra parte, el sentirse pecador «con» los demás reclama el orar «con» y «por» los

demás, mirando tanto al pasado (*perdónanos como perdonamos*) como al futuro (*no caigamos en tentación...*). Habiéndose perdido en buena medida la conciencia de pecado, quizá no se entienda hoy esta manifestación de sinodalidad, pero el hecho mismo la hace más necesaria, porque impulsará otras manifestaciones de ella.

Ámbito intelectual (1). No es fácil un caminar sinodal con quien en su interior se equipara a Dios. Es el caso de quien pretende que se otorgue a su palabra la misma credibilidad que a la palabra de Dios. San Agustín se sentía muy molesto con quienes así obraban respecto de sus escritos. A sus oyentes les dice: «Ciertamente, en cuanto puedo y cuando puedo ser útil a mis hermanos, no descanso de hablar y escribir. Por mi parte, hasta donde me corresponde, advierto a Vuestra Caridad que no tengáis por escritura canónica ni libros ni disquisiciones de nadie. Los libros sagrados son el criterio para juzgar, y yo no desdeño someter mis escritos a su juicio» (s. 162 C,15; ep. 148,13). En otro pasaje escribe: «Estos escritos (entre ellos los suyos) hay que leerlos sin sentir la necesidad de darles fe y con libertad para someterlos a crítica» (c. *Faust.* 11,5). No cabe pensar que nadie considere hoy una obra propia como canónica; pero en la práctica no faltan quienes otorgan a su palabra un valor casi similar. No faltan quienes rechazan la infalibilidad del Papa, pero luego se la arrojan a sí mismos. El pastor necesita la humildad de sentirse condiscípulo con los demás fieles en la única escuela del único maestro, como se verá luego.

Aspecto intelectual (2). El caminar sinodal lo facilita el pastor que, humilde, sabe que también él necesita alimentarse. Un caminar que, paradójicamente, dificulta quien al respecto solo piensa en los demás y no en sí mismo; quien cree que los demás están hambrientos, mientras él está saturado; quien juzga la Escritura como palabra con la que instruir y alimentar a los demás, pero con la que no necesita ser alimentado él. La pauta humilde la marca san Agustín con esta afirmación que repite muy a menudo: «Os alimento de lo mismo de lo que me alimento yo» (s. 41,1; 229 E,4; 319 A; 339,4). «De donde vivo yo, de ahí saco mis palabras; sirvo aquello de lo que me alimento yo mismo. En verdad soy pobre –no habla aquí en sentido económico– como vosotros; nuestras riquezas son comunes, nuestro Señor» (s. 319 A). Por supuesto, él no comulgaría con la idea de un misionero que, tras haber oído la interpretación que da el santo de la parábola del hijo pródigo, comentaba: «Ya tengo qué decir a mis “cholitos”». Solo pensaba en ellos, no en sí mismo. ¿Exceso de caridad o abundancia de orgullo? Creyéndose saciado, falto de humildad, no sentía la necesidad de compartir mesa con ellos.

f) Sinodalidad comprometida con la verdad

La fragilidad moral, como la física, acompaña a la condición humana; el fallo humano es compañero con el que ha de caminar el pastor. En casos de perversión moral, el mal puede aparecer como motivo de orgullo; de ordinario, en cambio, por poca conciencia moral que exista, se siente como humillación. Por eso, en grupos humanos se tiende a ocultarlo, sobre todo cuando se circunscribe solo a determinados miembros, para que no dañe la imagen colectiva y, con la imagen, la consecución del objetivo por el que existe. Lo que sucede es que el mal hiede y su hedor lo perciben pronto quienes disponen de un olfato fino, y al mal inicial sobreviene otro mal a veces más dañino aún.

La importancia espiritual y teológica asignada a los monasterios (*ep.* 211) era criterio utilizado por san Agustín para medir la gravedad del fallo humano, sobre todo de algunos de ellos. No se trata de que tomase luego la iniciativa de publicitarlos; pero, cuando advertía que los primeros hedores habían traspasado ya los muros del monasterio, no le dolían prendas para convocar de una forma u otra al pueblo y ofrecerle su versión de los hechos. Por una parte, era consciente de que la falta de información fidedigna no hacía más que acrecentar injustamente el número de los presuntos culpables o, en todo caso, agrandar las sospechas, especialmente cuando se trataba del clero o religiosos –ya entonces– (*ep.* 78,6); por otra parte, él tenía muy claro que la fama buena o mala de los monjes tenía enorme repercusión, positiva o negativa, en la vida de la Iglesia (*s.* 355,1; *ep.* 78,2). Aunque a nivel personal pueda bastarles la conciencia, a nivel eclesial es imprescindible la buena fama. Los problemas de los monasterios, no eran solo problemas del monje Agustín, sino también y sobre todo del pastor Agustín.

Disponemos de dos casos en que él santo no temió presentar en público la verdad, por dolorosa que fuera. En el primero, el de dos monjes clérigos que se acusaban mutuamente de haber recibido propuestas homosexuales el uno del otro, aunque ambos lo negaban en cuanto a su responsabilidad activa. El santo se hallaba fuera cuando supo que los hedores habían trascendido a la ciudad. Su decisión fue escribir una carta que, significativamente, dirigió a los monjes, al clero, a las autoridades civiles y a toda la comunidad cristiana. La vida de los monjes no era asunto interno, sino un asunto eclesial. No niega los hechos, sino que los «justifica». Pensando en los paganos recurre a la célebre frase de Terencio, comediógrafo roma-

no: «hombre soy y entre hombres vivo»; pensando en los cristianos, recurre a la Escritura –los pecados de los «amigos de Dios»– para concluir que por el mal olor del alpechín no se puede renunciar al aceite que se extrae de las aceitunas (*ep.* 78,9).

El segundo conflicto lo suscitó un monje que al morir había dejado testamento a favor de un hijo y una hija, menores de edad. El escándalo fue grande en la ciudad porque, siendo monje, había hecho voto de no poseer nada propio. Conocedor de ello, el obispo convocó a la comunidad cristiana para el domingo siguiente, le indicó que iba a hacer una investigación a fondo, y la emplazaba para otro domingo posterior en el que la informaría del resultado de la investigación. Tampoco aquí negó el hecho; lo condenó, se afirmó en sus principios, aunque dando marcha atrás en alguna decisión que había propiciado el lamentable fallo. Así pudo defender en presencia de los laicos la fidelidad a lo prometido de los restantes monjes ante la sospecha popular de que «todos son lo mismo» (*s.* 355–356).

Como decía, el Santo no tuvo reparos en presentarse en público con la verdad en la mano, acertando incluso a sacar réditos de ello. A este caminar juntos, propio de la sinodalidad, se pueden aplicar también las conocidas palabras del ritual del matrimonio: «en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad». Asimismo, parafraseando un célebre pensamiento del santo, la sinodalidad hay que vivirla también en el caminar de la Iglesia en este tiempo entre las persecuciones internas –de los malos fieles– y los consuelos de Dios (*ciu.* 18,51).

3. Comunidades cristianas (pastores y laicos) sinodales

La conciencia y actitud sinodal de los pastores se contagia a toda la comunidad a la que sirven. Cuando no es con la palabra, lo es con el ejemplo. A continuación presento diversas formas de vivir la sinodalidad en la Iglesia de Hipona. El orden de aparición no es indicador de importancia objetiva.

a) Oración sinodal

Cabe contemplar dos perspectivas, referidas, una, a la oración del Señor y, otra, a los demás tipos de oración.

La oración del Señor. Ya indiqué que uno de los momentos fuertes,

el último, de la catequesis prebautismal era la «entrega de la Oración» del Señor. En nuestro contexto, eso significa que el rezo del Padrenuestro, sea a nivel individual, sea con la comunidad cristiana, se convierte en un momento fundamental de la sinodalidad en su doble aspecto de «ser con» y de «ser para». La común invocación a Dios como Padre, que presupone la conciencia de la común filiación respecto de él, de la que es inseparable la conciencia de la común fraternidad, manifiesta tanto el «ser con» como el «ser para». Además abre la sinodalidad a todos los fieles, independientemente de su condición. Todos son hermanos, dado que tienen un único Padre. «Que el amo a quien su Amo, Cristo, quiso tener como hermano no desdeñe tener como hermano a su siervo» (s. 58,2).

Toda otra oración. A san Agustín, como es bien sabido, se le conoce como el doctor de la gracia. Ahora bien, por lógica, el doctor de la gracia ha de ser también doctor de la oración. Por definición, la gracia es don del Señor pero hay que pedírsela, sin que por eso deje de ser gracia. La oración es impulso y fuerza irrenunciable para ser y para obrar. El «ser con» y el «ser para» de que me estoy sirviendo para definir la sinodalidad no caben sin la oración. Ayudar a otro con la oración es una forma de caminar con él, es sinodalidad eficiente. Este «caminar con» mediante la oración no excluye a nadie. Desde su condición de pastor, el santo habla sobre todo de la reciprocidad en la oración entre pastores y laicos. Se apoya en el proceder de san Pablo y san Pedro. A los colosenses san Pablo les dice: *Orando también vosotros por nosotros* (Col 4,3), palabras que presuponen que también el Apóstol oraba por ellos. Nuestro santo comenta: «Ora el Apóstol por la comunidad, ora la comunidad por el Apóstol. Yo oro por vosotros, hermanos; orad también vosotros por mí. Oren todos los miembros unos por otros, interceda la Cabeza por todos» (*ep. Io. tr.* 1,8; *c. litt. Pet.* 2,241). Como san Pablo, también san Pedro oraba por la Iglesia y la Iglesia oraba por él (Hch 12,5), porque los miembros de un cuerpo oran recíprocamente los unos por los otros (s. 198,57). La oración que conduce a la comunión es en sí misma exigencia y fruto de la comunión, del *Christus totus*. «No penséis, hermanos, que vosotros necesitáis de mis oraciones, pero yo no necesito de las vuestras; la necesidad es recíproca, puesto que las mismas oraciones de unos por otros se hacen una, gracias a la caridad (*caritate conflantur*) y este sacrificio desprende un olor suavísimo para el Señor (Flp 4,18) desde el altar de la piedad (s. 305 A,10). La praxis apostólica lleva a la praxis eclesial, cuyo fundamento es la oración de Jesucristo por su

cuerpo. El que Cristo sea nuestro abogado ante el Padre (1 Jn 2,1) no elimina la necesidad de la oración de todos por todos: los pastores por los laicos y demás pastores, los laicos por los pastores y demás laicos, todo ello en el marco del Cristo entero en el que la Cabeza intercede por todos sus miembros.

Llama la atención la frecuencia con que san Agustín, además de la atención, pide a los fieles que oren por él al comenzar sus homilías. El santo lo ve como momento cualificado para cumplir el precepto del Señor de pedir, buscar y llamar (cf. Mt 7,7). El objetivo que asigna a esta oración es el de capacitar al pastor y a los laicos; al primero, para encontrar el significado de la palabra de Dios y acertar a exponerlo; a los segundos, para entenderlo y aceptarlo. Es que la oración sinodal abre el camino a la lectura sinodal de la Escritura.

b) Lectura sinodal de la Escritura

Quienes caminan juntos necesitan una referencia común en cuanto al destino perseguido, al camino que han de seguir y a las condiciones en que lo han de alcanzar. Al ser Jesús el camino (Jn 14,6) la referencia no puede ser sino él. Por esta vía la sinodalidad adquiere la forma de condiscipulado de los cristianos respecto de Cristo. La idea está omnipresente en las páginas del santo.

El punto de partida son las palabras de Jesús: «No llaméis a nadie maestro, pues uno solo es vuestro maestro» (Mt 23,8). Su escuela, en la que todos los fieles son discípulos la puso en la tierra (*tr. ev. Jn.* 16,3), pero su cátedra la tiene o en la cruz, o en el cielo, o por encima de todos los cielos (*s.* 261,2; 134,1; 292,1; 340 A,4). Su magisterio lo ejerce por igual sobre todos sus discípulos, sean pastores o laicos, ya personalmente –en el evangelio–, ya por medio de los apóstoles –y antes los profetas– (*ep.* 192,3). La relación entre los apóstoles (*s.* 258,3; 375 C,1; *tr. ev. Jn.* 66,2), entre los pastores (*ep.* 95) y entre pastores y fieles (*passim*) la expresa san Agustín en términos de condiscipulado. La horizontalidad de la condición de discípulos es previa a la verticalidad que, en el último caso, alguien pudiera derivar de la función ministerial. «Todos somos discípulos del único maestro», repite el predicador de Hipona una y mil veces en sus homilías. Esa condición los iguala a todos. Convicción personal, el santo quiere que sea también de todos sus fieles.

A partir de esta idea, san Agustín abarata y, a la vez, encarece el

magisterio de los pastores, incluido el suyo, por supuesto. Lo abarata cuando advierte a sus oyentes que no han de pensar que, porque les habla desde un lugar más elevado –el púlpito, el ambón–, ya es su maestro. La idea le sirve para poner de manifiesto la diferencia entre el magisterio exterior –el del pastor– y el interior –el de Jesús–: «no soy vuestro maestro por hablar *desde este lugar más elevado*; vuestro maestro es *quien habita en vosotros*» (s. 134,1).

Lo abarata cuando dice a los fieles que es más seguro para ellos seguirlos como condiscípulos que como maestros (s. 23,2): «No me oigáis a mí sino a él conmigo. Hijos, oídme; corramos juntos, mantengámonos en pie y abramos nuestros oídos y entendamos con el corazón lo que dijo el Padre» (s. 108,6).

Lo abarata cuando pide a sus oyentes que no le escuchen a él, sino que escuchen con él; que escuchen juntos como condiscípulos (s. 340 A,4; 48,3). El «conmigo» y el «con vosotros» son expresión pura de sinodalidad. «Entra conmigo si puedes en el santuario de Dios, tal vez allí, si puedo, te enseñaré; mejor, aprende conmigo bajo quien me enseña a mí» (s. 48,8).

Lo abarata cuando se presenta hablando no como maestro, sino como servidor; no a discípulos, sino a condiscípulos, puesto que tampoco son siervos los unos respecto de los otros, sino consiervos bajo el único Amo, Cristo (s. 292,1).

Lo abarata también cuando presenta a los pastores –y también a los demás fieles– como los alumnos más antiguos, que en determinadas circunstancias suplen al maestro: «Yo os corrijo, pero como suelen hacerlo los mayores en una escuela» (s. 301 A,2).

Lo abarata aún más, en este mismo contexto, cuando admite que otros fieles pueden haber entendido mejor que él las palabras del maestro y que, en ese caso, no le duelen prendas para reconocerlo, ni siente celos.

Lo abarata, por último, cuando afirma que el pastor debe renunciar a hacer discípulos suyos, para hacerlos de Cristo. O más precisamente, debe buscar sus discípulos lo sean de Cristo o, si se prefiere todavía, que sean discípulos suyos, pero solo si él se ha revestido antes de Cristo (c. *Maxim.* 2,15,14).

Pero este abaratamiento implica, a la vez, un encarecimiento del magisterio de los pastores, en la medida en que no está vinculado a sus cualidades espirituales u oratorias, sino exclusivamente a su capacidad de transmitir el contenido fiel de la palabra de Dios.

Lo encarece en la medida en que se convierte en puro portavoz de Dios: «Él nos hablaba ahora a todos en el evangelio y nos decía lo que yo os digo a vosotros»; en efecto, los fieles no han de permanecer en la palabra del pastor que les habla, sino en la de quien les habla en el evangelio (s. 134,1). Cuando así acontece, en la palabra del pastor no tienen una baratija, sino un objeto del máximo valor. A nivel subjetivo, ofrece gran seguridad tanto al pastor que habla como a los fieles que le escuchan saber que, de hecho, son condiscípulos del Señor (s. 23,2).

Resumiendo: si la vida cristiana reclama la lectura de la Sagrada Escritura, la sinodalidad reclama su lectura y estudio en común; pedir, buscar y llamar (Mt 7,7) en común (s. 145,1), y comprensión en común, evitando así arbitrariedades. El Espíritu que sopla a cada uno, sopla dentro de la Iglesia. Tan obvio como que hay que acercarse a la Escritura, lo es que hay que acercarse sinodalmente, es decir, juntos: los laicos con sus pastores y los laicos con los laicos. Las formas pueden ser diversas, pero el hecho no debe faltar. Por lo que se refiere al presente eclesial, nadie discutirá el déficit de lectura y, consiguientemente, de conocimiento de la Escritura que existe en los fieles católicos en su conjunto.

c) Búsqueda sinodal de la verdad

San Agustín no solo implicaba a los fieles en la lectura e interpretación de la Escritura sino también en la búsqueda de la verdad. Y esto de dos modos, uno directo y otro indirecto.

El fiel cristiano no solo debe aspirar a conocer la verdad cristiana, sino también a entenderla. Es lo que en su terminología se llama el *intellectus fidei*. A ello debe aspirar quien quiera llegar a la madurez de la fe cristiana. También a este respecto el «conmigo» puede entenderse en clave de sinodalidad. Como ejemplo valga el actuar de san Agustín en un sermón sobre la Sma. Trinidad, al que asistían en su gran mayoría personas sin mayor preparación intelectual: «Quiero que busquéis conmigo; no yo en vosotros, y vosotros en mí, sino vosotros en vosotros y yo en mí. Busquemos unidos (*communiter*) y examinemos a fondo nuestra común naturaleza y sustancia» (s. 52,18). Justamente porque se trata de la comprensión (*intellectus*) y no de la simple fe (*fides*), el «conmigo» no acaba en puro asentimiento a un guía, sino en actividad compartida por todos y en resultado verificado por cada uno.

Hay un dato evidente: una gran parte de las obras de san Agustín se las debemos, además de a él, a personas de su entorno inmediato o

que le conocían por sus escritos. Son muy pocas las obras cuyo origen no se deba a una información o a una petición –explícita o implícita–, de otros–clérigos o laicos, oscuro o célebre personaje–³. Dato importante que procede valorar fijándonos en el pastor y en los laicos respectivamente. Si nos fijamos en el pastor, hay que señalar cuán solícitamente atiende a todo tipo de exigencias doctrinales de sus fieles; si nos fijamos en estos, no cabe sino admirar su ansia de conocer el acervo doctrinal de la fe cristiana, pensando ya en sí mismos, ya en la comunidad de que forman parte. Los escritos de san Agustín manifiestan que los intereses de los fieles abarcaban los más diversos ámbitos –bíblico, teológico, moral, espiritual, disciplinar, polémico, apologético–. Pastores y laicos caminaban a la par en resolver los múltiples problemas doctrinales de la comunidad cristiana, cada uno a su manera.

La labor de los laicos merece todavía unas palabras. Los laicos eran como el altavoz por el que llegaban a conocimiento del pastor los temas de murmuración en la calle, o de discusión o de debate en las tertulias de grupos intelectuales en las que a veces participaban, o también los libros que estaban en circulación. Bastará un ejemplo. Un funcionario imperial, fervoroso cristiano, de nombre Marcelino, estaba al tanto de lo que se discutía o se comentaba en las tertulias de un grupo de paganos cultos que,

³ Estas solicitudes le llegaron de colegas en el episcopado –como es el caso de *f. et symb*; cf. también *ep.* 213–, o de Aurelio –como *op. mon.* o, probablemente, *doctr. chr.*– o de Paulino de Nola –*cura mort.*–; de Evodio –que mucho preguntaba a un hombre muy ocupado: *ep.* 162,1–; de otros –*c. litt. Pet.*; *c. Iul.*–; de presbíteros como Simpliciano –*Simpl.*–; de diáconos como Deogracias –*ep.* 102; *cat. rud.*– o *Quodvultdeus* –*haer.*; *ep.* 224,2–; también de laicos como Marcelino quien con su información introduce a san Agustín en la polémica antipelagiana y antipagana –*pecc. mer.*; *ciu.*, *ep.* 137–, como Próspero e Hilario que le informan de la resistencia que los monjes de Provenza oponían a ciertas tesis suyas sobre la gracia –*praed. sanct.*, *perseu.*–, como Juliana –*b. uid.*–, Paulina –*uid. Deo*–, Genaro –*ep.* 54–55–, Dárdano –*praes. dei.*–, Polencio –*adult. coniug.*–, Lorenzo –*ench.*–, Dulcicio –*Dulc. qu.*–, Honorato –*gr. nou. test.*–, Marcelino –*pecc. mer.*; *sp. et litt.*; *ciu.*–. Católicos y donatistas se unieron para pedirle que debatiera públicamente con el presbítero maniqueo Fortunato, debate del que salió la obra *c. Faust.* 1,1; *c. Parm.* 1,1; *nup. et conc.*). Algunas cartas responden intencionadamente a objeciones o cuestiones propuestas, directa o indirectamente, por paganos: cf. *ep.* 102, a Deogracias, portavoz de un pagano (resurrección, *cur tan sero*, ritos del AT y NT, dudas sobre temas bíblicos [Jonás]); *ep.* 132. 136.137 a Volusiano (encarnación, difusión de la Iglesia, moral cristiana); *ep.* 233–235 a Longiniano; *ep.* 103–104 a Nectario. Cabe resaltar aquí el rol de los mediadores/informadores, en aquella Iglesia de pastores y laicos, unos y otros comprometidos con la pureza de la fe de acuerdo con sus roles propios.

como no podía ser de otra manera, incluían entre sus temas de debate la religión cristiana e incluso al personaje Agustín –disponemos de cartas al respecto–. El paso siguiente era informar al obispo de esa temática y pedirle que les respondiese, cosa que hacía, con la seguridad de ir a tiro fijo. Sea en la superficie, sea en el fondo de la gran obra *La ciudad de Dios* aparecen todos esos temas. Expresión clara de sinodalidad: laicos y pastores caminaban juntos tras la verdad de la fe y del recto obrar. En este sentido hasta se puede decir que los laicos precedían al «prepósito» y el «prepósito» los seguía. Cambiaba el orden, no las funciones.

Si comparamos con nuestro presente es fácil advertir, junto con el notable analfabetismo doctrinal-religioso de los laicos en su conjunto, una carencia generalizada de interés por una formación personal y, más aún, por un implicarse activamente en el esclarecimiento de la fe y en su defensa frente a adversarios de distinto signo. La verdad ha perdido todos sus derechos. Como suele acontecer en otros ámbitos de la vida, un extremo lleva a otro extremo. El problema no está en que la ortodoxia haya sido derribada de su pedestal tradicional, sino en que se la ha dejado en el suelo. Es evidente que, siendo Dios amor (1 Jn 4,8), el amor es signo distintivo de los cristianos, pero también debe ser evidente que sin la verdad el amor no está asegurado, porque errar en el objeto del amor es una posibilidad, incluso si se trata de Dios, pues cabe confundirlo con un producto de la propia imaginación (*conf.* 1,1; *sol.* 1,6).

d) Compartir sinodal de modos de vida cristiana

El amor a la verdad y el servicio a la caridad son componentes esenciales de la vida cristiana. De una comunidad cristiana que renuncie a uno de ellos se puede afirmar que, al menos, cojea. Ya desde antiguo, uno y otro aspecto se institucionalizaron de alguna manera en dos modos de vida en el seno de la Iglesia que suelen denominarse vida contemplativa –centrada en el amor a la verdad– y vida activa –centrada en el servicio a la caridad–. Ambos modos de vida son herederos de opciones similares, aunque seculares, existentes ya en la tradición clásica, designadas respectivamente como *otium* y *negotium*.

San Agustín asume que cada fiel puede elegir cualquiera de esos modos de vida, pues los dos tienen la llave de acceso al reino de los cielos; por eso, él los aprecia y quiere que sean apreciados. Si no, no habría acogido a uno y a otro en su personal opción de vida. De hecho, él no quiere que se

consideren excluyentes entre sí; la relación entre ellos ha de entenderse en términos de preponderancia, no de exclusividad. Dicho en terminología del santo: un fiel cristiano no puede estar tan obsesionado por el amor a la verdad que no piense también en el servicio a la caridad; ni, al revés, estar tan obcecado por el servicio a la caridad que no encuentre tiempo que dedicar a saborear la Verdad. De ahí que el pastor de Hipona proponga un tercer modo de vida –el mixto– que resulta de la conjunción de los otros dos. Este principio tiene valor absoluto, salvo cuando se piensa en el «servicio a la caridad» asociado al ministerio ordenado, pues la petición y correspondiente colación del mismo está sometido a determinadas condiciones: adecuado nivel de preparación doctrinal, de vida moral y experiencia espiritual (*ep.* 60,1).

En definitiva, lo que en el fondo reclama san Agustín es una concepción sinodal de los diversos modos de vida cristiana. Esa concepción se manifiesta en el aprecio recíproco entre ellos, desde la convicción de que ambos forman parte de la vida de la Iglesia y de que ambos sirven a su misión en el mundo. La sinodalidad se manifiesta también en el hecho de que cuando un modo de vida participa del otro, enriquece al otro y enriquece al propio. No hablo de un participar físico, sino espiritual.

La primera opción de vida cristiana de san Agustín nació como ansia de estudio, oración y contemplación, pero, en un segundo momento, añadió el servicio ministerial. Así no solo se enriqueció el servicio a la caridad, sino que se encendió aún más el amor a la verdad. Como dice el santo, hablando de quien ha de entregarse al estudio para servir a otros, «en nuestra necesidad, recibimos para él y para nosotros» (*s.* 105,2), «tendrás con qué vivir tú y con qué alimentar al otro» (*s.* 105,4) y «al querer enseñar, te ves obligado a aprender, y la vergüenza que te hace sentir quien no encontró en tí lo que buscaba, te fuerza a buscar para merecer encontrar» (*s.* 105,4). En otras palabras, el pastor que ha de atender exigencias de otros, si estas son más altas que las propias, acaba haciendo suyas esas exigencias y, consiguientemente, enriqueciéndose (*s.* 105,3).

e) Sinodalidad de corazón: ser en los otros lo que no puede ser uno en sí mismo

La vida y la reflexión agustiniana todavía nos ofrece otro aspecto de la sinodalidad en relación con los dos modos de vida cristiana, antes señalados. En efecto, pueden darse circunstancias concretas en que el servicio de la caridad sea tan urgente que apenas deje espacio que dedicar al

encuentro con la Verdad o, si lo deja, es de ínfima calidad. Es la situación que sugirió a san Agustín esta otra reflexión: «Vosotros sois activos en mí y yo, contemplativo en vosotros». Son palabras de un pastor muy activo, san Agustín, a unos monjes contemplativos; de un pastor cuya oración menoscababa y enervaba el trajín de asuntos seculares –no suyos, sino de otros– a unos monjes cuyas oraciones él suponía más sobrias y atentas que las propias (*Carta* 48,2).

San Agustín no recurre a la idea para mostrar cercanía espiritual a los monjes a los que se dirige, pues se trata de una realidad objetiva, derivada de la verdad teológica del «Cristo entero»: «Somos un único Cuerpo bajo una única Cabeza», explica el santo, argumentando luego, en línea con san Pablo, que todos los miembros de un cuerpo comparten la suerte, positiva o negativa, de los demás (1 Cor 12,26). Todos los miembros están al servicio del único cuerpo, pues ni todos son ojos para ver, ni oídos para oír, ni pies para caminar, ni manos para sujetar. Pero el ojo, que tiene la capacidad de ver, ve para todos los demás miembros, y los pies, que tienen la capacidad de caminar, caminan para todos los demás, etc. Los límites humanos y de las capacidades individuales de los fieles de las distintas categorías se superan en la unidad del único Cuerpo de Cristo, producto del amor que dona el Espíritu. La idea es expresión de conciencia sinodal en la medida en que no hay compartimientos estancos, sino que todos caminan con todos. Sinodalidad es sentir todos como propio lo que es de los demás, en virtud de una comunión superior. Sobra decir que lo que se dice de los dos modos de vida cristiana, es aplicable a cualquier otro don que el Espíritu otorga solo a los que él quiere.

f) Sinodalidad social: caminar al lado del pobre

La atención a los pobres –las riquezas de la Iglesia (s. 302,8; 303,1)– es campo privilegiado de ejercicio de la sinodalidad, espacio en que han de trabajar juntos pastores y laicos. El pastor Agustín se sentía portavoz ante los demás fieles de los pobres que salían a su encuentro, cuando se dirigía a la iglesia (s. 61,13), y se convertía en «mendigo de los mendigos» (s. 66,4). Tarea de todos los fieles, pastores y laicos, es socorrerlos en la medida de sus posibilidades. Personalmente, el santo vendió su patrimonio y lo dio a los pobres (s. 355,2) y, lo que es más llamativo, en el aniversario de su ordenación episcopal eran ellos los invitados a su mesa (s. 339,4). Además, él interpreta la ayuda a los pobres en clave de sinodalidad, en cuanto que ricos y pobres se ayudan mutuamente a caminar. «Adviertes que camináis

fatigados los dos: él porque no tiene y tú porque tienes. Él, al no poseer, no tiene dónde apoyarse; tú, poseyendo demasiado, tienes un peso que te oprime. Ayuda a su pobreza y disminuye tu carga» (s. 25 A,4). Para indicar la ayuda que presta el pobre al rico en ese caminar común el predicador de Hipona se sirve de la imagen del portaequipajes: eso es el pobre para el rico (s. 25 A,4; 38,9).

g) Sinodalidad espontánea: tomar decisiones uno, sin esperar a que las tome otro

Entiendo por sinodalidad espontánea un actuar en común improvisado, no organizado institucionalmente, que tiene su origen en una necesidad concreta y en la conciencia y en el corazón cristianos de un determinado grupo de fieles. Es sinodalidad que aparece cuando hay madurez cristiana y, con ella, capacidad de actuar autónomamente sin tutelas ni dependencias innecesarias. En concreto, cuando los laicos son capaces de actuar de una manera sinodal, aun en ausencia del pastor, porque este ya ha inoculado en sus mentes y corazones los principios de que surgirá determinada forma de actuar. La sinodalidad no es solo conjunción operativa entre pastores y laicos, sino también entre pastores y entre laicos por separado, en sus aspectos visibles, no en el espíritu.

La idea la explica un caso concreto. En tiempo de san Agustín, traficantes de esclavos gálatas hacían redadas en la provincia africana de Numidia y compraban o secuestraban personas libres para venderlas luego en Galacia, siendo el puerto de Hipona el lugar de embarque. En determinada circunstancia, advirtió el hecho un fiel que, sabedor de la costumbre humanitaria del obispo en esos casos, lo hizo saber a la Iglesia. Esta intervino de inmediato y liberó a 120 de los que iban a ser deportados, probablemente organizando una colecta para pagar el rescate. Habida cuenta del elevado número, es de suponer que el desembolso fue importante. La fuente no indica la afiliación religiosa de los rescatados, pero, tratándose de personas del interior, es lógico pensar que muchos, al menos, fueran paganos, pero no importaba; el servicio a la caridad no pedía el carné de afiliación religiosa. San Agustín, que lo refiere, indica explícitamente que él se hallaba fuera de Hipona. El detalle tiene valor como indicador de que la comunidad cristiana tenía capacidad organizativa y de eficiencia por sí misma, aún en ausencia de su pastor. En este sentido es también significativo el detalle, presente en el relato, de que dicho fiel lo comunicara a la Iglesia,

término con el que, sin duda se refiere a la comunidad cristiana en su conjunto. Sinodalidad es aceptación común de valores, capacidad organizativa desde la base, autonomía práctica de acción.

h) Sinodalidad subsidiaria: no dejar al superior lo que puede hacer el inferior

Entiendo aquí por sinodalidad subsidiaria un actuar que excluye la intervención de un responsable de grado superior cuando no es necesaria. En grupos muy jerarquizados es frecuente traspasar toda decisión e intervención al nivel superior de responsabilidad. Eso puede deberse a que –desde arriba– se quiere controlar todo, o a que –desde abajo– no se quiere complicar la vida asumiendo responsabilidades. La subsidiariedad reclama que cada decisión se tome y se ejecute en el nivel inferior que garantice el objetivo que se desea alcanzar. Solo cuando el objetivo no es posible alcanzarlo a este nivel, se debe recurrir al superior. Dos ejemplos de signo distinto ayudarán a entender lo que quiero decir.

San Agustín implicó a los laicos en los grandes debates de la Iglesia de diversos modos: uno, teniéndoles bien informados y pidiéndoles que le tuviesen informado de lo que percibían y, al mismo tiempo, promoviendo que ellos mismos entrasen directamente en el debate, en la medida de su capacitación. A este propósito, un texto es aleccionador «Dondequiera que los halléis –se refiere en este caso concreto a los herejes pelagianos–, no los ocultéis; evitad una misericordia mal entendida; recalco lo dicho: dondequiera que los halléis, no los ocultéis. Refutad a los que se oponen a la gracia, y a los que no consigáis convencer traédmelos a mí» (s. 131,10; cf. también 348 A,8). Por supuesto, aquí no estamos ante ningún tipo de inquisición, sino ante una responsabilidad común por el que yerra y por la verdad; lo que el pastor buscaba era el debate abierto, no el someter a alguien a medidas coercitivas. Contempla, pues, dos niveles de debate: uno más bajo –llevado a cabo por los laicos– y otro superior –llevado a cabo por él mismo–. El segundo nivel se presenta solo como recurso de emergencia, por así decir, cuando el otro no ha funcionado. Hay que añadir que el santo los había equipado previamente con el imprescindible arsenal doctrinal. Su predicación no tenía por objeto solo defender a los fieles de las ideas opuestas a la fe, sino también darles argumentos válidos para sus debates callejeros (cf. s. 138,9). Pero san Agustín vivía con los pies en tierra y sabía que no todos estaban preparados para actuar en ese ruedo;

por eso advierte que sólo han de implicarse activamente quienes «seáis capaces de darles una respuesta convincente» (s. 374,12). Hoy no podemos hacernos idea de la implicación de los laicos de entonces en debates sobre temas doctrinales y morales cristianos.

El segundo ejemplo cae dentro de otro ámbito, pero es igualmente aleccionador. San Agustín no busca escaquearse de tareas o de asumir responsabilidades, sino impulsar el crecimiento personal de los fieles. A una fiel cristiana, de nombre Florentina, le había dado libertad para preguntarle lo que quisiera, libertad de que ella hizo uso. El santo le responde: «Al darte esa libertad, no lo hice porque me considere un maestro que lo sabe todo, sino como uno que se deja instruir por aquellos a los que él mismo tiene que instruir». Y añade: «Aún en los temas que de algún modo conozco, prefiero que llegues a conocerlos por tu cuenta a que tengas necesidad de mi saber. No debemos desear la ignorancia ajena para así poder enseñar lo que sabemos» (ep. 266,2). Hermoso texto que podría considerarse como guía para todo maestro, sea del espíritu, sea de la inteligencia. La idea la repite el santo en estos términos: «Debes querer que todos los hombres sean iguales a ti y, si superas a alguien en sabiduría, debes desear que también él sea sabio... Si no deseas que te iguale, querrás tenerle siempre como discípulo. Si eres un maestro que sientes celos de tu discípulo cuando te iguala, ¿cómo puedes ser su maestro? Al menos no le enseñes tus celos». Y hablando de san Pablo, dice: «Era superior a todos precisamente porque, por su caridad, quería que todos fuesen iguales a él» (ep. *Io. tr.* 8,8). Al deseo por aparecer superior suele acompañar la posibilidad de una explotación de quien es dependiente de uno (cf. *Io. ep. tr.* 8,9; *ciu.* 19,12,1).

i) Sinodalidad ecuménica: objetivo único, contribuciones distintas

San Agustín no conocía el término, pero sí la realidad, aunque dentro de los parámetros de su época. Es bien sabida la enorme actividad que él desarrolló a favor de la unidad de la Iglesia, particularmente en su lucha con los donatistas y, en el aspecto doctrinal, también con los pelagianos y arrianos. Ahora me interesa solo el espíritu de ese «ecumenismo» en contexto de sinodalidad. Queda expresado en este texto dirigido a un arriano: «¡Ojalá te revistas de Cristo, de modo que prefieras que tus discípulos lo sean más de él que tuyos! Porque yo no me arrepiento de trabajar para que tanto tú como tus discípulos seáis condiscípulos míos en el único

maestro» (c. *Max.* 2,16,14). El «con» propio de la sinodalidad aquí aparece como objetivo –que sean *condiscípulos*–, no como medio.

Pero el «con» es también medio en cuanto que, en la consecución de ese objetivo, han de participar también los laicos con el pastor, en los aspectos doctrinal y existencial. La participación que san Agustín asigna a los laicos en el aspecto doctrinal del ecumenismo ya quedó señalada al hablar de la «Sinodalidad subsidiaria». La participación que espera de ellos en el aspecto existencial la expone en los célebres sermones 357 y 358 sobre la paz eclesial. Algunas ideas: «Es el momento de exhortar a Vuestra Caridad, según las fuerzas que el Señor me dé, a amar la paz y a suplicarla al Señor... A quienes odian la paz hay que hacerlos pacíficos con la instrucción y con el silencio, más que provocarlos mediante el reproche. El verdadero amante de la paz ama también a los enemigos de la paz» (s. 357,1). «En la medida de nuestras fuerzas, en cuanto podamos y Dios nos conceda, hemos de compartir con ellos lo que no mengua por el hecho de compartirlo» (s. 357,3). «Exhorto a Vuestra Caridad a que les mostréis –a los cismáticos– la mansedumbre cristiana y católica. Que nadie litigue con nadie, que nadie quiera defender ahora ni siquiera la fe con discusiones, no sea que de ahí salte la chispa y se ofrezca la ocasión –de romper el diálogo– a los que la buscan. Si oyes un insulto, sopórtalo; hazte el sordo, pasa de él. Acuérdate de que hay que curar a quien lo profirió» (s. 357,4. Todo este sermón y el siguiente son una joya al respecto). El amor a la paz eclesial, la oración por ella, la amabilidad con quienes la destruyen, la prudencia en el actuar, etc. son formas de sinodalidad ecuménica, porque se camina con los pastores que ejercen una actividad que les es propia. Pastores y laicos caminan en la misma dirección aunque por carriles diferentes. El objetivo de esta sinodalidad entre los fieles –pastores y laicos juntos– no es otro que lograr similar sinodalidad entre los fieles católicos y los cismáticos y herejes, es decir, llegar a hacer todos juntos el camino hacia Dios.

j) Sinodalidad de los ciervos: llevar los unos las cargas de los otros (Gál 6,2)

Aquí sobran los comentarios. Basta con transcribir el texto de san Agustín para percibir un aspecto de la sinodalidad, tal como la entendía él. «Se cuenta de los ciervos que cuando van en rebaño, o cuando se dirigen nadando a otras tierras, descansan sus cabezas poniéndolas unos sobre la grupa de otros, de forma que uno va delante y los que van detrás le siguen descansando cada cual su cabeza sobre el que le precede hasta

terminar la recua. Cuando el primero se ha cansado, pasa al final, para que otro le sustituya y siga con el mismo peso que él llevaba; de esta forma él descansa recostando su cabeza como los demás. Llevando de este modo alternativamente la carga, ejecutan el recorrido sin separarse unos de otros. ¿No se refiere a una especie de ciervos el apóstol, cuando dice: *Lleved mutuamente las cargas unos de otros, y así cumpliréis la ley de Cristo?*» (en. Ps. 41,4). Esta forma se puede considerar como la sinodalidad de cada momento, pues «es difícil encontrar a uno que no tenga nada que pueda poner a disposición de otros» (s. 91,9) o que no necesite nada de ellos.

C. «SER PARA»: SINODALIDAD COMO ACCIÓN (ÁMBITO INTERECLESIAL)

Todo lo dicho en la sección anterior respecto al ámbito intraeclesial tiene validez también en el ámbito intereclesial. Por tanto, esta nueva sección no es alternativa a la anterior, sino complementaria. La complementariedad no significa necesariamente acciones nuevas, sino contemplar las mismas acciones desde otra perspectiva, exigida por diversas circunstancias; por ejemplo, el hecho de que se trate de iglesias particulares distintas, el hecho de las distancias geográficas o, incluso, la organización política del territorio.

1. Datos preliminares

a) El gran promotor, san Agustín

San Agustín no fue un pionero de la sinodalidad intereclesial, pero sí fue su gran promotor teórico y práctico en el África romana. Ya desde los primeros momentos de su actividad presbiteral se movió en esa dirección, impulsando una acción común de todas las iglesias africanas, bajo la guía de su primado, el obispo de Cartago. Esa actividad se multiplicó en diversos aspectos, el más visible de los cuales fue el conciliar, cuyos frutos comenzaron pronto a recogerse. Al respecto se puede hablar de una armonía sinodal entre un hombre carismático y otro bien dotado para la dirección y ejecución, El hombre carismático era san Agustín, el ideólogo, y el hombre bien dotado, Aurelio, en cuanto primado de la Iglesia africana. El genio de san Agustín proponía y la autoridad de Aurelio ejecutaba. Perfecta simbiosis, desde la asimetría jerárquica, sin celos de ningún tipo, entre dos miembros cualificados de ella. Aunque este actuar sinodal se desarrolló sobre todo dentro de la Iglesia africana, superó la barrera del mar cuando se hizo necesario. A nivel teológico nada cambiaba porque

los principios que fundamentan la sinodalidad intraeclesial fundamentan también la sinodalidad intereclesial.

b) El primer motor, san Cipriano

San Agustín no hizo sino seguir la estela de san Cipriano, aunque enriqueciendo y en parte corrigiendo sus principios teológicos. Sucesor de Agripino en la sede de Cartago, él fue el impulsor del actuar sinodal de su Iglesia africana en el s. III. Igual que en tiempos posteriores al Vaticano II se acudió a él en relación con la doctrina de la colegialidad, ahora se recurre a él en relación con la doctrina de la sinodalidad. Me refiero sobre todo a su eclesiología centrada en el episcopado único que cada obispo posee en plenitud (*in solidum*), alternativa a la de san Ignacio de Antioquía centrada en el obispo único. Basta con poner acentos distintos o rescatar nuevos hechos para que de los mismos textos y del mismo modo de proceder se alimenten ambas realidades teológicas. En contexto de sinodalidad intraeclesial cabe destacar la intensa actividad conciliar de la iglesia africana bajo su mandato, pues en su eclesiología ocupaban un lugar especial los concilios –considerados como expresión máxima del cuerpo episcopal (*ep.* 69,8)– y la admisión de laicos en los concilios, hecho del que él es uno de los testimonios más importantes (*ep.* 17,3; 19,2; 30,5). Para san Cipriano, el consentimiento de la comunidad cristiana (*plebs*) asume notable importancia en momentos decisivos de la vida de la comunidad misma, junto al consejo de presbíteros y diáconos, formado en torno al obispo (*ep.* 14,4). En el contexto de la sinodalidad intereclesial cabe señalar la relación epistolar oficial con las Iglesias de Roma y de Capadocia. San Cipriano introdujo una praxis que pervivió en la Iglesia africana después de su muerte martirial, aunque cada vez de forma más lánguida, hasta que volvió a revivir con la ordenación de san Agustín primero como presbítero y luego como obispo de Hipona.

c) Las circunstancias

La acción sinodal de la iglesia norteafricana, posterior a san Cipriano, la potenció en buena medida al cisma donatista, problema al que tuvo que hacer frente durante más de un siglo. Al menos por lo que se refiere a san Agustín, el cisma impulsó su acción y reflexión, ambas en sentido sinodal. Es fácil de comprender que una comunidad de fe dividida, tanto

en ámbito intraeclesial como intereclesial, sintiese la necesidad de actuar para recuperar la unidad perdida, y que esa acción estimulase la reflexión teológica sobre la unidad y la comunión, cuyo término no podía ser otro que una concepción sinodal, aún sin la palabra. De hecho, las reflexiones agustinianas sobre el «ser con», brevemente expuestas al comienzo, surgieron y se desarrollaron mayoritariamente en el contexto de la controversia.

No solo la crisis donatista fue esencial en la concepción sinodal de la Iglesia africana; importante fue también la crisis provocada por la herejía pelagiana. Pero con algunas diferencias: en primer lugar, la crisis donatista estimuló a la vez la reflexión y la acción, mientras que la pelagiana, en el contexto de la sinodalidad, solo tuvo influjo en el plano de la acción; en segundo lugar, mientras la crisis donatista se vivió intensamente tanto en el ámbito intraeclesial como en el intereclesial, el ámbito de la crisis pelagiana fue más bien intereclesial, con las iglesias africanas y la de Roma como protagonistas principales, sin olvidar a algunas Iglesias orientales; en tercer lugar, la crisis donatista la sufrieron en sus carnes, de una forma muy directa y diversificada, todos los fieles, tanto los pastores como los laicos, mientras que la pelagiana fue combate dirimido casi exclusivamente entre pastores católicos por una parte, y, por otra, determinados laicos, sin duda cualificados por capacidad intelectual y compromiso moral –Celestio, Pelagio y Julián de Eclana–. Lo cual no quita que también intervinieran a su modo laicos católicos (por ej., Timasio y Santiago o el conde Valerio).

En un caminar sinodal unas opciones suelen reclamar otras. El caminar juntos hace ver lo que de otra manera sería difícil de ver. Solo la convivencia permite detectar junto a valores que hay que potenciar, defectos que se deben corregir, si se quiere mantener una convivencia sana; en nuestro caso, si se quiere seguir caminando juntos para alcanzar el objetivo propuesto. Esta circunstancia impulsó la actividad conciliar, forma cualificada de sinodalidad.

1. Manifestaciones concretas de sinodalidad

a) Sinodalidad viajera

Poco después de ser elegido como sucesor de Pedro, el papa Francisco manifestó tener poca simpatía por los obispos que se dejaban ver con demasiada frecuencia en los aeropuertos. Salvada la diferencia de tiempos

y modalidades de transporte, los fieles de Hipona hubiesen aplaudido esas palabras del papa. San Agustín pasaba mucho tiempo fuera de su diócesis y los fieles temían tanto sus ausencias, a veces muy largas, que el mismo santo se sentía frenado por su reacción negativa. Pero no era ese el último criterio, pues –como confiesa en un sermón– aunque los fieles se opusiesen, le obligaba a ir a Cartago la caridad del obispo local (Aurelio) (s. 359 B,1). Sus numerosos viajes no respondían a caprichos personales, sino a una viva conciencia sinodal. Cartago era la sede donde se tomaban las decisiones que afectaban al conjunto de la Iglesia «africana» y su obispo, Aurelio, el eficaz ejecutor, necesitaba la luz de las ideas del colega de Hipona. En realidad, san Agustín consideraba a Cartago como algo más que la sede donde se tomaban las decisiones; juzgaba también que era el lugar donde debían comenzar a ponerse en práctica, convirtiéndose en pauta para las demás Iglesias de las provincias «africanas». Por ello, también los fieles de la metrópoli necesitaban de la palabra del maestro de referencia en aquel momento. Esa circunstancia favorecía que su palabra iluminase asimismo a los fieles de otras Iglesias, forzado por los obispos a cuya hospitalidad tenía que acogerse. Las condiciones del viaje obligaban a multiplicar las escalas y lo alargaban tanto a la ida como la a vuelta. Invitar a tomar la palabra al obispo huésped era una forma de sinodalidad; solo que en el caso de Agustín, se trataba de una sinodalidad desequilibrada, porque lo que los obispos le pedían cuando él pasaba por sus diócesis, se lo negaban a él cuando ellos pasaban por Hipona. Ninguno quería hablar en su presencia. El santo llegó a quejarse de ello en un sermón al pueblo, en presencia de otros obispos (s. 94).

No es el momento de detenerme en los viajes del obispo de Hipona, pero no puedo silenciar uno por ser significativo. Teniendo Agustín ya 64 años –¡en las condiciones de entonces!–, a petición del papa Zósimo aceptó trasladarse de Cartago a Cesarea de Mauritania, que significaba recorrer un trayecto de más de más de mil km. de ida y otros tantos de vuelta a lomos de una caballería. Conocemos el viaje, pero no el motivo del mismo. Lo único que explica que lo aceptase es su viva conciencia de la sinodalidad. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, a las distancias y consiguiente cansancio físico, se añadían otras razones que hacían temibles los viajes: el enfado de los fieles de su diócesis –ya señalado–, el frío de los meses de invierno, el empleo de un tiempo que podía dedicar a otras ocupaciones –sobre todo intelectuales–, el peligro que corría su vida por las amenazas

bien creíbles de grupos armados –los circunceliones– al servicio de los donatistas. Lo dicho sobre san Agustín vale para el conjunto del episcopado, aunque en un nivel inferior.

La sinodalidad viajera se refiere solo a los viajes cuyo origen, razón y objetivo era el servicio a la Iglesia, lo único –junto con la enfermedad, por supuesto– que justificaba el abandono de la comunidad cristiana a que el pastor debía servir. Por tanto, dentro del concepto de «sinodalidad viajera» no están incluidos viajes que nada tienen que ver con ese servicio. De hecho, en las decisiones de los concilios no faltan cánones que reclamaban a los obispos que residieran en sus diócesis y que no abandonaran a los fieles, si no era por motivos justificados.

b) Sinodalidad epistolar

En la sección anterior incluí un apartado con el epígrafe: «Búsqueda sinodal de la verdad». En relación con él señalaba lo mucho que habían contribuido los laicos en la gran producción teológica de san Agustín y el modo cómo lo habían hecho. Lo entonces dicho en referencia al ámbito intraeclesial vale también para el ámbito intereclesial. De hecho, muchos de los informadores o peticionarios de san Agustín no pertenecían a su diócesis. En el contexto intereclesial se da el proceso inverso: aunque la mayoría de los remitentes y destinatarios epistolares de san Agustín fueran ajenos a sus diócesis, no faltaban quienes pertenecían a ella. Esta forma de sinodalidad tiene, pues, cabida también dentro del ámbito intraeclesial.

La correspondencia epistolar era en la antigüedad y específicamente en la época de san Agustín el medio para estar al día, para informarse de la aparición de nuevos escritos, para pedir manuscritos y hacer consultas sobre cuestiones doctrinales del más variado signo. La respuesta a la consulta se entendía como una obligación social. Era el equivalente actual de las redes sociales. Y, manteniendo la imagen, hay que decir que san Agustín era un adicto a ella. El hecho de que se nos hayan conservado unas 251 cartas suyas, algunas de ellas colectivas, es un buen indicador. Era una forma extraordinaria de manifestar la sinodalidad. Basta leerlas para advertir que también aquí tiene validez el epígrafe «Búsqueda sinodal de la verdad», tanto la verdad teórica como la verdad práctica. Entre los remitentes y destinatarios los hay que pertenecían a lo más variado de la sociedad civil y eclesial, paganos y cristianos, políticos y obispos, varones

y mujeres. Fuera cual fuera el destinatario, la respuesta del pastor Agustín era siempre en clave cristiana. Para entender el valor sinodal –forma de hacer partícipe a los demás del propio saber, y tanto más si ha sido solicitado– de la correspondencia epistolar hay que tener en cuenta que entonces, aunque se tratase de un asunto totalmente privado, no tenía ese carácter que tiene hoy. Cualquier persona a cuyas manos llegara la podía leer y copiar. Este multiplicarse de las copias puede explicar que pasaran a la posteridad las 251 cartas –algunas verdaderos libros por su extensión–, sin que podamos saber qué porcentaje representa del conjunto de las que escribió.

c) Sinodalidad taquigráfica

Lo dicho de los libros y de la correspondencia epistolar vale también para los sermones. En este contexto cabe lo que llamo *sinodalidad taquigráfica*. Que haya llegado hasta nosotros cerca de un millar de piezas de predicación es también expresión de una conciencia sinodal de las Iglesias o de fieles particulares. Cuando san Agustín comenzó a ser conocido como predicador y escritor, hubo tal demanda de sus obras y sermones, que un autor llega a hablar de un verdadero mercado internacional al respecto. A partir de cierto momento, lo normal era que, cuando él predicaba, hubiera taquígrafos profesionales contratados por las iglesias, o por fieles particulares, algo que san Agustín aceptaba de buen grado. Valga este texto: «No hay que pasar por alto estas cosas, ya que ha sido del agrado de los hermanos no sólo recogerlas con el oído y el corazón, sino también consignar por escrito lo que yo diga, de modo que no tengo que pensar sólo a quien lo escucha, sino también a quien lo va a leer» (*en. Ps.* 51,1). Dejando de lado otras consideraciones, bien se puede hablar de conciencia sinodal por la voluntad de que la enseñanza del pastor Agustín llegase a los más posibles, facilitando así el caminar juntos. Y no solo los fieles de entonces, sino los de los siglos posteriores: ««A lo largo de los siglos, el predicador de Hipona continúa dirigiendo su palabra al pueblo cristiano. Cuando se apague en África, su voz conocerá un magnífico *revival* en Europa»⁴. Los taquígrafos hacían el papel de las cámaras actuales para la retransmisión en diferido de los sermones del santo. Las habilidades personales se ponían al servicio de la comunidad.

1. Manifestación cualificada de la sinodalidad: los concilios

⁴ A. HAMMAN, «La transmission des sermons de Saint Augustin: les authentiques et les apocryphes», en *Augustinianum* 25 (1985) 311–327: 312

En la mentalidad tradicional hablar de sinodalidad equivalía a hablar de concilios. De hecho, concilio es la traducción latina del término griego *synodos*, término que, sin embargo, nunca llegó a suplantar del todo, pues la palabra griega siguió utilizándose en el mundo latino. Como último ejemplo el Vaticano II que, para referirse a sí mismo, habla de *sancta Synodos*. Por lo que se refiere a san Agustín, ya indiqué que él se sirve de los dos términos, aunque con absoluta preferencia del término latino.

Los concilios son, en la actualidad, una manifestación de la colegialidad episcopal. Forma cualificada de sinodalidad, no es la única, ni siquiera la más importante, aunque sí la más mediática. Los concilios son también manifestación de la sinodalidad de la Iglesia entera, aunque precisamente su visibilidad lleve a muchos a pensar que es se trata solo de una manifestación de la sinodalidad episcopal. En teoría –a pesar de lo que perciben los ojos–, es manifestación de la sinodalidad eclesial, porque los obispos no participan en los concilios a título personal, sino en cuanto pastores y guías de las distintas iglesias. En la práctica, un concilio es manifestación de la sinodalidad eclesial solo en la medida en que los obispos llevan consigo sus iglesias: su fe, su vida, sus problemas y sus aspiraciones evangélicas, y no a sí mismos solo. Que no cabe considerarla la más importante debe ser conclusión de todo lo que vengo exponiendo. Aunque la sinodalidad conciliar sea importante, siempre aparece como una sinodalidad indirecta –los laicos están representados por sus pastores–; más importante es la sinodalidad directa –la hecha vida directamente por los laicos, junto con sus pastores–. Y ello por ser manifestación y exigencia de la fe, que siempre es experiencia personal, por muy compartida que sea. Por otra parte, la historia de la Iglesia muestra que la actividad conciliar ha estado vinculada sobre todo a problemas concretos de la Iglesia.

a) Siguiendo las huellas de san Cipriano

La Iglesia africana tuvo poca conexión con los concilios del resto de la cristiandad, incluido el celebrado en Nicea el año 325. Conocía su existencia, pero no su significado como primer concilio ecuménico. Su conocimiento del concilio primero de Constantinopla del 381, el segundo ecuménico, fue aún menor. San Agustín fue invitado al tercer concilio ecuménico, el de Éfeso, celebrado el año 431, pero no pudo asistir al haber fallecido un año antes. Pero no hay que olvidar que la práctica conciliar

era un instrumento eclesial, bien arraigado en la tradición africana, debido sobre todo al impulso que recibió de san Cipriano.

b) El concilio, vía para la reforma de la Iglesia africana

Apenas un año después de ser ordenado presbítero, san Agustín dirige una carta al obispo primado de Cartago, Aurelio (*ep.* 22, del 392). El objetivo de la misiva era trabajar sinodalmente por la reforma de la Iglesia africana –comenzando por el clero–, aunque en aquel momento solo tenía en mente corregir la costumbre de celebrar banquetes en las tumbas de los mártires, costumbre que en otras Iglesias no se había abierto paso o había sido ya erradicada por la diligencia de los pastores. Por eso el presbítero pregunta al primado: «¿Cómo podemos dudar en corregir una costumbre tan inmoral contando con tan numerosos ejemplos?», para luego dar su opinión: «Este mal se ha contagiado tanto que, a mi parecer, no se podrá curar enteramente si no es con la autoridad de un concilio. O, si la aplicación de la medicina tiene que comenzarla una Iglesia particular, parece audacia tratar de cambiar lo que la Iglesia cartaginesa mantiene, igual que será gran desvergüenza pretender mantener lo que esa Iglesia –la metropolitana– ha corregido» (*ep.* 22,4). Y, «con vistas a ese objetivo, ¿en qué otro obispo cabe pensar sino en el que ya condenaba este mal siendo diácono?» (*ep.* 22,4). Desde el punto de vista de la sinodalidad, esta carta tiene importancia por múltiples aspectos: a) la conciencia del presbítero Agustín de que se requiere una solución global al problema y que no sirven los esfuerzos de una iglesia local. b) El atrevimiento, siendo solo presbítero de otra diócesis, de plantear el problema al Primado y reclamarle una solución. c) El convencimiento del presbítero de que la solución pasaba por la vía sinodal, la celebración de un concilio. d) La advertencia de que la Iglesia primada debía ponerse en cabeza de ese caminar a favor de la reforma, para que así las demás no tuvieran excusa. e) Proponer el modo concreto cómo se debía actuar con la muchedumbre: «Más que mandar, hay que enseñar; más que amenazar, hay que exhortar. Con el pueblo hay que proceder así, reservando la severidad para el pecado de unos pocos –los cabecillas–. Y si tenemos que recurrir a alguna amenaza, hagámoslo con dolor» (*ep.* 22,5). f) El peso dado a la Escritura, de donde se han de tomar los argumentos «para que el pueblo tema a Dios en nuestra palabra y no a nosotros por nuestro poder. De ese modo se verán afectados primero los varones espirituales o los cercanos a ellos, con cuya autoridad y advertencias benignas, pero insistentes, se someta el resto del pueblo». g) Considerar como primer

paso necesario la reforma del clero, sobre la base de la humildad, único remedio contra la rivalidad y envidia entre ellos (*ep.* 22,7). No es posible un caminar en común si los distintos caminantes no se despojan de lo que, en ellos, lo impide.

c) Intensa actividad conciliar en África bajo la guía de los obispos de Cartago y de Hipona

El efecto de la intervención de Agustín ante el primado lo manifiestan dos hechos: que el primer concilio plenario africano, al que seguiría una larga serie, se celebró en Hipona, y que el concilio decretara que cada año se celebrase uno plenario de África, con alternancia de lugar, además de otros provinciales. Con alguna excepción, san Agustín participó activamente en los concilios provinciales de la provincia de Numidia y en los plenarios de África, ejerciendo un rol de primera línea, junto con el primado Aurelio. Esto se ve ya en el primero de ellos, el de Hipona, en el que él, aún presbítero, no solo participó, sino que fue el encargado de pronunciar el discurso de apertura, que consistió en una exposición del Símbolo de la fe. La celebración regular solo comenzó en el 397, siguiendo en los años 399, 401, 402, 403, 404, 405, 407, 408, 409, 410. Los concilios provinciales se celebraban en junio y los plenarios, en agosto. Con la aparición en el año 411 del problema pelagiano, se centraron en él los concilios del 416 (Milevi) y del 418 (Cartago). Se trataba de una institución puramente eclesial, diferente, por ejemplo, de los concilios visigodos a los que asistían juntos el alto clero y nobleza. Diferente también de una «Conferencia» política como la mantenida entre católicos y donatistas en el 411 en Cartago para alcanzar la unidad. Por otra parte, si en el s. III, con san Cipriano, en los concilios participaban también laicos, en los s. IV/V se les había cerrado ya la puerta.

Expresión viva de la colegialidad episcopal y de la sinodalidad, los múltiples concilios ilustran la preocupación pastoral de los obispos, no solo por sus respectivas diócesis, sino por toda la Iglesia (2 Cor 11,28). Por otra parte, sus cánones permiten ver cómo la unidad de fe entre las Iglesias no impedía una cierta autonomía en aspectos como la liturgia y la disciplina.

d) Principales temas sometidos a la reflexión de los obispos

En efecto, juzgando por el contenido de sus cánones, se puede concluir que a los padres conciliares les preocupaba particularmente la vida litúrgica de las comunidades y la vida de los clérigos. A parte de otras mo-

tivaciones obvias, disponer de un clero de altura lo consideraban herramienta eficaz en la lucha contra el cisma donatista, problema que acuciaba a los pastores durante el periodo en que se celebraron la mayor parte de los concilios. De hecho, cómo proceder con los cismáticos es objeto frecuente de regulación. En este contexto se entiende que, en relación con los presbíteros, excluyan cualquier contaminación del ordenando con el donatismo; que fijen una edad mínima para recibir la ordenación –25 años–; que les exijan una adecuada formación intelectual –sobre todo bíblica y conciliar–, una vida en continencia, tener su residencia en la comunidad a la que sirven, y no estar implicados en negocios y práctica de la usura. Los cánones manifiestan que tampoco los obispos eran siempre ejemplares y cuáles eran sus deficiencias más frecuentes: abandonar al pueblo de Dios al que deben servir, residiendo en otro lugar; ordenar a sujetos de otras diócesis, propensión a visitar la Corte imperial y cierta anarquía en los procedimientos eclesiásticos.

e) Resultados globales de la actividad conciliar

En líneas generales, los concilios lograron que la Iglesia católica africana, entonces aplastada por la fuerza del donatismo, levantara cabeza y recuperara la confianza en sí misma. Sin duda, fueron decisivos en la derrota –si así se puede considerar– del cisma y en el silenciar la herejía pelagiana. Fue también notable su incidencia en la mejora del nivel intelectual, moral y espiritual del clero e igualmente en el aumento de sus efectivos, gracias en buena medida a que san Agustín abrió su monacato al ministerio ordenado. Si es verdadera la afirmación de san Agustín de que «de las buenas ovejas salen buenos pastores» (s. 46,30), la elevación del nivel del clero refleja similar elevación del nivel de vida cristiana del laicado en su conjunto, logro que hay que poner en el haber de esta forma de sinodalidad.

D. LA ACTUALIZACIÓN DE LA VIVENCIA AGUSTINIANA DE LA SINODALIDAD

En esta sección no me propongo señalar la forma práctica de esa actualización, porque eso ha de ser tarea específica de cada pastor en el contexto de su concreta comunidad cristiana, o de los diversos pastores según la amplitud que se otorgue al concepto de comunidad cristiana. Solo pretendo señalar dos aspectos que considero importantes en esa actualización.

1. Actualización como recuperación

a) Conciencia de la radical comunión cristiana

Lo que propongo es un esfuerzo por suscitar en todos los fieles, incluidos los que se inspiran en la concepción monástica del santo, el retorno a una conciencia y vivencia profunda de la radical comunión cristiana en los diversos aspectos señalados –teológico, sacramental, eclesial y cristológico– por el conjunto de los fieles. Una vuelta solo factible si los pastores se manifiestan como auténticos «preósitos», es decir, si preceden a los demás fieles despertando en sí mismos esa conciencia y vivencia, para luego promover la una y la otra en los demás. Solo a partir de una común y profunda experiencia interior será posible el caminar juntos que requiere la sinodalidad. De una parte, compartir una única fe –entendida aquí ante todo como «creer en», no solo como «creer que» y «creer a»–, una única esperanza y un único amor, es condición ineludible para ese caminar juntos; de otra, caminar juntos es connatural a quienes poseen una fe, una esperanza y un amor, dado que las tres virtudes incluyen en sí mismas la realidad de la comunión. De no ser así, hay que desconfiar de quien afirma poseerlas.

b) Conciencia de «preósito»

La imitación de san Agustín no la justifica solo su santidad y su genio, sino también y ante todo su condición de Padre de la Iglesia, por lo que su praxis entra en el concepto amplio de tradición. En este marco, considero importante imitarle en su condición de «preósito». En la Iglesia de Hipona, él fue «preósito» y obispo. Ser obispo fue la forma concreta como ejerció su condición de «preósito». En su condición de obispo manifestó cómo ser «preósito», aun sin ser obispo y, en cierto sentido, a pesar de ser obispo, es decir, de estar arropado por la categoría social que el poder civil había otorgado a esta función eclesial. «Preósito» es quien, aun representando un grado jerárquico superior, incluso si goza de una categoría social más elevada, no se eleva por encima de los demás fieles sino que se queda a su mismo nivel, aunque el Señor le haya puesto delante de ellos; quien –cual cabeza tractora o máquina de tren– con la fuerza de su poder sacramental y de su autoridad moral los arrastra tras de sí y los lleva no a donde él personalmente decide, sino a donde le guía el maquinista divino, que es a donde desean ser conducidos los que se confían a él. «Preósito» sinodal es aquel en quien coinciden las

tres voluntades: la suya, la del Señor que le ha puesto al frente de otros y la de los otros que le siguen. La auténtica sinodalidad es aquella en que caminan juntos el único Pastor, el pastor que lo representa, y las ovejas del Pastor (s. 46,30). Y esto vale para todo ministerio, ordenado o no. De hecho, la condición de «preósito» se puede entender también fuera del ámbito sacramental. Todo fiel que ha recibido un don del Espíritu ha sido puesto por el Señor al frente de los demás para enriquecerlos con él. Y se trata siempre de dones «sinodales», esto es, para el camino que se hace en común, porque en la meta no habrá otro don que el Señor.

1. Actualización: lenguaje y medios

a) Lenguaje

Es evidente que el contenido de la fe –aquí como «creer que»– no cambia con el tiempo, aunque puede y debe cambiar la forma de exponerla, para adaptarla a épocas y lugares cambiantes. De aquí proviene la necesidad de adaptar el lenguaje, aunque solo cuando sea preciso. El cambio puede ser necesario, pero no representa siempre lo ideal. A veces, cuando nos encontramos ante formulaciones de un genio, el cambio que se exige puede ser más subjetivo que objetivo, es decir, no cambiarlas, sino comprenderlas en su significado original. En este sentido, el esfuerzo puede ir en una doble dirección: ver si y cómo somos capaces de expresar o –en su caso– expresar de una forma a tono con nuestro tiempo sus intuiciones teóricas y prácticas, y ver si y –en su caso– cómo expresó el santo nuestras percepciones y vivencias, porque seguramente encontró la fórmula precisa, bella e impactante, que puede servir hasta de eslogan. Importante en este caso es evitar las adulteraciones de todo tipo.

b) Medios

Desde otra perspectiva, es también evidente que la imitación ha de trascender los medios utilizados por el santo. Él vivió en los s. IV y V y, a la hora de llevar a la práctica sus pensamientos y proyectos, solo podía hacerlo con los recursos de que disponía entonces. Al respecto, hay que decir que fue ejemplar, pues con pobreza de medios, pero hábilmente empleados, logró que su pensamiento y proyectos trascendieran el momento y el espacio tan concretos en que él desplegó su agotadora actividad. Sin duda es sorprendente que, desde una pequeña ciudad portuaria de la provincia

africana de Numidia, él, un obispo del s. IV–V, fuera capaz de irradiar la luz de la fe al occidente entero. Hoy nos toca a nosotros intentar hacer, con nuestra riqueza de medios, lo mismo que hizo él con su pobreza. En parte es tarea de imaginación y en parte tarea de empeño, de compromiso.

Hermenéutica del fenómeno maniqueo contemporáneo desde los aportes de San Agustín en sus Confesiones

PROF. DR. ORLANDO IBARRA, OSA*

Fundación Universitaria Cervantes–San Agustín, Bogotá (Colombia).

Recibido: 10 de mayo 2022

Aceptado: 27 junio 2022

Resumen: La investigación busca destacar la experiencia maniquea de Agustín de Hipona, narrada en las Confesiones, para confrontar su evolución en la búsqueda de Cristo, con algunas de las actuales búsquedas de lo trascendente. En el desarrollo del trabajo, se analiza la falta de identidad religiosa en el sincretismo religioso neomaniqueo, para detectar las nociones de interferencia que, en algún sector creyente, impiden la consolidación de compromisos ante los desafíos emergentes de la humanidad.

Palabras clave: gnosis, maniqueísmo, relativismo, sincretismo, verdad.

Abstract: The research seeks to highlight the Manichean experience of Augustine of Hippo narrated in his Confessions to confront his evolution in the search for Christ, with some of the current searches for the transcendent. In the development of the work, the lack of religious identity in the neo-Manichean religious syncretism is analyzed, to detect the notions of interference that prevent, in some believing sector, the consolidation of commitments in the face of emerging challenges of humanity.

Abstract: gnosis, Manichaeism, relativism, syncretism, truth.

* Religioso agustino de la Provincia Nuestra Señora de Gracia de Colombia. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana.

Estudio Agustiniano, Vol. 57 (2022) 275-304

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

DOI: <https://doi.org/10.53111/estagus.v57i2.1055>

1. PRESUPUESTO TEOLÓGICO

En esta primera sección se analizan dos puntos clave para el desarrollo del texto. Por un lado, la pregunta por la verdad, como interrogante central en las inquietudes del obispo de Hipona. Por otro, el efecto espiritual del dogma relativista en la humanidad actual, como en la sociedad en que san Agustín vivió; cuya experiencia y reflexiones teológicas son el eje temático de este escrito.

1.1 La verdad como pregunta fundamental

La pregunta por la verdad indujo la permanente inquietud por la búsqueda de lo trascendente en Agustín de Hipona. Esta pregunta fundamental ha nutrido continuamente el corazón de las civilizaciones. Buscando respuestas, el ser humano ha tenido notorios aciertos y también grandes torpezas. En los aciertos más contundentes, encontramos la sabiduría de Jerusalén y la filosofía de Atenas y, en medio, la misteriosa irrupción o encarnación del *Logos*.

El cardenal Ratzinger, en la homilía que pronunció siendo decano del Colegio Cardenalicio, durante la eucaristía que preparaba la elección del pontífice que sucedería a Juan Pablo II, destacó el fenómeno del relativismo como el principal desafío de nuestro tiempo, ante la eclosión de propuestas de felicidad y verdad nunca antes vistas:

La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarrandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (Ef 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse “llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos¹.

¹ Joseph Ratzinger, “*Pro eligendo pontifice*”, *AAS* 97/5 (2005) 686-689.

Un par de años atrás, en 2003, salvaguardando el vigente diálogo interreligioso, el profesor Ratzinger señaló los alcances de una preocupación del Concilio Vaticano II, expresada en el decreto *Nostra aetate* y la teología posconciliar². En ese trabajo, Ratzinger destaca los puntos que se han prestado a confusión, para precisar la pregunta fundamental sobre cuál es el lugar del cristianismo y la verdad que pregona. En algún sector de la Iglesia, tal revolución no ha sido bien asimilada y se ha prestado a confusiones que han dejado a muchos en percepciones espirituales sin identidad, que vienen a confluír en el “sincretismo religioso”.

La crisis que hoy padece el cristianismo hunde sus raíces en su pretensión de poseer la verdad. Para profundizar en tal problemática, Ratzinger se propone analizar si el concepto de *verdad* puede aplicarse al contexto religioso, ya que el cristianismo, junto con otras religiones, afirma poseer la única verdad. Aludiendo a la parábola budista de los ciegos y el elefante³, afirma que el conflicto actual entre las religiones se parece a esa pelea entre los ciegos para describir lo que en verdad es el elefante. Con respecto al cristianismo, ante tal encrucijada, resalta:

El cristianismo, para el pensamiento actual, no se encuentra, ni mucho menos, en una posición más favorable que las demás religiones. Al contrario, con su pretensión de conocer la verdad parece hallarse especialmente ciego ante los límites de todo nuestro conocimiento de lo divino, y parece caracterizarse por un fanatismo especialmente necio, que declara con obstinación que la parte palpada en la propia experiencia es la totalidad⁴.

² Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones*, Madrid: Sígueme, 2013. Esta obra refleja una de las principales preocupaciones del emérito pontífice de la Iglesia Católica: el relativismo. Describe los grandes alcances del diálogo ecuménico e interreligioso, el papel del cristianismo en la historia de las religiones, y advierte de los sesgos que pueden manipular la identidad cristiana.

³ La parábola budista a la que Ratzinger remite para describir el conflicto entre religiones es la siguiente: “Un rey del norte de la India ordenó [reunir] a todos los habitantes ciegos de la ciudad. Después, dispuso que se llevara un elefante ante ellos. A unos les mandó palpar la cabeza. Les dijo: así es un elefante. Otros pudieron palpar una oreja o un colmillo, la trompa, el torso, una pata, el trasero, los pelos de la cola. Luego el monarca fue preguntando a cada uno: “¿Cómo es un elefante?”, y todos respondían según la parte que cada uno había palpado: el elefante es como un cesto trenzado..., como un puchero..., como una reja de arado..., como un almacén..., como un pilar..., como un almirez..., como una escoba. A continuación, sigue refiriendo la parábola, todos se pusieron a discutir y gritando: el elefante es tal cosa y tal otra, se abalanzaron unos contra otros y empezaron a pegarse puñetazos, mientras el monarca se reía a carcajadas” (ibíd., 137).

⁴ *Ibíd.*

Ratzinger destaca que, ante la problemática descrita, se ha buscado un diálogo necesario, dada la superación de los conflictos bélicos de antaño por motivos religiosos. Pero, astutamente, se ha introducido un diálogo según la comprensión relativista que significa “poner la propia posición o la fe al mismo nivel que las convicciones de los demás, no concederle por principio más verdad que a la posición del otro”⁵.

Ante el desencanto de los grandes metarrelatos y discursos totalizantes, en los que se legitimaban los valores universales y del bien común, es preferible acomodar al parecer subjetivo lo que conviene; y presentarlo como criterio de seudoverdad, considerando que “tiene más sentido buscar lo originalmente propio que dejar que a uno le impongan lo extraño”⁶. Tal premisa en las consideraciones de Ratzinger desemboca en lo siguiente:

La crisis de la actualidad consiste, precisamente, en que quedan sin comunicación el ámbito subjetivo y el objetivo, en que la razón y el sentimiento se van distanciando y, de esta manera, ambos enferman [...]. Lo religioso se desintegra en lo particularista, se desliga no raras veces de sus grandes contextos mentales y, en vez de elevar al hombre, le promete incremento de poder y satisfacción de sus necesidades. Se busca lo irracional, lo supersticioso, lo mágico; se corre peligro de caer en formas anárquicas y destructoras, de vérselas con las fuerzas y los poderes ocultos [...]. Si formas morbosas de lo religioso gozan de gran predicamento, eso confirma que la religión no perezca, pero presenta a la religión en un estado de seria crisis⁷.

Tal morbosidad de lo religioso es descrita por el papa Francisco como “mundanidad espiritual”⁸, en continuidad con el magisterio de su predecesor: “Se alimenta de dos maneras profundamente emparentadas, una es la fascinación del gnosticismo. Una fe encerrada en el subjetivismo, donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos”⁹.

1.2 El efecto del dogma relativista en la espiritualidad

En febrero de 2018, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una significativa carta que aborda tal problemática. Allí se

⁵ *Ibíd.*, 101.

⁶ *Ibíd.*, 108.

⁷ *Ibíd.*, 121.

⁸ Papa Francisco, “*Evangelii gaudium*”, AAS, 105/12 (2013) 1059.

⁹ *Ibíd.* 94.

evidencian las nuevas formas de pelagianismo y gnosticismo, en la búsqueda actual de lo que para un creyente ha de ser la salvación, en las recientes transformaciones culturales: “Cierta neognosticismo presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo, que consiste en elevarse con el intelecto hasta los misterios de la divinidad desconocida”¹⁰.

Sumado a ello, el magisterio de Francisco aborda la problemática en cuestión con su exhortación *Gaudete et exultate*. Allí, describiendo la mente sin Dios ni carne de los gnósticos, afirma: “Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones”¹¹.

En su búsqueda de lo trascendente, Agustín de Hipona tropezó con esa misma problemática. Su experiencia narrada en sus *Confesiones* es el testimonio vivo del itinerario de un hombre que transitó por senderos de promesas falsas: del gnosticismo al esoterismo y el sincretismo maniqueo, que fue para él una opción espiritual sesgada, la cual describe con detalle después de haber sido presa de tal error. Para comprender la problemática maniquea, es necesario aclarar, primero, el significado del gnosticismo; ya que los híbridos espirituales tienen su fundamento allí.

El grupo de investigación español *Los orígenes del cristianismo* aborda de manera significativa la problemática del gnosticismo en el tiempo de su consolidación, a través de los estudios de David Álvarez Cineira y Fernando Rivas Rebaque. Al respecto, Álvarez sostiene que la situación jurídica general de los cristianos, que prometía tolerancia a cambio de discreción social, favoreció en el siglo II la aparición de la gnosis como privatización radical de la religión, en la que los cristianos podían pasar desapercibidos en la vida pública y se evitaban conflictos con el Estado y la sociedad¹².

Mientras que Rivas ofrece la siguiente definición de la gnosis:

Un conocimiento de la verdadera realidad del ser humano, dado a conocer por un Revelador/Salvador, garantizado por una tradición propia de carácter esotérico, que se transmite del maestro al iniciado por medio de un relato mítico [...]. Uno de los componentes básicos del

¹⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, “*Placuit Deo*”, AAS 110/3 (2018) 428.

¹¹ Papa Francisco, “*Gaudete et exultate*”, AAS 110/8 (2018) 1121.

¹² David Álvarez, “El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)”, en Rafael Aguirre (coord.), *Así empezó el cristianismo*. Madrid: Verbo Divino, 379-426.

gnosticismo es el dualismo, que se expresa en diferentes campos: cosmológicamente, hay una diferencia sustancial entre la materia (negativa) y el espíritu (positivo), el gnosticismo consistiría en la negación, rechazo y condena de todo o que tenga que ver con la materia y el mundo [...]. En el ámbito antropológico, el ser humano reproduce esta misma división en su propio ser, ya que, al estar formado por una parte espiritual (buena) y una parte material (mala), nuestra tarea consistiría en el rechazo de la materia (de donde procede el pecado) y la búsqueda de lo espiritual (en la que estaría la salvación), algo que se consigue mediante el conocimiento (gnosis), reservado solo a los elegidos¹³.

Tal definición del significado del gnosticismo le concede soporte a la intuición investigativa del presente trabajo, ya que, precisamente, el maniqueísmo experimentado por Agustín de Hipona tiene como premisa la problemática de la dualidad materia-espíritu, que, al igual que el neognosticismo, renace también en nuestro tiempo como neomaniqueísmo.

2. EL RENACIMIENTO DEL MANIQUEÍSMO COMO ROMPECABEZAS TEOLÓGICO DEL RELATIVISMO

El nombre de esta religión debe su nombre a Manés, quien, como su fundador en el siglo III de nuestra era, logró que su doctrina permeara toda la cuenca del mediterráneo. Peter Brown describe la pretensión de este hombre en un interesante artículo sobre esta forma de religión: “Era un misionero: no por nada tomó prestado el título paulino de Apóstol de Jesucristo para sus cartas [...]. Creía que había fundado una religión universal: a diferencia del cristianismo y el zoroastrismo, podría esparcir la esperanza de vida tanto en Oriente como en Occidente”¹⁴. El mismo Brown elabora una significativa apreciación que justifica la relación entre el maniqueísmo y el sincretismo religioso como un verdadero rompecabezas teológico:

¹³ Fernando Rivas, “El nacimiento de la gran Iglesia”, en Aguirre, Rafael (coord.), *Así empezó el cristianismo*, 445-480. Madrid: Verbo Divino, 2010), 445-446.

¹⁴ “He was a missionary: Not for nothing did he borrow the Pauline title of Apostle of Jesus Christ for his letters [...]. He believed that he had founded a universal religion: Unlike Christianity and Zoroastrianism, he would be able to spread the ‘hope of life’ in East and West alike” (Brown, Peter, “The diffusion of Manichaeism in the Roman Empire”, *The Journal of Roman Studies*, 59 (1969) 92-103).

El acercamiento desde la perspectiva del rompecabezas ve al maniqueísmo exclusivamente como producto de un sincretismo religioso. El académico se pregunta qué piezas en ese rompecabezas de las creencias del maniqueísmo apelan a qué grupo religioso en el mundo romano: los paganos, se dice, fueron atraídos por la reverencia maniquea al Sol; los cristianos, por el nombre de Cristo¹⁵.

Por ello, la doctrina maniquea y sus prácticas religiosas son sincréticas, porque buscan una forma de reconciliación doctrinal y ritualista entre las formas de espiritualidad existentes. Al sostener que no existe verdad absoluta y universal en ninguna religión, se genera una confusión doctrinal que desemboca en creencias y prácticas como las vividas por Agustín, paradójicamente, replicadas también en nuestro tiempo.

El rompecabezas al que Peter Brown remite tiene una secuencia confusa pero lógica: del egoísmo nace el relativismo, en orden a los valores objetivos y de bien universal. A su vez, el relativismo en su vertiente espiritual genera una postura gnóstica, que es hedonista e individualista. El gnosticismo subjetivista necesita de una expresión religiosa no dogmatista ni autoritaria, en la que cualquier espiritualidad es reconciliada. Así, se adopta el maniqueísmo predicado por Manés, que solo espera la destrucción de la materia, como estudiaremos a continuación, con base en el mito creacionista de esa religión.

Para ellos, la creación no tiene razón de ser, excepto en el disfrute autocomplaciente de los bienes. Por tanto, no tienen sentido la justicia, la paz y el bien común. Allí, interesa solo el confort personal y la permisividad moral. En ese sistema de creencias, la idea de la divinidad se acomoda a las necesidades transitorias más superfluas, a través de sincretismos religiosos que se alejan de la compasión y la misericordia por la humanidad sufriente. Enseguida, se dan a conocer detalles sobre cómo los maniqueos conciben la creación, a fin de desarrollar más claramente este punto.

2.1 El mito creacionista maniqueo

Los expertos en maniqueísmo coinciden en que sus pilares doctrinales tienen fundamento en la pregunta sobre la existencia del mal. La respuesta que ofrecen es dada a manera de dualismo radical, a través de

¹⁵ “The approach of the jig-saw puzzle sees Manichaeism exclusively as a product of religious syncretism. The scholar asks what pieces in the jigsaw of Manichaean beliefs appealed to what religious groups in the Roman world: the pagans, it is said, were attracted by the Manichaean reverence for the Sun; the Christians, by the name of Christ” (ibíd., 98). Traducción propia.

un mito. La propuesta es una cosmogonía en tres fases, según el estudio de Kevin Coyle¹⁶, o tres series de emanaciones, en palabras de Bermejo Rubio¹⁷.

Con base en sus investigaciones, para comprender el sincretismo gnóstico de esta secta es necesario destacar parte del relato mitológico que fundamenta su cosmogonía y de la cual se genera su estilo de vida: “Dos principios coeternos, el bien y el mal, existen completamente separados; el bien mora en el ámbito de la luz, este principio es Dios. El otro principio es el mal, su propia substancia son las tinieblas”¹⁸.

El estado actual de la realidad de todo el universo se debe a que el principio del mal pretendió invadir el límite con el ámbito de la luz. Para defenderse, el principio del bien, que es el mismo Padre de la Grandeza, evocó a la Madre de la Vida quien, a su vez, evocó al Hombre Primordial, defensor del ámbito de la luz. El principio malo venció al Hombre Primordial y capturó su propia luz. Sin embargo, hubo mutuas capturas y, de esa, forma se mezclaron la luz y las tinieblas. El principio del bien envió otros seres para liberar al Hombre Primordial, que lograron su cometido, pero algunas partículas de luz quedaron mezcladas con las tinieblas.

De tal híbrido fue constituida la materia del universo entero, así se explica que lo agradable en el mundo se le atribuye a la luz atrapada y lo desagradable, a las tinieblas que aprisionaron la luz. Para liberar la luz aprisionada se dieron dos pasos. En el primero, el Padre de la Grandeza consideró que, a través de la evocación del Espíritu Viviente, la Luna y el Sol debían ser naves de luz que permitieran que la luz retornara a su ámbito esencial. Por eso, la creación material fue un acto de necesidad, un medio para que la substancia de luz volviera a conseguir lo que había perdido¹⁹.

En el segundo paso, según el relato condensado por Coyle, se envió el Tercer Mensajero a los demonios capturados para que liberaran las partículas de luz. Tales partículas liberadas fueron enviadas a su propia substancia a través de la Luna y el Sol. Se permitió a las partículas de la substancia de las tinieblas caer sobre la tierra. El principio del mal se

¹⁶ Kevin Coyle, “Maniqueísmo”, en Fitzgerald, Allan (ed.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, 2001, 832.

¹⁷ Fernando Bermejo y Josep Montserrat (eds.), *El maniqueísmo. Estudio introductorio* (Madrid: Trotta, 2008, 101).

¹⁸ Kevin Coyle, “Maniqueísmo”, 833.

¹⁹ *Ibíd.*

vengó creando un rival para el Hombre Primordial, lo hizo a través de un demonio varón y un demonio hembra, el hijo de ambos fue Adán, primer hombre terreno. Del segundo apareamiento, nació Eva. Para contrarrestar tal venganza, el principio del bien envió a Jesús, para que revelara a Adán y Eva el conocimiento divino: la *gnosis*. Liberar la luz es la misión de los elegidos con la ayuda de los oyentes²⁰.

El tercer momento es escatológico: tendrá lugar cuando la mayor cantidad de luz sea liberada de la materia, por medio de los elegidos. Entonces, se producirá la erupción de un gran fuego y el universo, con toda la materia, será destruido, para forzar al principio del mal a retornar a su orden inicial²¹.

2.2 El problema escatológico de la cosmogonía maniquea: la muerte del sol

La fe maniquea implica, necesariamente, una postura escatológica. Al final, la materia será destruida: esta tierra y lo creado en ella, los animales, el ser humano, la luna, el sol y todo el universo material:

El mundo entonces colapsa, desplomándose sobre sí mismo, y una conflagración final denominada a menudo el gran fuego lo destruye [...], a raíz del inmenso incendio, el universo se verá convertido en una masa de materia informe que servirá de prisión eterna para las almas que nunca se convirtieron a las enseñanzas maniqueas.²²

Por tanto, no tiene sentido adoptar convicciones compasivas por el sufrimiento o el dolor de la creación, incluyendo al ser humano. Vale, simplemente, ayudar a los elegidos, mediante un ascetismo religioso autorreferencial e intimista, en la forma de comer y expresar la espiritualidad con ritos propios, que se desprenden del híbrido cultural en que se esté inmerso; en la forma de perfeccionar el conocimiento recibido (*gnosis*) para acelerar la explosión universal con la única finalidad de que todo se acabe y se extinga finalmente cualquier vestigio de oscuridad.

La doctrina descrita evidencia un pesimismo por la restauración de la dignidad creatural. Si, al final de todo, la materia será destruida, mientras ese apocalipsis llega, lo único que vale simplemente es un ascetismo

²⁰ *Ibid.*, 834.

²¹ *Ibid.*, 834.

²² Fernando Bermejo y Josep Montserrat, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, 200-201.

religioso autorreferencial y que retribuya subjetivamente a una errónea acepción de prosperidad para que sea liviana y ligera la peregrinación en este destierro y valle de lágrimas mientras llega la gran destrucción apocalíptica: en esto se justifica por qué muchos que anhelan la destrucción de todo, la teoría de la “muerte del sol” corrobora, en parte, lo dicho²³.

Si el final de la raza humana y de la vida en la tierra no tiene otro desenlace, entonces, no tiene sentido la creación misma. Dios padece la deslegitimación de su obra y hasta el mismo Cristo con su muerte y resurrección quedan por fuera de tal sentencia, referidos a él, solo tienen cabida la ironía y el ridículo. Además, la encarnación no pasa de ser un simple mito pues todo será destruido, y esto, ya en otro tiempo lo predicaban los maniqueos.

El ser humano, en su afán de buscar vida en otros planetas para prolongar su estirpe, descuida el que ya tiene, justificando la pobreza, el hambre, la guerra, la ignorancia, la injusticia y la muerte. Ello va de la mano con la ley del más fuerte, predominante en esta selva sin “dios”. Solo los elegidos (los más fuertes, los más poderosos, los que más han acumulado capital) tienen el derecho a sobrevivir; solo una estirpe de elegidos tiene derecho al único y real “dios”: la gnosis científicista. Entretanto, los demás seguirán siendo un pueblo de auditores, sentenciados a trabajos forzosos en la Tierra.

La muy lejana muerte del sol como hipótesis científica, al igual que la doctrina maniquea en su mito creacionista que espera la destrucción de la materia, condensa un pesimismo existencial sin esperanza; un verdadero drama escatológico de fatalidad y tragedia. Es lo que Jürgen Moltmann denomina “exterminismo milenarista”, formas de aniquilación masiva por medio de actos de violencia militar, económica o ecológica: un apocalipsis mudo, donde “pasan hambre mil quinientos millones de personas y fallecen anualmente cincuenta millones a causa de la desnutrición y las epidemias”²⁴.

Esta desencarnada y maniquea forma de pensar ha afectado también a algún sector creyente. En una sesgada acepción de los novísimos, interesa solo el eterno descanso del alma, por tanto, el esmero en esta vida, para muchos, al sentirse simples peregrinos errantes, es simplemente la salvación personal, la salvación del alma, en olvido de la salvación de la comunidad

²³ BBC Mundo, “Explican por primera vez cómo será la muerte del sol” (*BBC Mundo*, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-44041257>. Consultado el 15 de marzo de 2020).

²⁴ Jürgen Moltmann, *La venida de Dios. Escatología cristiana*, Madrid: Sígueme, 2004, 267.

humana, de la creación y, por tanto, la salvación ya en el más acá del mismo cuerpo como templo del Espíritu Santo (1Co 6,19).

Abordando los problemas actuales en torno a la escatología, la propia Congregación para la Doctrina de la Fe advierte que, en los últimos treinta años del siglo XX, la exploración teológica sobre el futuro del hombre y la historia sufrió estímulos fuertes y contrarios en el ámbito de la cultura civil que, al mirar hacia el futuro reclama motivos de esperanza válidos y convincentes²⁵. Al presente, según las apreciaciones de la Congregación, con el fenómeno del secularismo, hay una persuasión ampliamente difundida de que “el hombre [...] sería completamente material y, con la muerte, se desharía totalmente”²⁶.

La cuestión del dualismo maniqueo en su postura escatológica espera la destrucción total del universo material, algún sector creyente comparte tal convicción y lo expresa a través de sus prácticas religiosas y rituales. Para el presente estudio, también es esencial el desarrollo de una encarnada escatología cristiana que sin descuidar el más allá se preocupa también por el más acá, al tener como punto de partida la interioridad cristiana que como alma de su espiritualidad es resiliente a la destrucción y responde a la Gracia de Dios, que quiere que toda la humanidad se salve, llegue al conocimiento de la verdad y ame tal verdad que es Cristo en la comunidad humana y la creación (1Tm 2,4). “Dime que esperas del más allá y te diré de qué manera apropias o ignoras el más acá”.

3. AGUSTÍN Y EL MANIQUEÍSMO

Van Fleteren afirma que, hasta muy entrado el siglo XX, San Agustín era la única fuente para el conocimiento del maniqueísmo. Sumado a ello, fuentes independientes confirman que el Obispo de Hipona ofrece una descripción exacta, aunque incompleta, del pensamiento de ese movimiento religioso. Ello es lógico, pues la intención de Agustín era refutarlo y no describir el maniqueísmo en sus detalles teológicos²⁷. Bermejo Rubio destaca que la “historia del maniqueísmo solo puede ser un esbozo muy tentativo, efectuado con grandes pinceladas, en el que de entrada

²⁵ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Temas actuales de escatología*, Madrid: Palabra Ediciones, 2011, 11.

²⁶ *Ibid.*, 44.

²⁷ Frederick Van Fleteren, “Programa Post-Lauream San Agustín: Estudios y Espiritualidad: *Confesiones*”, inédito. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2015, 4.

se reconozca la existencia de múltiples lagunas, muchas de las cuales con toda probabilidad nunca llegarán a verse cubiertas”²⁸.

Agustín de Hipona experimentó y transitó por senderos de promesas, entre ellas, las del maniqueísmo. En las *Confesiones*, es posible detallar los interrogantes más profundos acerca de lo divino y lo humano en la persona de Jesús de Nazaret, y la posibilidad de tropezar con el error. En particular, Benedicto XVI dedicó varias las audiencias generales de 2008 a la figura del Doctor de la Gracia. Hablando de sus *Confesiones*, destaca:

Precisamente por su atención a la interioridad y a la psicología, constituyen un modelo único en la literatura occidental [...]. Esta atención a la vida espiritual, al misterio del yo, al misterio de Dios que se esconde en el yo, es algo extraordinario, sin precedentes, y permanece para siempre [...] una “cumbre” espiritual²⁹.

Resalta en Agustín lo que significaba una coherente y honesta búsqueda de la verdad, como los errores propios de todo joven inquieto: “Cayó en la red de los maniqueos, que se presentaban como cristianos y prometían una religión totalmente racional”. También, que se había convertido al maniqueísmo “convencido en ese momento de que había encontrado la síntesis entre racionalidad, búsqueda de la verdad y amor a Jesucristo”³⁰. Al respecto, Agostino Trapé sostiene que el joven Agustín creyó encontrar allí “la sabiduría sin la fe, la ley moral sin la culpa, la vida cristiana sin la mediocridad y las debilidades”³¹.

Esta forma de religión universalista cautivó al joven Agustín, atraído por la verdad³² que predicaban y por el nombre de Cristo que Mónica, su

²⁸ Fernando Bermejo y Josep Montserrat, *El maniqueísmo. Estudio introductorio*, 205. En su alusión a la especialización funcional sobre la historia, Loneragan afirma que “el objeto preciso de la pregunta histórica y la naturaleza precisa de la investigación son asuntos de no poca oscuridad” (Loneragan, Bernard, *Método en teología*, Madrid: Sígueme, 2006, 169).

²⁹ Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 9 de enero de 2008. San Agustín (1). La vida”, *L'Osservatore Romano*, XL/2 (2037) 24.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, Buenos Aires: Docencia, 1984, 57.

³² “¡Oh Verdad, Verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquellos [los maniqueos] te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que solo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros” (San Agustín, *Conf.* 3, 10. CCL 27, 31/6).

madre, le había infundido³³. Allí permanecería por nueve años, sintiéndose engañado y, a la vez, buscando engañar a otros:

Durante este espacio de tiempo de nueve años –desde los diecinueve de mi edad hasta los veintiocho– fuimos seducidos y seductores, engañados y engañadores según la diversidad de nuestros apetitos; en público por medio de aquellas doctrinas que llaman liberales; secretamente, con el falso nombre de religión, siendo aquí orgullosos, allí supersticiosos y, en todas partes, vacíos³⁴.

Extraña que Agustín, tan capaz por su sentido crítico, haya permanecido en el maniqueísmo por tanto tiempo. Sin embargo, las hipótesis en torno a su perseverancia en tal forma religiosa se resumen en dos: (1) Sus relaciones con maniqueos que mantenían significativas influencias políticas³⁵ y (2) “el maniqueísmo le brindaba un sedante maravilloso para su inquietud moral”³⁶.

En particular, aquí interesa destacar la segunda postura, recogida por el padre Pío de Luis en su Introducción general a San Agustín y el maniqueísmo, ya que el estudio busca evidenciar que el relativismo genera consecuencias funestas en la ética y moral de los seres humanos: si el valor absoluto de la vida y del bien común se relativizan entonces se justifica el comportamiento moral de cualquier individuo, contra los valores que, desde épocas remotas, han sostenido a las culturas. Agustín no tenía

³³ Describe esto en las *Confesiones*, al narrar su paso por el maniqueísmo, de la siguiente manera, después de haber leído *Hortensio* de Cicerón, donde había encontrado una fuerte exhortación a la sabiduría: “Solo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor [...], lo había por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre; y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatara del todo” (ibíd., 3, 8. CCL 27, 30/4).

³⁴ *Ibíd.*, 4, 1. CCL 27, 40/1.

³⁵ Parece que “los maniqueos de Roma cierta influencia con un tal Símaco, fue prefecto de África y tenía cierta predilección por los africanos, intervino para que Agustín obtuviera la cátedra de retórica en la ciudad imperial” Ángel Vega, *Las Confesiones*. Notas complementarias al Libro V (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, 172). El padre Trapé enfatiza en que hubo otro motivo que lo acercó a los maniqueos: la constatación de la calurosa familiaridad que los unía entre sí como miembros de una “sociedad secreta”, conocida por pocos y combatida por muchos pero consciente de custodiar un mensaje de salvación para todos (cfr. Agostino Trapé, *El hombre, el pastor, el místico*, 57).

³⁶ Pío de Luis, “Introducción general. San Agustín y el maniqueísmo”, en *Obras completas de San Agustín XXX*, 3-158. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, 16.

problema en justificar públicamente el maquillaje de su discurso, con tal de ganar los elogios propios de la gloria humana:

Sentía vivísimos deseos de honores, riquezas [...]. Qué miserable era yo entonces y cómo obraste conmigo para que sintiese mi miseria en aquel día en que, como me preparase a recitar las alabanzas del emperador, en las que había de mentir mucho, y mintiendo había de ser favorecido³⁷.

El desorden pasional en su vida afectiva también poseía un sedante moral, que emergía de una vida espiritual tibia, según narra él mismo, describiendo su paso por el maniqueísmo. Habla de una mujer “buscada por el vago ardor de su pasión”³⁸. Más adelante cuando se separa de ella, reconoce “ser esclavo de la sensualidad”³⁹, hasta sus treinta años:

Cuán largo [...] tiempo había pasado desde mis diecinueve años, en que empecé a arder en deseos de la sabiduría, proponiendo hallada esta, abandonar todas las vanas esperanzas y engañosas locuras de las pasiones. Ya tenía treinta años y todavía me hallaba en el mismo lodazal⁴⁰.

El mismo Agustín describe, libros atrás, en sus *Confesiones* lo que significaba su vanidad pasional: “Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante”; así, “manchaba la vena de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y obscurecía su candor con los vapores tartáreos de la lujuria”⁴¹. Posteriormente, en el libro VIII expresa:

Mas yo, joven miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de la misma adolescencia la castidad, diciéndote: Dame la castidad y

³⁷ San Agustín, *Conf.* 6, 9. CCL 27, 79/6. Corre el año 385, cuando tal panegírico oficial con toda pompa y aparato ante la corte imperial. Contaba entonces con treinta y un años.

³⁸ *Ibíd.*, 4, 2. CCL 27/2.

³⁹ *Ibíd.*, 6, 25. CCL 27, 90/15. Con ella, Agustín tuvo un hijo, Adeodato. La separación se da porque el concubinato que Agustín tenía con aquella mujer no era oficial. Los expertos coinciden en que, por la desigualdad de rango, el matrimonio entre ellos era imposible. Otra mujer era oficialmente la prometida: “Pero yo, desgraciado, incapaz de imitar a esta mujer (habla de su concubina que hizo voto de no conocer a otro hombre) y no pudiendo sufrir la dilación de dos años que habían de pasar hasta recibir por esposa a la que había pedido, porque no era yo amante del matrimonio, sino esclavo de la sensualidad, me procuré otra mujer” (*ibíd.*, 6, 25. CCL 27, 90/15).

⁴⁰ *Ibíd.*, 6, 18. CCL 27, 86/11.

⁴¹ *Ibíd.*, 3, 1. CCL 27, 27/1.

la continencia, pero no ahora, pues temía que me escucharas pronto y me sanaras presto de la enfermedad de mi concupiscencia que, entonces, más quería yo saciar que extinguir. Y continué por las sendas perversas de la superstición sacrílega, no como seguro de ella, sino como dándole preferencia sobre las demás, que yo no buscaba piadosamente, sino que hostilmente combatía⁴².

Con la claridad de lo confesado por Agustín mismo, es posible afirmar con certeza que el relativismo nacido del ego humano tiene una consecuencia en la dimensión espiritual que, por constitución esencial, posee todo ser humano. Agustín buscaba en el maniqueísmo, como Benedicto XVI señala, la síntesis de una religión racional que prometía el encuentro con la verdad. Por tanto, es evidente que el pilar doctrinal del maniqueísmo era de carácter gnóstico y poseía una consecuente praxis sincrética.

3.1 *Confesiones* 3.18.10

A continuación se presenta un acercamiento a *Confesiones* 3.18.10, según la clasificación del *Corpus Christianorum Latinorum*. El texto se ha escogido porque, en el testimonio de Agustín, es el extracto más relevante, relativo al sinsentido sincretista en la práctica religiosa. Agostino Trapé lo expresa de la siguiente manera:

Participó en sus reuniones, celebró con ellos la fiesta anual de Bema, recitó las oraciones en dirección al Sol, llevó —nos duele escribirlo pero no podemos callarlo— el alimento a los electos para que estos librasen la sustancia divina en el estómago⁴³.

En esta sección, el estudio tiene en cuenta los comentarios a las *Confesiones* del agustinólogo Pío de Luis; la traducción de Ángel Custodio Vega⁴⁴, Francisco Montes de Oca⁴⁵; junto con los aportes dados en entrevista por el doctor en patología, Mauricio Saavedra, de la Orden de San Agustín.

⁴² *Ibid.*, 8, 17, CCL 27, 124/7.

⁴³ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 58.

⁴⁴ Versión de Ángel Custodio Vega de las *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013.

⁴⁵ Versión de Francisco Montes de Oca de las *Confesiones*, Madrid: Porrúa, 2005.

El texto al que nos referimos es el siguiente, con su correspondiente versión al español:

Haec ego nesciens iridebam illos sanctos servos et Prophetas tuos. Et quid agebam, cum iridebam eos, nisi ut iriderer abs te sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare, cum decerpitur, et matrem eius arborem lacrimis lacteis? Quam tamen ficum si comedisset aliquis sanctus alieno sane, non suo scelere decerpitam, misceret visceribus et anhelaret de illa angelos, immo vero particulas Dei gemendo in oratione atque ructando; quae particulae summi et veri Dei ligatae fuissent in illo pomo, nisi electi sancti dente ac ventre solverentur.

Et credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui Manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella videretur, si ei daretur⁴⁶.

Desconocedor yo de estas cosas, me reía de aquellos tus santos siervos y profetas. Pero ¿qué hacía yo cuando me reía de ellos, sino hacer que tú te rieses de mí, dejándome caer insensiblemente y poco a poco en tales ridiculeces que llegara a creer que el higo, al arrancarlo de la higuera, tanto éste como su madre, el árbol, lloran lágrimas lácteas?; y que si algún santón de la secta comía dicho higo, arrancado no por culpa propia, sino ajena, y lo incorporaba a sus entrañas, ocurría que entre los gemidos y eructos acaecidos durante la oración, exhalaba ángeles y aun partículas de Dios; y tales partículas del sumo y verdadero Dios habrían quedado ligadas siempre en aquel fruto de no haber sido liberadas por el diente y el vientre del santo Electo?

También creí, miserable, que se debía tener más misericordia con los frutos de la tierra que con los hombres, por los que han sido creados; porque si alguno estando hambriento, que no fuese maniqueo, me los hubiera pedido, me parecía que el dárselos era como condenar a pena de muerte aquel bocado.

Pío de Luis enfatiza la confesión de Agustín con el verbo “creer”: *crederem*⁴⁷. Afirma que es preciso poner de relieve tal afirmación, ya que la promesa del maniqueísmo a Agustín de encontrar la verdad era una promesa falsa. Al contrario, era evidente la ridiculez de lo que debía creerse con las prácticas subsiguientes. En las *Confesiones*, san Agustín se propuso alabar al Señor, mediante el recuento de su propia vida y experiencia cristiana. Mostrando no solo sus virtudes, sino también sus defectos, aprovecha parte del Capítulo III, para mostrar las prácticas ridículas a su juicio, en las que se vio inmerso en el maniqueísmo. Ello, con el fin de presentar una apología de su vida y, quizás principalmente, también para desmentir a quienes lo acusaban de seguir ejerciendo dicha doctrina.

Entonces, enfatizando en su propia ignorancia (*ego nesciens*), san Agustín inicia el párrafo retomando con el demostrativo “estas cosas, tales cosas” (*haec*), los principios expuestos anteriormente en relación con las

⁴⁶ San Agustín, *Conf.* 3, 18. CCL 27, 37/10.

⁴⁷ Pío de Luis, *Las Confesiones de San Agustín comentadas*, Valladolid: Estudio Agustiniiano, 1994, 165.

faltas de los hombres. Dicha ignorancia parece, entonces, excusar su actuar al despreciar con cierta burla a los profetas a quienes considera “siervos santos y profetas” (*sanctos servos et prophetas*), cuyo apelativo, según la traducción Montes de Oca, se enmarca en el empeño maniqueo por considerar irresponsable, inmoral e irascible al Dios veterotestamentario⁴⁸.

No obstante, dicha burla tiene una consecuencia, que san Agustín expresa mediante una pregunta retórica: “Qué hacía yo... sino hacer que tú te rieses de mí” (*Quid agebam... Nisi ut irriderer abs te*), planteando así una dualidad entre quien burlándose es a su vez burlado.

La forma en que es burlado, de una manera evidentemente instructiva, por Dios es ser llevado poco a poco (*paulatim*) e inesperadamente (*sensim*) a validar y creer verdaderas algunas prácticas maniqueas, a las cuales llama *nugas*, cuya connotación es de sinsentido e inutilidad. Específicamente, san Agustín pone como ejemplo la creencia de que los higos “al ser arrancados de su estirpe lloran lágrimas lácteas”⁴⁹. Este ejemplo es introducido mediante una oración consecutiva, que matiza el grado o la forma [*eo modo*]... *ut*, en que fue envuelto el santo para creer tales sin sentidos.

Agustín explica el ritual de los higos, el cual consiste en que, si algún santo comiera el higo arrancado no por crimen propio, este se le mezclaría con las vísceras para finalmente liberar, mediante eructos y gemidos, ángeles e incluso partículas del mismo Dios. Sobre este pasaje es necesario resaltar varios componentes semánticos: (1) al usar los verbos en subjuntivo perfecto y pluscuamperfecto, Agustín denota una irrealidad, que ahora reconoce, en las causas, las consecuencias y, en general, el funcionamiento de esa práctica; y (2) ridiculiza al protagonista del ritual, otorgándole una indefinición “” (*aliquis sanctus*), de cuya alusión existen numerosos ejemplos en el corpus latino, pues es comparable con *sanctus quidam*, sin embargo, la posición del pronombre *aliquis* resta fuerza a esta connotación.

El obispo de Hipona utiliza *scelus*, una oposición a *pietas*, que debe de entenderse como una acción pía, pues *scelera*, así como *facinora*, principalmente en la prosa después de Augusto (63 a. C. – 14 d. C.), son acciones alentadas por algún vicio.

La mención de *alienum scelus*, por supuesto, se refiere a la estructura del maniqueísmo, pues los *electi*, un grupo reducido, recibían los alimentos

⁴⁸ Versión de Francisco Montes de Oca de las *Confesiones*, Madrid: Porrúa, 2005.

⁴⁹ San Agustín, *Conf.* 3, 18. CCL 27, 37/10.

arrancados y presentados por los *auditores*. Es decir, ellos no los disponían, sino que los recibían con el fin de exhalar partículas divinas, las cuales, de lo contrario, permanecerían ligadas al fruto. En este caso, el delito sería arrancar y causar sufrimiento a los higos, como mencionó previamente. Pío de Luis comenta que los oyentes eran quienes cometían el pecado de arrancar del árbol la fruta que alimentaría a los elegidos, un pecado que sería compensado doblemente por la oración del elegido que, al masticarlo, liberaría la luz atrapada en la materia del higo y, a su vez, perdonaría el obrar del oyente al preocuparse por la misión de los elegidos⁵⁰.

Finalmente, como parte de este breve análisis, en la postrema parte del pasaje, san Agustín añade que llegó a considerar más dignos de misericordia (*miser ricordiam praestandam*) a estos frutos usados en el ritual, que a los mismos hombres para los cuales surgían. Incluso, consideró que si alguien hambriento que no fuera maniqueo los consumía, estos inevitablemente se perderían. Pío de Luis al respecto comenta que con ello es evidente la mísera incongruencia de su creencia, consideraban como una profanación sacrílega entregar la sustancia divina para que fuera a parar al estómago de un pagano⁵¹.

El acercamiento crítico a las *Confesiones* 3.18.10. presentado permite corroborar por el testimonio personal de Agustín la existencia de las prácticas espirituales maniqueas incapaces de satisfacer su búsqueda espiritual. En efecto, carecían de cordura religiosa, su carácter mágico no iba más allá de un intimismo espiritual autorreferencial y abstraído de los problemas del bien común.

Totalmente desligado de sentido vital, Agustín se cuestiona de manera mordaz, para descubrir que el ego de su amor *eros* necesitaba de algo más. Su espiritualidad maniquea, según describe, no iba más allá de un narcisismo espiritual vacío e indiferente. Finalmente, expresa su total estancamiento: “Desesperando ya de poder hacer algún progreso en aquella falsa doctrina, y aún las mismas cosas que había determinado conservar hasta no hallar algo mejor, las profesaba ya con tibieza y negligencia”⁵².

3.2 Episteme del amor ascendente en clave agustiniana

La decepción de sí mismo, el vacío existencial, el hedonismo religioso-supersticioso que legitimaba sus pasionales costumbres y el fracaso en

⁵⁰ Pío de Luis, *Las Confesiones de San Agustín comentadas*, 167.

⁵¹ *Ibíd.*, 168.

⁵² San Agustín, *Conf.* 5, 18. CCL 27, 68/10.

búsqueda por la verdad llevaron a Agustín a un replanteamiento esencialmente vital, cuya génesis está en el misterio del llamado a la fe dado por Cristo; misterio de amor que se fue develando en su inquietud por amar y saberse amado. Tal misterio de amor necesitaba ser redimido, porque la vida en el amor es la razón más profunda de la existencia humana.

Desde el análisis de una filósofa judía, Hannah Arendt aborda tres acepciones significativas en el pensamiento de san Agustín sobre el amor: *appetitus* (amor de anhelo), *caritas* (amor oblativo) y *cupiditas* (amor concupiscente y egoísta)⁵³. Estos conceptos se reflejan en el obispo de Hipona en su producción filosófico-teológica, sobre todo, conceptos de amor que se desprenden de la búsqueda de la verdad, en la padecida humanidad de un hombre muy encarnado y apasionado por esta historia.

El concepto de amor en el sentido de *appetitus*, de anhelo y deseo es el amor innato en el corazón humano, cuya expresión máxima está en el deseo de la creatura por encontrarse en su Creador. Es un amor que sufre cierta nostalgia de la criatura con respecto del Creador, cuando lo busca por senderos equivocados. De ahí que tropiece en el ensimismamiento de un amor *eros*, de simple instinto o placer y, por tanto, egoísta e indiferente.

Benedicto XVI desarrolla este concepto al inicio de su encíclica *Deus caritas est*. Describiendo el problema de lenguaje en el uso de la palabra *amor*, afirma que “se ha convertido hoy en una de las palabras más utilizadas y también de las que más se abusa, a la cual damos acepciones totalmente diferentes”⁵⁴.

En torno a la acepción de amor *eros*, describe significativamente que ha de ser ascendente, ante la manipulación de lenguaje que lo ha puesto como antagónico a la fe cristiana, es decir, como lo antagónico a *agape*, pues según Nietzsche, según lo describe Benedicto XVI, el cristianismo ha envenenado a *eros*, “ciertamente, el *eros* quiere remontarnos en éxtasis hacia lo divino, llevarnos más allá de nosotros mismos, pero precisamente por eso necesita seguir un camino de ascesis, renuncia, purificación y recuperación”⁵⁵. El proceso de tal redención es posible evidenciarlo en Agustín, con la ayuda de la Gracia. Agostino Trapé hace una apreciación significativa al respecto:

⁵³ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid: Encuentro, 2009.

⁵⁴ Papa Benedicto XVI, “*Deus caritas est*”, AAS 98/3 (2006) 217-252.

⁵⁵ *Ibid.* 5.

El amor es la realidad más profunda y misteriosa del hombre, en cuya interioridad se recoge junto con la verdad, de la que es inseparable. Interioridad no quiere decir solo presencia de la verdad en la profundidad de la mente, sino también revelación del amor que surge de aquella profundidad para convertirse en raíz del dinamismo del espíritu, de la relación necesaria con Dios, de la adhesión inconsciente e indestructible al ser, a la verdad, al bien. El hombre es, conoce y ama; ama conociendo y conoce amando. El verbo de la mente es el conocimiento unido al amor⁵⁶.

Agustín descubrió que el *ego* de su amor *eros* necesitaba ascender, su espiritualidad maniquea según lo describe él mismo no iba más allá de un narcisismo espiritual, vacío e indiferente a la encarnación y apropiación por el dolor de la creación. Ellos mismos detestaban la materia y su dualismo miraba el dolor de nuestra piel con pesimismo y sin sentido. Muy contrario a Cristo que, al encarnarse, asumió nuestra debilidad y, al haber nacido en el vacío de nuestra indigencia, dio inicio con su resurrección a la restauración del universo y no a su destrucción, lo que esperaban los maniqueos.

Un punto destacado para Arendt en el desarrollo de sus percepciones teológicas resulta ser el tema de la memoria. Afirma que es el origen donde se apoya el anhelo. Cuando Agustín logra recogerse de la dispersión al buscar la verdad, encuentra en la memoria, junto con su *appetitus* de felicidad, la esencia de su ser. El futuro absoluto resulta ser el pasado último; y el único modo de alcanzarlo es trascendiendo el poder de la memoria que recapitula el doble acto de la temporalidad *chronos* y la eternidad *kairós*:

Por ello, trascendiendo las facultades perceptivas, que compartimos con los animales, y ascendiendo gradualmente a “Aquel que me hizo”, alcanza san Agustín, “los campos y palacios de la memoria”. Y en la memoria encuentra la noción de vida feliz, que coincide con la del origen de su propio ser y que es como tal la quinta esencia de su propio ser. El futuro absoluto resulta ser el pasado último, y el modo de alcanzarlo requiere la rememoración⁵⁷.

En ese plano, intentando explicitar los conceptos de amor *caritas* y *cupiditas*, afirma:

⁵⁶ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 299.

⁵⁷ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, 75.

La apropiación positiva de su propia realidad en su relación con Dios se cumple en la caridad como *caritas*. El errar este giro, el confundir el mundo, que existe antes del hombre y después de él, con la eternidad, es una apropiación por el hombre, de un “antes” erróneo; se denomina codicia, *concupiscentia*, o bien *cupiditas*⁵⁸.

Aquí, ella descubre el poder de la gracia de Dios que interviene desde el principio para que el hombre pueda elegir ese amor de *caritas*, apropie su existencia y viva en el mismo mundo, de acuerdo con la voluntad de su Creador.

Tal explicitación epistemológica deviene de su análisis de la obra agustina *De civitate Dei*. En una de sus audiencias generales, Benedicto XVI destaca lo siguiente, en una de las obras más paradigmáticas de san Agustín: “Este gran libro es una presentación de la historia de la humanidad gobernada por la Divina Providencia, pero actualmente dividida en dos amores”. Y agrega: “Este es el designio fundamental, su interpretación de la historia, la lucha entre dos amores: el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios y el amor a Dios hasta el desprecio de sí mismo”⁵⁹.

Sobre la sublimación del amor *eros*, Arendt destaca que, para San Agustín, la fe no es asunto de mera individualidad, sino que necesita salir de sí en oblación comunitaria, amor *agape*. Después de haber analizado el amor *cupiditas*, de egocéntrico amor por el mundo en rechazo del Creador; de haber destacado el amor *caritas*, como el amor al Creador hasta el desprecio de sí mismo; con un rostro concreto en la alteridad, su reflexión se desarrolla en torno a la *vita socialis*, como la ortopraxis de la comunidad creyente. Este punto se desarrolla en el tercer apartado del presente estudio como la respuesta que ofrece la propuesta agustiniana frente al individualismo relativista que es sincretista y hedonista en lo espiritual.

3.3 El campo de batalla en la búsqueda de la verdad

Entonces estando en aquella gran contienda de mi casa interior, que yo mismo había excitado fuertemente en mi alma, en lo más secreto de ella, en mi corazón, turbado así en el espíritu como en el

⁵⁸ *Ibid.*, 108.

⁵⁹ Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 20 de febrero de 2008. San Agustín (4). Las obras”, *L'Osservatore Romano*, XL/8 (2043) 96.

rostro, dirigiéndome a Alipio exclamé: ¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué es esto que has oído? Se levantan los indoctos y arrebatan el Cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre⁶⁰.

El punto de partida en la novedad de la experiencia espiritual de san Agustín es la descripción de su batalla: “Aquella gran contienda de mi casa interior”. Pío de Luis comenta que el momento no carecía de dramatismo, el matrimonio con su alma estaba a punto de estallar⁶¹. Benedicto XVI condensa la afirmación de Agustín, en la exposición de una conversión tripartita. Conviene señalar la primera como sugerente para el desarrollo de esta reflexión.

La conversión que llevó a Agustín a su bautismo fue su “conversión primera y decisiva”. “El retórico africano llegó a esta etapa fundamental de su largo camino, gracias a su pasión por el hombre y por la verdad, pasión que lo llevó a buscar a Dios”⁶². De esta primera conversión, un año antes, en su peregrinación a Pavía, donde reposan sus restos, el papa Benedicto XVI explicita lo que significó el camino que lo llevó al bautismo en Milán:

La primera conversión fundamental fue el camino interior hacia el cristianismo, hacia el “sí” de la fe y del bautismo. ¿Cuál fue el aspecto esencial de este camino? Agustín [...] era hijo de su tiempo, condicionado profundamente por las costumbres y las pasiones dominantes en él [...]. Vivía como todos los demás y, sin embargo, había en él algo diferente: fue siempre una persona que estaba en búsqueda. No se contentó jamás con la vida como se presentaba y como todos la vivían. La cuestión de la verdad lo atormentaba siempre. Quería encontrar la verdad. Quería saber qué es el hombre; de dónde proviene el mundo; de dónde venimos nosotros mismos, adónde vamos y cómo podemos encontrar la vida verdadera. Quería encontrar la vida correcta, y no simplemente vivir a ciegas, sin sentido y sin meta. La pasión por la verdad es la verdadera palabra clave de su vida⁶³.

También Romano Guardini, admirador de Agustín de Hipona, con base en el itinerario espiritual del Doctor de la Gracia en su inquietud y

⁶⁰ San Agustín, *Conf.* 8, 19, CCL 27, 125/8.

⁶¹ Pío de Luis, *Las confesiones de San Agustín comentadas*, 419.

⁶² Papa Benedicto XVI, “Audiencia general. Miércoles 27 de febrero de 2008. Las conversiones de San Agustín (5). Las conversiones”, *L'Osservatore Romano*, XL/9 (2044) 112.

⁶³ Papa Benedicto XVI, “Homilía del Santo Padre Benedicto XVI, Pavía, 22 de abril de 2007”, *L'Osservatore Romano*, XXXIX/18 (2001) 242.

pasión por la verdad, destaca de manera significativa el proceso interior que pudo vencer el intimismo y la autorreferencia hedonista:

No es una interioridad sentimental, marginal, de rincón. Por el contrario, es de gran estructura, tiene la claridad de la idea, el ardor del corazón, lo entrañable de la comprensión. En ella se encuentra también la consciencia de la historia, el conocimiento de la conducción y la responsabilidad y esto le confiere la seriedad moral personal⁶⁴.

En su análisis de la conversión de San Agustín a través de los primeros ocho libros de las *Confesiones*, Guardini destaca el valor trascendente de la *memoria* en el ser humano, ya que la confesión, como hace Agustín, parte de la representación de la vida pasada. La define como la “facultad con la que el hombre pone frente a su mirada el propio mundo interior y con la que, solo entonces, lo hace auténticamente propio”⁶⁵. Esta dimensión trascendental de la memoria como potencia del alma es indispensable para la apropiación de la historia⁶⁶.

De acuerdo con Guardini, el lugar donde acontece tal revolución es el corazón humano. Allí reposa y acontece la interioridad, “el corazón es el amor como órgano vivo. El hombre surge a partir del amor”; a lo que se suma que “lo que escapa del ámbito de irradiación del amor cae en lo inhumano, pierde la altura y la intimidad entrañable, las dos referencias según las cuales está orientado el eje de lo humano”⁶⁷. Ya en la antigua alianza el profeta Jeremías lo había anunciado a su pueblo: “Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré” (Jr 31,34), tal capacidad de Dios la experimenta Agustín, ayudado por la gracia.

⁶⁴ Romano Guardini, *La Conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013, 35.

⁶⁵ *Ibid.*, 27.

⁶⁶ En *De Trinitate*, San Agustín expone que el alma es imagen de la Trinidad en su *memoria, entendimiento y voluntad* (San Agustín, *De Trin.* X.11.17. PL, 982), estas tres son sus facultades; como seres humanos fuimos creados a imagen y semejanza del Creador. Por tanto, es en el interior de la creatura donde se produce el encuentro con la comunión Trinitaria. Las potencias o facultades del alma son la imagen de la Trinidad en el ser humano y acontece espiritualmente en el interior del creyente. Tal acontecer, originado por la gracia, se denomina *interioridad*. Esta contextualización es clave para comprender la interioridad agustiniana.

⁶⁷ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 59.

El ser humano es “capaz de Dios” (*capax Dei*)⁶⁸. Según Guardini solo quien acepta y ama su condición creatural puede entender al mismo ser humano y la palabra que sale de él. Agustín, como todo ser humano, se siente llamado para la alianza con Dios. Él lo había postergado, porque haberlo aceptado con inmediatez significaba cambiar y abandonar todo lo que su carne le reclamaba, por haberla acostumbrado a obedecer sus deseos.

Él quiere y no quiere; y en ese dilema se le va su existencia, “mañana lo averiguaré; la verdad aparecerá clara y la abrazaré. Fausto está por venir y lo explicará todo”⁶⁹. Entretanto, pierde gente que realmente ama y que lo ama, deja proyectos, se embarca en otros, se deleita con los éxitos y los honores, cede a cuanta tentación se le ofrece y a mayor placer, mayor aturdimiento, mayor hastío; y mayor es la agonía de su impotencia. Para Guardini, Agustín tiene una predisposición religiosa que, como un salvavidas, lo hace darse cuenta de que ciertas áreas de la realidad, ciertos hechos de fondo de la existencia se hacen visibles recién cuando por la experiencia religiosa de lo otro se hace sentir el límite; cuando por la experiencia del vacío se hace sentir el espacio sin sostén; cuando por la experiencia de la profundidad se hace sentir el abismo; cuando por la experiencia de la altura se hace sentir el valor-impotencia; cuando por la experiencia del destino se hace sentir la desesperación.⁷⁰

Agustín se concibe en el mundo, con una misión, con un sentido; se concibe como alguien creado con un propósito y con un valor dado por su Creador. Él vive este pensamiento existencial concretamente desde sí, desde su vida y desde el desgarramiento de sus preguntas. Así también, desde el choque permanente entre la lógica de su creencia y la certeza de la presencia de Dios en su vida y lo absurdo de una vida regalada.

Entabla un diálogo a veces lastimero; otras, quejoso; las más de las veces, reconociendo finitud; sin embargo, siempre interminable e insaciable, estado de insatisfacción permanente que demanda atención constante y respuestas a interrogantes que salen de su corazón:

Dije no sé qué otras cosas y me arrebató de su lado mi congoja, mirándome él atónito en silencio [...]. Tenía nuestra hospedería un huerteci-

⁶⁸ La teología del ser humano como *capax Dei* es desarrollada en *De Trinitate*. Las potencias o facultades del alma permiten al ser humano descubrir la inhabitación de Dios en su ser. Por tanto, es posible llegar a él por la imagen y semejanza (*imago Dei*) dejada en cada creatura.

⁶⁹ San Agustín, *Conf.* 6, 18. CCL 27, 86/11.

⁷⁰ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 56.

llo, del cual usábamos nosotros, así como de lo restante de la casa [...], allí me había llevado la tormenta de mi corazón, para que nadie estorbase el acalorado combate que había entablado yo conmigo mismo, hasta que se resolviese la cosa del modo que tú sabías y yo ignoraba; pero yo no hacía más que ensañarme saludablemente y morir vitalmente, conocedor de lo malo que yo estaba, pero desconocedor de lo bueno que de allí a poco iba a estar⁷¹.

Para Agustín, una voluntad perversa nace del apetito. Este es capaz de llegar a la costumbre y, cuando esa costumbre no está sujeta, nace la necesidad. Estas cadenas lo doblagan y él siente un feroz combate entre la voluntad carnal y la espiritual, que lo destrozan:

Me retenían frivolidades de frivolidades y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías, tirándome del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: ¿Nos dejas?, y ¿desde este momento no estaremos contigo por siempre y jamás?, y ¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello? [...]. En tanto que la costumbre violenta me decía: ¿Qué? ¿Piensas tú que podrás vivir sin estas cosas?⁷².

Agostino Trapé destaca que la conversión es un hecho complejo y profundo, sobre todo, cuando se trata de alguien como Agustín, que poseía insaciables exigencias intelectuales y nobilísimas aspiraciones morales; los obstáculos a superar eran tres: las riquezas, los honores, el placer. El primero, en verdad, no era muy fuerte; más fuerte era el segundo; y fortísimo, el tercero⁷³.

Trapé destaca este vínculo de la pasión nacido de la costumbre como la *dura servitus*⁷⁴. A ello se refiere con la descripción de aquellas frivolidades y vanidades que eran sus antiguas amigas, y que le hacían sentirse esclavo de la carne. Vencer tal servilismo será un regalo de la gracia: “El Espíritu Santo atrae las almas a Cristo, inspirando el amor que ilumina la mente, enciende la voluntad y pone en movimiento el deseo”⁷⁵. ¿Sabe Agustín qué debe hacer? Lo sabe. ¿Quiere hacer lo que debe? Dice que sí, pero no puede. Según Guardini, “y no lo puede, porque aún no lo quiere cabalmente”⁷⁶. Es exacto, ya le es imposible justificar su proceder,

⁷¹ San Agustín, *Conf.* 8, 19. CCL 27, 125/8.

⁷² *Ibid.*, 8, 26. CCL 27, 129/11.

⁷³ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 109-110.

⁷⁴ *Ibid.*, 112.

⁷⁵ *Ibid.*, 301.

⁷⁶ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 226.

su voluntad está paralizada, pero es plenamente consciente. Todo el discernimiento psicológico que hace es ejemplar, Guardini lo explica así:

Agustín es un descubridor y maestro al mismo tiempo. La interioridad que conoce y describe no posee solamente el despliegue y el refinamiento de la era histórica que está por surgir, sino también la riqueza de tensiones del cristiano que vive simultáneamente desde el mundo y desde la revelación, en la naturaleza y en la gracia⁷⁷.

Entiende que la lucha entre la búsqueda de lo justo, noble y bueno y el hedonismo de sus deseos es ardua. El alma viciada se esconde a la luz de la verdad, porque no quiere mostrar su miseria. Buscar a Dios es arriesgarse a quedar al descubierto; y aceptarse como se es; para poder recibir su misericordia:

Pero, apenas una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas [...]. Mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable [...]. ¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana!, ¡mañana!, ¿por qué no hoy?, ¿por qué no poner fin a mis torpezas ahora mismo?⁷⁸.

A esta altura, permite que el Espíritu Santo lo ayude a renacer, salir de su vacía existencia, morir y entregar su alma. Tal *metanoia* en Agustín se da violentamente, entre la confrontación del dilema de su voluntad. Esta extenuante batalla, finalmente, es asistida por la luz de la Escritura:

Decía estas cosas y lloraba con muy dolorosa contrición de mi corazón. Pero he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: ¡Toma y lee, toma y lee! [...]. Apresurado volví al lugar donde estaba sentado Alipio, yo había dejado el códice del Apóstol al levantarme de allí. Lo tomé, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, que decía: “No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos”⁷⁹.

Esas pocas palabras de Pablo (Rm 13,13), leídas con corazón ansioso y dispuesto, habían hecho su efecto sanador, el vaivén se había detenido, el

⁷⁷ *Ibíd.*, 229.

⁷⁸ San Agustín, *Conf.* 8, 28. CCL 27, 130/12.

⁷⁹ *Ibíd.*, 8, 29. CCL 27, 131/12.

torbellino había cedido a la calma, el ruido era ahora silencio, la claridad irrumpía en luz. Su memoria había encontrado redención, su inteligencia un verdadero juicio y su voluntad la intrepidez para decidir, definitivamente, su opción por la verdad.

Guardini analiza esta escena de la conversión de Agustín con profunda admiración:

Es aquí donde produce la decisión. No en el ámbito de lo expresable, no en lo conceptual, no en la actividad expresa de la voluntad, sino en el movimiento interior del corazón que ha cobrado plenamente vida, una vida que, por supuesto, es al mismo tiempo gracia⁸⁰.

En este punto, se hace necesario afirmar la gratuidad de la fe que no es un acto de mérito propio. A lo largo de su Magisterio, Ratzinger enfatiza en la fe como un don que llega como algo externo, y se aleja de un pragmatismo estoico en la búsqueda de lo virtuoso:

El hombre con su propio esfuerzo de ascensión a través de los niveles del ser no llega a lo más íntimo e intelectual de él mismo, encontrando así lo divino en su propio lugar, sino que sucede lo inverso: que Dios busca al hombre en medio de los contextos mundanos y terrenales⁸¹.

Más adelante, retomando las reflexiones de Romano Guardini, corrobora tal afirmación: “El Cristianismo, la fe cristiana no es producto de nuestras experiencias internas, sino un acontecimiento que llega hasta nosotros desde fuera”⁸². Lo hermoso de la espiritualidad cristiana consiste en que mira con misericordia la debilidad y la miseria de lo humano. Aquel o aquella que experimenta el fracaso, la frustración o la decepción al punto de no ser reconocido por el paradigma de felicidad imperante, puede encontrar la misericordia de un Dios que abraza desde su misma condición humana. El profesor Ratzinger nos regala un significativo ejemplo:

Abrahán, Isaac, Jacob y Moisés, con todos sus enredos y con su astucia, con su temperamento y su inclinación a la violencia, aparecen al menos como mediocres y pobres infelices en comparación con Buda, Confucio y Lao-Tse. Pero incluso figuras proféticas tan grandes como Oseas, Jeremías y Ezequiel no nos ofrecen, cuando se hace tal comparación,

⁸⁰ Romano Guardini, *La conversión de Aurelio Agustín*, 241.

⁸¹ Joseph Ratzinger, *Fe, verdad y tolerancia*, Madrid: Sígueme, 2013, 32.

⁸² *Ibid.*, 73-74.

una imagen enteramente convincente. Se trata de una sensación que ya tuvieron los Padres de la Iglesia al establecer un parangón entre la Biblia y el helenismo. Cuando Agustín, que descubrió y aprendió a amar la belleza de la verdad en el *Hortensius* de Cicerón, encontró que la Biblia [...] era indigna de compararse con la dignidad tuliana, se encerraba en todo ello el estremecimiento causado precisamente por tal comparación: ante la excelsitud del pensamiento mítico, los portadores de la historia de la fe aparecen casi como zafios⁸³.

Tales intuiciones pueden condensarse en la espiritualidad de la decepción. Ante un mundo perfeccionista que predica el triunfalismo y desecha cruelmente el fracaso, por un acto dramático de amor divino que en el cristianismo se denomina *gracia*, el débil corazón puede recibir misericordia. Pero es necesaria la irrupción del testimonio de un predicador. Para que Agustín llegara al conocimiento de Cristo, fue necesaria la palabra de un predicador. Al saber de Ambrosio de Milán, Agustín tuvo la curiosidad de escucharlo, dada la fama de su discurso. La formación cultural, filosófica y teológica del obispo milanés, sumada, sobre todo, a su fraternidad cristiana dio, como dardo de amor divino, en el corazón y la mente de Agustín.

San Ambrosio supo dar razón de su esperanza (1P 3,15) y logró conquistar, con la palabra, a un buscador de la verdad. Agostino Trapé enfatiza en el testimonio de la comunidad cristiana de Milán: “Exigencia intelectual y coherencia práctica”⁸⁴. Estas dos cualidades sedujeron a Agustín, quien había experimentado lo contrario entre los maniqueos. Allí su camino cambiaría para siempre, y daría paso a su renacimiento, con la recepción del Bautismo.

4. RECAPITULACIÓN: EL CLAMOR DEL CORAZÓN

Agustín es un vivo testimonio de lo que significa buscar la verdad, en agonía existencial. El legado de las *Confesiones* a la humanidad refleja una genuina batalla espiritual interior. Su paso hedonista de nueve años por el maniqueísmo que prometía, desde el dualismo de la gnosis, un encuentro con la verdad fue todo un fracaso vital. Este hecho lo sumergió en el desencanto y la desesperación de lo supersticioso, al buscar razones de

⁸³ *Ibíd.*, 33.

⁸⁴ Agostino Trapé, *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, 76.

felicidad y de amor, experimentó la esclavitud del meollo pasional, consecuencia lógica del relativismo moral que tenía su justificación en la manipuladora y sincretista secta de Manés.

Las apreciaciones de eminentes agustinólogos coinciden en que ni los estudios, ni las riquezas, ni las ambiciones, ni los éxitos, ni el placer en sí mismo lograron colmar el vacío que oprimía el corazón de Agustín. Fue un acto de amor divino que, en la espiritualidad cristiana, se denomina *gracia*, la necesaria e indispensable ayuda al limitado esfuerzo de aquel hombre inquieto. En clave agustiniana, el acontecimiento de Dios, su autocomunicación, donación o revelación se experimenta a través de un proceso llamado *interioridad* que, lejos de ser intimista y hedonista, consolida su presencia en la alteridad.

Por ello, Dios sigue hablando misteriosamente, a través del envío que hizo de sus discípulos, de ir a todas las naciones para dar a conocer su nombre. Y, en ellos, también a nosotros, a través del bautismo recibido que nos responsabiliza de la salvación de otros. San Agustín no habría llegado a Cristo si no hubiera sido por el testimonio de su madre Mónica y la comunidad cristiana de Milán, presidida por el Obispo Ambrosio que ayudaron en la conquista de aquel inquieto corazón.

Aproximación a las raíces de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia Católica. Lectura de los pretextos teológicos de los ‘asesinos de almas’

PROF. DR. ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid - Universidad de Deusto

Recibido: 21 de marzo 2022

Aceptado: 27 de abril 2022

Resumen: Al leer los testimonios de las víctimas de los abusos sexuales en el seno de la Iglesia católica, es posible descubrir justificaciones religiosas, que unidas a otras causas han provocado las actuaciones delictivas de los responsables primarios y el ocultamiento por parte de la institución. Se denuncian especialmente las aparentes razones y pretextos teológicos que giran en torno a: la antropología y la teología de la sexualidad, la ecle-siología y la concepción del poder ministerial, y la comprensión del pecado y de la gracia. Se anotan, además, posibles vías de solución y reparación.

Palabras clave: Abuso sexual, clericalismo, formación ministerial, victimi-zación religiosa.

Abstract: Inside the testimonies of the victims of sexual abuse within the Catholic Church, it is possible to discover religious justifications, which together with other causes have provoked the criminal actions of those primarily responsible, and the concealment by the institution. Especially denounced are the apparent theological reasons and pretexts that revolve around: anthropology and theology of sexuality, ecclesiology and the conception of ministerial power, and the understanding of sin and grace. In addition, possible ways of solution and repair are noted.

Keywords: Sexual abuse, clericalism, ministerial formation, religious vic-timization.

INTRODUCCIÓN

Para superar la terrible realidad de los abusos sexuales a menores o personas vulnerables dentro de la Iglesia, el papa Francisco habló de un proceso de revisión y purificación dentro del cual se encuentra la tarea de analizar sus raíces¹, labor extremadamente compleja por la gran cantidad de elementos que se entrecruzan² y que complican comprender un fenómeno enmarañado.

Algunos factores son externos y otros son internos a la propia Iglesia en la que se han dado situaciones provocadas por déficits humanos de cariz psicológico junto a componentes teológicos³ que han dado lugar a la corrupción, el encubrimiento, la tergiversación y el ocultamiento de la verdad. La pregunta que se trata de responder ahora es: ¿la teología causa abuso sexual?⁴; quizás mejor planteada ¿las carencias de la teología han servido de justificación para que *el mal absoluto* haya entrado en la Iglesia?⁵

Altbach Núñez⁶ da una respuesta positiva a esta cuestión de si las concepciones teológicas han podido colaborar de algún modo en la plaga de los abusos sacerdotales, aunque no resulte fácil determinar la mala praxis teológica presente en los abusos, a niveles tanto individuales como institucionales. “Lo sagrado cobra aquí un papel muy relevante porque el bien y el mal se entremezclan de manera perversa y demoníaca”⁷. Ajustar

¹ Cf. FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile*, 31 de mayo del 2018, n.º. 3.

² CORTÉS, Juan Ignacio, *Lobos con piel de pastor. Pederastia y crisis en la Iglesia católica*, San Pablo, Madrid 2018, 245-263.

³ Véase el Berkley Forum titulado *The Role of Theology and Organizational Structure in Addressing Clergy Sexual Abuse*.

<https://berkeleycenter.georgetown.edu/posts/the-role-of-theology-and-organizational-structure-in-addressing-clergy-sexual-abuse> (consulta: 15 de noviembre del 2021)

⁴ Cf. MOORE, Russell, “*Does Theology Cause Sexual Abuse?*”, April 2, 2019 <https://www.russellmoore.com/2019/04/02/does-theology-cause-sexual-abuse/> (consulta: 15 de noviembre del 2021).

⁵ “*El mal más absoluto se ha colado en la obra de salvación de la Iglesia*”. “Entrevista de Fran Otero a Jean-Marc Sauvé con motivo de la presentación del Informe de la CIASE sobre los abusos en la Iglesia francesa” en *Semanario Alfa y Omega* (14 al 21 de octubre de 2021) 9.

⁶ ALTBACH, Federico, “Consideraciones filosófico-teológicas sobre la corporalidad y el abuso de menores”, en PORTILLO, Daniel (ed.), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño 2020, 205-232.

⁷ Testimonio 1, en: VARONA, Gema – MARTÍNEZ, Aitor, “Victimización por abusos sexuales en la iglesia y en otros contextos institucionales: respuestas preventivas y reparadoras desde la justicia restaurativa” en *Eguzkilore* 29 (2015) 45.

los criterios para determinarla es algo escurridizo agravado por la falta de mecanismos de control⁸. ¿Cómo determinar que se ha perdido algo esencial del Evangelio? ¿Cómo señalar las negligencias teológicas⁹ en el contexto de abuso sexual?

Ese es el objetivo de este trabajo. Mostrar, después de señalar el oscuro horizonte en el que se demarcan los abusos, que es posible descubrir algunas justificaciones religiosas que aumentan el potencial traumatogénico del *incesto espiritual*¹⁰ de los sacerdotes. El daño es tan profundo que las víctimas se refieren a sus verdugos como los *asesinos de almas*¹¹. Se aspira a señalar déficits teológicos recurrentes que, sumados a otros factores, han actuado como desencadenantes, agravantes, potenciadores y justificadores, facilitando errores de juicio subyacentes a una respuesta institucional limitada, insuficiente y negligente¹². En torno a ellas aparecen posibles vías de reparación¹³.

La metodología seguida para presentar la cuestión será analizar las respuestas de los sacerdotes en los procesos judiciales instruidos y los

⁸ Cf. COMISIÓN UC PARA EL ANÁLISIS DE LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CHILE, *Comprendiendo la crisis de la Iglesia en Chile. Documento de análisis*, Santiago de Chile, 2020, 22. En relación con la atención y cuidado de los sacerdotes que trabajaban con menores habla de “completa falta de supervisión y control”.

⁹ RANDALL, Mitch, “Theological Malpractice Stands Culpable in Sexual Abuse” en *Goodfaithmedia*, Aug 15, 2019. <https://goodfaithmedia.org/theological-malpractice-stands-culpable-in-sexual-abuse/?print=pdf> (consulta: 15 de noviembre del 2021)

¹⁰ Cf. SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia. Relato de un camino de sanación*, PPC, Madrid 2016, 51-54.

¹¹ DOYLE, Thomas P., “The Spiritual Trauma Experienced by Victims of Sexual Abuse by Catholic Clergy” en *Pastoral Psychology* 58 (2009) 252.

¹² El informe alemán señala que los abusadores usaron argumentos religiosos en alrededor del 16% de las víctimas. Cf. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN (ESTUDIO MHG), *Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos, diáconos y religiosos en el ámbito de responsabilidad de la Conferencia Episcopal Alemana*. Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. septiembre 2018, Resumen, 7.

https://www.synodalerweg.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-span-Endbericht-Zusammenfassung.pdf (consulta: 15 de noviembre del 2021)

¹³ Esta lectura de estudios publicados debe alcanzar un cierto grado de asepsia incómoda porque nunca recogerá el sufrimiento de las víctimas. No es menos cierto que desea identificar las justificaciones de los victimarios para generar dinámicas de reparación y vigilancia -con la plegaria de que jamás vuelvan a ocurrir-, que adornen nuevas comunidades eclesiales purificadas de esta laca.

terribles testimonios de víctimas. Igualmente, los documentos eclesiales e informes que abren caminos para la solución de los abusos ante el riesgo de continuidad ofrecen pistas de lo que ha provocado la crisis.

De este modo no se presentan aspectos novedosos. Quizás la estructuración de los elementos teológicos, conceptos, valoraciones, prácticas..., enmarcados en tres niveles: concepción de la sexualidad, la eclesiología y la comprensión del ministerio ordenado, y la articulación del pecado y la gracia. Las justificaciones de los abusadores sugieren concepciones descentradas que, acompañando a otras raíces de los abusos, han afectado a individuos y estructuras y que se expresan en lo que denominamos genéricamente identificadores.

I.- DIVERSIDAD DE SITUACIONES

Revisar los abundantes análisis académicos lleva a hacer una primera advertencia acerca de diversidad de situaciones de abusos sexuales. Están extendidos por todo el orbe¹⁴, dentro y fuera de la Iglesia, en otras religiones o fuera de ellas, en todas las clases sociales y variadas ideologías. Hay estudios¹⁵ que señalan las responsabilidades de abusadores primarios y secundarios o situacionales, que apuntan a un fenómeno muy complejo, muy invasivo, sin perfiles definidos, con particularidades propias de cada país. En los casos eclesiales han escandalizado sobre todo las acciones sobre menores, aunque también se han dado con adultos vulnerables¹⁶. Algunas situaciones -sobre todo africanas- giraron en torno de la epidemia del SIDA¹⁷.

¹⁴ Según reconoce Hans Zollner, miembro de la Comisión Pontificia para la tutela de menores en una entrevista. Cf. CORTÉS, Juan Ignacio, *Lobos con piel de pastor*, 286.

¹⁵ En el ámbito español no hay muchos estudios ni generales ni particulares. ZAMORANO, Luis Alfonso, *Ya no te llamarán «abandonada». Acompañamiento psico-espiritual a supervivientes de abuso sexual*, PPC, Madrid 2019, 27-31.

¹⁶ Cf. ASHTON, Paul J., "Prevención y disminución del abuso contra adultos vulnerables", en SCICLUNA, Charles J. -ZOLLNER, Hans - AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, Sal Terrae, Maliaño 2012, 167-176.

¹⁷ Cf. ALLEN, John L. -SCHAEFFER, Pamela, "Reports of abuse AIDS exacerbates sexual exploitation of nuns, reports allege" en *National Catholic Reporter* (March 16, 2001), sp. Véase "Memo from Sr. Maura O'Donohue MMM: Urgent Concerns for the Church in the Context of HIV/AIDS, February 1994" en *National Catholic Reporter* (March 9, 2001) 9 pp; "Personal Memo from Sr. Maura O'Donohue MMM: Meeting at SCR, Rome, 18 February 1995", en *National Catholic Reporter* (March 9, 2001) 4 pp; GIELTY, Ellen, SND, "Towards a Policy Regarding Sexual Abuse of Sisters, November 1998" en *National Catholic Reporter* (March 9, 2001) 5 pp.

Los abusos han sucedido en múltiples lugares¹⁸. En los que la referencia a la espiritualidad era muy marcada amplían la responsabilidad del sacerdote o del religioso en el uso de su *poder*. La capilla del colegio, el confesionario, o incluso el altar, utilizando ritos, palabras, símbolos litúrgicos (crucifijos, vino de misa) y sacramentos (de modo particular la confesión), hicieron más efectivo el abuso y provocaron sufrimientos más profundos. Los autores, conociendo la conciencia de sus víctimas -que a veces los mitificaban- no dudaron en quebrar la confianza que tenían en ellos para violar su alma: “El sacerdote abusa de su poder y autoridad y manipula a la víctima no solo psicológicamente sino también moral y religiosamente, creando confusión espiritual y un profundo sentimiento de culpa”¹⁹.

Así pues, los abusos sexuales son una de las caras más terribles de un poliedro integrado por otra serie de abusos como el abuso de poder, de autoridad, de conciencia. En ellos los factores religiosos no son los únicos ni están aislados. Pueden potenciar otros factores presentes como otras *afecciones desordenadas*²⁰. A mayor número de factores más riesgo de que se sucedan los abusos.

I.1.- ¿Qué es lo que lleva a...?

Tras preguntarse de inicio cómo ayudar a las víctimas a salir de su horror, la siguiente cuestión sería averiguar qué es lo que lleva a un sacerdote a realizar abusos²¹. En algunas ocasiones las inconcebibles situaciones están unidas a la proximidad con lo sacramental –piénsese en la eucaristía o la confesión” y en otras a las realizaciones y compromisos evangélico– sociales del abusador ¿Cómo es posible que se dé una contaminación de lo sagrado corrompiendo la relación entre lo humano y lo divino, o qué es lo que lleva a alguien que defiende los derechos humanos de modo admirable a estar -al mismo tiempo- vulnerándolos de modo tan grave?²².

¹⁸ Cf. COMMISSION INDÉPENDANTE SUR LES ABUS SEXUELS DANS L'ÉGLISE, *Rapport Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020*, Octubre 2021, 149-215.

¹⁹ SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 75.

²⁰ Cf. CHINNICI, Joseph P., *Cuando los valores chocan. La Iglesia Católica, los abusos sexuales y los retos de la jerarquía eclesiástica*, DDB, Bilbao 2011, 218.

²¹ ZAMORANO, Luis Alfonso, *Ya no te llamarán «abandonada»*, 69-75.

²² Piénsese en el sacerdote chileno Cristián Precht, que fue uno de los principales defensores de los derechos humanos durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990), posteriormente expulsado del sacerdocio.

No se olvidan las limitaciones propias de la humanidad del ministro, sus condiciones psicológicas²³, sus distorsiones cognitivas justificativas²⁴ y fuentes de hipocresía²⁵. Tampoco se deja de lado la presión ejercida por el ambiente socio cultural existente mal integrado en la vida del sacerdote²⁶... pero no son explicaciones suficientes para comprender la amplitud y profundidad del mal personal e institucional. Desde los testimonios se desprende la presencia de concepciones teológicas mal articuladas y manejadas en beneficio propio. Se detecta un componente de mala educación moral que ha quebrado en su conciencia la relación de la verdad con la justicia. En dicha relación “están involucrados elementos teológicos, espirituales, antropológicos y pastorales”²⁷, más próximos a teologías sacerdotales generadoras de espacios espirituales proclives a facilitar los abusos.

Aunque esta afirmación tampoco puede ser absoluta, pues algunos estudios agrandan las dificultades para comprender las causas de lo sucedido cuando señalan que tanto las narrativas de los abusadores y no abusadores son las mismas hasta su llegada al ministerio. Están ancladas en la respuesta a la llamada de Dios y el ejemplo de otros ministros, necesarias para la configuración con Cristo buen Pastor, objetivo del proceso vocacional.

Por otro lado, algunos abusadores no tienen remordimientos hasta que se confrontan con sus víctimas²⁸. Son capaces de recurrir a una narrativa religiosa para mantener su estigma, controlando el impacto de sus acciones. Es en esta zona de exclusión donde una deficiente base teológica podría facilitarles la aceptación de las contradicciones personales,

²³ Cf. ECHAURI, Josean, “Los abusos sexuales en la Iglesia desde la psicología forense”, en LIZÁRRAGA, Mikel (coord.), *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica. Hacia la verdad, la justicia y la reparación desde Navarra*, Gobierno de Navarra. Departamento de Políticas Migratorias y Justicia, Pamplona 2020, 249-289.

²⁴ Cf. ECHEBURUA, Enrique, “¿Qué lleva a un sacerdote a convertirse en un abusador sexual?” en *Semanario Alfa y Omega* (6 de septiembre de 2018) 8.

²⁵ Cf. CAROLA, Joseph y otros, “Reflexión teológica moral sobre la realidad de los abusos sexuales contra menores en la Iglesia”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 121.

²⁶ Cf. VALLE, Edenio del, “Religión, sociedad y cultura en diálogo”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 83-104.

²⁷ TAGLE, Luis Antonio G., “Comportamiento sexual inapropiado de los sacerdotes. Reflexión en el contexto asiático”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 74.

²⁸ Cf. JOHN JAY COLLEGE RESEARCH TEAM, *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010. A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops*, Washington 2011, 68-69.

y la racionalización de actitudes inaceptables cubriendo las inmadureces emocionales que les predisponen a ello. Se crean una disonancia cognitiva desvirtuando conceptos religiosos, que maquillan la contradicción y la *incomodidad* interna que les debería provocar su abuso. Pueden girar en torno de los tres temas anticipados: la antropología de la sexualidad, la eclesiología ministerial, y la relación del pecado con la gracia.

I.2.- Los procesos

Dentro de la diversidad de acciones y situaciones se concibe que generalmente no se comienza a abusar de alguien en un instante de locura. Se da un proceso de plano inclinado²⁹ en el que el abusador va perdiendo su capacidad de retirarse de la dinámica destructiva de acoso, a base de la pérdida progresiva de valores evangélicos que comienza con pequeñas compensaciones hasta alcanzar la realidad tremenda de los abusos en procesos variables en el tiempo. Amparados en que nadie desconfía de ellos y a partir de la relación asimétrica y de confianza que mantienen con sus víctimas, se benefician *consciente y deliberadamente*³⁰ de la autoridad que representan para agredir sexual y espiritualmente a sus víctimas que se han fiado de ellos.

Planteando la cuestión por la responsabilidad institucional ¿cómo pudo suceder?³¹, igualmente se advierte que los procesos corporativos no son acciones instantáneas, existiendo una serie de causas que dieron origen a un complejo entramado³². Algunas parecen más claras: la falta de sacerdotes, la escasa selección, las deficiencias en su formación³³, la falta o

²⁹ Cf. CENCINI, Amedeo, “Prefacio”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 11

³⁰ Cf. COMPTE, Maria Teresa, “Desde las víctimas” en *Semanario Alfa y Omega* (14 -20 de marzo del 2019) 14.

³¹ Cf. MARTIN, James, “How Could It Happen? An Analysis of the Catholic Sexual Abuse Scandal”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims. The Sexual Abuse Crisis and The Catholic Church*, The Analytic Press, New Jersey-London 2007, 139-146.

³² Cf. GOLDNER, Virginia, “Introduction. The Catholic Sexual Abuse Crisis: Gender, Sex, Power, and Discourse”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 3-13.

³³ En Estados Unidos se puso especial énfasis en el apartado denominado “formación espiritual” elaborando mínimamente otras áreas formativas. Posteriormente se fue incorporando la “formación humana” a lo largo de cinco modificaciones en la formación para el celibato. Cf. JOHN JAY COLLEGE RESEARCH TEAM, *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010*, 43, 45-46.

deficiencia de los métodos de corrección, etc. Otras, como el celibato y la homosexualidad, no aúnan el consenso de los estudiosos en cuando a su protagonismo. Desde la recomendación de eliminar el celibato o negar la relación entre ambas realidades hay todo un abanico de opiniones, entre las que destaca aquella que señala que “ni la homosexualidad ni el celibato son en sí mismos causas del abuso sexual infantil”³⁴, aunque pueden ser factores de riesgo. En ámbitos no católicos en los que se acepta el matrimonio de los pastores y el acceso femenino al ministerio sacerdotal no han conseguido erradicar esta lacra³⁵.

II.- ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

II.1.- Planteamiento de la cuestión

Diversos estudios han puesto en evidencia la presencia de problemas psicoafectivos de los abusadores exigiendo la puesta en marcha de varias tareas para la prevención y corrección.

La labor preventiva apunta a la selección y formación de los candidatos al ministerio. En la correctiva estarán implicados profesionales terapeutas, que aplican técnicas apropiadas en lugares específicos a los que habrá que acudir probablemente desde la prisión.

En la tarea formativa, recuérdese las orientaciones del renovado *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*³⁶ y otros documentos que insisten en ir más allá de lo netamente pastoral y espiritual, y tienen como objeto corregir aspectos estructurales en un periodo en el que el formando debe dar personalmente un triple salto a la verdad, al bien y al amor.

En el Simposio *Hacia la Curación y la Renovación* para la protección de menores en la Iglesia, celebrado en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma entre el 6 y el 9 de febrero de 2012, se pide una adecuada formación sobre la sexualidad en la formación inicial y en la formación permanente de sacerdotes y prelados. Indirectamente se comprende que

³⁴ Cf. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN (ESTUDIO MHG), *Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos*, p. 12.

³⁵ Cf. SMITH, L. Murdock, “Women Priests and Clergy Sexual Misconduct”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 195-202.

³⁶ CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros*, Ciudad del Vaticano 2013².

en la actualidad no es la adecuada, lo que afecta a la teología que se enseña y que influye en las decisiones posteriores.

El ambiente social no ayuda en el equilibrio afectivo sexual³⁷. En el gran mercado del mundo se puede encontrar una variada oferta de la sexualidad disfrazada de erotismo, pornografía, y vivencias no integradoras de la persona humana junto a planteamientos que ayudan a la persona a realizarse integradamente en su vida afectivo-sexual. El hecho de que muchos de los ministros fueran reclutados en el seminario menor pudo afectar a esa realidad³⁸.

Tampoco el marco eclesiástico para gestionar y tratar las cuestiones de la sexualidad es idóneo:

En la realidad concreta del día a día, el religioso/a y el sacerdote no saben qué pensar sobre las nuevas formas de entender la sexualidad. Para ellos es difícil hablar de ese tema y consiguen cada vez menos orientar a alguien con seguridad, por causa de las opiniones, orientaciones y actitudes desencontradas que percibe a su alrededor y que intensifican su desorientación. Y si esa desorientación influencia su práctica pastoral, afecta también a su forma de vivir el celibato³⁹.

La renovación de la moral sexual -prisma prioritario con el que se enfoca la sexualidad- no ha superado cierta incapacidad para manejar adecuadamente el tema, enfocado frecuentemente hacia las normas de pureza, los remedios prácticos y explicaciones teóricas de temor y sospecha, cuando no de condenación. La sexualidad parece seguir siendo un tabú al que se refieren términos negativos⁴⁰ y que genera incomodidad.

Se ha mantenido una cierta espiritualización de la sexualidad que, teniendo a la Virgen María como arquetipo exento de mancilla, ha alejado al sacerdote y a los fieles de la realidad compleja de las mociones afectivas que deben ser tenidas en cuenta en las relaciones pastorales. El testimonio de una víctima ofrece pistas para leerlo: "El asunto este ya no

³⁷ Cf. McGLONE, Gerard J., "Internet y pornografía", en SCICLUNA, Charles J. -ZOLLNER, Hans - AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 148-166.

³⁸ Cf. KOCHANSKY, Gerald E. - COHEN, Murray, "Priests Who Sexualize Minors: Psychodynamic, Characterological, and Clerical Cultural Considerations", en FRAWLEY-O'DEA, Mary Gail - GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 35-57.

³⁹ MARTÍNEZ, Jose Luis, *Sexualidade e crescimento na vida sacerdotal e religiosa*, Paulus, São Paulo 2000, 53.

⁴⁰ Cf. WALKER, Gillian, "Celibacy and Misogyny", en FRAWLEY-O'DEA, Mary Gail - GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 213.

está ni en tus manos ni en las mías, sino en las de la Virgen. Ella es madre y sabe de dolores y de lo que significa ser víctima, hasta la muerte”⁴¹.

Estos déficits hacen complejo plantear cuestiones tan importantes como la integración de la sexualidad de la persona, su identidad, el espacio del matrimonio, la presencia e igualdad de la mujer⁴². La falta de relación con la mujer desde el seminario puede provocar la “misoginia institucional, es decir, el relacionarse con mujeres con nervios o con disgusto, verlas como un peligro, una amenaza o una tentación para el celibato y la castidad”⁴³. Así parece sugerirlo la *Ratio Institutionis* (nº 151) cuando señala la importancia de reconocer la complementariedad entre varón y mujer⁴⁴ y su contribución en el espacio formativo de los sacerdotes.

La desigualdad varón/mujer puede profundizarse más en el ministerio si es vivido como generador de poder, por lo que es necesario encajar bien la relación estrecha entre la formación teológico-espiritual y la integración psicoafectiva del que se está formando. En lo referido a la identidad sexual, en lo que atañe a la homosexualidad y al celibato, con los conocimientos actuales “un enfoque eminentemente teológico y pastoral de estos componentes del desarrollo personal resulta insuficiente”⁴⁵.

Igualmente se complica aproximarse con claridad al tema del celibato: “hay una clara relación entre el celibato, la mística clerical y la salud emocional de los curas”⁴⁶. Hay estudios que señalan que la relación entre la pedofilia y el celibato son menos significantes que la relación con el

⁴¹ TFI-2, en: VARONA, Gema – MARTÍNEZ, Aitor, “Victimización por abusos sexuales en la iglesia y en otros contextos institucionales”, 64.

⁴² Lo que puede provocar que la creencia de la superioridad del varón sobre la mujer o del seminarista sobre sus hermanos y hermanas laicos, sigue estando presente. Cf. OPENIBO, Veronica, SHCJ, “Apertura al mondo come conseguenza della missione ecclesiale”, en *Incontro* “La protezione dei minori nella Chiesa”, Vaticano, 21-24 febbraio 2019. https://www.vatican.va/resources/resources_suoropenibo-protezioneminori_20190223_it.html (consulta: 15 de noviembre del 2021)

⁴³ FUCHS, Anna Katharina, “Formar y prevenir. El papel de los laicos en la formación al sacerdocio y a la vida religiosa”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 182.

⁴⁴ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Ciudad del Vaticano 8 de diciembre del 2016, 151

⁴⁵ Cf. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN (ESTUDIO MHG), *Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos*, p. 17.

⁴⁶ Cf. DOYLE, Thomas P., “Clericalism: Enabler of Clergy Sexual Abuse” en *Pastoral Psychology* 54/3 (January 2006) 195-196.

deterioro del ambiente familiar⁴⁷. No obstante, la preparación para vivir de modo celibatario ha pasado por la exaltación de la virginidad y de la continencia⁴⁸ –con un cierto descuido de la necesaria intimidad de las personas– y el traslado del matrimonio a un segundo plano.

De modo que se une una concepción de la sexualidad con tintes negativos y la exigencia del celibato sacerdotal orientado a la pureza sacramental. Y aunque la ruptura de la continencia sacerdotal es una traición a las promesas y votos y el abuso sexual un sacrilegio repugnante, sin embargo, la formación basada en dichos conceptos no ha sido suficiente para considerar los desajustes presentes en los efectivos eclesiales abusadores. Institucionalmente tampoco se prestó suficiente atención a los signos de desvío.

Puede afirmarse, además, que la concepción de la sexualidad suele estar acompañada –aunque no de forma necesaria– de una comprensión paralela de la obediencia⁴⁹, al menos, en los círculos que establecen diferencias jerárquicas. La creencia que la mera obediencia al superior/superiora es camino de santificación, se potencia cuando la figura del superior es el sacerdote dotado de una verdad y un poder que le permiten realizar abusos paralizantes.

II.2.- Identificadores en el abusador

Las acentuaciones incompletas de la sexualidad se relacionan con la fe y la práctica del *patriarcalismo teológico*⁵⁰ que propugna la subordinación femenina basándose en la interpretación patriarcal y misógina de las Escrituras. Juntamente a ello sostiene la superioridad de las personas célibes que no usan físicamente de la genitalidad, sin atender de modo adecuado a los impulsos sexuales existentes en cada persona.

⁴⁷ Cf. CAROLA, Joseph y otros, “Reflexión teológico moral sobre la realidad de los abusos sexuales contra menores en la Iglesia”, en SCICLUNA, Charles J. –ZOLLNER, Hans –AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 112.

⁴⁸ “En una cultura en la que lo sexual era un tabú y la sexualidad, algo peligroso y despreciable, el celibato se convertía en un estado especialmente noble al que solo podrían acceder algunas almas privilegiadas, fuertes y puras”. ZAMORANO, Luis Alfonso, *Ya no te llamarán «abandonada»*, 86.

⁴⁹ Cf. ANGULO, Ianire, “La presencia innombrada. Abuso de poder en la Vida Consagrada” en *Teología y Vida* 62/3 (2021) 357-388.

⁵⁰ RANDALL, Mitch, *Theological Malpractice*.

La unión de todos esos elementos ha sido uno de los aceleradores de los abusos creando entornos propicios en los que los abusadores tienden a minimizar, racionalizar, descargar la culpa y rechazar la verdad de sus crímenes, justificando los tocamientos a sus víctimas como un *regalo de Dios*, como algo querido por Dios. “Me decía que el Espíritu Santo nos arrebató a los dos y abusó de mí. Dios toma lo que eres, me decía, quiere llenar hasta el último rincón de tu cuerpo. Dios te quiere ungir”. Se han privilegiado algunas desacertadas lecturas teológicas sobre otras, embruteciendo la sensibilidad pastoral, permitiendo el uso de un lenguaje religioso con dobles significados, que han facilitado la incapacidad de respetar los límites de la aproximación y la intimidad sexual propios de las actividades evangelizadoras. En el entorno creado se encaja la seducción ministerial *-grooming-*, seleccionando las víctimas, aprovechando torticeramente el acompañamiento de su conciencia y la confesión.

La mala formación teológico-espiritual ha podido afectar a las víctimas bloqueando una respuesta denunciadora. En algunos casos, el hecho de que los menores no hubieran adquirido un lenguaje apropiado para hablar de su cuerpo ha dificultado el proceso de protección y revelación. Con personas con déficit cognitivo el problema es mayor⁵¹.

II.3.- Identificadores en la institución

La comprensión de la sexualidad con los acentos anteriores ha forjado actitudes privatizadoras de las autoridades eclesíásticas: se han minimizado los problemas, se han priorizado las necesidades eclesiales sobre el daño de las víctimas y el riesgo potencial manteniendo irresponsablemente a los abusadores al frente de las actividades. No han sido conscientes de convertirse -con esa manera de actuar- en parte del problema, alimentando de modo secundario el daño a las víctimas.

Otra respuesta superficial fue evitar el contacto entre los sacerdotes y los fieles laicos, impidiéndoles trabajar juntos y organizar otras actividades eclesiales con la finalidad de reducir la posibilidad de contacto sexual.

Otro identificador institucional ha sido reducir la crisis de los abusos a la preocupación por el sexto mandamiento. Existen variables

⁵¹ COLLINS, Marie – COLLINS, Sheila, “Sanando una herida en el corazón de la Iglesia y de la sociedad”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 27-37.

importantes que han quedado desenfocadas. Se planteó la problemática desde la moral sexual y no desde la justicia social. Los abusos no son nefandos por la inmoralidad de las acciones que se cometen sino por la gravedad de los derechos que lesionan.

Los abusos sexuales cometidos por sacerdotes no son el fruto de una conducta indebida ni tampoco un error, sino un horror y un mal que agrede la dignidad humana y atenta contra los derechos de niños, niñas, mujeres y hombres a quienes los agresores reducen a la condición de víctimas⁵².

III.- LA ECLESIOLOGÍA Y LA CONCEPCIÓN DEL PODER MINISTERIAL

III.1.- Planteamiento de la cuestión

“Las mismas manos que administran el perdón y celebran la eucaristía son las que nos abusan, nos dominan, nos atrapan y nos agreden. Es un sacrilegio”⁵³. Esta frase pone sobre el papel dos cuestiones teológicas muy significativas: la comprensión eclesiológica y la del ministerio ordenado⁵⁴.

Cuando un cardenal de la *Santa Madre Chiesa* escribió a un obispo felicitándolo por no denunciar a un hijo sacerdote, tenía en mente una teología ministerial y una concepción eclesiológica de una Iglesia madre que privilegiaba a los hijos más fuertes en prejuicio de los más débiles⁵⁵. Abundaba en la preciosa concepción del obispo como *padre* de sus sacerdotes –presente inmemorialmente en la Iglesia–, sobre la del obispo pastor de todo el pueblo santo a él confiado, con la intención de salvar del escándalo a una institución de origen divino, aunque fuera a costa del sacrificio de los miembros más vulnerables, los que no han sido transformados ontológicamente en ministros por medio de la ordenación.

⁵² SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 92.

⁵³ SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 74. Véase también el testimonio de Marie COLLINS, “Sanando una herida en el corazón de la Iglesia y de la sociedad”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 29-30.

⁵⁴ A ello se refiere Conway cuando habla de la importancia de la eclesiológica en el manejo eclesiástico de los casos y de los modelos de acción sacerdotal. Cf. CONWAY, Eamon, “Clericalismo y violencia sexual. Explorando las implicaciones para la formación sacerdotal”, en PORTILLO, Daniel (ed.), *Teología y prevención*, 166-171.

⁵⁵ Cf. CLARIOND, Benjamin, “Discernimiento moral, transparencia y rendición de cuentas. Reflexiones sobre la publicación de nombres de sacerdotes culpables del delito de abuso sexual de un menor”, en PORTILLO, Daniel (ed.), *Teología y prevención*, 289-292.

Sucede una mala integración y jerarquización de la doble dimensión de la Iglesia –santa y pecadora– que no puede escandalizar a los fieles ocultando para ello los delitos y los pecados de sus efectivos ministeriales. Con la buena intención de no escandalizar –interpretando así las orientaciones de Mc 9, 42– se prioriza el secretismo ante un vida pecadora y delictiva.

La dificultad de reconocer los abusos vendría apoyada por teorías conspiratorias contra la Iglesia seleccionando aquellos textos bíblicos en los que Jesús predice las persecuciones⁵⁶.

La concepción eclesiológica piramidal y exclusivista del ministerio ordenado –gestada largamente en el seno de la Iglesia– ha provocado una separación entre sacerdotes y laicos. Si “la forma como la Iglesia se entiende a sí misma y se presenta a los demás influye igualmente en la forma de concebir y ejercer el poder”⁵⁷, significa que una tal concepción de la estructura eclesiástica afecta a la incorrecta comprensión que el abusador maneja de su lugar en la Iglesia y de su ministerio, sobreestimando los efectos de la ordenación sacerdotal⁵⁸.

La vida eclesial y comunitaria comprendida de un modo vertical y corporativista deja de ser un espacio para realizar la dignidad de la persona y debilita la asunción de las responsabilidades más allá de los mínimos necesarios, pudiendo provocar los abusos de poder y de conciencia⁵⁹:

Uno de los aspectos problemáticos en la gestión de la autoridad es la tendencia a utilizar el propio papel para encubrir las debilidades personales en el plano afectivo... encubriéndolo todo con falsas justificaciones teológicas y espirituales⁶⁰.

Es una de las tentaciones que pueden ir surgiendo con el tiempo según señala la *Ratio Institutionis* de la Congregación para el Clero (n° 84): “formar a los candidatos para concebir su propia condición de autoridad como un servicio a Dios y a los fieles, y no como un poder absoluto para obtener a toda consta lo que se desea”⁶¹.

⁵⁶ Jn 15, 18-20; Lc 6, 22; 21, 12-19.

⁵⁷ MACCISE, Camilo, “La violencia en la Iglesia” en *Testimonio* 200 (2003) 42.

⁵⁸ Cf. LEGRAND, Hervé, “Clericalismo e abuso sexual. Por que tamanha inércia?” en *Revista Eclesiastica Brasileira* 317 (set/diez 2020) 555-556.

⁵⁹ Con la dificultad de identificarlos y tipificarlos señalada por LASSUS, Dymas de, *Risques et dérives de la vie religieuse*, Du Cerf, Paris 2020.

⁶⁰ RINALDI, Fabrizio, “Abusos, poder y educación”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 61.

⁶¹ RINALDI, Angela, “La importancia de la formación humana de los candidatos a la vida consagrada y religiosa para una cultura de la tutela de los menores”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 126.

La transferencia inadecuada de la actuación *in persona Christi* del ámbito litúrgico/santificador a otros campos de acción *munus* ministerial –gobernar y enseñar– ha podido contribuir a empoderar desequilibradamente al ministro, promocionando los rasgos narcisistas⁶², presentes en algunos de los abusadores. Hay un desequilibrio entre la razón cristológica y la eclesiológica. Insistir en la dimensión cristológica del ministerio, en la llamada personal del sacerdote, escogido y transformado ontológicamente por Cristo, en detrimento de la dimensión eclesial, que insiste en su preocupación misionera, de servicio a sus hermanos del rebaño de Dios, puede haber facilitado excesos en autorreferencialidad de discípulo llamado por Cristo, en perjuicio de la dimensión de amor oblativo, del que se autotranscende desde el ágape. Ambos enfoques son necesarios. El poder sacerdotal tiene el marco de la presencia de Cristo⁶³ y el bien común de su Iglesia (Mc 10, 42-43. 45; Jn 13, 14-16...)

Ese equilibrio es básico para la evolución del ministerio en sus aspectos cambiantes tanto en la vida como en la concepción del sacerdocio⁶⁴ como han indicado las recientes posiciones teológico-magisteriales (surgieron de modo especial en torno de año sacerdotal) que insisten en renovar la teología del sacerdote uniéndolo al sacerdocio de Cristo⁶⁵. Han incorporado la atención a los aspectos humanos y profesionales⁶⁶. Cencini habla de cambiar la teología de la imagen del sacerdote para que no haya ambigüedad interpretativa en el uso del poder como servicio, desterrando el clericalismo y todo indicio de abuso lejano de la misericordia y de la compasión⁶⁷.

⁶² Cf. DOYLE, Thomas P., “Clericalism: Enabler of Clergy Sexual Abuse” en *Pastoral Psychology* 54/3 (January 2006) 198-204.

⁶³ Cf. PATRON, Jorge Carlos, “Candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa: selección, detección, formación”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 67.

⁶⁴ Cf. COZZENS, Donald B., *The Changing Face of the Priesthood. A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*, Liturgical Press, Collegeville-MN 2000.

⁶⁵ Cf. CERVERA, Pablo (ed.), *Discursos de Benedicto XVI con motivo del Año Sacerdotal*, EDICE, Madrid 2010. SAPIENZA, Leonardo (ed.), *Estilo sacerdotal. Tras las huellas de san Juan María Vianney, Cura de Ars*, EDICE, Madrid 2009².

⁶⁶ Cf. AUGUSTIN, George (ed.), *Testigos de la fe. El sacerdocio de Cristo y el ministerio sacerdotal*, Sal Terrae, Maliaño 2013; FARES, Diego, *El olor del pastor. El ministerio pastoral en la visión del papa Francisco*, Sal Terrae, Maliaño 2015.

⁶⁷ Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *El sacerdote confesor y director espiritual ministro de la misericordia divina*, Ciudad del Vaticano 9 de marzo de 2011.

III.2.- Identificadores en el abusador

La personalidad del sacerdote no está exenta de desarrollar patologías psicológicas que como insistimos se ha apoyado en una deficiente comprensión o integración de algunos elementos teológicos de su vocación para maquillar los abusos.

Múltiples voces han acertado al situar el clericalismo, entendido como el sentimiento de comprenderse sacralizado, consagrado, ungido, y en posesión de una autoridad incontestable y de una santidad incuestionable gracias al poder ministerial recibido, en la base nutricia de los abusos.

Lo narra una de las víctimas:

La afirmación de mi abusador de que él era un sacerdote, y, por tanto, no podía equivocarse sonaba como verdad en mí, se me había enseñado que los sacerdotes estaban por encima del hombre normal. Esto añadía mayor peso a mis sentimientos de culpa y la convicción de que lo que había pasado era culpa mía, no suya⁶⁸.

El depredador sexual se sirve del sacerdocio como medio para abusar utilizando y destruyendo la confianza en él depositada. El poder ministerial es el camino que le abre las puertas del cuerpo y del alma de las víctimas potenciando en ellas sus efectos traumatizantes⁶⁹. La *autoridad discrecional* de la que habla Schickendantz⁷⁰ es utilizada por los depredadores que aprovechan su autoridad espiritual⁷¹.

En el espacio sacramental santificador la confidencialidad penitencial ha servido de base para el cultivo del secretismo, acompañado de las veladas amenazas con las que el abusador acostumbra a presionar a su víctima. Mantener el santo secreto de la confesión –culmen de la confidencialidad–, ha habilitado la mala praxis de los presbíteros en el ocultamiento de los crímenes sexuales como si fuesen misterios sagrados⁷².

⁶⁸ SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 35.

⁶⁹ Cf. DOYLE, Thomas P., “Clericalism”, 189-213.

⁷⁰ Cf. SCHICKENDANTZ, Carlos, “Mentalidades elitistas y clericalismo estructural. Algunas lecciones eclesiológicas que deja el «caso chileno»”, en PORTILLO, Daniel (ed.), *Teología y prevención*, 120-125.

⁷¹ Rechazar al sacerdote es rechazar directamente la voluntad de Dios. Cf. GARTNER, Richard B., “Failed “Fathers”, Boys Betrayed”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 89-90.

⁷² Cf. JORDAN, Mark D., “The Confusion of Priestly Secrets”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 246.

Esta falsa dinámica trasladada a la víctima genera un pacto de silencio manipulado en beneficio del abusador ante una víctima sin recursos personales para salir de dicho pacto.

En las familias con convicciones religiosas refinadas es notable su aprecio al sacerdote. Es una figura respetada en posesión de un cierto atractivo numinoso con energías propias de una persona inalcanzable⁷³. Esta comprensión genera un espacio de confianza explotado por el depredador para la seducción de sus víctimas. Los abusos pueden ser reforzados y contrarrestados con el acceso a la confesión que prolonga el silencio y la no resistencia. Se genera una relación patológica entre el verdugo y su víctima, dificultando a esta reconocer lo que está sucediendo y el daño que está sufriendo, entendiendo que la Iglesia aparentemente acepta su conducta.

Las casas de formación son un espacio de abusos diferentes. Donde han sucedido se señala la escasa *deontología de intervención*⁷⁴ de las autoridades. En las que el formador abandonó su tarea de acompañante del discernimiento vocacional para adquirir formas de monarca absoluto, *controlando* la llamada vocacional de cada candidato, se generó la dependencia por parte de los formandos que es la antesala de los abusos. La realidad ha sido de tal calibre que se habla incluso de un posible *fracaso institucional*⁷⁵. La aparición de estudios en la esfera de la vida religiosa femenina aportará nuevas evidencias.

III.3.- Identificadores en la institución

Tal concepción eclesiológica y ministerial llevó a minusvalorar las acusaciones de los menores y de las víctimas en beneficio de la autoridad del presbítero abusador, y tuvo como consecuencias el análisis limitado de las actuaciones delictivas, la respuesta tardía y la protección de las personas con más poder.

En su momento, el Papa –sin acierto para reconocer las dimensiones estructurales– proponía a los obispos estadounidenses “rezar más”⁷⁶.

⁷³ Cf. RICHARDS, Anne, “Clergy Sexual Misconduct: Episcopal and Roman Catholic Clergy”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 169-170.

⁷⁴ GÓMEZ, Jesús Yovani, “El abuso sexual en el ambiente formativo”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 71.

⁷⁵ Cf. CONWAY, Eamon, “Teologías vigentes del sacerdocio: ¿Han contribuido al abuso sexual a niños?” en *Concilium* 306 (2004) 91-109.

⁷⁶ Cf. JUAN PABLO II, *Carta a los obispos de los Estados Unidos de América*, 11 de junio de 1993.

La comprensión como un problema de fidelidad personal retrasó percibir una deficiencia sistémica⁷⁷, y organizar un cambio en la respuesta eclesial que pasase de la omisión a la solidaridad⁷⁸, del ocultismo y secretismo a la transparencia señalando las negligencias de gestión de los superiores responsables⁷⁹.

Confundir el servicio ministerial con un poder que da inmunidad e impunidad ha permitido las actuaciones de los superiores como administradores ejecutivos más que como pastores del Reino de Dios⁸⁰. Las variadas formas de respuesta incluyen la falta de empatía ante los crímenes y de aproximación compasiva de los pastores, la incredulidad burocrática, la respuesta defensiva, inmisericorde, re-victimizadora. En algunos casos el talante psicológico y las capacidades de los implicados ha contribuido a ello; en otros ha sido potenciado por actitudes clericales nacidas de la fe en la superioridad ontológica y consecuentemente moral, que no podía quedar mancillada a pesar de las evidencias y de los documentos guardados en los cajones de los despachos. Se tradujo en silencio institucional y falta de solidaridad con las víctimas de una institución aquejada del síndrome de *Hybris*⁸¹.

La concepción insuficiente de la Iglesia y del espacio y poder ministerial subyace en ordenaciones comunitarias facilitadoras de abusos espirituales y sexuales. Favoreció no individuar responsabilidades, no situar adecuadamente el foro interno y el foro externo de la persona abusada⁸², generaba sospechas de disenso y ofensa hacia la unidad del grupo y de

⁷⁷ ROSSETTI, Stephen J., “Aprender de nuestros errores”, en SCICLUNA, Charles J. – ZOLLNER, Hans – AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 38.

⁷⁸ FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios*, 2

⁷⁹ Cf. THE NATIONAL REVIEW BOARD FOR THE PROTECTION OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE, *Report on the Crisis in the Catholic Church in the United States*, Washington, D.C., February 27, 2004, 54-57.

⁸⁰ Cierta paralelismo en las dinámicas de las tradiciones católica y protestante en la protección de la Iglesia y del pastor. Cf. FERGUSON, Laurie J., “A Protestant Approach to Clergy Sexual Abuse”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 190-192.

⁸¹ Cf. VARONA, Gemma, “Los abusos sexuales de la Iglesia como problema global y cultural: análisis criminológico de un silencio a voces”, en LIZÁRRAGA, Mikel (coord.), *Abusos sexuales a menores en la Iglesia católica*, 84-86.

⁸² Cf. MARGARITA, “Las víctimas secundarias. Testimonio sobre las consecuencias del abuso en una comunidad religiosa” en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 23.

traición de la confianza de la institución, entregando el poder absoluto a superiores omisos ante la situación.

La ausencia de los laicos en la casa de formación y en los estudios filosóficos y teológicos, incluyendo en las asignaturas ministeriales⁸³, ha sido una constante dificultad bloqueadora de la reflexión de temas vocacionales, eclesiales y ministeriales con profesionales laicos.

Aunque en ocasiones son los laicos los que han aceptado la deficiente premisa del clericalismo, idealizando al ministro que sustituía a Cristo en los sacramentos. Incluso personas próximas a las víctimas no advirtieron los daños psicológicos, morales y espirituales provocados por los abusos, y colaboraron con la terrible *conspiración del silencio*, impidiendo la aplicación de la justicia⁸⁴.

Inserto en este tema eclesiológico/ministerial -en el marco del papel del Estado para ayudar a una institución como la Iglesia a resolver el problema- se encuentra la relación de la disciplina jerárquica con la justicia civil, lugar donde se han dado desenfoques enormes con consecuencias terribles para las víctimas. Creer que los recursos disciplinarios de la Iglesia serían suficientes para resolver una cuestión de carácter interno fue incauto. El esplendor de la justicia camina junto al esplendor de la verdad⁸⁵ y los procedimientos canónicos no sustituyeron realmente a los civiles.

Se han señalado estrategias de mala praxis en las investigaciones para aparentar integridad. El cardenal Marx habla de la discrepancia entre la apariencia y la realidad, la “tentación de no afrontar la verdad”⁸⁶, que substraigo de los tribunales civiles a los miembros del clero delincuentes bajo el amparo de esquemas que solo imponían el deber moral de denunciar en la justicia civil.

⁸³ Cf. FUCHS, Anna Katharina, “Formar y prevenir”, 172-173.

⁸⁴ El Estado no siempre ha cumplido bien con su misión. Por ejemplo, en Chile o en Irlanda. Véase la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en su condena al Estado irlandés (Case O’Keeffe V. Ireland. Strasbourg, 28 January 2014). Los abusos eran conocidos por las personas de las comunidades educativas católicas que no hicieron lo posible para proteger a las víctimas.
[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{ 22itemid 22:\[22001-140235 22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{ 22itemid 22:[22001-140235 22]}) (consulta: 23 de abril del 2022).

⁸⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los componentes del tribunal de la Rota romana con motivo de la inauguración del año judicial*, Roma 28 de enero de 1994.

⁸⁶ Cf. MARX, Card. Reinhard, “Iglesia, abusos y liderazgo pastoral”, en SCICLUNA, Charles J. -ZOLLNER, Hans - AYOTTE, David John (eds.), *Abuso sexual contra menores*, 125-126.

Evidentemente, en las acciones institucionales hubo una sana preocupación por la economía habida cuenta de la gran cantidad de actuaciones sociales que penden de las arcas de las diócesis⁸⁷. La preocupación por la atención a servicios sociales no es una preocupación baladí, pero en la jerarquización de prioridades se escogió el camino menos acertado.

Afortunadamente, el cambio de narrativa para escuchar a las víctimas, la denuncia del clericalismo por parte de la misma institución relacionado con la cuestión de los abusos⁸⁸ y la mala concepción de la autoridad en la Iglesia⁸⁹ aspira a corregir errores pasados. Dar el problema por solucionado adolecería de ingenuidad pues las *estructuras del poder clerical* (sic) ponen impedimentos para la implementación de planes de prevención, al menos en Alemania⁹⁰.

IV.- LA IDEA DEL PECADO Y LA REPARACIÓN DE LA GRACIA

IV.1.- Planteamiento de la cuestión

Los ministros sufren la realidad del pecado. Forman parte de la Iglesia que, al mismo tiempo, es santa y pecadora. Dios escoge hombres y mujeres limitados como instrumentos de su Reino, según aparece en la Escritura y es consciente la Tradición.

Una comprensión inadecuada de la gracia de Dios dificulta la integración de los desajustes afectivos, especialmente en las situaciones conflictivas, y potencia la creencia de la futilidad de acudir a ayuda profesional más allá de la sacramental. Se ha preferido espiritualizar y demonizar el horror de los abusos y reducirlo a un *mysterium iniquitatis* que lleva a encogerse de hombros o a disculpar a los agresores para sospechar de las víctimas⁹¹. La espiritualidad sacrificial –llevar la cruz del pecado–, es utilizada de modo exculpador para los agresores, y alimenta

⁸⁷ Cf. MARTIN, James, “How Could It Happen? An Analysis of the Catholic Sexual Abuse Scandal”, en FRAWLEY-O’DEA, Mary Gail – GOLDNER, Virginia (eds.), *Predatory Priests, Silenced Victims*, 142.

⁸⁸ Cf. ARENAS, Sandra, “Desclericalización: antídoto para los abusos en la Iglesia”, en PORTILLO, Daniel (ed.), *Teología y prevención*, 127-143.

⁸⁹ Cf. FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios*, 2

⁹⁰ Cf. PROYECTO DE INVESTIGACIÓN (ESTUDIO MHG), *Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos*, 10.

⁹¹ SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 80.

la capacidad de resignación para los inmolados abusados⁹², traicionando doblemente el sentido expiatorio de la muerte en cruz de Jesucristo.

Un juicio reducido y aislado de la intuición reveladora “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom 5, 20), o sea, una mala concepción de la gracia divina, que junto al clericalismo tiende a desvalorizar la gracia bautismal compartida desde el corazón de los miembros de la Iglesia⁹³, ha sido en muchos casos un elemento clave para justificar el comportamiento delictivo de los abusadores. Legrand habla de una pseudo-espiritualidad sacerdotal que menosprecia la condición y la gracia bautismal⁹⁴, arrastrándola hacia la gracia reconciliadora cuando lee intensamente Mt 18, 21-22, y con menor atención Mt 18, 6.

La idea de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona⁹⁵ no puede comprenderse sin olvidar que lo hace según el modo de ser de cada uno. Comprenderlo bajo una limitada perspectiva de acción milagrosa y sanante ha permitido la incorporación al ministerio de efectivos que no deberían haber recibido el ministerio sacerdotal.

En ocasiones se ha recurrido a una concepción demonológica instrumental, al recurrir a *exorcismos* para reparar los graves daños provocados en las víctimas. Algunos testimonios relatan siniestras estrategias circulares de liberación del pecado, gracias a la confesión y a encuentros sexuales bajo la excusa de alejar presencias demoníacas. Ciclos de *pecado-limpieza-pecado-limpieza* comprensibles solamente en el ámbito del sacramento de la penitencia y del poder sacramental del ministro. Afirmar que ‘es mejor un Dios cruel, que castiga por los pecados, que un demonio’, no puede hacerse sin una comprensión del pecado pulida por la tibieza y la mediocridad⁹⁶.

También se observa este desequilibrio en los conflictos en los que debe actuar la autoridad. La idealización del superior en una concepción problemática

⁹² En uno de los casos testimoniados y ante una petición de ayuda se recomendó “Besar la Cruz para resistir al abuso. Eso era mejor que quedarse sin dirección espiritual”.

⁹³ FRANCISCO, *Carta al Pueblo de Dios*, 2.

⁹⁴ “¿Cómo no ver que el clericalismo, o sea, la estructuración binaria de la Iglesia y la pseudo-espiritualidad que lo justifica, conduce directamente al silencio de los fieles, o incluso a su cooperación en el disimulo de los abusos? Esta estructura concibe como impensable la figura de un sacerdote perverso”. Cf. LEGRAND, Hervé, “Clericalismo e abuso sexual”, 556.

⁹⁵ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 62, 5.

⁹⁶ Cf. VALLE, Félix del, “Tibieza y mediocridad. La Iglesia ante la crisis por los escándalos sexuales” en *Ecclesia* (30 de marzo del 2019) Encarte 4-7.

...se sustenta en una teología mal entendida de la ‘gracia del estado’: en lugar de pensar en la vida de fe como un encuentro personal con Cristo al que se ha entregado la persona y le interpela en su libertad, se cae aquí en una especie de automatismo por el cual quien desempeña un cierto papel (estado de vida) seguramente goce de dones divinos particulares⁹⁷.

IV.2.- Identificadores en el abusador

Los abusadores sexualizan lugares religiosos. La zona de protección que ofrece la confesión fue utilizada por algunos acusados para propiciar u ocultar delitos explotando la vulnerabilidad de las víctimas⁹⁸, justificándolos en nombre de Dios *para estar más cerca de Dios*.

Corrompen el alma de sus víctimas traspasándolas el sentimiento de culpabilidad, externalizando los delitos realizados⁹⁹:

El abuso espiritual daña el alma, porque quien agrede se encarga de crear un dios a su medida con el que confundir, atemorizar y culpabilizar a su víctima. De este modo la víctima, acaba rindiéndose ante un dios antipático y abusador, un dios que usa la vergüenza para culpabilizar, y que castiga de manera inmisericorde hasta el punto de hacer creer a la víctima que su vida está en manos del maligno¹⁰⁰.

Alimentan una espiral de destrucción personal, de abandono de los propios ideales, de ruptura de las medidas de seguridad y aproximación pastoral. Comienza con las pequeñas compensaciones inicialmente permitidas y perdonadas sacramentalmente¹⁰¹ sin la debida atención a los procesos personales descuidados desde la confianza en la gracia.

Las expresiones de las víctimas los definen con calificativos diabólicos:

Hay algo diabólico en uno que genera en él una debilidad que

⁹⁷ RINALDI, Fabrizio, “Abusos, poder y educación”, 63.

⁹⁸ Cf. ECHEBURUA, Enrique, “¿Qué lleva a un sacerdote a convertirse en un abusador sexual?”, 8.

⁹⁹ En una entrevista al Dr. Soto que atendía en Chile a Fernando Karadima se narra “*siempre me ha dicho que es inocente, y ante el sagrario, algo de absoluta solemnidad para un cristiano, me dijo que nunca tuvo relaciones con menores*”. AGUAYO, David, “Entrevista al médico de Karadima” en *Diario El Día* (sábado 5 de mayo de 2018) 2.

¹⁰⁰ SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 105.

¹⁰¹ Es otra estrategia relacionada con la comprensión del perdón: creer que una vez confesados se transforman en episodios superados. Cf. ROSSETTI, Stephen J., “Aprender de nuestros errores”, 39.

no puede tolerar... por lo tanto yo soy el culpable; ahí entras en la magia de todo este tema: yo soy el malo y él, que es el representante de Dios, quien me puede absolver de mi maldad. De esa forma logra obtener absoluto control sobre uno¹⁰².

Se da una confluencia entre “lo sagrado y lo maldito”¹⁰³ con efectos devastadores en las víctimas comparable con la *muerte espiritual*.

Esa inexacta concepción del pecado y de la gracia de estado unida a intervenciones jerárquicas insuficientes, permanece en los clérigos abusadores adquiriendo forma de amenaza: “Si yo hablaba, las consecuencias serían dramáticas porque me iba a separar de mis padres, me iban a llevar a un internado de niños malos y poseídos por el demonio...”. El abusador aprovecha una estructura que favorece a los que han alcanzado el estado sacerdotal. En muchos casos el proceso comienza tildando los primeros episodios de excepcionales (a veces acompañados de incidentes étlicos propasados).

IV.3.- Identificadores en la institución

No se puede comprender adecuadamente una institución en camino de perfección si no se reconoce el mal que en ella habita para combatirlo. En la Iglesia no se habían dado los pasos adecuados para hacerlo. Se entendía que señalar el mal presente era minusvalorar el bien que se realiza en una especie de comprensión casi donatista que alcanza la salvación gracias a la santidad de sus ministros¹⁰⁴.

La institución traicionó la lógica del Evangelio que da razón a su existencia. No fue capaz de desvelar a tiempo el lado oscuro del comportamiento humano apuntado con finura en tantos otros ambientes sociales y actitudes personales. Los responsables de dar cobertura a los

¹⁰² Cf. ZAMORANO, Luis Alfonso, “Acompañar durante la formación inicial a los hermanos y hermanas que han sufrido abuso”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 202.

¹⁰³ Testimonio 2, en: VARONA, Gema – MARTÍNEZ, Aitor, “Victimización por abusos sexuales en la iglesia y en otros contextos institucionales”, 50.

¹⁰⁴ Los donatistas tenían una concepción sacerdotal según la cual el presbítero era un hombre cuya pureza de costumbres validaba los sacramentos. Como es sabido contra ellos debate san Agustín en una polémica de la que es posible rescatar aspectos positivos para la comprensión del ministerio hoy. Cf. DODARO, Robert, “El sacerdote como pecador en el pensamiento de San Agustín”, en URIBARRI, Gabino, *El ser sacerdotal, fundamentos y dimensiones constitutivas*, UPCO, Madrid 2010, 109-118.

delincuentes actuaron banalmente frente al mal no dando la importancia que convenía a los relatos y denuncias de las víctimas. Olvidaron que las víctimas son el rebaño de Dios.

En algunos momentos de las investigaciones pareció haber una confianza ingenua e inexplicable en la autoridad del sacerdote para aceptar autoinformes que enmascaraban la tragedia del mal¹⁰⁵ con los mecanismos propios de personas dependientes¹⁰⁶.

La reflexión sobre las estructuras de pecado en aplicación incorrecta ha propiciado excusas que tratan agrietar la capacidad personal de hacer el mal, impidiendo identificarlo adecuadamente y debilitando la respuesta inicial. El abusador no es una víctima de las estructuras de pecado, sino responsable de sus acciones y ningún pretexto teológico es aceptable para justificarlas.

La mala integración teológica de la gracia y del pecado se ha solidificado puntualmente en seminarios y casas de formación en el desprecio de las herramientas que pueden ayudar en el acompañamiento y discernimiento vocacional, confiados en que “solo por la gracia del Espíritu Santo todo se va a solucionar”¹⁰⁷.

V.- ¿CÓMO SALIR DE ESTA SITUACIÓN? ANOTACIONES CONCLUSIVAS SOBRE LA REPARACIÓN

La crisis de los abusos no es una cuestión de doctrina, sino de conducta. Ahora bien, los testimonios de las víctimas apuntan a la mala aplicación de enseñanzas religiosas que mezclan la espiritualidad, la sexualidad y la comprensión del *poder* ministerial, entre los discursos de los que se han servido sus verdugos. Las acentuaciones teológicas manipuladas, por sí solas, no explican suficientemente la terrible deriva de los abusos, pero han ofrecido cobertura pseudo-espiritual para muchos de los abusadores.

La relación verdad/justicia ha fallado estrepitosamente. La tensión entre lo carismático y lo institucional se muestra con tremenda radica-

¹⁰⁵ “*El descubrimiento de abusos sexuales siempre va precedido por años de mentira espiritual, sin respeto alguno por la dirección espiritual y el sacramento de la reconciliación*”. PATRON, Jorge Carlos, “Candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa”, 68.

¹⁰⁶ ROSSETTI, Stephen J., “Aprender de nuestros errores”, 39.

¹⁰⁷ ESPINOSA, Irma Patricia, “La integración de la afectividad y la sexualidad en la formación vocacional para la prevención del abuso sexual”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 144.

lidad en la gestión de la crisis de los abusos, pues mientras se proclaman claramente los derechos y la dignidad de las personas vulnerables su aplicación ha estado muy desenfocada. En la lectura de la Escritura se han traicionado los textos bíblicos y la propia concepción teológica de la Iglesia, privilegiando algunas actitudes incompatibles con su misma enseñanza. La atención y el cuidado de las víctimas ha quedado supe- ditada a la fama y la reputación de la institución y no a la integridad de sus miembros. Sin embargo, en otros ámbitos eclesiales no ha sido así, y precisamente la atención a los *anawin* ha sido lo que ha testimoniado su labor a favor del Reino.

Superar esta situación, aun procurando una solución sistémica¹⁰⁸, será dilatado, ya que la realidad conceptual y vivencial que la ha sostenido no está desapareciendo como debiera. En muchos lugares del mundo el sacerdote continúa siendo considerado un enviado intocable¹⁰⁹.

Algunos autores hablan de una nueva cultura organizacional¹¹⁰ desde una eclesiología que corresponsabilice al Pueblo de Dios. Otras voces enfocan la exigencia de una conversión hacia una *teología de protección* proceso en el que habría que minimizar aquellas enseñanzas de *doble efecto* concentrándose en la reflexión sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual.

La teología de la conversión pide establecer unas pautas teológicas que afirmen el rumbo hacia la comprensión sana de la dimensión afectivo-sexual¹¹¹. La redención de Cristo afecta a toda la persona humana, incluida su sexualidad. Y la verdad y la libertad a la que esta lleva se refiere también a la verdad sobre la sexualidad. El debate teológico debe llevar a “asegurar una vida personal más sana e integrada sin importar cual pueda ser la particular vocación en la vida”¹¹² y hacer una propuesta moral con

¹⁰⁸ Para hacer una lectura sistémica del mal, indicando los aspectos que hay que cambiar en la formación, también los teológicos, véase CENCINI, Amedeo, “Prefacio”, 5-12.

¹⁰⁹ Cf. ZOLLNER, Hans, “Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Espiritualidad y manejo del abuso a menores” en *Razón y fe* 1422 (2017) 328.

¹¹⁰ Cf. SEGOVIA, José Luis – ARANGUREN Luis A., *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño 2016, 44-45.

¹¹¹ Cf. SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 29.

¹¹² VITILLO, R. J., “Theological Challenges posed by the Global Pandemic of HIV/AIDS. A Reflection with the Theological Study Group on HIV/AIDS, 23 March 1994” en *National Catholic Reporter* (March 9, 2001) 8.

criterios de desarrollo creativo que ayude a comprender el misterio de la persona humana desde el misterio de Cristo¹¹³.

Ahí es donde tiene lugar una formación adecuada, una pedagogía de la sexualidad y la renovación de la teología de la vida consagrada y celibataria en un contexto de fuerte contenido erótico, a sabiendas de que continúa siendo válida la vivencia de la sexualidad desde el celibato consagrado o sacerdotal cuando es asumido como valor integrador en una perspectiva constructiva: “Parece necesaria una renovada reflexión teológica y espiritual en estas áreas”¹¹⁴ y una aplicación en instituciones colaborativas con formadores competentes¹¹⁵. La enseñanza eclesiológica y ministerial necesita extraer del sacerdocio común elementos para la comprensión equilibrada de la sexualidad, una normalización en el trato con el Pueblo de Dios. La profundización en el sacerdocio real podría fomentar en los potenciales abusadores una sana autoestima basada en el aprecio y el trato respetuoso por parte de los fieles, a partir del trato con los débiles, con aquellos que cultivan la asimetría de las relaciones pastorales.

Por supuesto que la teología de la conversión queda escasa si renuncia a continuar con la purificación judicial. Ser violentado o molestado sexualmente supone un dolor muy grande. Es obligado solucionar las consecuencias y los daños psicológicos, morales y espirituales que han provocado, dando a los afectados elementos para poder cicatrizar esos daños. Las víctimas que los han sufrido deben poder actuar según su voluntad en la aplicación de la justicia y la satisfacción de responsabilidades del tipo que fueren¹¹⁶.

Una cuestión muy controvertida es la que surge de algunas investigaciones que sugieren que la mera demonización de los abusadores no ayuda a corregir sus comportamientos. En la otra orilla, algunas víctimas se benefician de un cierto grado de indulgencia reparadora. La situación es variable y delicada en extremo, pues sin duda que podría provocar, por

¹¹³ Cf. MONTERO, Carolina, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*. Dykinson, Madrid 2022. En su propuesta sitúa la vulnerabilidad como apertura constitutiva del ser humano al otro en el centro de la reflexión teológica, iluminada por la acción transformadora de Jesús de Nazaret.

¹¹⁴ “Memo from Sr. Maura O’Donohue, 8.

¹¹⁵ KUHN, Karolin – ZOLLNER, Hans, “Enseñar teología de una manera que fomente la formación humana y la prevención”, en PORTILLO, Daniel (coord.), *Formación y prevención*, 85-108

¹¹⁶ GIELTY, Ellen, SND, *Towards a Policy*, 3 y 4.

un lado, el desprecio de las víctimas y la revictimización, pero en otros, esta misma dinámica se ha transformado en uno de los pasos esenciales de la *curación*. Reconocer los hechos no niega la veracidad de lo sucedido, y ayuda a salir a las víctimas de las tinieblas en las que se encuentran. La dinámica verdad/justicia¹¹⁷ con frecuencia se inicia con el reconocimiento de los hechos. Son desafíos que van apareciendo a medida que se conocen las terribles y dolorosas dinámicas que están presentes en los abusos.

Al abordar la comprensión del pecado no hay consenso en que la solución pase por eliminar el secreto de confesión como se ha propuesto en Australia¹¹⁸. Algo respetado como es la confidencialidad profesional, vivida en el ámbito de la sacramentalidad, puede ser repensado y ajustado como un instrumento válido para facilitar la denuncia de casos de abusos todavía ocultos.

El daño espiritual generado provocó un emborronamiento de la imagen de Dios¹¹⁹. Su satisfacción pasa fundamentalmente por recuperar la fe en un Dios misericordioso que sigue estando presente en medio del dolor.

Los caminos de la reparación eclesial piden, asimismo, la creación de comunidades en las que tienen cabida las víctimas¹²⁰ con síntoma de recuperación de la fe en las personas. De igual modo que se acepta el trabajo estadístico en los estudios –aunque no recoja la profundidad del mal sufrido por las víctimas– también se puede acudir a él para recordar la existencia de religiosos equilibrados y satisfechos con su manera de vivir la sexualidad desde un celibato integrador, que pueden y desean generar dinámicas de sanación: “parece claro que la gran mayoría de los religiosos/as y de los sacerdotes viven su vocación de manera positiva”¹²¹.

¹¹⁷ Cf. SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 45.

¹¹⁸ El informe de Australia sugiere revisar/eliminar el secreto de confesión para evitar que sirva de obstáculo en casos de abusos, sin realizar las distinciones precisas que respeten la libertad religiosa y la confidencialidad. Por ello la respuesta de los obispos australianos. Cf. AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE AND CATHOLIC RELIGIOUS AUSTRALIA'S, *Response to the Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse*, August 2018.

¹¹⁹ Cf. CONWAY, Eamon, “Clericalismo y violencia sexual”, 148. SEGOVIA, José Luis – TESTIMONIO ANÓNIMO – BARBERO, Javier, *Víctimas de la Iglesia*, 37-39.

¹²⁰ PROYECTO DE INVESTIGACIÓN (ESTUDIO MHG), *Abuso sexual de menores por parte de sacerdotes católicos*, p. 19.

¹²¹ MARTÍNEZ, José Luis, *Sexualidade e crescimento na vida sacerdotal e religiosa*, 39.

Divergencias y convergencias del estoicismo de la época imperial con el cristianismo primitivo

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

Recibido: 10 febrero 2022

Aceptado: 7 junio 2022

Resumen: El objetivo de este trabajo es estudiar las convergencias y divergencias entre el estoicismo y el cristianismo primitivo, ya que participan del mismo mundo cultural helenístico. En nuestro estudio nos referimos al estoicismo romano de la época imperial –contemporáneo del cristianismo primitivo– que, aunque sea originario de Palestina, va a tener un especial impulso y desarrollo en Roma. Estudiaremos las influencias y divergencias del estoicismo en los primeros escritos cristianos, más en concreto, las cartas de Pablo, pues es mayor de lo que se ha considerado normalmente. Ahora bien, a partir del siglo II d. C. la filosofía que más influyó en el pensamiento cristiano fue el platonismo. Insistiremos primero en los desencuentros entre estoicismo y cristianismo, pues los cristianos no pueden aceptar del estoicismo la doctrina sobre la naturaleza de Dios, los ciclos del mundo y la conflagración y sobre todo el destino. En cambio, el cristianismo aprecia y recibe del estoicismo su concepción ética, es decir, admira a los estoicos por su integridad moral. Y se puede afirmar que el estoicismo es la escuela filosófica que presenta una enseñanza moral más cercana al cristianismo.

Palabras clave: filosofía helenística, cristianismo primitivo, estoicismo, Epicteto, Séneca, platonismo.

Abstract: The objective of this work is to study the convergences and divergences between Stoicism and early Christianity, since they participate in the same Hellenistic cultural world. In our study we refer to the Roman Stoicism of the imperial age—contemporary with early Christianity— which, although originating in Palestine, will have a special impulse and development in Rome. We will focus on studying the influences and divergences of Stoicism in the early Christian writings, more specifically, the letters of Paul, since it is greater than what has been normally considered. However, from the second century AD, the philosophy that most influenced Christian thought was basically Platonism. We will insist first on the disagreements between Stoicism and Christianity, since Christians cannot accept from Stoicism the doctrine about the nature of God, the cycles of the world and the conflagration and about destiny. On the other hand, Christianity appreciates and receives its ethical conception from Stoicism, that is, it admires the Stoics for their moral integrity. We can affirm that Stoicism is the philosophical school that presents a moral teaching closest to Christianity.

Keywords: Hellenistic philosophy, early Christianity, stoicism, Epictetus, Seneca, Platonism.

1. INTRODUCCIÓN

En el siguiente ensayo pretendemos ver las convergencias y divergencias entre el estoicismo y el cristianismo primitivo, ya que participan del mismo mundo cultural helenístico. El cristianismo, aunque es una religión, a la hora de formular su pensamiento necesitaba de herramientas que le proporcionaba la filosofía de su tiempo. Es cierto, como veremos, que la principal filosofía que tuvo influencia en la formulación de la doctrina cristiana es el platonismo, —sobre todo a partir del siglo II d. C.— pero en nuestro estudio queremos indagar el papel que desempeñó la filosofía estoica¹ en los estados iniciales del cristianismo primitivo², viendo tanto las posibles semejanzas como las discordancias.

¹ En nuestro estudio vamos a considerar el estoicismo de la época imperial, más en concreto, Séneca y Epicteto. Aunque inevitablemente tendremos que referirnos a la llamada Stoa antigua: Zenón, Cleantes y Crisipo y a la Stoa media: Panecio y Posidonio que influyeron en Séneca y Epicteto, y al último gran representante de la escuela: el emperador Marco Aurelio.

² Dentro del cristianismo primitivo estudiaremos los escritos de Pablo, pero no podemos aislar el corpus paulino del cristianismo en general, y tendremos que mencionar a algunos de los pensadores cristianos que presentaron el cristianismo desde la filosofía griega: Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc.

La principal fuente de inspiración de los cristianos es la Escritura, pero en ella no se encuentran los argumentos o teorías filosóficas necesarias para explicar las verdades cristianas, por lo que aunque la autoridad sea la Escritura, los cristianos necesitan de la filosofía para explicar aspectos como la libre voluntad, la concepción de la materia, la relación entre el alma y el cuerpo, etc.³.

El mensaje de Jesús de Nazaret era conducir al hombre a la comunión con el Padre divino. Pero sus seguidores que estaban en contacto con la cultura del mundo antiguo, tuvieron que crear una visión filosófica del mundo a partir de los fundamentos cristianos. Para conseguirlo solo había un camino: enlazar con el patrimonio espiritual helénico y apoyarse en la filosofía. De este modo, la sencilla fe de las primeras comunidades se fue transformando en una “filosofía bárbara” que entrará en competencia con la helena, pero que justo por ello tuvo que aprender de ella. La oposición más fuerte a la Stoa es la fe en el Dios trascendente, que creó el mundo a partir de la nada. Los cristianos criticaron mucho más la concepción corporal-materialista de la divinidad estoica, que el panteísmo y la inmanencia⁴.

Durante las últimas décadas, ha habido una firme renovación del interés por el estoicismo, como se puede ver en los estudios sobre el Nuevo Testamento, pues se leen estos textos a la luz del estoicismo. Y una de las conclusiones a las que se ha llegado es que los primeros escritos cristianos contienen más influencias estoicas que platónicas. Ahora bien, a partir del siglo II, cuando los escritores cristianos quisieron explicar las doctrinas cristianas recurrirán a la filosofía platónica y neoplatónica⁵.

Los cristianos habían percibido que la Stoa estaba emparentada con su propia fe, pues en el mensaje de Jesús aparece una interiorización de la ética, que somete a juicio de valor ético incluso los impulsos más secretos

³ KARAMANOLIS, George, *The Philosophy of the Early Christianity*, Routledge, London & New York 2013, 237. KARAMANOLIS, *Op. cit.*, 53. La afirmación de que la Escritura es la medida de la verdad no significó mucho en realidad, porque la Escritura sola no resuelve las cuestiones filosóficas cruciales; ni contribuía a resolver las objeciones de los no cristianos o de los gnósticos. Pues los paganos no se convencerán por la referencia a la Escritura, y los gnósticos van a continuar haciendo una interpretación diferente de los textos.

⁴ POHLENZ, Max, *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*. Traducción de Salvador Mas e Iker Martínez, Taurus, Barcelona 2022, 579-580. ENGBERG-PEDERSEN, Troels, “Stoicism in Early Christianity. The Apostle Paul and the Evangelist John as Stoics,” en *The Routledge Handbook to the Stoic Tradition*, SELLARS, John, (ed.), Routledge, London & New York 2016, 11-12. Los primeros cristianos rechazan del estoicismo la corporalidad de Dios, es decir, la concepción materialista de Dios, pues no se ajusta a su trascendencia.

⁵ ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 40-41.

del corazón, que solo aprecia la intención, la pureza del corazón que solo desea acercarse a Dios, el sentimiento comunitario que ve en Dios al padre de todos los hombres y un hermano en el más insignificante de los esclavos; todas estas ideas eran familiares a los estoicos⁶.

Sin embargo, a pesar de estas coincidencias puntuales, no podemos pasar por alto el abismo que separa la sensibilidad puramente religiosa del cristianismo de la ética-humana de la Stoa. Jesús no remite a los hombres a sí mismos, sino que exhorta a confiar en Dios⁷. La moralidad cristiana tiene un fundamento no helénico, puesto que no se deriva de la naturaleza del hombre, sino de los mandamientos divinos, y tiene un punto de referencia no estoico en virtud de la esperanza en el más allá⁸.

En el cristianismo se da también una evolución pues de ser una doctrina de la salvación se convirtió en una visión del mundo omniabarcadora. Y esto sucedió mediante una continua contraposición interna con la filosofía. La Stoa participó en esta evolución. El cristianismo la superó gracias a la fuerza de sus ideas religiosas; pero esta victoria fue facilitada por el hecho de que tomó del adversario sus ideas más atractivas y más profundas. Muchas ideas de la antigua Hélade penetraron en la nueva religión gracias a la mediación de la Stoa, a ellos se debe en no poca medida que el cristianismo quedara resguardado de la confusión oriental y que la herencia de la cultura grecorromana pudiera incorporarse en el mundo antiguo⁹.

Los filósofos cristianos al igual que los filósofos helenísticos entendieron la filosofía como una disciplina esencialmente práctica¹⁰. Los

⁶ POHLENZ, *La Stoa*, 502-503. POHLENZ, *Op.cit.*, 461. La Stoa no es un sistema teórico, sino un arte de la vida, un movimiento espiritual, que influyó más allá de sus seguidores declarados. POHLENZ, *Op. cit.*, 581. El rigor moral de la Stoa, su interioridad que solo valora la intención, su prédica de la hermandad de todos los hombres, todo ello estaba muy emparentado con la sensibilidad de los cristianos. Incluso el ideal del cristiano perfecto se conformó según la imagen del sabio estoico.

⁷ POHLENZ, *Op. cit.*, 503.

⁸ POHLENZ, *Op. cit.*, 581.

⁹ POHLENZ, *Op. cit.*, 582. SPANNEUT, Michael, "Epiktet," *Reallexikon für Antike und Christentum* vol. V, 670 y 678. Epicteto fue estimado por los escritores cristianos como un pagano virtuoso y sus obras tuvieron una gran influencia en el cristianismo, sobre todo, a través del monacato.

¹⁰ GILL, Christopher, "The School in the Roman Imperial Period," en *The Cambridge Companion to the Stoics*, INWOOD, Brad, (ed.). Cambridge University Press, Cambridge 2006, 33 y 40. El estoicismo fue el movimiento filosófico dominante de este período y se empapó de la cultura grecorromana y seguía siendo influyente en la vida política. La filosofía estoica de este período nos ofrece una ética práctica o aplicada. THORSTEINSON, M. Runar, "Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans," en *Stoicism in Early Christianity*, RASIMUS, Tuomas, ENGBERG-PEDERSEN, Troels & DUNDERBERG, Ismo, (eds.) Baker Academic, Grand Rapids, Mi, 2010, 18-19.

primeros filósofos cristianos convergen con sus compañeros helenísticos en la perspectiva de que la ética es el fin primordial de la filosofía y, ese hecho, perfila su modo de hacer filosofía¹¹. Coincidían en enseñar el arte de vivir y conseguir la felicidad¹², por lo que se puede ver una cierta relación entre estas escuelas, aunque tampoco podemos negar que haya discrepancias, pues las escuelas filosóficas tienen un objetivo centrado en la vida buena o la felicidad aquí y ahora¹³, mientras que el cristianismo ofrece una dimensión trascendente de la vida, y aunque también nos proponga la felicidad en el tiempo presente, no se reduce a este ámbito sino que tiene unos horizontes más amplios, nos propone una felicidad que es integral y eterna.

La ética tiene una importancia sustancial en la cristiandad, podemos comprobar su primacía en el Nuevo Testamento. Incluso si nos fijamos en las cartas de Pablo¹⁴, vemos la importancia de la justicia y el amor. En el Nuevo Testamento la idea de que Dios ama a la humanidad nos muestra el camino para amar a todos, que comporta el perdón y el cuidado de los otros (Rom 5. 6-8,7,7; 1ª Cor 13; 2ª Cor 7,2; Jn 13.1). Los dos temas, la justicia de Dios y el amor de Dios por los hombres, impregnan el Nuevo Testamento y constituyen su ética¹⁵. Pero Pablo, además, anunciaba a todos los hombres la salvación en Cristo, pues dado que los hombres eran demasiado débiles para cumplir la ley, Dios, en un acto de gracia, envió a su hijo, el cual ofreció su vida para la salvación, abriendo el camino para una nueva justicia gracias a la fe.

2. LA RELACIÓN E INTERACCIÓN ENTRE EL ESTOICISMO Y EL PLATONISMO

Las escuelas filosóficas helenísticas tienen su origen en Atenas, luego se produce un desplazamiento hacia Roma. Entre los años 125 a. C. al 250 d. C. no es fácil delimitar los contornos en la historia de la filosofía. Esto

¹¹ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 215.

¹² MASSIE, Pascal, "Ataraxia, Tranquility at the End," en *Companion to Ancient Philosophy*, KIRKLAND, D. Sean & SANDAY, Eric, (eds.), 384. Se puede medir un sistema filosófico por la capacidad de conducir a sus discípulos a la felicidad. La filosofía es un medio para la felicidad, del mismo modo, que la medicina es un remedio para la salud.

¹³ POHLENZ, *La Stoa*, 121. Los estoicos antiguos son por entero hombres de este mundo. No les preocupaba la vida tras la muerte. Su arte de vida se fundamenta sobre la convicción de que el hombre puede y debe alcanzar por sus propias fuerzas su determinación moral.

¹⁴ JUDGE, E. A., "Early Christians as Scholastic Community," en *JRH* 1(1960-1961), 135. La concentración en la ética es una característica que señala que la enseñanza de Pablo es más filosófica que religiosa.

¹⁵ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 214.

se puede aplicar al destino de todas las escuelas filosóficas de Atenas, pues como instituciones perdieron su importancia y desaparecieron¹⁶. La difusión de los filósofos y la emergencia de una variedad de centros de estudio filosófico motivaba una proliferación de posiciones filosóficas, fomentó desarrollos separados e independientes y socavó la unidad de la escuela. Ya no estaba relativamente claro cuál era la posición de la escuela sobre una cuestión particular, o incluso qué era ser estoico o peripatético. Las escuelas se convierten en movimientos de pensamiento, vagamente definidos, por lo que filósofos de visiones bastante diferentes podían afirmar que eran estoicos o peripatéticos¹⁷.

En el año 176 d. C. el emperador Marco Aurelio (121-180) restauró las cuatro escuelas de filosofía en Atenas, y así reafirmó el papel que habían tenido hasta su cierre por los romanos en el año 86 a. C. Marco Aurelio instaló sedes para las escuelas filosóficas que se convirtieron de ahora en adelante en las cuatro filosofías del mundo antiguo: epicureísmo, estoicismo, aristotelismo y el platonismo. No sabemos si este ambicioso proyecto del emperador tuvo mucho éxito. Sin embargo, es importante observar que, en este tiempo, tanto el epicureísmo¹⁸ como el estoicismo estaban para todos los efectos prácticamente extinguidos. Las dos escuelas que permanecían vivas e influyentes eran el aristotelismo y el platonismo, siendo esta última la fuerza principal¹⁹.

¹⁶ DE HAAS, A. J. Frans, "Late ancient Philosophy," en *The Cambridge Companion Greek and Roman Philosophy*, (ed.) SEDLEY, David, Cambridge University Press, New York 2003, 249. En el siglo I a. C. solamente tres escuelas de filosofía eran filosóficamente fértiles: la Stoa, el Jardín y la Academia escéptica. En esta época el Liceo había disminuido, muchos de los escritos esotéricos de Aristóteles habían desaparecido y los últimos peripatéticos apenas participaban en los debates en curso con las otras escuelas.

¹⁷ FREDE, Michael, "Epilogue," en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap and SCHOFIELD, Malcolm, (eds.), Cambridge University Press, New York 1999, 792.

¹⁸ ERLER, Michael, "Epicureanism in the Roman Empire," en *The Cambridge Companion to Epicureanism*, (ed.) WARREN, James, Cambridge University Press, New York 2009, 46 y 48. A lo largo de los dos primeros siglos hasta la época de Marco Aurelio, la filosofía helenística era muy apreciada, aunque hemos de decir que las enseñanzas de Epicuro se mantuvieron en segundo plano en comparación con el estoicismo. En la Antigüedad tardía el platonismo y el cristianismo se hicieron dominantes y el epicureísmo fue perdiendo toda influencia significativa.

¹⁹ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy," en *Stoicism in Early Christianity*, RASIMUS, Tuomas, ENGBERG-PEDERSEN, Troels and DUNDERBERG, Ismo, (eds.), Baker Academic, Grand Rapids 2010, 4. FREDE, "Epilogue," 778. El platonismo se convierte en la mayor y quizás la filosofía más influyente en el siglo II d. C.

Desde la segunda mitad del siglo III d. C. en adelante es un hecho que los filósofos adoptaron una forma u otra de platonismo, pues el aristotelismo, el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo no eran movimientos filosóficos activos²⁰. No es necesario decir que hay múltiples razones para esto. Pero la fundamental es que solamente alguna forma de platonismo satisfacía el modo que la gente en la antigüedad miraba el mundo: la demanda de un Dios trascendente, la creencia en un reino de seres espirituales, la visión de otro modo de vida y la creencia en la vida eterna. En particular, con el nacimiento y eventual dominio del cristianismo y, la forma que había tomado el dogma cristiano (en buena parte bajo la influencia del platonismo) en el tiempo que llegó a ser dominante, ya no había lugar para el estoicismo, epicureísmo o aristotelismo. Incluso el helenismo o el paganismo y los intentos de revivir este último estaban inspirados en el platonismo²¹.

En la segunda mitad del siglo III la Stoa fue muriendo poco a poco, después de haber influido de manera decisiva en la vida espiritual de la Hélade durante medio siglo. La filosofía estoica fue la que más interesó a los romanos y alcanzó su mayor prestigio a finales del siglo II, cuando el emperador Marco Aurelio se declaró partidario de la Stoa de palabra y con los hechos. Pocas generaciones después la filosofía estoica desapareció como poder vivo y a duras penas sus teorías continuaban existiendo, como en sombras, en los debates de las escuelas filosóficas que aún sobrevivían. Su escuela adversaria el epicureísmo comparte el mismo destino de la Stoa, pues desaparece en esta misma época²².

Max Pohlenz²³ afirma que la filosofía helenística se extinguió porque había desaparecido el espíritu del helenismo. La Stoa y el epicureísmo

²⁰ MANSFELD, Jaap, "Sources," en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, (eds.) ALGRA, Keimpe, BARNES, Jonathan, MANSFELD, Jaap and SCHOFIELD, Malcolm., Cambridge University Press, New York 1999, 3. A finales del siglo III d. C. las escuelas fundadas al comienzo del periodo helenístico habían muerto. Las obras de Epicuro o de los grandes maestros estoicos ya no se enseñaban, aunque algunas instrucciones de las principales escuelas podían formar parte de la educación pagana en los siglos IV, V y VI d. C. POHLENZ, *La Stoa*, 583. La escuela estoica dejó de existir en el siglo III. Pero su espíritu sobrevivió. Los principios éticos hacía tiempo que se habían integrado en la conciencia general hasta el punto de que su influencia en la posteridad estaba asegurada.

²¹ FREDE, "Epilogue," 793.

²² POHLENZ, *La Stoa*, 365 y 460.

²³ POHLENZ, *Op. cit.*, 578-579. POHLENZ, Max, *L'uomo greco*, La nuova Italia, Firenze 1962, 658. Las multitudes se volvían cada vez más hacia las nuevas religiones reveladas, que hacían vislumbrar a los penitentes la perspectiva de la gracia, de la salvación, de la verdadera bienaventuranza. Esto no impidió que los cristianos de nacionalidad helénica aceptaran las instrucciones de la ética estoica para la elaboración de su propia ética.

desaparecieron pues la nueva época ya no se orientaba de manera práctica, sino de una manera religiosa. Se da una sustitución de estas escuelas que defendían el materialismo por una filosofía platónica-aristotélica que creían en un mundo espiritual inmaterial y en una divinidad trascendente y, en esta medida, preparaba el cristianismo. Aparece una nueva sensibilidad religiosa y una nueva visión del mundo. Por todas partes se despertaba el sentimiento de que este mundo material y perecedero, con sus imperfecciones e injusticias, con su ciego destino y el dominio de los astros, no podía representar el único ser, al verdadero. Antes bien, por encima de este mundo tenía que haber un mundo mejor, el reino del espíritu inmaterial, de la divinidad, en el que también el hombre tiene la verdadera patria. Regresar a él es el anhelo y el destino del hombre. Pero ni el conocimiento intelectual ni las propias fuerzas desbrozan el camino, sino la gracia de Dios que desciende al hombre y la fe del hombre que acepta sin reservas la revelación de Dios.

Engberg-Pedersen²⁴ llama al período que va del año 100 a. C. al 200 d. C. período de transición de la filosofía antigua. Corresponde al tiempo en que la filosofía grecorromana comenzó a tener un serio impacto sobre el pensamiento judío y el cristianismo primitivo. Se produce una interacción²⁵ entre las escuelas filosóficas, si bien al comienzo de esta fase el estoicismo era la escuela filosófica más importante, al final será desplazada por el platonismo. Durante este período de transición se produce una interrelación entre el estoicismo y el platonismo y, al mismo tiempo, estas filosofías interactúan con el pensamiento judío y cristiano.

El período de transición condujo a la victoria final del platonismo sobre el estoicismo tanto en el neoplatonismo (siglo III) como en el pensamiento cristiano que es contemporáneo del neoplatonismo. Testigos de esta victoria son los pensadores cristianos de Alejandría: Clemente de Alejandría (150-215) y el gran Orígenes (184/185-254/255), y también podríamos incluir al judío-platónico Filón de Alejandría (20 a. C.-45 d.C.), quien jugó un papel importante en el desarrollo del platonismo medio²⁶.

La tradición filosófica posterior está dominada por el platonismo y después por el cristianismo, pero ambos sopesaron que valía la pena

²⁴ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 1-2.

²⁵ ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 12. El período transitorio se caracteriza por una relación flexible entre las diferentes escuelas que permitía a los filósofos tener su propia identidad, definida por su lealtad a un padre fundador autorizado y, al mismo tiempo, era posible absorber material extraño de otras filosofías en la propia.

²⁶ ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 3.

preservar los escritos estoicos²⁷, por su contribución a la filosofía moral. Para comprender esto tenemos que tener en cuenta el siguiente fenómeno: los platónicos pensaban reconstruir la verdadera filosofía de Platón (427-327 a. C.), pero no era necesario retomar su posición histórica, sino recuperar la verdad filosófica que Platón había representado. Se trataba de encontrar la verdadera filosofía, por ello un platónico era libre en aprovechar los avances hechos por los estoicos. Así, cualquier cosa que era considerada verdadera en el estoicismo, podía ser apropiada como parte de la herencia común y ya no sería vista como específicamente estoica. Esto significaba que una vez que la teoría estoica había sido asimilada en todo aquello que parecía conveniente, los tratados teóricos estoicos podían ser descartados. No había necesidad de preservarlos una vez que el estoicismo se había extinguido como fuerza teórica²⁸.

Lo que sí podemos ver es que el estoicismo en el siglo I d. C. tenía todavía pujanza en la teoría filosófica. En particular, parece que el estoicismo continuó latente porque afrontaba los problemas importantes dentro de la cultura del imperio, cuestiones relacionadas con Dios y la divina providencia, los dioses, el alma y el destino. Estas cuestiones, según Séneca (4 a. C. – 65 d. C.), eran básicas para la física estoica. Aunque esta no es la impresión que tenemos cuando estudiamos a Crisipo (281-208 a. C.). Si nos preguntamos cómo tuvo lugar este cambio, tenemos que regresar a Posidonio (135-51 a. C.) pues al final del siglo I a. C. reorientó el estoicismo para que pudiera responder a los intereses y necesidades de la gente. Los filósofos estoicos Panecio²⁹ (185-110 a. C.) y Posidonio habían mostrado un renovado interés por Platón y Aristóteles (384-322 a. C.), es decir, traspasaron los límites de la propia escuela, y adoptaron puntos de vista de escuelas diferentes, por lo que anticiparon otra característica de la filosofía posterior: el eclecticismo³⁰.

Más que eclecticismo se puede hablar de una interrelación cultural de las diferentes escuelas filosóficas, pues al desaparecer las escuelas

²⁷ POHLENZ, *La Stoa*, 579. Aunque el cristianismo rechazó la visión estoica del mundo, pero percibieron que emparentaban espiritualmente con esta escuela filosófica de tal modo que podía tomarse parte de ella. La evolución espiritual del cristianismo primitivo sería incomprensible sin el encuentro con la Stoa.

²⁸ POHLENZ, *La Stoa*, 579. Aunque el cristianismo rechazó la visión estoica del mundo, pero percibieron que emparentaban espiritualmente con esta escuela filosófica de tal modo que podía tomarse parte de ella. La evolución espiritual del cristianismo primitivo sería incomprensible sin el encuentro con la Stoa.

²⁹ POHLENZ, *La Stoa*, 260. Panecio abrió las puertas de la escuela y permitió la helenización de la Stoa.

³⁰ FREDE, "Epilogue," 782-785. SEDLEY, David, "The School from Zeno to Arius Didymus," en *The Cambridge Companion to the Stoics*. INWOOD, Brad, (ed.) Cambridge University Press, Cambridge 2006, "The School," 24. La aceptación del pensamiento de Platón y Aristóteles les permitió enriquecer y reorientar su estoicismo heredado.

filosóficas de Atenas como institución, no había ninguna autoridad para fijar la posición filosófica de la escuela. Aunque se habla de un cierto eclecticismo y sincretismo, no es una cuestión de unir o mezclar ideas como en un crisol, sino más bien una estrategia de recuperar ideas de una escuela filosófica distinta en la propia. Los filósofos resaltaban los desacuerdos entre diferentes filosofías, también elaboraban su propia filosofía, pues todo ello era parte de una estrategia por crear una identidad filosófica propia. Y, además, acogían ideas externas que podrían llenar huecos en el pensamiento del padre fundador o desarrollarla en otra dirección. Esta es la forma de absorber ideas extrañas en el propio sistema de pensamiento. En lugar de hablar de eclecticismo³¹ o de sincretismo, debemos hablar de absorción, como la estrategia filosófica que se utiliza en este periodo de transición³².

Así, se puede entender por qué una filosofía que se considera estoica pueda captar para sí no solo elementos del pensamiento platónico sin necesidad de comprenderlos en el sentido exacto platónico, sino que los podía reinterpretar en función de la propia necesidad. Del mismo modo, un platónico puede absorber en su propio pensamiento elementos del estoicismo sin entenderlos al modo estoico, sino en función de su propio interés. Lo que importaba era mantener una lealtad básica. Esto lo encontramos en el filósofo judío Filón de Alejandría y en el apóstol cristiano Pablo de Tarso³³.

Una cosa llamativa del proceso transitorio es que casi todos los filósofos, dentro de este período, sustituyen el estoicismo por el platonismo. Muchos filósofos que eran básicamente estoicos y que se veían como tales, también presentaron ideas que tenían un pedigrí especialmente pla-

³¹ THOM, C. Johan, "Popular Philosophy in the Hellenistic-Roman World," en *Early Christianity* 3 (2012), 282-283. Se ha cuestionado el término eclecticismo, pues lo que hacen los filósofos es tomar elementos de otras tradiciones filosóficas para construir su propia posición. Lo importante no son las tradiciones que se toman o utilizan sino el pensamiento que se forma.

³² ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 6-8. ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 10. La imagen que he desarrollado de un carácter de interacción de filosofías diferentes –en particular el estoicismo y el platonismo– durante el período de transición solo constituye una parte de lo que se puede decir sobre este período. La otra mitad concierne al cambio en la filosofía dominante del período. Al comienzo, era el estoicismo y al final fue el platonismo.

³³ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 8. ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 10. Interpretado de este modo, la práctica de los pensadores de este período de transición en la filosofía antigua refleja una creatividad genuina en lugar de lo contrario: un intento de incorporar lo mejor de las otras filosofías en la propia. ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 9. Pablo en la 1ª Cor 15 propuso una comprensión estoica básica del *pneuma* que transformará los cuerpos humanos de carne y sangre en cuerpos neumáticos.

tónico y viceversa. Por lo que podemos hablar de un cierto eclecticismo entre estas dos escuelas³⁴.

Había, por otro lado, una confrontación evidente entre los estoicos y los platónicos, la concepción materialista de Dios no se ajustaba, en modo alguno, a la trascendencia de Dios. Sin embargo, este ataque no era especialmente judío como lo presenta Filón³⁵ de Alejandría, sino que otros pensadores, como el platónico Plutarco (50-120), defienden con ahínco el sentido de la trascendencia divina. El mismo Plutarco refrenda otra queja de los platónicos contra los estoicos, que gira en torno al tema de la libertad y del determinismo. Aunque se esforzaron por mantener cierta libertad en el campo de la acción humana para que el sistema moral tradicional tuviera sentido, los estoicos eran famosos por ser deterministas. Los platónicos, sin embargo, pensaron que el dualismo explicaba mejor la libertad humana que el materialismo monista de los estoicos³⁶.

Hay una influencia del estoicismo en los escritos cristianos de los siglos II y comienzos del siglo III d. C. que va acompañado de una interacción en el siglo II entre estoicismo y platonismo que condujo finalmente a la victoria del platonismo, lo que va a suponer la articulación de las creencias cristianas en esta filosofía, un pensamiento diferente del que se había utilizado en el Nuevo Testamento³⁷. Los cristianos tomaron parte en la discusión filosófica en lugar de quedarse fuera, y se convirtieron en socios de los platónicos frente a los estoicos. De este modo, la filosofía platónica tomó control del cristianismo en el siglo II³⁸ d. C y cambió drásticamente la comprensión de los primeros escritos cristianos del siglo I que componen el Nuevo Testamento, ya que esos escritos tenían más influencia estoica que platónica³⁹.

³⁴ ENGBERG-PEDERSEN, *Op. cit.*, 5.

³⁵ POHLENZ, *La Stoa*, 475. Filón muestra la intensa influencia de la Stoa, pero le contraponen otra espiritualidad: enraizada en la fe en un creador del mundo divino trascendente, la conciencia de la propia debilidad y dependencia, que por ello refiere a Dios toda su existencia y no espera alcanzar la salvación por las propias fuerzas, sino por medio de la gracia divina.

³⁶ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 11-12.

³⁷ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 5. THROSTEINSSON, Runar, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*, Oxford University Press, New York 2010. En el pensamiento del apóstol Pablo, el componente estoico es mucho más profundo de lo que se ha admitido normalmente.

³⁸ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 34. La filosofía de Platón era considerada cercana a la verdad cristiana, y Platón es respetado por ello. ENGBERG-PEDERSEN, "Stoicism in Early Christianity," 29-42.

³⁹ ENGBERG-PEDERSEN, "Setting the Scene," 13. ENGBERG-PEDERSEN, "Stoicism in Early Christianity," 40-41.

Del siglo II al V d. C. la gran variedad de escuelas filosóficas en el período helenístico (Academia, Stoa, Peripatos, Epicureísmo, Escepticismo, Cinismo, Neoplatonismo, Neopitagorismo) serán gradualmente remplazadas por una forma de filosofar en la que la exégesis e interpretación de Platón casi siempre constituía la parte esencial. Además, también se habían incorporado algunos elementos de la Stoa, de Aristóteles y de otras escuelas. La figura de Platón comenzó a dominar el clima intelectual en los círculos educados greco-romanos y desde el III d. C. en adelante, será la encarnación de la filosofía griega. La obra de Filón de Alejandría quería demostrar que no había contradicción entre Platón y Moisés, sino que, al contrario, tenían el mismo mensaje⁴⁰.

De este modo, la filosofía platónica se convirtió en la dominante y, en cierto modo, hizo que el resto de las filosofías que se habían utilizado para explicar ciertos aspectos del mensaje cristiano o para exponer algunas de esas doctrinas, quedaran al margen o se vieran inapropiadas. Desde el siglo III en adelante el platonismo será considerado como la única filosofía válida para presentar las enseñanzas cristianas.

3. DIVERGENCIAS ENTRE EL ESTOICISMO Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

El cristianismo y el estoicismo se influyen mutuamente, aunque cada uno responde de modo diferente a los anhelos y expectativas humanas. Se pueden trazar los puntos de contacto y divergencias entre las dos escuelas, pero se pueden desentrañar las influencias del uno en el otro y, se pueden señalar también las doctrinas particulares⁴¹.

Vamos a insistir primero en los desencuentros y rivalidad entre el estoicismo y el cristianismo, pues ninguna escuela filosófica entiende lo específico del cristianismo; lo relacionado con la libertad, la gracia, la encarnación, la resurrección⁴² y el amor gratuito y desinteresado.

Tenemos que tener en cuenta que hay algunas nociones que, aunque hagamos el esfuerzo racional y filosófico por entenderlas, no podemos llegar a captar su significado completo, necesitamos la ayuda que viene de

⁴⁰ VAN DER HORST, W. Pieter, *Hellenism-Judaism-Christianity. Essays on Their Interaction*, Peeters, Leuven 1998, 260.

⁴¹ RUTHERFORD, B. R., *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford University Press, New York, 263.

⁴² La filosofía griega era familiar con la doctrina de la inmortalidad del alma, Posidonio la defiende, pero la doctrina cristiana de la resurrección de la carne es una doctrina profundamente diferente y ajena a la mentalidad helénica.

la religión. Todo lo relacionado con la gracia o la gratuidad no se puede entender solo desde la razón. Las diferentes escuelas filosóficas pretenden alcanzar la máxima sabiduría, ese sería el criterio fundamental que las define, en cambio, lo nuclear del mensaje cristiano es la gracia. Así lo afirma Justino: “porque voy a demostrarte que no hemos prestado fe a fábulas vanas ni a doctrinas no demostradas, sino llenas del Espíritu de Dios, de las que brota el poder y florece la gracia” (*Dial.* 9,1).

3.1. La doctrina sobre la naturaleza de Dios

Entre el cristianismo y el estoicismo hay diferencias evidentes en relación al concepto de Dios y del hombre. El concepto cristiano de Dios que presenta el Nuevo Testamento se opone a la característica general del pensamiento grecorromano, en concreto, a la concepción estoica. Para el cristianismo, Dios es una persona y además es una realidad inmaterial. Para Jesús y para Pablo, Dios es Padre y no simplemente el absoluto. Esto contrasta con la concepción estoica, pues para ellos la última sustancia carece de personalidad y espiritualidad. La divinidad para los estoicos es impersonal, material e immanente y lejana a la vida de las personas. Los estoicos hablan de Dios como una sustancia primordial representada por el fuego. El cristianismo y el estoicismo están de acuerdo en que existe una última sustancia, pero el carácter de esa sustancia es totalmente diferente. En el estoicismo no existe nada más allá del mundo ni de los principios materiales, ni existe un Dios trascendente. Lo mejor que podemos decir del estoicismo es que es un sistema monista y panteísta, pero de ningún modo se puede considerar monoteísta⁴³.

Los estoicos distinguían entre el dios, principio activo o productivo de todas las cosas y, por otra parte, la materia, el principio pasivo o paciente. La sustancia de dios es la totalidad del cosmos, es decir, dios y el cosmos se identifican. Por lo que, esta separación de los dos principios es sólo teórica, pues si hablamos de dios como principio activo se entiende como activo en la materia y, al mismo tiempo, solamente la materia se puede entender “en sí misma” a efectos analíticos, pues la materia siempre se encuentra informada. La dualidad de principios es difícilmente compatible con el monismo estoico: desde el punto de vista monista, solo existe una sustancia y, por tanto, la materia debe ser cualificada y Dios debe participar de la materia; de donde se sigue que la materia no puede ser irracional y, por tanto, es ocioso hablar, como hacen los estoicos,

⁴³ STOB, Ralph, “Stoicism and Christianity,” *Classical Journal* 30 (1934-1935), 218-219.

de dos principios. Resumiendo, el panteísmo estoico tiene dos caras: una monista y otra dualista⁴⁴.

Para el cristianismo el hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero no se identifica con el creador⁴⁵, es decir, el creador y la criatura no tienen la misma naturaleza. En el Nuevo Testamento el hombre es una criatura y nunca llega a ser Dios. En el estoicismo, la sustancia primordial es el fuego-*logos*. Esto lo encontramos en Dios y en el hombre. Los dos son idénticos. El hombre es Dios y Dios es hombre. Dado que los estoicos tienen solamente un Dios inmanente, se comprende que Dios y el hombre sean uno. Esta doctrina estoica de la divinidad del hombre se opone frontalmente a la enseñanza del Nuevo Testamento y del cristianismo⁴⁶. De aquí se desprende la máxima estoica de vivir conforme a la naturaleza, pues el ser humano es parte de ella, y está constituido de la misma sustancia. Aquí se muestra la gran diferencia entre estoicismo y cristianismo, la esencia de la ética estoica es vivir según la naturaleza, en cambio, lo medular de la ética cristiana del Nuevo Testamento es vivir según la gracia. El cristiano, es una criatura que no vive una vida solo natural, pues está habitado por Dios, esa es la gracia o lo sobrenatural que perfecciona lo humano, la ética cristiana no se puede reducir a vivir según la naturaleza, sino en seguir a Jesucristo⁴⁷.

⁴⁴ MAS TORRES, Salvador, *Sabios y necios. Una aproximación a la filosofía helenística*, Alianza editorial, Madrid 2011, 231. KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 151. Para los estoicos Dios es la causa activa del universo, que forma el mundo, mientras que la materia es la parte pasiva. El dios estoico no es trascendente, como el demiurgo de Platón, sino inmanente en el mundo y de naturaleza corporal.

⁴⁵ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 72. Justino argumenta que el universo ha sido creado para el bien del hombre y para difundir la bondad de Dios (1Apol. 10.2; 2Apol. 4.2,5.2; Dial. 41.1), un aspecto resaltado también por los filósofos cristianos posteriores. KARAMANOLIS, *Op.cit.*, 219. En efecto, la bondad de Dios que se exhibe en el mundo tiene como finalidad educar al hombre para que llegue a ser como Dios, es decir, racional y bueno. Los primeros filósofos cristianos afirmaron que la creación del mundo sirve a un importante propósito: la salvación del hombre.

⁴⁶ STOB, "Stoicism and Christianity," 220. POHLENZ, *L'uomo greco*, 68. Dios sólo puede ser pensado más allá del mundo, como trascendente. Al igual que al cielo y a la tierra Dios ha creado también al hombre.

⁴⁷ POHLENZ, *La Stoa*, 503-504. Para el pensamiento de los griegos, el concepto de "naturaleza" regula todo el acontecer del mundo según sus propias leyes eternas; pero también determina la esencia del hombre y es la norma de su actuar, pues la moralidad no es otra cosa que el pleno desenvolvimiento de la naturaleza racional humana. Para los cristianos el mundo es creación de Dios, y es Dios y no la propia razón la que prescribe al hombre lo que debe hacer y no hacer, qué es bueno y malo. La acción inmoral no es la violación de la ley de la naturaleza, sino un acto de desobediencia a Dios. Dios ha creado al hombre, al igual que al cielo y a la tierra.

En el estoicismo el cuidado providencial de Dios consiste en que el mundo está estructurado de la manera más racional y perfecta posible y lo que nosotros tenemos que hacer es conocerlo y amoldarnos a esa estructura. Los términos ‘Dios’ y ‘Logos’ eran intercambiables, aunque lo que en realidad querían decir es que Dios era una fuerza impersonal, que se difundía a través del mundo material dándole estructura y orden. La actitud de Dios hacia el mundo y hacia nosotros se caracteriza por la racionalidad perfecta, no hay lugar a las emociones y, por lo tanto, no hay espacio para el amor y la misericordia.

En el cristianismo, al contrario, Dios aparece como una voluntad personal que gobierna nuestras vidas y se preocupa de cada uno de nosotros. Hemos de reconocer, a pesar de todo, que en Epicteto (55-135) encontramos algunos rasgos esenciales cristianos: Dios es una persona que se preocupa de todos, la providencia de Dios es cercanía y cuidado, Dios es padre y actúa como tal, tenemos derecho a llamarnos “hijos de Dios”⁴⁸.

No obstante, hay una diferencia crucial entre la relación entre el hombre y Dios en el teísmo cristiano y la que nos presenta Epicteto. Según él, Dios le ha dado al hombre los medios y capacidades para cumplir todas sus obligaciones (1.6.37-43)⁴⁹, es decir, Dios ha dotado naturalmente a los seres humanos para perfeccionarse a sí mismo, por sus propias fuerzas. Por medio de esos dones el ser humano puede conocer a Dios, amarlo, adquirir las virtudes y ser compañero de Dios. Pero en el sistema filosófico de Epicteto no hay espacio para la gracia o el acto libre de Dios, ni para cualquier otra intervención divina específica en la vida de los individuos. Según Epicteto, nuestra felicidad, nuestra virtud, nuestra actitud racional depende de nosotros, aunque haya sido Dios, al comienzo, el que nos haya otorgado esas facultades.

Aunque Epicteto habla de un Dios personal (1.12.4-6;1,13), no muestra un Dios completamente personal. Pues Dios es naturaleza (1.14.18 y

⁴⁸ LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide Life*, Clarendon Press, Oxford & New York, 2004, 135. KEVIN ROWE, C., *On True Life. The Stoics and Early Christianity as Rival Traditions*, Yale University Press, New Haven & London 2016, 46-47. POHLENZ, *La Stoa*, 504. Entre los estoicos de la época imperial sentimos con toda claridad cómo crece la necesidad de tener una relación personal con Dios. Pero este sigue siendo, en efecto, la razón cósmica esencialmente una con el espíritu humano, totalmente diferente del Padre celestial, con el que Jesús se encontraba en una comunión inmediata.

⁴⁹ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano* (=BCG 185), Traducción y notas Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid 1993.

3.24.94) una parte del ser humano (1.14.6), y una parte del todo (2.5.25-26;3.13.16), por lo que el punto de vista de Epicteto es ciertamente panteísta⁵⁰. Por lo que podemos concluir que, aunque es evidente que habla de Dios en sentido panteísta, al mismo tiempo utiliza expresiones que, hablando estrictamente, comprenden a Dios como un ser personal. Aquí se encuentra la novedad y originalidad de Epicteto, en presentar una concepción de la providencia de Dios personalista, muy cercana a la cristiana, pues Dios se preocupa y cuida de sus hijos.

Justino en el *Diálogo con Trifón* (1.3) se pregunta si no será la tarea de la filosofía reflexionar sobre la deidad, es decir, la filosofía tiene una orientación claramente religiosa. Justino responde que así tiene que ser, pero nos recuerda que muchos filósofos (se refiere a los estoicos) no prestan atención a la pregunta si Dios se preocupa de cada uno de nosotros, e incluso lo niegan. En este sentido, Justino no aprendió nada nuevo del estoicismo en relación a Dios, pues su maestro “no tenía conocimiento de Dios y no consideraba ese conocimiento necesario” (*Dial.* 2.3). Otros filósofos afirman que el alma es inmortal e inmaterial y, en consecuencia, no necesitan nada de Dios⁵¹.

3.2. La heimarmene y la libertad

La divinidad estoica se identifica con el destino, y el ser humano debe estar sometido de manera absoluta a él, pues todo aparece determinado. Zenón llama a este *logos* divino *heimarmene*⁵² significando el poder que determina todos los acontecimientos, como una ley inmanente que

⁵⁰ RODRÍGUEZ MORENO, Inmaculada, “Demonología estoica,” en *Habis* 30 (1999), 183-184. Es evidente que Epicteto habla de Dios en sentido panteísta, pero al mismo tiempo utiliza expresiones que, hablando estrictamente, comprenden a Dios como un ser personal.

⁵¹ RUTHERFORD, *The Meditations*, 256. POHLENZ, *La Stoa*, 504. Aunque en la ética estoica hay elementos relacionados con la religión cristiana, aún hay mucho más que los separa. Justino afirma en *2Ap*, “6, 8 los estoicos muestran con su ética que tienen en sí las semillas del *logos* divino; pero yerran con su teoría de los principios y del ser inmaterial.” THORSTEINSSON, M. Runar, “Justin, and Stoic Cosmo-Theology,” en *Journal of Theological Studies* 63 (2012), 540 y 570. Justino admiraba la moralidad e integridad de los estoicos, pero rechazaba sus doctrinas sobre la naturaleza corporal de Dios. En términos simplificados, para los estoicos la naturaleza de Dios es cambiante, mientras que el juicio de Dios es inmutable. En cambio, según Justino, la naturaleza de Dios es invariable, mientras que el juicio de Dios es variable.

⁵² POHLENZ, *La Stoa*, 131. Crisipo definió *heimarmene* como “la ordenación natural de todo acontecer según la cual desde la eternidad lo uno se sigue de lo otro y se desenvuelve según un entrelazamiento inviolable.” Y se resume en la breve fórmula: “La *heimarmene* es la inviolable serie de las causas.”

gobierna todo lo que sucede en el mundo. Pero solamente determina las cosas externas, por lo que el hombre seguía con la obligación de afirmarse frente a todo lo que sucede con una personalidad independiente. El hombre permanece libre para tomar sus decisiones sobre los acontecimientos a la luz de su propio juicio. Aunque hay acontecimientos que dependen de la *heimarmene* y no podemos escapar, el hombre sigue manteniendo la libertad de elección⁵³. Precisamente para mantener la libertad, los estoicos distinguen dos perspectivas en la *heimarmene*. La estrictamente astrológica, según la cual todo está predeterminado irrevocablemente por la posición de los astros, y la más moderada, que mantiene la libre decisión de los hombres y solo somete sus consecuencias al nexo causal. Con esta distinción la Stoa pone en primer plano la creencia en la libertad humana⁵⁴.

La *heimarmene* no excluye la acción responsable del hombre de actuar en función de un fin. La verdadera libertad es la libertad moral del sabio, que solo sigue el mandato del *logos* que también impera en su interior. Aunque no puede modificar nada de lo que acontece, pero se diferencia del necio porque en la *heimarmene* reconoce al mismo tiempo la providencia que solo desea su bien y por ello asiente ante ella con alegría y la acoge en su voluntad.

Se puede ver una evolución dentro de esta doctrina estoica pues Epicteto insiste en la libertad, no meramente como algo natural, sino como un don de Dios. Al mismo tiempo afirma la íntima relación con Dios (2.8.9-14; 4.1.89; 4.3.9). Y aunque Epicteto evita usar la palabra *heimarmene*, su lugar lo ocupa la bondadosa voluntad de Dios, a la que debemos rendirnos incondicionalmente, no solo porque carecería de sentido forcejear contra ella, sino porque Dios, en tanto que padre bondadoso, solo puede querer lo mejor para nosotros, por lo que mantiene vivo el sentido de la *pronoia* y providencia⁵⁵.

Epicteto utiliza el término *proairesis* que se traduce por “voluntad” “elección racional”. La *proairesis* es nuestro verdadero ser, a diferencia de nuestro cuerpo. A menudo, Epicteto dice que tú eres tu *proairesis* (3.1.40), algo que ningún tirano ni Zeus puede restringir (1.1.23-24; 1.18.17; 1.19.8).

⁵³ POHLENZ, Max, *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1966, 129. POHLENZ, *L'uomo greco*, 55-59 y 664. A pesar de la teoría de la *heimarmene* entendida como causalidad férrea, los estoicos hicieron todo lo posible por salvar la libertad.

⁵⁴ POHLENZ, *La Stoa*, 447.

⁵⁵ POHLENZ, *Freedom in Greek*, 157. POHLENZ, *La Stoa*, 425.

Decir que tú eres tu *proairesis* no es muy diferente de decir que eres tu voluntad y está relacionado con la libertad y la responsabilidad⁵⁶. Rist⁵⁷ pone en relación la *proairesis* de Epicteto y la voluntad de Séneca, aunque haya diferencias en estos conceptos, ambos intentan describir el mismo fenómeno: el carácter moral o la personalidad moral.

El ejercicio de la libre voluntad consiste para los estoicos en la disposición de la persona a permanecer sin restricciones por falsas creencias y comprometido con la virtud, el único bien. Los cristianos asumen esta noción estoica de la libre voluntad. Dios impregna el mundo y lo mantiene, y que el hombre es creado como un ser racional al igual que Dios. Los estoicos identifican a Dios con la naturaleza y la razón, y además identifican la razón con la bondad⁵⁸. No obstante, hemos de decir que el concepto cristiano de libre voluntad es diferente del estoico. Los estoicos mantenían que todo lo que sucede en el mundo es determinado por la providencia divina, que ellos llaman destino, por lo tanto, es una concepción determinista contraria a la libre voluntad⁵⁹.

Los estoicos reconocen la libertad de elección, pero se puede ver una diferencia entre este concepto de libertad y la nueva concepción de libertad que nos ofrece el cristianismo. Esta nueva noción la encontramos en la carta a los Gálatas (4-5) y en la carta a los Romanos (6-8). Es posible que Pablo estuviera influido por las ideas griegas sobre la libertad, pero su concepto de libertad no se asienta en la naturaleza humana, sino que tiene otros fundamentos espirituales. Pablo en su experiencia de conversión rompe con la religión de la ley y descubre el nuevo concepto de libertad que Dios ha mostrado a la humanidad por medio del Jesucristo, la vida de la gracia. La libertad cristiana es un estado de gracia que se nos ha dado por la muerte de Cristo liberándonos del pecado. La libertad griega es libertad de elección del hombre natural, mientras que la libertad cristiana es la liberación humana del poder del pecado, en otras palabras, la

⁵⁶ SORABJI, Richard, "Epictetus on proairesis and Self," en MASON, S. Andrew and SCALTSAS, Theodor (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford & New York 2007, 88. LONG, *Epictetus*, 162. Epicteto es reticente al modo de entender el destino, pues no hay nada superior al libre albedrío y a él todo debe estar subordinado (2.1.1); por lo que se podría sugerir que ha abandonado la doctrina estoica del determinismo universal, pues tampoco encontramos textos en los que intente compaginar la autonomía personal con el destino.

⁵⁷ RIST, M. J., *La filosofía estoica*, Ariel, Barcelona 2017.

⁵⁸ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 155.

⁵⁹ KARAMANOLIS, *Op. cit.*, 156. KARAMANOLIS, *Op. cit.*, 217. Para los filósofos cristianos, los seres humanos son seres racionales y tienen la capacidad para elegir, pues es la razón humana la que en última instancia maneja las impresiones y los pensamientos

salvación. Esta idea de salvación que es extraña a la mentalidad griega, es un mensaje de salvación nuevo para todos los hombres. Necesitamos la gracia de Dios para hacer el bien, aunque la gracia no anula la naturaleza ni la voluntad. El ser humano necesita la gracia de Dios antes de hacer una elección, pero al mismo tiempo se debe esforzar por hacer el bien⁶⁰.

Una de las discrepancias fundamentales de Justino con los estoicos es la doctrina estoica de la sumisión absoluta ante el destino, que reduce al ser humano a una marioneta de los hados. Los estoicos creían firmemente en el fatalismo de los astros, frente a ella la voluntad humana permanecía sin poder para enfrentarse a las fuerzas cósmicas. Justino atribuía a la filosofía estoica el punto de vista de que los seres humanos no podían hacer ni sufrir nada contrario al destino (2*Apol.* 7), frente a ello Justino responde que cada persona por libre voluntad actúa correctamente o peca. La responsabilidad por el mal no descansa en el destino, sino en la acción humana y en la responsabilidad, pues la voluntad humana es autónoma. Si todo sucediera según el destino no habría libertad, y entonces no podríamos decir que unos son buenos y otros malos, pues afirmaríamos que el ser bueno o malo está determinado por el destino. Pero los cristianos afirmamos que la persona hace bien o mal por libre elección, ninguno está obligado en hacer el bien o el mal, por eso puede ser alabado o reprobado, puede recibir recompensa o castigo, pues cada uno es responsable y libre de sus acciones. “Porque Dios no hizo al hombre a la manera de las otras criaturas, por ejemplo, los árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación.” (1*Apol.* 43,8)⁶¹.

En el estoicismo se encuentra el fatalismo y la resignación ante todo lo que acontece que no depende de nosotros, y ello comporta una intensa melancolía y una ausencia de la genuina alegría. El cristianismo rechaza

⁶⁰ POHLENZ, *Freedom in Greek*, 161-179.

⁶¹ DENZEY, Nicola, “Facing the Beast: Justin, Christian Martyrdom, and Freedom of the Will,” en *Stoicism in Early Christianity*, RASIMUS, Tuomas, ENGBERG-PEDERSEN, Troels & DUNDBERG, Ismo, (eds.), Baker Academic, Grand Rapids, Mí, 2010, 177-179. Para los especialistas en filosofía griega, la crítica de Justino a las posiciones estoicas sobre el determinismo revela cierta ingenuidad, pues en su afirmación de que los estoicos son deterministas no aprecia las sutilezas de la filosofía estoica como lo hace Séneca. La cuestión que se debate es si somos realmente dueños de nuestro propio destino. Justino defiende que poseemos la libre voluntad para vivir una vida en buena dirección. El problema es explicar la relación entre el cuidado providente de Dios y la libre voluntad. DENZEY, *Op. cit.*, 193. Los mártires con su elección representan la posición filosófica de la libertad humana frente al determinismo cósmico. Los mártires eran suficientemente libres para reconocer que no estaban dominados por una fuerza contingente cósmica, aunque esa fuerza esclavizaba a la mayoría de los habitantes del imperio.

el determinismo y los cristianos viven con una alegría desbordante que les viene de saberse amados y acompañados por Dios. La vida es un regalo dado por Dios y tiene sentido vivir siguiendo a Jesucristo. A pesar de los sufrimientos y dificultades que afectan a todos, estoicos y cristianos, los estoicos lo viven con resignación, mientras que los cristianos sufren, pero con esperanza.

3.3. La doctrina sobre los ciclos del mundo y la conflagración

En el siglo III a. C. los estoicos desarrollaron el concepto de la conflagración universal periódica, y tuvieron que defender sus tesis contra los seguidores de Platón y Aristóteles que habían argumentado siempre que el universo era indestructible.

Los primeros estoicos llamaban al fuego el elemento por excelencia, el elemento de todas las cosas y sostenían que en un momento dado todo el universo se convierte en fuego, y a continuación, se convierte de nuevo en un universo ordenado. El universo será destruido por el fuego, pero, al mismo tiempo, un nuevo mundo surge de la total aniquilación producida por el fuego y así sucesivamente. Un ciclo infinito de conflagraciones pone fin a la existencia de los mundos infinitamente recurrentes.

El judaísmo no está de acuerdo con la destructividad del mundo y la idea de la conflagración cósmica, aunque puede haber habido alguna influencia de esta teoría estoica en el judaísmo helenístico. El primer autor cristiano que menciona la conflagración cósmica es Justino en (*1Apol* 20, 1-4) “Todo lo corruptible había de ser consumido por el fuego; y los filósofos llamados estoicos tienen por dogma que Dios mismo ha de resolverse en fuego y afirman que nuevamente, por transformación, volverá a nacer el mundo; pero nosotros tenemos a Dios, creador de todas las cosas, por algo superior a todas las transformaciones.” En general, los cristianos, aunque estén influidos por la filosofía estoica no aceptan la idea de que Dios por razones de castigo destruya su propia creación. Al igual que en el judaísmo antiguo, la doctrina de la conflagración escatológica no tuvo una aceptación universal entre los primeros cristianos, a pesar de 2ª Pedro 3, 5-13. Y si en algún círculo judío y cristiano fue aceptada, la reformularon, pues incluso perdió las características básicas⁶².

Encontramos otra diferencia en la concepción de la historia, ya que, con este sentido cíclico del acontecer, todo se mueve hasta que sea

⁶² VAN DER HORST, *Hellenism-Judaism-Christianity*, 292.

reabsorbido en la materia primordial del fuego. Después el universo volverá otra vez a recomenzar con un nuevo ciclo y así de manera perpetua. En cambio, dentro del cristianismo hay un principio y un fin, la consumación no es cuando todo pierde su identidad siendo consumido por el fuego. La consumación es el encuentro con Dios en la resurrección y se traduce en una vida nueva. La confianza acompaña a los cristianos durante esta vida, pues viven con la esperanza de vivir con Dios para siempre. La vida no acaba con la muerte, sino que la meta es la resurrección y la vida eterna.

3.4. Algunas diferencias en las enseñanzas morales

Thorsteinsson⁶³, hablando del amor universal, distingue la enseñanza moral cristiana y la estoica. Mientras que en el estoicismo de la época imperial se enseña y se practica el amor a la humanidad universal, en cambio, en el cristianismo que presenta Pablo en sus cartas (Rom 12, 9-21⁶⁴; Gal, 5, 14 y Gal 6,10; 1^a Tes 3,12) el amor se aplica a las relaciones dentro de la comunidad cristiana, es decir, hacia los compañeros creyentes, por lo que no tiene esa dimensión universal⁶⁵: amor hacia los de dentro pero también a los de fuera, es decir, amor a todos. La carta a los Romanos

⁶³ THORSTEINSSON, *Roman Christianity*, 205 y 209. Thorsteinsson encuentra muchas similitudes entre la ética estoica y la que aparece en la carta a los romanos, en concreto, en el capítulo 12. Nuestro autor descalifica el estudio de ESLER E. Philip, "Paul and Stoicism: Romans 12 as a Test Case," en *NTS* 50 (2004), 106-124, donde se señala la divergencia entre el estoicismo y Pablo. Thorsteinsson critica que Esler utilice las fuentes antiguas de la ética estoica y no tenga en cuenta los estoicos contemporáneos romanos de Pablo (Séneca, Musonio Rufo y Epicteto).

⁶⁴ THORSTEINSSON, *Roman Christianity*, 193 y 196. En 12, 9a se utiliza *agape* pero se refiere a las relaciones dentro de la comunidad cristiana. Pablo no utiliza el término *agape* (vv. 14-21) en las relaciones de los cristianos con los de fuera de la comunidad. Este término se utiliza solamente para las relaciones dentro del grupo cristiano. En otras palabras, la virtud más importante, el *agape* se ejerce entre los miembros de la comunidad de creyentes.

⁶⁵ THORSTEINSSON, "Stoicism as a Key", 21-22. En contra, de la opinión común, Pablo no aboga por una ética de amor universal en la carta a los Romanos. En Rom 12, 3-12 se refiere solamente a la comunidad de creyentes en Cristo, y probablemente en 12, 13 también. Para Pablo el concepto de *agape* es un término que se refiere a amar a los del propio grupo. THORSTEINSSON, M. Runar, "Paul and Roman Stoicism: Romans and Contemporary Stoic Ethics," en *JSNT* 29 (2006), 145-146 y 159. THORSTEINSSON, "Stoicism as a Key," 32-33. El objetivo de la enseñanza moral de Séneca era amar a toda la raza humana como a uno mismo. En cambio, el enfoque de Pablo en la carta a los Romanos no va dirigido a toda la humanidad, sino a una porción específica, a saber, los creyentes en Cristo.

pide que los cristianos se comporten de manera honorable y pacífica en la sociedad “estar en paz con todos” (v.18), muy cercano a la admonición de Epicteto (4.5.24); pero lo que realmente importa no es cómo tratar a los extraños sino cómo comportarse entre los miembros de la comunidad.

Pero también hay que decir para ser veraces que en las cartas de Pablo se encuentra el concepto de altruismo radical. Lo podemos ver en Fil 2,4 que se puede traducir “no buscando los propios intereses, sino los intereses de los demás,” punto de vista paulino que se encuentra también en la filosofía estoica. La idea que tiene Pablo en mente en 2,4 es dejar a un lado el pensamiento sobre las cosas propias y, en su lugar, cuidar las de los otros. Pablo, a continuación, nos propone el modelo de Cristo, que no buscó su propio interés sino el de los demás. Hay otros textos paulinos en los que se aprecia también este altruismo radical (1ª Cor 13,4-7; Gal 5, 13-15). El objetivo de Pablo es desarrollar y establecer el altruismo radical de uno mismo y de los otros⁶⁶. En este aspecto del amor cristiano que solo se entiende desde el seguimiento Cristo, se aprecia una diferencia con el amor estoico que se basa en la común humanidad, preocupación amorosa por los semejantes, pero que no es igual que la caridad cristiana⁶⁷. La esencia del amor cristiano es más personalizada, porque este amor se basa en la palabra de Cristo: “Lo que habéis hecho al más pequeño de los míos es a mí a quien se lo habéis hecho”. El *logos*, a los ojos de los cristianos, está encarnado en Jesús y es a él a quien el cristiano ve en su prójimo. Sin duda, esta referencia a Jesús ha dado al amor cristiano su mayor fuerza y expansión. Lo cual no debe hacernos olvidar que el estoicismo fue asimismo una doctrina de amor⁶⁸.

Otra diferencia entre el estoicismo y el discurso de Pablo en Romanos 12 se puede ver en el v. 15, donde exhorta a su audiencia a “llorar con los que lloran”. Según Séneca el estoico socorrerá a los necesitados, pero lo hará con una mente tranquila, es decir, ayudará a que el otro libere sus penas, pero no hará propio el dolor del otro (*Clem. 2.5.2-3*). En este punto, hay una diferencia entre lo que Pablo nos dice de asumir y compartir el sufrimiento

⁶⁶ ENGBERG-PEDERSEN, Troels, “Radical Altruism in Philippians 2:4,” en *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe* (=Supplement to Novum Testament), (eds.) FITZGERALD, John, OLBRICHT, Thomas, & WHITE, Michael, Brill, Leiden 2005, 207-211.

⁶⁷ POHLENZ, *L'uomo grec*, 865-866.

⁶⁸ HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, Alpha Decay, Barcelona 2013, 371-372.

del otro y el pensamiento estoico de que el sabio aunque sea cercano y hermano de todos los hombres, pero no puede perder la *apatheia*⁶⁹.

Otro aspecto en el que hay diferencias entre la enseñanza moral cristiana y la ética grecorromana es en relación con la humildad social, es decir, el rebajarse uno mismo por el bien de aquellos que son socialmente iguales o inferiores, no es recomendable en la ética grecorromana. En cambio, los autores cristianos lo presentan en un sentido más positivo que en los estoicos romanos. Pero tampoco hay que exagerar diciendo que en los autores cristianos tenga un sentido positivo y en los paganos negativo, pues hay también ciertas áreas sombrías, es decir, no se puede generalizar sosteniendo que el concepto de humildad social estaba totalmente ausente en la ética grecorromana. Pero sí que hay que aseverar que los cristianos dieron un paso hacia adelante con su énfasis en la humildad⁷⁰.

Se pueden encontrar ciertos paralelismos entre Pablo y los estoicos ya que usaban términos parecidos, pero si profundizamos se aprecian también las diferencias. La queja de Pablo en Rom 7, 15 “No hago lo que deseo, sino que hago lo que aborrezco” encuentra un paralelismo con Epicteto (2.26.4). Aunque presentan la misma queja, la solución es diferente. Para Epicteto el alma racional debe resolver el dilema tan pronto como la contradicción sea evidente, mientras que, para Pablo, el problema es más profundo y requiere la intervención de Dios. De modo similar, Pablo (Rom 7, 24) y Epicteto describen a la criatura humana con el mismo adjetivo: *talaiporos*. Utilizan el mismo término para describir un ser humano dividido entre dos alternativas en su misma naturaleza (la ley de la mente y la ley de los miembros en Pablo y, en Epicteto, el cuerpo que nos asimila a los animales y la razón que nos asemeja a los dioses.) Se observa una semejanza en la antropología, una existencia vivida en tensión entre las dos alternativas. Pero la solución de esta tensión, de nuevo, se resuelve de modo diferente. En Epicteto la respuesta se inclina a la razón y deja a un lado la carne, en cambio, para Pablo la solución viene de fuera de sí mismo “¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte?”⁷¹.

⁶⁹ THORSTEINSSON, “Paul and Roman Stoicism,” 156. POHLENZ, *La Stoa*, 390. Séneca mantiene la condena de la compasión, pues es una afección que solo turba la mirada serena. Si amar a los congéneres es asunto humano, llevaremos mejor a cabo la ayuda práctica a que nos conmina tal amor si seguimos exclusivamente a nuestra inteligencia y reflexión.

⁷⁰ THORSTEINSSON, *Roman Christianity*, 182-183.

⁷¹ DESILVA A. David, “Paul and the Stoa: A comparison,” en *JETS* 38 (1995), 552.

Hay un vocabulario común entre 2ª Cor 4, 6 y Epicteto (2.1.38-39). Ambos autores hablan de confianza como el modo de afrontar las dificultades en la vida, pero lo entienden de modo diferente. Pablo se enfrenta a estas dificultades a causa de sus trabajos por el Evangelio, mientras que Epicteto tiene en mente cualquier dificultad que le pueda ocurrir a un ciudadano común a lo largo de su vida. El objeto de la confianza también es diferente, Pablo lo aclara a lo largo de la 2ª Corintios que Dios es la fuente de su confianza (cf. 1,8b-9) mientras que Epicteto no contemplaba tal objeto divino⁷².

Un concepto cardinal del estoicismo era la forma de adquirir la libertad interior frente a las circunstancias externas. Epicteto comienza su manual con una discusión entre las cosas “que dependen de nosotros” y las “que no dependen de nosotros”. Si uno puede captar y aceptar esta distinción y buscar las cosas pertenecientes al primer grupo, puede librarse de todo lo externo y no ser esclavo de lo que no depende de nosotros. Pablo describe su estado mental en términos que sugieren su libertad interior frente a las circunstancias externas. De ese modo, en 2ª Cor 12,10 escribe: “Por lo tanto, estoy contento en las debilidades, insultos, persecuciones y calamidades por causa de Cristo”. El fundamento de este contentamiento no es, sin embargo, el juicio correcto sobre lo que depende de uno y sobre lo externo que no depende de nosotros, como en Epicteto, sino más bien, la experiencia del apóstol del poder de Cristo que se manifiesta en la debilidad. De modo similar, en Filp 4, 11b-13 el apóstol dice que es *autarkes* en medio de las circunstancias externas pero no por su fuerza, sino debido a que en él se manifiesta el poder de Cristo⁷³.

A veces se cita 1ª Cor 7, 19-31 y, más en concreto, 1ª Cor 7, 29b-31 como relacionado con el pensamiento estoico, el distanciamiento del mundo y de lo externo, una actitud de no preocuparse por las cosas externas. Pero este distanciamiento hacia esas cosas tiene una motivación diferente en Pablo: la creencia en la inminente vuelta de Jesucristo, es decir, dentro de la perspectiva apocalíptica. Es decir, en Pablo no encontramos

⁷² DESILVA, *Op. cit.*, 553. *Op. cit.*, 561-562. Pablo utiliza las listas estoicas de las dificultades (2ª Cor 4,8-8; 6, 4-10; 11,23b-29; Rom 8, 35-39; 1ª Cor 4,8-9). Una diferencia esencial entre el uso de Pablo y de los estoicos es que, con la excepción de Rom 8, 35-39, Pablo está describiendo sus propias experiencias. Aunque utiliza listas semejantes, pero no busca demostrar su imperturbabilidad como estoico consumado sino la sinceridad de su compromiso con el Evangelio y la manifestación del poder de Dios en medio de la debilidad humana.

⁷³ DESILVA, *Op. cit.*, 553-554.

una postura general hacia lo de fuera, por la naturaleza de lo externo, como en Epicteto⁷⁴.

Otra idea es el parentesco con lo divino del estoicismo. Los Hechos de los apóstoles citan al poeta Arato que dice que somos linaje de Dios. Epicteto habla de Zeus que se ocupa de todos los hombres pues son semejantes a él, también de la presencia de la divinidad dentro de nosotros (1.14.14) y que Dios nos cuida pues somos ‘hijos de Dios’ (3. 24). La declaración similar de Pablo en Gálatas 3, 25 se distingue de las afirmaciones estoicas por la adición “en Cristo Jesús y “a través de la fe” como calificadores. Para los estoicos, no había calificativos sobre el parentesco con lo divino, una relación que se mantiene con la divinidad ha creado a todos los hombres lo mismo que el resto de la naturaleza. De modo similar, los estoicos sostenían que todas las partes del universo formaban un todo y para eso utilizaban la metáfora del cuerpo. En cambio, los cristianos utilizan la imagen del cuerpo de Cristo, al que nos unimos por el bautismo y el Espíritu Santo. Pero esta imagen no sirve para la humanidad y al cosmos como un todo, sino que se circunscribe a una parte de la humanidad como un cuerpo separado y unificado dentro del cosmos⁷⁵.

Existe una concepción común en la igualdad de los seres humanos. La declaración radical de Pablo en Gálatas 3, 28 tiene importantes paralelos estoicos. Pero tenemos que decir de nuevo que la razón de estas afirmaciones era diferente en ambos grupos. Para los estoicos era la naturaleza la que enseñaba la igualdad de los seres humanos. Para Pablo, la igualdad de los seres humanos viene de nuestro ser en Cristo y una parte de la nueva creación, en la que desaparecen las distinciones que pertenecían al orden antiguo⁷⁶.

El fin de la vida para los estoicos es vivir un plan de vida armonioso, que se expresa según la naturaleza o la razón. En cambio, para Pablo el fin último de la vida está diseñado por el teo-cristocentrismo y la escatología apocalíptica. Como afirma en Filipenses 3, 10-11: “quiero conocer a Cristo y el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, y así alcanzar la resurrección de entre los muertos.” Aunque Pablo con frecuencia utiliza términos y figuras semejantes a los autores estoicos, una vez más, la escatología apo-

⁷⁴ DESILVA, *Op. cit.*, 557.

⁷⁵ DESILVA, *Op. cit.*, 554-555.

⁷⁶ DESILVA, *Op. cit.*, 555-556.

calíptica y la dependencia de Dios o Cristo separa a Pablo de los estoicos en un aspecto fundamental⁷⁷.

Es cierto que, si repasamos los capítulos fundamentales de la carta a los Romanos, tendremos que decir: Pablo recibió ciertas sugerencias e influencias de la filosofía estoica, pero las formó conforme a su propio espíritu y apenas tocaron su corazón. Pablo era un personalidad tan fuerte e independiente que estaba dominado por su motivo central que todo lo que se le acercaba tenía que subordinarse a él. Pablo afirma que la libertad que alcanza el cristiano no es por propia fuerza sino por la gracia de Dios y la muerte y resurrección de Jesucristo. De este modo, se inaugura un nuevo tiempo de salvación que depende de la fe, el tiempo de la gracia. Al igual que la Stoa está convencido de que todo depende de la actitud mental correcta y cada acción recibe valor desde allí. Pero es la fe en Cristo resucitado lo que le separa de la filosofía griega y, en concreto, de los estoicos⁷⁸.

La Stoa consideraba el *pneuma* divino como algo corporal, es decir, material. Los cristianos caracterizaban la esencia de Dios como *pneuma*. En el Evangelio de Juan 4,24 dice que “Dios es *pneuma* y quienes lo adoran deben hacerlo en *pneuma* y verdad”, por lo que aquí se refiere a un espíritu inmaterial. El *pneuma* que es un concepto central de la antropología paulina no tiene nada que ver con el *pneuma* estoico. El dualismo del *pneuma* y *psiche* - *sarx* proviene de una esfera completamente diferente, de la religiosidad y el misticismo helenístico. Pues para Pablo, *pneuma* es también el Cristo resucitado, el eterno como poder espiritual que obra la vida nueva en cada uno de nosotros y en todos los creyentes (2ª Cor 3,17). Es inconcebible que Pablo haya permanecido ajeno a la especulación sobre el *logos*, sobre todo por la importancia que tenía en el judaísmo helenístico. Por eso seguramente no solamente evita el término *logos*, sino todo lo que pudiera conducir a la evaporación de la figura de Cristo en un concepto filosófico⁷⁹.

4. CONVERGENCIAS ENTRE EL ESTOICISMO Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Hay ciertos aspectos de la filosofía estoica moral que guardan relación o son familiares con el cristianismo. El cristianismo, originario de Palestina, se extendió por el mundo helenístico y tuvo que utilizar el

⁷⁷ DESILVA, *Op. cit.*, 558-559.

⁷⁸ POHLENZ, Max, *Paulus und die Stoa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstat 1964, 18-19.

⁷⁹ POHLENZ, *Paulus und*, 20. POHLENZ, *La Stoa*, 514.

mismo lenguaje para comunicarse y buscar adeptos. El ambiente cultural en el que se transmitió el cristianismo estaba impregnado de la filosofía helenística, en concreto, la estoica⁸⁰ y, en ese sentido, hemos de reconocer que el estoicismo es la escuela que presenta una enseñanza moral más cercana al cristianismo.

Pablo tuvo una buena formación académica y estuvo expuesto a influencias de las filosofías helenísticas, por lo tanto, conocía la filosofía popular⁸¹ de su tiempo (especialmente los aspectos estoicos). Hay muchos elementos que indican que Pablo estaba familiarizado con la enseñanza estoica: utiliza términos y frases estoicas, etc. Sin embargo, la relación va más allá del vocabulario. Pues Pablo empleó formas retóricas que eran utilizadas por autores estoicos y expresó su mensaje en imágenes comunes de los estoicos, es decir, se encuentran semejanzas en el mundo conceptual⁸².

El argumento común para la existencia de Dios en el mundo helenístico-romano es la teología natural, el llamado argumento del diseño, que descubre el orden y regularidad en la naturaleza, tal orden no sería posible sin la inteligencia divina. Conocemos a Dios que es invisible por medio de sus obras en la naturaleza. La idea de que los atributos invisibles de Dios se hacen visibles en el mundo natural se encuentra también en el estoicismo y en el judaísmo helenístico. Por lo que es muy posible que los términos estoicos del texto de Pablo Rom 1, 20: “Porque lo invi-

⁸⁰ THORSTEINSSON, “Stoicism as a Key,” 19. Pablo dirigió su carta a los cristianos de Roma, ciudad en la que la más prominente enseñanza en relación a ética y la moralidad era precisamente el estoicismo. La doctrina estoica es conocida, al principio, entre una minoría de gente educada, pero esas enseñanzas influyeron también entre las clases populares. POHLENZ, *La Stoa*, 502. El cristianismo irrumpió con fuerza en la época imperial y plantea exigencias morales semejantes al estoicismo, pero con un rigor aún mayor.

⁸¹ THOM, C. Johan, “Paul and the Popular Philosophy,” en *Paul’s Greco-roman Context*, BREYTENBACH, Cilliers (ed.), Peeters, Leuven 2015, 47-74. En la filosofía popular se encuentran similitudes con los textos del Nuevo Testamento. La mayoría de las semejanzas entre los textos del Nuevo Testamento y las filosofías helenísticas-romanas en relación a los términos conceptuales, estilo, prácticas psicagógicas se pueden explicar porque la filosofía popular no formaba parte de una tradición filosófica específica, sino que, al contrario, formaba parte de la cultura general de este período, por lo que los textos del Nuevo Testamento tendrán que interpretarse en este contexto. El objetivo de la filosofía popular era la formación moral de la gente, por lo que criticaban los hábitos de la gente, para que por medio de la reflexión cambiaran su comportamiento y fueran más virtuosos.

⁸² DESILVA, “Paul and the Stoa,” 563-564. POHLENZ, *Paulus und*, 19.

sible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables” estén mediados a través del libro de la Sabiduría 13, 1-5 (judaísmo helenístico), que proporciona un cercano paralelo intermedio entre la doctrina estoica y la paulina⁸³.

Algo semejante encontramos en el libro de los Hechos de los Apóstoles, aunque Pablo no sea el redactor, pues nos presenta a Pablo hablando en el areópago de Atenas dirigiéndose a los griegos y usando el mismo lenguaje filosófico. La creencia en la divinidad es común a estoicos y cristianos. Un aspecto de la teología estoica es la prueba de Dios por *consensu gentium*. Pablo en los vv. 26-27 no está hablando de la creación del hombre, sino del propósito por el que Dios creó al hombre: para que lo busque. El conocimiento natural de Dios se adecuaba a la finalidad del discurso misionero paulino, porque sentaba un terreno común en el que se podían encontrar gentiles y cristianos. Los dioses han concedido a los hombres el privilegio de pensar racionalmente sobre ellos y reconocerlos. En este sentido, Pablo y los cristianos adoptan sin reservas que la búsqueda y el conocimiento de Dios están implantados en todo el género humano desde su origen; porque los hombres no están separados de Dios sino que viven y se mueven en él como parte de su ser⁸⁴.

Existen elementos comunes entre la ética estoica y la ética cristiana⁸⁵, aunque en los aspectos esenciales, como ya hemos señalado, no hay correlación. El estudio al que nos referimos se enfoca en unos pocos escritos y llega a la conclusión de que el cristianismo romano (Carta de Pablo a los Romanos, 1ª Pedro y 1ª Clemente) y el estoicismo romano (Séneca, Musonio Rufo y Epicteto) son fundamentalmente similares en términos de moralidad o ética. Aunque hay diferencias, éstas no afectan a un acuerdo básico en la enseñanza moral del cristianismo romano y el estoico.

El hecho de que los cristianos concibieran la ética como el fin de la filosofía no significa necesariamente que los cristianos tengan una ética semejante a la de los filósofos helénicos. Este asunto es relevante en vista de estudios modernos que señalan las semejanzas entre la ética de los filósofos helénicos, especialmente del estoicismo con el cristianismo

⁸³ THOM, “Paul and popular”, 59-64. DESILVA, “Paul and the Stoa,” 562.

⁸⁴ POHLENZ, *Paulus und*, 23-29.

⁸⁵ THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 209.

primitivo⁸⁶. Estos autores afirman que toman como punto de partida observaciones hechas por los primeros filósofos cristianos que defienden que la ética estoica es cercana en espíritu a la ética cristiana. Justino (*IApol.* 6.8) afirma “que los estoicos muestran con su ética que tienen en sí las semillas del *logos* divino.” Orígenes expresa su respeto por la ética de los estoicos Musonio Rufo (s. I d. C.) y Epicteto, mientras que Tertuliano (160-220) llama a Séneca, uno de los nuestros⁸⁷.

Los estoicos sostienen que el objetivo de la vida es vivir de acuerdo con la naturaleza humana racional que se adecua con la práctica de la virtud. Para entender lo que es vivir conforme a la naturaleza, debemos tener en cuenta que la racionalidad es el culmen de los atributos humanos, atributo que compartimos con Dios y con el universo. Hay una interrelación entre practicar la virtud, vivir según la naturaleza y seguir la naturaleza racional, y viviendo de esta manera se alcanza la felicidad⁸⁸. Los primeros filósofos cristianos sostenían que el alma humana está formada por la razón, aunque después hubiera discrepancias entre cómo entenderlo. Pero, a pesar de esos desacuerdos, coinciden en que la razón no es una característica más de la naturaleza humana, sino que forma parte de nuestra naturaleza, por ser de carácter racional. A este respecto, argumentaban que somos similares a Dios, quien es razón⁸⁹.

La ética práctica de la Stoa de la época imperial se encuentra en una relación estrecha con la sensibilidad religiosa, sobre todo la concentración en el yo y el cuidado personal del alma, es decir, el descubrimiento de la propia interioridad, como la autoridad última de nuestro pensar y hacer. La moralidad ya no va a depender de la legalidad externa. Esta moral aparece de manera clara en Séneca y alcanza su profundidad en el Sermón del Monte. Todo esto va a desembocar en la aparición de la conciencia, como la instancia última de nuestra conducta que nos premia y castiga. Dios ha puesto en nuestro interior un guardián, para quien nada de lo que hacemos queda oculto, y este guardián es al mismo tiempo el juez interior al que debemos rendir cuenta de cada uno de nuestros pensamientos, palabras y acciones. Ya antes de Séneca la filosofía tuvo que

⁸⁶ THROSTEINSSON, *Roman Christianity*, 1.

⁸⁷ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 217.

⁸⁸ SCHOFIELD, Malcom, “Stoic Ethics”, en *The Cambridge Companion to Stoics*, INWOOD, Brad (ed.), Cambridge University Press, New York 2006, 244-246.

⁸⁹ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 217.

hacer reconocimiento teórico de la conciencia. Pero en la misma época y, de una manera similar a Séneca, Filón y Pablo la ensalzan⁹⁰, a pesar de que su tradición judía ni tan siquiera les permite inferir el nombre. Séneca nos dice en (*De ira* 3,36) que todas las noches se presentaba ante el tribunal de su “guardián y censor” confesándole con sinceridad y sin excusa todo lo que había hecho y dicho a lo largo del día⁹¹.

Aunque hemos hablado de las divergencias entre la concepción cristiana de la libertad y el determinismo estoico. Hemos de decir que, en los primeros escritos cristianos, no hay una construcción filosófica de la libertad ontológica, la verdadera elección era si uno serviría a su amo voluntariamente o no. En Romanos 7, 3 y 8, 1-2, por ejemplo, Pablo sostiene que el cristiano está libre de la esclavitud del pecado y de la muerte, así como también de la esclavitud de la ley. De hecho, Pablo no usa frecuentemente el nombre *eleutheria* o su forma verbal, y lo más probable es porque él no comprendía que la libertad ontológica o espiritual fuera un estado alcanzable. Al contrario, Pablo afirma que los humanos, por naturaleza, deben permanecer al servicio de algo. La elección descansa en el poder de servir. Habla de “esclavos de la justicia” (Rom 6,18) o “esclavos de Dios” (Rom 6, 22). Llegar a ser cristiano, entonces, no era precisamente libertad, sino una decisión libre para servir a un maestro superior y participar alegremente en ese servicio. Por lo que Pablo en sus enseñanzas sobre la servidumbre y los límites de la libertad humana se alinea muy bien con las enseñanzas estoicas⁹².

Pablo utiliza también los catálogos de vicios y virtudes que aparecían en los escritos estoicos y en el judaísmo helenístico. Encontramos catálogos de vicios en: Rom 1,29-31;13,13; 1ª Cor 5,10-11; 6,9-10; 2ª Cor 12,20; Gal 5,19-21 y catálogos de virtudes en: Gal 5,22-23; Fil 4,8. No solamente en la forma sino también en el contenido de las listas corresponden a lo que encontramos en los autores estoicos (y otros autores no cristianos), sugiriendo que Pablo las ha incorporado para reforzar el compromiso del cristianismo con la moral convencional. Estas listas no son, por lo tanto, cristianas, sino que representan la moralidad convencional de esa época⁹³.

⁹⁰ POHLENZ, *Paulus und*, 16. No es posible saber con certeza si Pablo recibió sugerencias significativas de la filosofía griega en relación a la conciencia. En todo caso, el llenó este concepto con un contenido nuevo a partir de su propio sentimiento religioso. POHLENZ, *La Stoa*, 506. Pablo ensalza la conciencia de manera muy similar a Séneca, pero por su responsabilidad frente a Dios, la conciencia adquiere un carácter completamente nuevo,

⁹¹ POHLENZ, *La Stoa*, 398-399.

⁹² DENZEY, “Facing the Beast”, 180.

⁹³ DESILVA, *Paul and the Stoa*, 561.

Para Epicteto el amor a los otros está enraizado no solamente en que todos somos seres humanos sino también en la relación específica con Dios y con toda la humanidad como una familia (3.22.81-82). Según el estoicismo, los seres humanos son sociales y buenos por naturaleza, y aquí descansa el cuidado y la asistencia al prójimo. Esta teoría está fundamentada en el principio de la humanidad universal, que enseña que todos somos iguales y compartimos el *logos* divino y universal, todos los seres humanos por naturaleza son iguales y, por lo tanto, tienen obligaciones morales para con los otros. La moralidad está firmemente enraizada en la misma naturaleza. Epicteto explica que cada persona por naturaleza es un ser social y amable, y que los seres humanos son creados para hacer el bien, cooperar y orar por el bien de los otros (3.13.5; 4.1.122). El fin de la ética estoica era preservar esta hermandad universal, este vínculo natural de amor mutuo⁹⁴.

El cristianismo insistió en que la naturaleza humana universal que compartimos crea un lazo entre todos los hombres. Esto no es, por supuesto, nuevo. Los estoicos habían defendido una tesis semejante, argumentando que los hombres son hermanos⁹⁵ por naturaleza, pues todos comparten la misma racionalidad y capacidad para la virtud. Este mismo pensamiento reiterado por el cristianismo explica por qué la cristiandad tuvo tal impacto, pues aunque no presentaba un punto de vista original sino que seguía al estoicismo –filosofía preponderante en el imperio romano–, todo ello favoreció que la opción cristiana fuera más atrayente⁹⁶.

En los dos primeros versículos del capítulo 12 de la carta a los Romanos encontramos alusiones a la terminología estoica estándar. Pablo

⁹⁴ THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 162-163. THORSTEINSON, *Op. cit.*, 191. Las fuentes revelan que para el estoicismo romano el principio de la humanidad universal era una enseñanza capital de la moral estoica, y también enfatizaban la imparcialidad en las relaciones humanas. Séneca decía que la Naturaleza (Dios) me ha creado para amar a todos (*Ep.* 102.18) refiriéndose no solamente a sí mismo sino a todos los hombres, que por naturaleza aman a sus semejantes, simplemente por ser humanos y nada más.

⁹⁵ POHLENZ, *La Stoa*, 423. Todos los hombres son hermanos porque todos proceden de Dios y portan de la misma manera en su pecho la chispa divina.

⁹⁶ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 235-236. HADOT, *La ciudadela interior*, 370-371. El estoicismo y el cristianismo reconocen en cada hombre el *logos*, la razón presente en el hombre. Se podría afirmar que la motivación del amor estoico es la misma del amor cristiano. No se puede decir que “amar al prójimo como a sí mismo” sea una invención cristiana. También está presente en el estoicismo el amor a los enemigos: “El cínico apaleado debe amar a quienes lo apalean”.

utiliza la palabra *logikos* para definir el modo propio de servir a Dios, su *logike latreia*, está aludiendo al concepto filosófico bien conocido entre los estoicos y sus intentos por describir la relación entre los seres humanos como *logikoi* y Dios como *logos*. Epicteto dice que los seres humanos como *logikoi* hacen bien en glorificar a Dios con himnos y cánticos. Séneca que es contemporáneo de Pablo señala que la propia adoración consiste no en ceremonias de culto sino en una voluntad que es reverente y recta. De modo similar, en Rom 12,1, Pablo advierte que la adoración a Dios no comporta un sacrificio literal de nuestros cuerpos sino la encarnación de la voluntad de Dios y un modo particular de vida. Y en el versículo segundo Pablo urge a los cristianos de Roma a transformarse, a renovar la mente para discernir lo que es la voluntad de Dios, lo que le agrada⁹⁷.

En general, la opinión común entre los autores cristianos es que los filósofos estoicos raramente discuten asuntos que tengan que ver con los aspectos sociales de la vida, esta opinión se ha utilizado como un cliché y ha pasado de un estudio a otro. Pero es una opinión falsa. El estoicismo del siglo primero y segundo, es decir, el estoicismo que corresponde con los primeros escritos cristianos estaba muy preocupado por los asuntos sociales⁹⁸, y no hay ninguna razón para creer que los estoicos eran menos serios en sus discusiones sobre los aspectos sociales que lo eran los autores cristianos⁹⁹.

En la carta a los Romanos Pablo nos presenta el amor como la primera virtud y esta posición influye en la formación de la identidad moral de la comunidad cristiana en Roma. Séneca, en la misma época y contexto, enseña que uno debe vivir para el prójimo si quiere vivir para sí mismo, porque el amor mutuo es algo que el mismo Dios ha generado en los seres humanos, creándolos de la misma fuente y para el mismo

⁹⁷ THORSTEINSSON, "Stoicism as a Key," 23-24.

⁹⁸ THORSTEINSSON, *Op. cit.*, 27. La dimensión social de la ética era importante también para el estoicismo romano. Séneca, por ejemplo, daba gran peso a las virtudes de la humanidad y la clemencia, ambas se correspondían a la *philanthropia* griega. Aunque algunos han sugerido que al final del siglo I *humanitas* puede haber transmitido la idea de que una simpatía cálida y humana para los débiles e indefensos en una medida que la filantropía nunca logro. THORSTEINSSON, "Paul and Roman Stoicism," 154.

⁹⁹ THORSTEINSSON, *Roman Christianity*, 175-176. Los estoicos romanos tenían una gran preocupación por las cuestiones relacionadas con los temas sociales. Esto no debe sorprendernos, dado que la dimensión social es meramente una consecuencia natural de la doctrina estoica de la humanidad universal y que los humanos comparten la razón divina. Para un estoico ser racional es ser social. THORSTEINSSON, "Stoicism as a Key," 28. La sociabilidad pertenece a la misma razón, los estoicos romanos afirman que Dios tiene más preocupación por la humanidad en su conjunto que por un individuo en particular. El principio estoico de la humanidad universal enseña que cada ser humano es sagrado como tal, porque todos tienen la misma participación en el *logos* divino.

fin (*Ep.* 95, 53). Este pensamiento es inherente a la doctrina estoica del origen divino de todo ser humano y de la humanidad universal. La misma doctrina se encuentra detrás de la exigencia de Epicteto de imitar el ideal del amor incluso para aquellos que son torturados (3.22.54)¹⁰⁰.

En relación con el concepto del amor hay diversos términos y, en ocasiones, se ha enfatizado la diferencia entre *agape*¹⁰¹ que sería un término utilizado exclusivamente por los cristianos, y *filia* que tendría connotaciones más filosóficas; de esta manera, habría una distinción clara entre el amor cristiano y el amor pagano.

En la actualidad, para muchos investigadores estos términos son sinónimos. El mismo Pablo, que habla de *agape* como la primera virtud de la comunidad cristiana, usa el verbo *filein* en vez de *agapan* para concluir la primera carta a los Corintios, lo cual indica la relación de los dos términos en el mundo greco-romano incluyendo a Pablo. El hecho de que los autores cristianos prefieran *agape* en lugar de *filia* como un término propio para el amor, puede indicar el deseo, por su parte, de distinguirse del mundo circundante. Se utiliza *agape* como distintivo genuino de la moralidad cristiana. Pero eso no implica que hubiera una diferencia sustancial. Por lo que, cuando tratamos con los conceptos de *agape/agapan*, *filia/filein* y amor en las fuentes cristianas y estoicas estamos tratando con conceptos que son, en gran parte, equivalentes, aunque en ocasiones el significado está determinado por el contexto específico donde se utiliza¹⁰².

Otra convergencia entre el estoicismo y el cristianismo es que el mal debe vencerse con el bien, evitar las represalias y amar a los enemigos. La exigencia estoica es la siguiente: uno debe amar a todos los seres humanos sin excepción y nunca devolver mal por mal. Fundando su ética en el principio de la humanidad universal, todos los estoicos romanos resaltan que uno incluso está obligado a tratar bien a los enemigos y ayudarles de cualquier modo posible. El apóstol Pablo casi expresa un punto de vista radical en su carta a los romanos cuando urge a bendecir a aquellos que les persiguen Rom 12, 14a¹⁰³, ayudar a los enemigos y a los que tienen necesidad Rom 12, 20. A menudo, se afirmaba que Pablo invita a amar a los enemigos y que tal ética era algo inaudita en la tradición moral pagana. Pero ninguna de estas afirmaciones es verdadera. La idea de que “el amor

¹⁰⁰ THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 158.

¹⁰¹ POHLENZ, *La Stoa*, 509. La palabra *agape* era central en el cristianismo, pero desconocida en el paganismo.

¹⁰² THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 159-161.

¹⁰³ THORSTEINSON, “Stoicism as a Key”, 29. Pablo no aboga aquí por un amor a los enemigos, pero su demanda es bastante sorprendente y puede haber sonado extraña para muchos en el mundo antiguo.

a los enemigos” era exclusiva de la ética cristiana es antigua, pero es completamente falsa como sugieren estos ejemplos estoicos. No es necesario recordar que el principio de “ojo por ojo” era conocido y aplicado en la sociedad grecorromana, pero es un error grave atribuir la ética del amor a los enemigos exclusivamente a la tradición judeocristiana.

Un reciente y más equilibrado estudio del principio “amor a los enemigos” en la antigüedad precristiana sugiere que el tercer nivel, es decir, “No tomando la venganza, por tu cuenta, sino ama a tus enemigos” es alcanzado solamente por Sócrates, unos pocos estoicos, Lev. 19,18 y Jesús de Nazaret. Incluso el cristianismo visto como un todo, raramente trasciende el segundo nivel “Intenta no devolver mal por mal” y con bastante frecuencia se queda en el primer nivel “Ama a tu amigo y odia a tu enemigo”. Parece que Pablo en Rom 12 no se refiere a la tradición de los sinópticos de amar a los enemigos y, por lo tanto, esa tradición no debía ser conocida por los cristianos de Roma. Por lo que, es muy posible, que en este punto Pablo haya sido influido por la enseñanza estoica¹⁰⁴.

El punto de vista de que todos los hombres comparten la misma naturaleza tiene un corolario interesante, a saber, que ningún hombre es esclavo por naturaleza. Tenemos la seguridad de que los estoicos defendían esa perspectiva (*DL VII 121-2*). Por el lado cristiano, Justino había ya mantenido que todos los hombres, libres y esclavos son igualmente hijos de Dios y tienen el mismo valor. Esta misma posición es defendida por Clemente de Alejandría (*Paed. I.6.31; Strom. V.5.30.4*). Y está en consonancia con la afirmación paulina de que no hay distinción entre esclavo o libre, de hombre o mujer (*Gal 3,28*). Clemente cita este pasaje de Pablo para acentuar la igualdad de todos los hombres. Pero ningún pensador cristiano condena abiertamente la práctica de la esclavitud, práctica muy extendida en los primeros siglos del cristianismo¹⁰⁵.

Aunque algunos estoicos y cristianos criticaban aspectos de la esclavitud o varias prácticas abusivas asociadas a ella, ningún grupo abogó por su abolición como institución socioeconómica¹⁰⁶. Ni los estoicos ni los prime-

¹⁰⁴ THORSTEINSON, *Roman Christianity*, 174-175.

¹⁰⁵ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 234.

¹⁰⁶ THROSTEINSSON, *Roman Stoicism*, 187. En la antigüedad nadie cuestionaba la institución de la esclavitud en cuanto tal. Sin embargo, Séneca y su compañero estoico Musonio Rufo hablaban a favor de un mejor trato para los esclavos. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, New York 1993, 505. La insistencia de los estoicos en la igual humanidad de esclavos y mujeres llama especialmente la atención pues a esa declaración de principios no se unía un interés por cambiar la realidad política de los esclavos y las mujeres. Respetar a un esclavo como ser humano es perfectamente compatible con la perpetuación de la institución política de la esclavitud.

ros cristianos se preocuparon seriamente de la difícil situación de los que padecían las formas más duras y degradantes de la esclavitud, como los que trabajaban y morían en las minas. Ambos sostenían que la esclavitud era algo indiferente¹⁰⁷ al bienestar de la persona. Para algunos esclavos la vida podía ser más o menos buena, pero en el mundo greco-romano la esclavitud era una institución de explotación y humillación en la que los esclavos, aunque reconocidos como seres humanos, eran una propiedad o una cosa, y podían ser torturados y golpeados e incluso muertos por los dueños. Estoicos y cristianos conocían el modo brutal de cómo eran tratados, por eso defendían un trato más humano.

El estoicismo rechazaba la afirmación aristotélica de que los esclavos son por naturaleza, ya que ninguna persona es esclava por naturaleza, así es atestiguado en la *Ep.* 47, 10¹⁰⁸ de Séneca y en Epicteto (1.13.3-4). Epicteto¹⁰⁹ alega que todos los hombres, incluso los amos y los esclavos, son hermanos por naturaleza. Aunque hemos de reconocer que había diversidad de opiniones en ambos grupos. No todos los estoicos ni todos los cristianos tenían las mismas ideas sobre el trato de los esclavos¹¹⁰.

El estoicismo cree en el valor absoluto de la persona humana. Séneca tiene una bella fórmula: “El hombre es una cosa sagrada para el

¹⁰⁷ TARN & GRIFFITH, *La civilización helenística*, Fondo de Cultura económica, México 1982, 80-81. Para los estoicos la pobreza, como la esclavitud, sólo afectaba al cuerpo, y lo que afectaba sólo el cuerpo los dejaba indiferentes; el más pobre de los esclavos podía ser rey en su propia alma; así, se concentraban en el alma y dejaban en paz al cuerpo: ésta es la razón por la que nunca propugnaron la abolición de la esclavitud. POHLENZ, *Freedom in Greek*, 117. POHLENZ, *L'uomo greco*, 761.

¹⁰⁸ THROSTEINSSON, *Roman Christianity*, 188. La carta 47 de Séneca a Lucinio contiene uno de las afirmaciones más humanas sobre la esclavitud preservadas en la antigüedad. Séneca no solamente insiste en que los propietarios de esclavos deben cenar con ellos, sino que incluso les pueden incluir en el grupo de los de amigos. Las relaciones entre los esclavos y los señores están basadas en el respeto y el amor en vez del miedo. THROSTEINSSON, *Op. cit.*, 189. Séneca tampoco argumenta contra la esclavitud por sí misma. Los esclavos continúan siendo esclavos y los amos siguen siendo amos. Pero, su perspectiva se refiere al trato del amo con el esclavo. Según Séneca, las virtudes de la humanidad y la clemencia deben gobernar todas las relaciones de los amos con los esclavos.

¹⁰⁹ POHLENZ, *La Stoa*, 423. Epicteto es el primer estoico que, partiendo de su propia experiencia vital, llenó de vida el principio de la igualdad de todos los hombres. Sin duda, su *humanitas* no llegó a ser un amor activo y operante en el sentido cristiano.

¹¹⁰ FITZGERALD, T. John, “The Stoics and the Early Christians on the Treatment of Slavery,” en *Stoicism in Early Christianity*, RASIMUS, TUOMAS, ENGBERG-PEDERSEN, TROELS & DUNDERBERG, ISMO, (eds.), Baker Academic, Grand Rapids, Mi, 2010, 141-175. KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 235. Tendremos que esperar hasta el siglo IV para que Gregorio de Nisa condene abiertamente la esclavitud como un estado inaceptable para cualquier ser humano.

hombre” (*Cartas a Lucilio*, 95, 33). Epicteto habla de la filiación de todos los hombres a partir de Dios. Pero al hablar de Dios piensa ante todo en la razón y quiere decir simplemente: este esclavo es un viviente como tú, y como tú un hombre dotado de razón. Aun y cuando las leyes de los hombres no quieran reconocer que es tu igual, las leyes de los dioses, es decir, la ley de la razón, reconocen su valor absoluto¹¹¹.

Finalmente decir que los padres alejandrinos Clemente¹¹² y Orígenes tienen una concepción de la filosofía cercana a la del estoicismo. Esto se descubre en tres afinidades. Primero, conciben la filosofía como un intento por alcanzar el conocimiento seguro; segundo, este conocimiento es teórico y práctico sin ninguna fisura entre los dos; tercero, entienden la filosofía como un camino que conduce al hombre a la felicidad. Esta concepción de la filosofía acontece en otros pensadores cristianos antiguos. Justino, por ejemplo, define así la filosofía: es la ciencia del ser y del conocimiento de la verdad, y la recompensa de esta sabiduría es la felicidad.” (*Dial.* 3.5). Según Justino, la filosofía proporciona un tipo de conocimiento que es necesario para conseguir la felicidad¹¹³.

5. CONCLUSIÓN

Tenemos que tener en cuenta que existe una fuerte tensión entre el cristianismo y la filosofía helenística. El cristianismo aspiraba a transformar casi cada aspecto de la cultura greco-romana, la religión, el arte, la literatura, las relaciones sociales, los conceptos filosóficos y también la práctica de la filosofía. Los cristianos tienen la intención de establecer una nueva identidad cristiana distinta de la judía y de la pagana o helénica, por eso hablaban de una *tercera raza* (*Strom.* VI, 5. 41.6). La mayoría

¹¹¹ HADOT, *La ciudadela interior*, 492.

¹¹² KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 42. Se acentúa la similitud con el estoicismo. Clemente no solo afirma que la filosofía consiste en apoyar doctrinas de acuerdo con la verdad, sino que añade que también consiste en una vida de acuerdo con la razón. En otros lugares Clemente deja claro que la filosofía es sabiduría con destreza, es decir, un conocimiento teórico y práctico, que nos sirve de guía hacia la felicidad y está asociado a la práctica de la justicia.

¹¹³ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 48. KARAMANOLIS, *Op. cit.*, 49. Justino en (*Dial.* 8. 1-2) une estrechamente el conocimiento de Cristo con la felicidad, que los cristianos identifican con salvación. Los cristianos se conforman con una tendencia general filosófica cuando asocian el conocimiento con los primeros principios y de Dios, en particular, con el logro de la felicidad.

de los escritos cristianos del segundo siglo, llamados tradicionalmente apologeticos, representan la consolidación de la identidad cristiana por medio de la crítica a los no cristianos. No obstante, hay que decir que cristianos y paganos compartían la creencia en Dios, aunque se acusaban unos a otros de ateísmo pues no compartían la misma concepción de Dios. Los paganos no eran ateos, del mismo modo que los cristianos no eran insensatos. Por eso debemos ser cautelosos con la retórica de oposición y examinar la cuestión desde una perspectiva más amplia, para ver que no hay solamente contraste, sino también una continuidad y un diálogo intenso entre ambos lados¹¹⁴.

Hemos de reconocer una concordancia entre la tradición helenística y la cristiana en relación a la ética, lo cual no significa que los filósofos cristianos compartan la concepción pagana del fin de la vida humana definida como *eudaimonia*. Pues, aunque los cristianos hablen del fin de la vida humana en términos de felicidad, también lo hacen en términos de *soteria*. Y va a ser este último término el que predominará entre los pensadores cristianos. Se pueden apreciar dos posibles diferencias entre el ideal cristiano y el helénico. El primero es que para los filósofos paganos esta es una posibilidad a conseguir en el presente, sin vida después de la muerte, mientras que para los cristianos la salvación plena no se consigue en la vida terrena sino en la vida eterna. La otra diferencia es que para los filósofos griegos el ideal de salvación se puede alcanzar totalmente por las propias fuerzas, mientras que los cristianos insisten que el único modo en que se puede conseguir es por medio de la asistencia de Dios, o la gracia divina¹¹⁵.

Los historiadores resaltan la dimensión social y política del cristianismo como uno de los elementos que les ayudó a expandirse rápida-

¹¹⁴ KARAMANOLIS, *Op.cit.*, 5-6. MALHERBE, J. A., *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia² 1983, 21-22. En el siglo I los cristianos eran criticados más por razones sociales que políticas. En el siglo II, momento en el que asumieron una identidad separada y llegaron a ser políticamente significantes, la acción política se dirige contra ellos. Los cristianos tienen conciencia de ser diferentes y quieren transmitir esta identidad también a los extraños.

¹¹⁵ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 223-224. Otra diferencia es que los filósofos paganos hablan de virtud y vicio, bondad y maldad, mientras los cristianos hablan también de pecado, y lo identifican con el vicio humano. DESILVA, "Paul and the Stoa", 563-564. POHLENZ, *Paulus und*, 19. Pablo se diferencia de los estoicos por su encuentro con Cristo y su experiencia del Espíritu, juntamente con la expectación escatológica que configuraba su mensaje.

mente en el mundo antiguo¹¹⁶. No obstante, hemos de sopesar también que el desarrollo de los puntos de vista filosóficos y teóricos dio un poder convincente al cristianismo y a esta razón debe en parte su éxito. Pues, los primeros pensadores cristianos no son menos filósofos que los contemporáneos paganos. En este sentido, hay un encuentro y diálogo entre los pensadores cristianos y paganos, y de este diálogo a veces surgen las diferencias, pero otras ocasiones también hay aproximaciones¹¹⁷.

Como ya vimos, el amor que predicaban los cristianos, al menos, tal como aparece en la carta a los Romanos no tiene una dimensión universal, sino que se dirige hacia los miembros de la comunidad cristiana de Roma, por lo que se focalizaba en amar a aquellos que integran la comunidad. Sin embargo, el amor y la caridad cristiana deben extenderse más allá de la comunidad cristiana¹¹⁸. Y va a ser esta concepción del amor fraterno incondicional e ilimitado, incluyendo al ‘enemigo’ lo que permitió que el cristianismo se extendiera y penetrará rápidamente en aquel mundo. Aunque esta concepción del amor y perdón gratuito no sean exclusivamente cristianas, no se pueden entender sin la práctica y el desarrollo que han tenido dentro de la tradición cristiana, es decir, Jesús de Nazaret y sus seguidores más preclaros han encarnado este tipo de amor con más efectividad que otros grupos.

En este aspecto el cristianismo va más allá de la Stoa. Pues el estoicismo quedó anclado en el principio de que la felicidad del hombre es independiente de su condición externa y, por lo tanto, no se encontraba en esta doctrina ningún estímulo inmediato para ayudar al prójimo en sus necesidades materiales. En cambio, los cristianos desde un principio se orientaron a poner en práctica la caridad hacia las viudas y huérfanos, a los pobres y enfermos, algo hasta entonces desconocido en el mundo antiguo y que produjo una profunda impresión. Los recientemente convertidos aludían con orgullosa satisfacción a este amor. El amor laborio-

¹¹⁶ STARK, Rodney, *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*, Trotta, Madrid 2009, 81s. ROUKEMA, R., “The Good Samaritan in Ancient Christianity”, en *Vigiliae Christianae* 58 (2004), 72-73. La propagación del cristianismo en los primeros siglos se debió no solo a la caridad que los cristianos mostraron entre sí, sino también por su amor hacia los no cristianos y sus actuaciones en los tiempos difíciles, como por ejemplo durante las epidemias. Los cristianos movidos por una motivación religiosa ayudaban a los necesitados y les ofrecían una red social en la que convivir, por eso muchas de estas gentes se sintieron atraídas y se convirtieron al cristianismo.

¹¹⁷ KARAMANOLIS, *The Philosophy*, 238-239.

¹¹⁸ STARK, Rodney, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001, 231.

so al prójimo y el *agape*, motivo central de la ética cristiana, hicieron su aparición en la civilización antigua como algo completamente nuevo¹¹⁹ y constituyeron un incentivo mucho más poderoso que la simpatía estoica o la filantropía griega para aliviar el sufrimiento humano, dondequiera que se encontrara¹²⁰.

El cristianismo ofrece a los individuos que se encontraban desarraigados en las grandes ciudades, un sentimiento grupal para que las personas se sientan acogidas. Había mucha gente desamparada: los bárbaros urbanizados, los campesinos que llegaban a las ciudades, los esclavos manumitidos, etc. Para todas estas gentes, entrar a formar parte de la comunidad cristiana era el único medio de conservar el respeto hacia sí mismos y de dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad cristiana se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesaba por ellos en este mundo y en el otro¹²¹.

En el mundo grecorromano, la hospitalidad y la benevolencia se extendían sólo a los amigos, la beneficencia no se asociaba con el pobre. La filantropía, como la entendemos nosotros –la ayuda organizada al pobre por el rico–, era casi desconocida. La filantropía era el término utilizado para designar la benevolencia hacia el necesitado, este término podía connotar diferentes cosas, desde la cortesía hasta la generosidad material, pero no significaba lo que entendemos nosotros por misericordia¹²², caridad o incluso limosna, es decir, este ejercicio no estaba unido a la

¹¹⁹ El origen de amor a los enemigos o el amor de *agape* no es algo completamente original del cristianismo, sino que, aunque no fuera muy común, se encuentran algunos antecedentes en la literatura sapiencial judía, la literatura de oriente medio o en la filosofía greco-romana. Pero, por los testimonios que tenemos, incluso de fuentes paganas (Luciano, Juliano, Celso, etc.), los cristianos se distinguieron por poner en práctica este amor en la civilización antigua.

¹²⁰ POHLENZ, *La Stoa*, 511. POHLENZ, *L'uomo greco*, 761.

¹²¹ DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (= Epifanía 25), Cristiandad, Madrid 1975, 178-179. Un factor importante para la propagación y éxito del cristianismo en el Imperio fue la vivencia y práctica real de la filantropía. El cristianismo se convirtió en un movimiento de revitalización social ante los innumerables problemas sociales del siglo II y III en el mundo romano.

¹²² POHLENZ, *La Stoa*, 397. La filantropía es un estado de ánimo que queda afectado en lo más íntimo por todo aquello que concierne a los demás hombres, que participa necesariamente del dolor ajeno, que evita toda dureza innecesaria y que apoya y ayuda a los demás hombres allí donde lo necesitan. Cuando Séneca da una limosna a un mendigo, no lo hace de manera humillante, tampoco llevado por la afección de la compasión, sino porque le empuja su interior, como hombre que ayuda al hombre.

asistencia al pobre. En términos generales, la piedad hacia el pobre, no era propia del carácter griego. Y, consecuentemente, por lo general no existían disposiciones concernientes a los pobres, como tales; la idea de democracia e igualdad¹²³ estaba tan arraigada que cualquier cosa que se hiciese había de ser hecha para todos por igual; no había nada que correspondiese a nuestra multitud de hospitales e instituciones de caridad organizadas en privado¹²⁴.

En cambio, el cristiano inspira su conducta en la compasión, pues Dios es misericordia y ama a todos sin excluir a nadie. Por eso la misericordia no es una virtud más, sino la única manera de ser como es Dios. Dios es compasión y los evangelios nos presentan a Jesús como la encarnación de la compasión de Dios en la historia. Jesús actuaba movido por la compasión de Dios, por eso acoge y cura a los enfermos y ofrece la amistad y el perdón a los pecadores. El cristiano asume como elemento primordial de su comportamiento la compasión, es decir, se conmueve ante el sufrimiento del otro e intenta hacer lo posible para acompañarle y aliviar su situación.

¹²³ TARN & GRIFFITH, *La civilización helenística*, 87. La insistencia de los estoicos en la igualdad y la fraternidad impregnó el alma de los hombres e inspiró la mejora del orden existente.

¹²⁴ TARN & GRIFFITH, *La civilización helenística*, 80.

Exposición del credo por los apóstoles

PROF. DR. LUIS RESINES LLORENTE

Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid

Recibido: 2 de marzo 2022

Aceptado: 12 de junio 2022

Resumen: Un antiguo manuscrito anónimo (s. XIV-XV) realiza un comentario del credo apostólico, dando por supuesto que cada una de las frases fue formulada por un apóstol, según una expresión común. Más allá de la autoría de las frases, lo que presenta es la fe cristiana común, con unas explicaciones originales. Además, añade un segundo comentario más breve, que condensa lo precedente; finalmente añade una profesión personal de la fe cristiana y la asume con pleno convencimiento.

Palabras clave: Credo, símbolo, profesión de fe, artículos de la fe.

Abstract: There is anonymous manuscript (from century XIV-XV) which contains the titled apostolic creed; in his presentation the author suposes that each phrasis was proclaimed by a determinated apostle. But, the most important question is not the authorship of these, but the common christian faith, that the autor explains originally. A second commentary of the same creed is a abbreviation of the first exposition; at end, it is offered a personal profession of faith, assumed by the author with whole conviction .

Keywords: Creed, symbol, profession of faith, articles of faith.

La presentación de este manuscrito y el comentario anejo tienen mucho de catequético, por cuanto en casi toda la extensión del mismo lo que se aborda es una explicación del credo, concretamente del denominado como «credo apostólico», dado que se asignaba su origen a los propios apóstoles con no demasiado sentido crítico. El texto dispone al final una especie de apéndice de estilo devocional, que sólo se centra en el credo de modo ocasional, sin que constituya su verdadero núcleo. No así en el resto del manuscrito.

I. EL MANUSCRITO

Resulta imprescindible comenzar por describir el manuscrito estudiado. Forma parte de los fondos de la Biblioteca Nacional de España, en la sección de manuscritos, con la signatura ms. 9480. Constituye un conjunto breve de 20 folios escritos en recto y vuelto, con encuadernación posterior. En el ángulo superior derecho, una foliación reciente marca los folios, salvo el último, que carece de numeración por estar en blanco.

El texto figura en tinta negra con algunos trazos rojos para marcar el comienzo de los párrafos o de algunas frases dentro del mismo párrafo, sin seguir una pauta precisa. Se emplea letra cortesana, bastante fácil de leer, excepto las ocasiones en que utiliza algunas abreviaturas, más alguna palabra obscura. En ciertos momentos, al inicio de algunos párrafos emplea mayúsculas un tanto elaboradas. Todo el texto figura en latín.

Carece propiamente de título y el asignado por la catalogación de la Biblioteca, también latino, reza “Credo per apostolos”. Aunque apunta el contenido de la obra, es título algo confuso ya que no se limita a presentar el credo, como podría parecer, sino que en realidad se trata de una explicación o comentario del credo, y no simplemente el formulario de esta confesión de fe cristiana.

1. Autor, fecha

El manuscrito carece de cualquier indicación de autor. Se trata de alguien desconocido, quien, a juzgar por el contenido de su exposición, posee una notable cultura teológica, así como bíblica, y también filosófica. Muestra su cultura amplia, pues conoce y se adhiere desde su fe tanto al credo apostólico como el que se reconoce como de Nicea y Constantinopla, e igualmente el asignado falsamente a san Atanasio. La información que

se desprende de su escrito no permite aventurar asignación alguna; y el hecho aislado de que tan sólo una vez haga una referencia muy difusa a san Bernardo no permite suponer nombre alguno.

Si desde los datos nulos sobre el autor no se puede datar su escrito, tampoco se puede asignar fecha alguna al manuscrito a partir del propio texto. El estilo de la escritura permite asignarlo hacia finales del s. XIV o comienzos del XV. Y una alteración en el orden de las palabras, en una única ocasión, no arroja seguridad de que se tratara de una copia de algún escrito anterior, sino que tal dislocación no dificulta el desarrollo lineal, ni justifica la posibilidad de un escrito previo que entonces fuese copiado.

No se puede afiliarse al autor a una escuela o tendencia particular que pudiera arrojar alguna luz adicional sobre la fecha de composición. El empleo que hace de la lengua latina va en consonancia con el latín eclesiástico no muy académico, que corrobora la datación tan poco precisa: las concordancias en el uso del latín dejan muchas deficiencias a la vista como corresponde a una cierta decadencia generalizada. Además, es obligado tener en cuenta que, tal como escribe algunas palabras (cellum por celum, appostolos por apóstolos,...), se hace evidente la decadencia, que apunta a una fecha tardía. En ocasiones, la dificultad de la propia escritura es algo confusa en la grafía y no permite identificar con precisión, al leerla, el caso de un vocablo o el tiempo de algún verbo.

En resumen, es un escrito anónimo de finales del XIV o comienzos del XV, que explica el credo apostólico.

2. Destinatarios

De la misma forma que el manuscrito oculta el nombre de su autor, también silencia para quiénes lo destina: hay que suponerlo. Pero la lectura atenta del texto, y el nivel de conocimientos que expresa sí permiten sospechar unos destinatarios.

- Por una parte, hace una extensa primera explicación sobre Dios que entremezcla lo filosófico y lo teológico (“credere Deum, credere Deo, credere in Deum”);

- también señala la presencia de Dios «por esencia, presencia y potencia», como parte de la explicación anterior;

- en tercer lugar, distingue entre “potencia absoluta” y “potencia ordenada”, cuando comenta la omnipotencia divina;

- la sutil distinción entre “origen, creador y agente”, en la explicación para hablar de la creación; esta distinción a muchos les pasaría desapercibida;

- finalmente, la muy notable carga bíblica que cita con normalidad habitual, y con exactitud en casi todos los casos de referencia expresa.

Todos estos datos, sumados, arrojan como balance una conclusión clara: el manuscrito le venía demasiado grande a la mayor parte de los clérigos en estado habitual de analfabetismo funcional, y por supuesto al resto de los miembros del pueblo de Dios. Por si esto fuera poco, además en latín, (aunque no muy perfecto, sino decadente), que alejaba aún más a posibles lectores. Sólo cabe pensar en la excepción de unos pocos clérigos (o monjes) cultivados, doctos, capaces de percibir lo que trataba de decir, para los cuales omitía otros conceptos que había que entender que conocían bien, y que no detalla. Incluso el apunte esquemático de un catecismo que difundiera los contenidos más comunes de la fe permite situar a los destinatarios con un elevado grado de preparación, que el autor da a entender, aunque no lo mencione.

3. Estructura

El escrito tiene tres partes bien marcadas. Una primera exposición bastante amplia sobre el credo apostólico; le sigue, a modo de abreviación de la anterior, una segunda explicación que se ciñe a los aspectos más notables que han precedido en la exposición primera. A esta segunda parte sigue, marcando una cierta distancia, un folio en blanco (18v), la parte tercera la constituye una protestación de la fe, así como una oración que ratifica dicha fe.

La primera parte, la explicación de la fe, así como la segunda explicación abreviada, siguen la distribución del credo por frases (artículos), que se asignan nominalmente a cada uno de los apóstoles, por lo que es evidente la distribución en doce apartados distintos para cada uno de los comentarios. Sin embargo, en la explicación del primer apartado, asignado al apóstol Pedro, no hay más remedio que referirse a una larga justificación de corte entre filosófico y teológico que parece en algún momento no sólo que se aparta del credo, sino que incluso se olvida de él. Esta amplia justificación no es una simple digresión, puesto que ocupa casi la tercera parte del manuscrito. A su conclusión, retorna a la

explicación del credo como si su larga inclusión fuese lo más natural del mundo, sin que después vuelva a encontrarse otra justificación similar.

La primera parte resulta una explicación ampliamente recargada en los comienzos, aunque resulta más ligera a medida que avanza. La segunda parte es una condensación de la primera. Y, con notable independencia de lo anterior, la tercera parte, la protestación de la fe, consiste en una profesión personal de fe, redactada en primera persona, más una oración, igualmente personal. Rara estructura la que se encuentra en el manuscrito, nada frecuente.

4. El credo apostólico

Dado que las dos primeras partes versan sobre el credo llamado “apostólico”, es indispensable fijarse en primer lugar en esta condensación de la fe cristiana.

A lo largo de la historia ha habido gran cantidad de credos, entendiendo por tales expresiones no espontáneas, sino resultado de una cierta elaboración y reflexión, en las que se condensaba la fe de los cristianos. La función del credo (o de los credos, en plural) ha sido variada, pero se pueden destacar sin problema dos aspectos conectados entre sí. Un aspecto, una funcionalidad, era que quienes formaban parte de una comunidad pudieran proclamar y expresar en alta voz los convencimientos personales; así expresados, los criterios y las certezas individuales pasaban insensiblemente a ser manifestaciones colectivas, del sentir común, en las que coincidían todos los miembros de la comunidad. Era el fin colectivo del credo (aunque el verbo latino se utilice en primera persona del singular, y no en plural).

Precisamente el uso del singular (credo, es decir, yo creo) apunta a la otra finalidad, más básica y más antigua, que señala a su origen mismo. Cuando uno que aún no era cristiano se interesaba por esta fe, tras una etapa de reflexión, aprendizaje y con la explicación de los puntos básicos de la fe cristiana (luego se llamará catecumenado), era admitido al bautismo. En ese momento clave, el interesado expresaba su fe, sus convencimientos, decía ante el resto de la comunidad en qué creía con fe religiosa y tras ello era bautizado; la comunidad presente oía su declaración personal y asentía en que el aspirante fuera integrado entre sus miembros, donde era acogido. Las más antiguas expresiones se decantaron por un sistema interrogativo,

conforme al cual, quien se disponía a ser bautizado respondía a las preguntas que le eran formuladas, y con su respuesta expresaba su fe.

Afín a este uso primitivo, sin duda el más antiguo, otra finalidad vinculada a la manifestación personal permitía la identificación de cristianos itinerantes por parte de los miembros de la comunidad local; o también cristianos huidos en momentos de persecuciones, que precisaban un refugio por parte de otros cristianos a los que jamás habían visto.

Durante mucho tiempo, durante siglos, no hubo ninguna fórmula establecida; menos aún con valor universal. Más bien, cada comunidad local expresaba sus convencimientos con fórmulas que les resultaban suficientemente válidas como para que todos sus miembros se identificaran con unas expresiones que compendaban lo esencial de su fe, a la vez que veían la gran coincidencia con lo que decían y manifestaban los miembros de otras comunidades sin que hubiera una coincidencia total en las fórmulas empleadas.

El paso del tiempo fue decantando y prefiriendo algunas de esas expresiones entre otras; además, el prestigio de que gozaban algunas comunidades por alguna razón complementaria (obispos célebres, expresiones de gran penetración o muy difundidas, fórmulas venerables que se habían repetido y mantenido por varias generaciones, una mayor riqueza o exactitud en las frases,...) fue insensiblemente prefiriendo unos formularios a otros. Nadie se hacía problema en que coexistieran varios credos, pues todos tenían idéntica finalidad.

El prestigio de la comunidad romana, por el hecho de la residencia papal en esa ciudad, fue muy lentamente dotando a las fórmulas romanas de una especie de autoridad que las hacía preferibles respecto a otras fórmulas. Y la síntesis a la que se fue llegando con el paso del tiempo terminó por consolidar lo que se expresaba en Roma como fórmula más empleada; de ninguna manera era una fórmula excluyente. Su paulatina difusión y su empleo cada vez más común, más extendido, devinieron en fórmula preferida y se dieron pasos hacia la fijación como fórmula principal.

La fórmula romana, como tantas otras que convivieron con ella, no consistía en el fondo más que la expresión de los convencimientos cristianos; tales convencimientos podían ser exteriorizados de muchas maneras diversas, coincidentes en la fe compartida. Al ser preferida como fórmula principal, se produjo el proceso de la fijación de lo que se

decía, de cómo se decía, del orden en que se decía, en los momentos en que se empleaba,... todo ello determinó que hacia el año 436 sea posible localizar testimonios del empleo de la síntesis de la fe cristiana que se usaba en Roma. Y se continuó denominando (en singular) como credo lo que constituía la expresión de la fe plural, de la fe común.

No hay forma de saber con absoluta precisión cuándo a este “credo” se le pasó a adjetivar como “apostólico”. Una cosa era que expresara la fe que habían vivido los apóstoles en su momento histórico concreto, y otra cosa muy distinta era que éstos hubieran expresado su fe con un formulario que se había gestado entre todos los cristianos con el paso del tiempo. Pero el deseo de magnificar el formulario y de dotarlo de un prestigio a salvo de cualquier duda llevó a la afirmación, jamás comprobada, de que los mismos apóstoles lo habían expresado así con esas palabras exactas. Esto dotaba al credo de una seguridad absoluta frente a cualquier posible error; a la vez proporcionaba una certeza de que quien lo hacía suyo entroncaba con una corriente cristiana que se había mantenido invariable con el paso del tiempo¹.

Sólo faltaba un detalle para redondear la cuestión: asignar a cada apóstol en particular la expresión de una frase concreta, y buscar la oportunidad de manifestarla ante los demás apóstoles². La leyenda estaba servida: la ocasión para algunos era el llamado concilio de Jerusalén del

¹ Parece que pudo ser Rufino de Aquileya quien inició este modo de pensar, al dejar caer que el credo había sido recibido «por tradición», que venía de tiempos lejanos. De ahí a añadir que procedía de los apóstoles no había más que un paso (KELLY, J. N. D., *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980, 131). Semejante añadidura no tocaba para nada el contenido de la fórmula de fe que era conocida por algunas comunidades cristianas; por eso mismo fue poco a poco aceptada sin que mediara oposición ni confirmación histórica.

² Parece que hay que asignar a san Ambrosio una primera asignación de cada frase. Lo que pudo empezar por constituir un procedimiento pedagógico se convirtió, a base de ser repetido (por ejemplo en algunos *Sermones* que se atribuyeron a san Agustín), en una certeza tan irrefutable como la misma fe que se trataba de presentar. Hubo que llegar al siglo XV para que Lorenzo Valla propusiera serias dudas sobre tales asignaciones. (CURA, Santiago del, “Confesión de fe”, en PEDROSA, VICENTE Y OTROS (ed.) *Nuevo diccionario de catequética*, San Pablo, Madrid, 1999, 521-532; 527 y 528). Lorenzo Valla (Roma, 1406 - Nápoles, 1457) tenía posiblemente ascendencia en Plasencia. Gran humanista, tuvo varios enfrentamientos con el papa Martín V, con la corte pontificia, y con otros adversarios, entre los cuales Juan Francisco Poggio, pues llegaron hasta las más serias injurias. Esto muestra el agudo sentido crítico que poseía, que también aplicó en concreto a esta cuestión sobre el origen apostólico del credo.

que nos habla el libro de los Hechos de los Apóstoles, capítulo 15, aunque allí los asuntos documentados que se debatieron fueron bien distintos, y nada dicen sobre esa supuesta declaración colectiva. Para otros, con menor precisión, fue en algún momento en que, antes de separarse para anunciar el evangelio en diversos lugares, según el mandato de Jesús, convinieron en una expresión común, que sirviera de vínculo igualmente común para los cristianos dispersos por el mundo. Así establecida, como cualquier otra leyenda, se difundió y encontró amplia aceptación, pues estaba dotada de honda seguridad, y evitaba discusiones. Nadie discutía que las cosas hubieran rodado así. Escritos, vitrales, portadas, esculturas, siales de coro, pinturas,... son reflejo de la aceptación común³.

5. El credo apostólico y los artículos de la fe

De momento, es preferible dejar así las cosas, para volver la vista a otro formulario que expresaba la fe cristiana con arreglo a patrones bien diferentes. La larga transmisión de la fe, de generación en generación, había llegado hasta la Edad Media tanto por la repetición individual como colectiva. Parece que hay que situar hacia el siglo VI la inclusión de la profesión de la fe en la celebración de la eucaristía⁴. Este uso litúrgico aglutinaba el sentir de cada uno de los creyentes, que se fundían en una sola voz, en una misma profesión de fe. No deja de llamar la atención el uso litúrgico tardío, lo que da pie a pensar en un uso personal mucho más difundido, aunque en cada comunidad se utilizara su propia fórmula.

Las formulaciones de la fe que surgieron en los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381), mucho más elaboradas, precisas, antiheréticas, eran también más difíciles para el pueblo sencillo. No existe certeza, en cada caso, en cada comunidad, acerca de qué fórmula pudo ir haciéndose presente en el uso litúrgico, pero la preferente aceptación del llamado “credo romano” y también “credo apostólico” pudo dar pie a un empleo común de esta fórmula de fe, que es más breve, más sencilla, y con un desarrollo más lineal.

³ LA ROSA, Luigi, “...E grideranno le pietre”, en *Itinerarium* 13 (2005) 157-168); RESINES, Luis, “...Y piedras y pinturas continúan gritando”, en *Itinerarium* 14 (2006) 215-226 y 241-254.

⁴ JUNGSMANN, Josef Andreas, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid², 1963, 516 precisa que por primera vez Timoteo, patriarca de Constantinopla (511-517) ordenó incluirlo en la misa.

Así las cosas, hay que situarse en el siglo XIII, con la intervención de santo Tomás de Aquino. Él confiesa en su *Summa Theologica* que no le convencía plenamente el esquema con el que se habían articulado las afirmaciones del “credo apostólico”, ya que no presentaban muchas cuestiones de fe, no incluidas en sus frases. Él propuso en la *Summa Theologica* (2^a-2^{ae}, q. 1, a. 8-9) otra formulación con siete afirmaciones respecto a la divinidad y otras siete respecto a la humanidad de Jesús. También se encuentra la explicación de los artículos de la fe en la obra segura de Tomás de Aquino, escrita entre 1261 y 1268, titulada *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae*⁵.

La primera septena que ideó contemplaba lo relativo a Dios, en su unidad, en sus tres personas, y en algunos de los atributos divinos (emplea la palabra “efectos”); y la segunda septena se centraba en la encarnación de Jesús, su actividad, y promesa de su retorno. Esta reorganización difiere claramente de la recitación simple del credo apostólico, y además no se contemplan las mismas afirmaciones de la fe en los dos formularios.

Tampoco quedó plenamente satisfecho con su elaboración, puesto que permanecían sin explicitar en ella otras enseñanzas como eran los sacramentos y muy en particular la eucaristía, de la que era tan devoto. Pero la gran importancia que se otorgó a lo que santo Tomás ofrecía trajo consigo una notable aceptación general⁶.

La consecuencia resulta evidente: coexistieron dos formularios, el llamado “credo apostólico” y el compendio denominado “artículos de la fe”. Ambos trataban de presentar la fe cristiana sin que quedaran dudas a los creyentes. Ambos se apoyaban en un aval que se fundaba en un caso en que los propios apóstoles lo habían expresado así, y, en el otro caso, que procedía de un teólogo de renombre universal en toda la Iglesia. El primer formulario contaba con la fuerza de la tradición; el segundo con el prestigio de la novedad y del tino teológico de su autor.

⁵ Esta obra está integrada entre las que aparecen en el libro de SARANYANA, José Ignacio (ed.), *Santo Tomás de Aquino. Escritos de catequesis*, (= Patmos. Libros de Espiritualidad, 155), Rialp, Madrid, 1975². Puede cotejarse con la relación de las obras de santo Tomás en RAMÍREZ, Santiago, *Introducción a Santo Tomás de Aquino*, (= Minor, 36), BAC, Madrid, 1970, 96-98. CÁMARA, Alfonso de, *Tractatus de Doctrina Christiana*, Sevilla, 1496, f. 178v, en marginal hace referencia a la obra de Tomás de Aquino: “scilicet, unitas divinae essentiae personarum, et effectus divinae virtutis” (= “a saber, unidad de la divina esencia de las personas y efectos del poder divino”).

⁶ RESINES, Luis, Los artículos de la fe. Manuscrito del siglo XV, en *Estudio Agustinianno*, 55 (2020) 631-665.

Pero la consecuencia para el pueblo llano (y para numerosos curas, analfabetos integrales) era desconcertante: uno contenía doce afirmaciones, que designaban a un apóstol por vocero, mientras que el otro formulario disponía de catorce sentencias, distribuidas en dos septenas. Doce y catorce no coincidían. Y los intentos de concordarlas no hacían más que complicar la cuestión, puesto que los asertos de ambos formularios tampoco coincidían más que parcialmente, y ni siquiera había acuerdo en el orden que cada uno seguía. La desorientación estaba servida.

¿Por cuál decantarse? El “credo apostólico” sigue un orden más lineal y sencillo: Dios Padre creador, Jesús, su trayectoria histórica y la promesa de su retorno, y el Espíritu, además de unas afirmaciones finales (la Iglesia,...). Los “artículos de la fe”, no hablaban de las últimas afirmaciones del anterior, y a cambio ofrecían otros atributos divinos. Por si esto fuera poco, ya en el siglo XI hay un valioso testimonio del empleo de estos dos, más otros credos de uso más restringido: el “apostólico” se utilizaba a diario en el rezo del oficio divino, y el que procedía de Nicea y Constantinopla los domingos en la celebración de la misa⁷; además, el símbolo llamado “atanasiano” (atribuido a san Atanasio) era usado por los clérigos en el rezo de prima⁸.

El empleo mayoritario en los catecismos medievales conocidos se inclinó por el uso de los “artículos de la fe”, dejando el “credo apostólico” para la piedad personal, incluido en las que se conocían como “cuatro oraciones”: padrenuestro, avemaría, credo y salve. Sería demasiado largo justificar la afirmación precedente, aunque no imposible. Por lo mismo,

⁷ Es bastante probable que fuera en el siglo VI, en España, concretamente en Levante, donde se incorporó como una práctica habitual la recitación del credo en el transcurso de la misa, tras la conversión de Recaredo (589); la introducción y uso habitual en Roma aún tardó varios siglos, a comienzos del siglo XI, hacia el 1014: JUNGSMANN, Joseph Andreas, *El sacrificio de la misa*, BAC, Madrid², 1963, 517-518.

⁸ El *Catecismo cesaraugustano* propone la siguiente enseñanza: “Queritur: quot sunt simboli?. Respondeo: IIIIor. / Primus est, *Credo in Deum*. / Secundus est, *Credo in unum Deum*. / Tertius est, *Quicumque vult*. / Quartus est, *Firmiter credimus*. / Quero: quis fecit primum? Respondeo: Apostoli. / Quis fecit secundum? R. Nicena sinodus. / Quis fecit tertium? R. Athanasius. / Quis quartum? R. Innocentius IIIus, in concilio generali”. (Pregunta: ¿Cuántos símbolos hay? Respuesta: Cuatro / El primero es: *Creo en Dios*. / El segundo es: *Creo en un solo Dios*. / El tercero es: *Todo el que quiera*. / El cuarto es: *Firmemente creemos*. Pregunta: ¿Quién hizo el primero? Respuesta: Los apóstoles. / ¿Quién hizo el segundo? R. El sínodo de Nicea. / ¿Quién hizo el tercero? R. San Atanasio. / ¿Quién hizo el cuarto? R. Inocencio III en el concilio general [IV de Letrán]).

son más comunes las explicaciones sobre los artículos de la fe, que sobre el credo apostólico. Esto añade un valor suplementario al manuscrito objeto de este artículo, que versa sobre el formulario menos utilizado, y no lo devalúa con una justificación rápida y mal trabada, sino todo lo contrario. Eso sí, el autor apunta en el esbozo de catecismo que propone que se desarrolle el formulario de los artículos de la fe, pero sin decir una palabra sobre la afinidad y las diferencias entre los dos formularios.

6. Siguiendo el “credo apostólico”

La decisión que tomó el desconocido autor de este manuscrito fue la de proporcionar a sus lectores una explicación del “credo apostólico”, conocido simple y ordinariamente como “el credo”, como si no hubiera otros.

El autor asume el texto tradicional, sin variación alguna, y añade explicaciones a cada una de las frases o artículos. Es evidente que con ello pretendía una mejor comprensión, de manera que el lector pudiera disponer de una formación a la que remitir, que le haría ver las cosas con mayor claridad cada vez que lo recitara. Pero el elevado nivel de las explicaciones que ofrece descartaría a posibles lectores de preparación escasa.

El hecho de asumir este formulario llevaba aparejado, para el autor (y también para su entorno), aceptar que cada una de las frases había sido pronunciada por un determinado apóstol. Hasta aquí cabría hablar de absoluta normalidad, pues negar algo aceptado por todos hubiera sido inimaginable. Sin embargo, una prueba evidente de que el autor del manuscrito disponía de buena formación es que deja caer la duda, sin pasar más lejos, en un par de ocasiones:

Pedro dijo: “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”.

Juan evangelista dijo: “Creo en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor”.

Santiago de Zebedeo dijo: “Que fue concebido del Espíritu Santo, nacido de María virgen”.

Andrés dijo: “Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado”.

Tomás dijo (según algunos): “Descendió a los infiernos”.

Bartolomé dijo (o Tomás, según algunos): “El tercer día resucitó de entre los muertos”.

Felipe dijo: “Subió a los cielos. Está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso”.

Mateo dijo: “Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”.

Santiago de Alfeo dijo: “Creo en el Espíritu Santo”.

Simón dijo: “La santa Iglesia católica”.

Tadeo dijo: “La comunión de los santos, el perdón de los pecados”.

Matías dijo: “Resurrección de la carne, vida eterna. Amen”.

Las asignaciones personales están suficientemente claras salvo en los casos de Tomás y Bartolomé. Bien porque el autor del manuscrito no tenía claras estas dos, por si hubiera que hacer un intercambio entre ellos, bien porque había consultado además otros textos y las asignaciones comenzaban a parecerle confusas; pero no se arriesgó a más y no decidió denunciar otras.

En este segundo caso, es evidente que tenía motivos fundados para dudar. De hecho, la consulta actual de otras fuentes permite comprobar que las variaciones eran abundantes; pero si no se producía tal contraste, cada uno seguía y difundía un criterio que era aceptado por quienes vivían en una misma zona geográfica o seguían a un autor. El cuadro adjunto sirve de comprobación:

Orden cronológico	1ª TRADICIÓN				2ª TRADICIÓN		
	2º	3º	5º	6º		1º	4º
ARTÍCULOS DEL CREDO	Pedro Pascual 1299	Pedro de Cuéllar 1325	Latino italiano S. XIV	Cisneros 1498	ARTÍCULOS DEL CREDO	Anónimo Cordobés S. X	Pedro de Veragüe 1380
1. Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae	Pedro	Pedro	Pedro	Pedro	Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem coeli et terrae	Pedro	Pedro

2. Et in Ihesum Christum filium ejus unicum	Andrés	Andrés	Andrés	Andrés	et in Jesum Christum filium ejus unicum Deum et Dominum nostrum	Juan	Juan
3. Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine	Juan	Santiago	Santiago	Santiago	Natum de Maria virgine per Spiritum Sanctum	Santiago	Santiago
4. Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus	Santiago el Mayor	Juan	Juan	Juan	Passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum	Andrés	Andrés
5. Descendit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis	Tomás	Tomás	Tomás	Tomás	Descendit ad inferna	Felipe	Felipe
6. Ascendit ad celos; sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis	Santiago Alfeo	Santiago Alfeo	Santiago Menor	Santiago Menor	Tertia die resurrexit	Tomás	Tomás
7. Inde venturus est iudicare vivos et mortuos	Felipe	Felipe	Felipe	Felipe	Ascendit in caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis	Bartolomé	Bartolomé
8. Credo in Spiritum Sanctum	Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Bartolomé	Inde venturus est iudicare vivos et mortuos	Mateo	Mateo
9. Sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum communionem	Mateo: Ecclesiam catholicam	Mateo	Mateo: Ecclesiam catholicam	Mateo	Credo in Spiritum sanctum	Santiago Alfeo	Santiago Alfeo
10. Remissionem peccatorum	Simón: Sanctorum communio- nem, remisionem peccatorum	Simón	Simón: Sanctorum communionem, remisionem peccatorum	Simón	Credo in Ecclesiam Sanctam	Simón Zelotes	Simón

11. Carnis resurrectionem	Judas Tadeo	Judas Tadeo	Judas Tadeo	Judas Tadeo	Per Baptismum sanctum remissionem peccatorum	Judas Tadeo	Bernabé (¿Bartolomé?)
12. Vitam aeternam	Matías	Matías	Matías	Matías	Carnis resurrectionem in vitam aeternam	Matías	Matías: resurrección, juicio

Es posible verificar que el autor de este manuscrito no tuvo en cuenta ninguna de las asignaciones que figuran arriba. Sorprende comprobar que la que el manuscrito da por distribución casi segura (excepto las dudas de Tomás - Bartolomé) coincide plenamente con la que aparece esculpida en piedra en la portada de Santa María di Gesù, en Sicilia. Es arriesgado imaginar un vínculo entre la isla italiana y el lugar de residencia del desconocido autor. Por eso, resulta más sencillo suponer que cada autor exponía las respectivas indicaciones de acuerdo con lo que había llegado hasta él, sin preocuparse de más. De hecho, aún conozco otras distribuciones diferentes de las del cuadro anterior. Esto deja clara la anarquía generalizada, aunque todos, salvo nuestro autor, que manifiesta sus dudas, lo presentaban con plena garantía de seguridad, convencidos de que nadie discutiría lo que afirmaban.

Lo que importaba era la presentación del credo, mientras que la distribución por frases o la asignación a un apóstol o a otro terminaban por ser elementos secundarios.

II. ANÁLISIS DEL MANUSCRITO

1. Parte primera. Exposición del Credo

Esa parte constituye, sin duda, lo más notable del manuscrito, su contenido sustancial; como todo en él, carece de título propio. La articulación de la parte primera se estructura en doce apartados que corresponden a los doce artículos del credo apostólico, con la asignación a cada apóstol en particular, que cumplen la función de doce epígrafes a lo largo del texto. Sin embargo, hay que marcar una excepción, puesto que, a modo de introducción, o si se prefiere, como parte integrante de la misma exposición, en el primer artículo que se asigna a Pedro hay un largo discurso sobre el acto de creer, sobre la fe.

a. Pedro dijo: “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”

El primer artículo está organizado de esta forma minuciosa:

- credo: explica en qué consiste el creer;
- in Deum: explica los distintos modos de aproximarse a Dios;
- Padre todopoderoso: diferencia omnipotencia de arbitrariedad;
- Creador: detalla el contenido del término.

Tras las dos primeras secciones indicadas aparece la palabra “continuación”, para dar a entender que aún no ha concluido la exposición del primer artículo, sino que lo subdivide.

Sección primera: Credo. Ofrece una doble definición del vocablo “credo”, ya en la forma de sustantivo y no en la forma verbal. La primera definición es el punto de partida de la exposición, y la segunda es el colofón de esta primera sección. No hay más remedio que destacar la importancia que da a la aceptación voluntaria, ya que la fe forzada no tendría valor alguno; y la base en que se sustenta es lo que está contenido en la escritura.

Por ello sigue una escala en cuanto a la aceptación de conocimientos, con la que paulatinamente se aproxima a la fe: primero el conocimiento por los sentidos, en particular la vista, que puede ser limitado, o erróneo; de ahí pasa al conocimiento percibido por el entendimiento, que supera a los sentidos, y que llega a formarse una idea más completa y perfecta de lo conocido. El tercer paso lo constituye la fe, que supone un conocimiento superior y más perfecto, fiado en Dios. A la fe le supera todavía el estadio siguiente, el de la revelación, en el cual todo conocimiento anterior queda sobrepasado por la libre manifestación que Dios hace a quienes ha querido expresar su voluntad por inspiración.

Sección segunda: in Deum. Con una evidente deriva teológica, se mete de lleno en la cuestión de diferenciar qué es creer que Dios existe (“credere Deum”), creer a Dios y lo que dice (“Credere Deo”), y creer en Dios (“credere in Deum”). Sólo este último aspecto es el que constituye la verdadera fe, y sólo él es el que justifica al hombre ante Dios. Los otros dos (afirmar su existencia, y creer que sus palabras son ciertas) no transforman al hombre en creyente. Se puede apreciar la enorme carga teológica que lleva consigo esta exposición, lo cual permite suponer que se trataba de una exposición del credo destinada a personas letradas,

con una cierta preparación; a la inmensa mayoría de los laicos y a no pocos clérigos esta explicación les venía demasiado grande. Esta es una pista indirecta que permite por deducción suponer los destinatarios del manuscrito. Por si aún fuera poco elevado el tono de la exposición, en este mismo apartado indica que Dios “está en todas las cosas según la esencia, presencia y potencia”⁹: evidentemente se trata de un tecnicismo de expresión filosófica que asegura con todas las razones posibles la presencia inmutable y permanente de Dios en todo el universo. Es notorio que esto no era fácilmente entendido por personas carentes de preparación y de cultura. Constituye, por tanto, un nuevo trazo para pensar en destinatarios de cuidada formación.

Sección tercera: Omnipotente. Con un lenguaje claramente filosófico, distingue entre la potencia absoluta, sin límite alguno, que conduciría a la arbitrariedad, y la potencia ordenada, que regula su actuación con arreglo a la sabiduría, la misericordia y la justicia, como cualidades que brotan del mismo ser de Dios, quien, por definición, no obra el mal. La diferencia indicada entre potencia absoluta y potencia ordenada ratifica la impresión de quiénes fueron los destinatarios del texto.

Sección cuarta: Creador. De nuevo hace una triple diferenciación sobre este término, separando “origen”, “creador” y “agente”¹⁰, para marcar diversos modos de que algo se designe con esas expresiones precisas. De nuevo, esta sutil distinción ratifica el convencimiento de que los destinatarios del manuscrito eran personas de un nivel notable, capaces de percibir las diferencias.

b. Juan evangelista dijo: “Creo en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor.”

Casi repitiendo el esquema del artículo anterior, el segundo artículo diferencia cuatro apartados que explica por separado, aun con una brevedad que no tiene nada que ver con la amplitud que había concedido al artículo primero. Antes de ir detallando cada sección, hace una afirmación básica, nuclear: «Juan creyó en su divinidad y en su humanidad» [de Jesús]. Las secciones son:

- Jesús: expresa el sentido del nombre propio;
- Cristo: lo presenta como confesión de la humanidad;

⁹ Hay que remitir en este punto a GREGORIO MAGNO, *Glosa ordinaria super Cant.* 5, 7; y TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 8, a. 3.

¹⁰ El texto latino diferencia en este caso entre “genitor”, “creator” y “factor”.

- Su Hijo: lo entiende como afirmación de la divinidad;
- Nuestro Señor: remite a la unidad de las personas divinas.

c. Santiago de Zebedeo dijo: “Que fue concebido del Espíritu Santo, nacido de María virgen”.

La explicación de este artículo parte de la afirmación de que tanto la concepción como el nacimiento de Jesús tuvieron lugar sin mancha de pecado, al ser obra divina. Podría deducirse la afirmación de que María era inmaculada, pero desde luego el texto no lo señala. Además, incluye otra valiosa enseñanza (cabría preguntarse si el autor no podría haberla ubicado en otro momento): que a Jesús lo llamamos la Palabra de Dios, y también la palabra nuestra. Sin dejar de estar en Dios, Jesús se hace carne humana en plenitud, visible, palpable, que comparte la suerte misma de todos los hombres. La Palabra habitó entre nosotros.

d. Andrés dijo: “Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado”.

El comentario al cuarto artículo podría resultar breve, podría resultar casi esquemático si nos fijáramos nada más en los dos textos bíblicos bien aducidos. No hace comentario alguno a ningún pasaje de la pasión. Sin embargo, lo que resulta breve, al suponer en el lector el conocimiento de la pasión de Jesús, se alarga de manera excepcional, puesto que el autor echa mano de dos imágenes alegóricas que se habían empleado con cierta frecuencia para hablar de la pasión de Jesús. La primera es la del pelícano que se hiere a sí mismo y con su sangre vivifica a sus pollos muertos; la segunda es la de la legendaria ave fénix que resurge de sus cenizas y recupera la vida perdida¹¹.

El autor, en este punto particular, hace uso de la doble alegoría, como la cosa más natural del mundo, sin tomar distancia entre los hechos históricos de la pasión de Jesús y las ficciones de las dos leyendas. Sin duda se dejó arrastrar por la aceptación general que encontraba en el medio en que escribió, y que le resultaba completamente natural.

¹¹ GRISON, P., “Pelícano” y “Fénix”, en CHEVALIER, J.- GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1987, 810 y 495-496; CRESPI I MAS, Enric, *Animales fantásticos*, Alonga, Madrid, 1988, 134: “Fénix”; AGUDO, Mario, *El bestiario de las catedrales*, Almuzara, Córdoba, 2019, 147-150: “Pelícano”; 150-153: “Fénix”.

e. *Tomás dijo (según algunos): “Descendió a los infiernos”*

En la frase que identifica lo pronunciado por Tomás, aparece la primera sombra de duda sobre su asignación exacta. El mismo hecho de dejar constancia de la duda, manifiesta que el autor del manuscrito tenía voluntad de ser preciso y no quería en modo alguno desorientar a sus lectores en caso de que el texto cayera en manos de alguien que conociera otra tradición en las frases que pronunció cada apóstol.

En cuanto a la afirmación sobre el descenso a los infiernos, lo presenta como la victoria obtenida por Jesús con su muerte: ha derrotado a su enemigo, y, además, le ha despojado del botín que había acumulado. Expresamente aparece que el enemigo es, personalizado, Satanás. Y entiende el enfrentamiento como el combate singular de dos campeones en la palestra: el ganador se lleva todos los triunfos y felicitaciones, y el perdedor, humillado, queda despojado. Es una curiosa y nada frecuente explicación de este artículo del Credo. Por otra parte, añade una recomendación espiritual de que mentalmente pensemos en el infierno para evitarlo, y en el purgatorio para ayudar a sus residentes. En esta ocasión se trata del único momento en que cita a un autor no bíblico, san Bernardo¹².

f. *Bartolomé dijo (o Tomás, según algunos): “El tercer día resucitó de entre los muertos”*

La misma duda de la asignación del artículo precedente aparece de nuevo, a fin de dejar las cosas en su sitio.

Cabría pensar que éste sería el lugar más indicado para insertar la leyenda del ave fénix, que recupera su vida desde las cenizas; pero el autor decidió insertarla en otro momento. Por el contrario, aquí presenta a Jesús como el “león de Judá”, y le contempla con un sonoro rugido que espabila a sus dormidos o aletargados cachorros. La veracidad de esto dista mucho del comportamiento de este animal. Pero el autor pone el acento en que, al resucitar, Jesús dotó a los suyos de fuerza para superar el error, el temor y el dolor que su muerte les había producido. Ciertamente no es lo más importante que se puede afirmar sobre la resurrección.

g. *Felipe dijo: “Subió a los cielos. Está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso”*

¹² Al tratarse de una llamada tan genérica, no hay precisión posible, Podría remitir a *Sermones de santos. En la fiesta de todos los santos*, sermón 4, 1 (BERNARDO, San, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1943, 784).

La presentación de este artículo dispone de una buena base bíblica explícita, y el comentario que se encuentra en el manuscrito indica cuatro frutos o bienes que se derivan de la ascensión de Jesús; el más llamativo de los cuatro es que Jesús presenta sus cicatrices ante el Padre, como un Dios al que hay que aplacar, para que no descargue su enojo sobre los hombres.

h. Mateo dijo: “Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”

La justificación del presente artículo del credo resulta breve, si bien permite hacer una clasificación triple, en lugar de doble, como cabría esperar de los dos adjetivos («vivos y muertos»). Pues además de los vivos y muertos, o los buenos y los malos, con su respectiva suerte, aparece una tercera categoría, la de los infieles, que no están incluidos en las anteriores, porque ya están previamente juzgados. Es decir, se toman las palabras del evangelio como una exclusión absoluta de los infieles, los no cristianos, que ya están vetados por el hecho mismo de serlo. Aunque en este artículo no aparece la palabra «Iglesia», los infieles están excluidos de la salvación, pues no se integran en ella. Y el artículo se interpreta sólo como discernimiento entre los miembros de la Iglesia, de los cuales unos recibirán premio y otros castigo. El manuscrito, difundido en un ambiente de plena cristiandad, asume este criterio común entonces.

i. Santiago de Alfeo dijo: “Creo en el Espíritu Santo”

El autor comenta este artículo noveno al afirmar la plena identidad del Espíritu con el Padre y el Hijo, con los que está indisolublemente unido. Sin citarlas, de alguna forma están presentes las disputas teológicas del concilio de Constantinopla (381) en torno a la procedencia del Espíritu Santo.

Enseña también que el Espíritu desciende a nosotros de forma espiritual, y que aceptarlo lleva aparejada la renuncia a tres tipos de amor, incompatibles con el amor de Dios: el amor terreno o a las realidades del mundo, el amor carnal o sexual, y el amor propio o egoísmo.

j. Simón dijo: “La santa Iglesia católica”

Ya que el manuscrito apenas ofrece definiciones, tampoco aparece aquí ninguna sobre la Iglesia; simplemente da por conocido el concepto, que no necesita ser aclarado. Se podría remitir a lo que da a entender sobre el artículo octavo, al excluir a los infieles de la salvación, por ser ajenos a la Iglesia.

En cambio, se centra en tres porciones de la iglesia diferenciadas entre sí: los que viven en el mundo presente; quienes están ya en el cielo; y los que permanecen en el purgatorio. Los primeros no tiene seguridad en su salvación; los segundos disfrutan de seguridad plena; los últimos tienen la esperanza cierta de que la poseerán. Al señalar los tres bloques, el autor da por conocido y no explicado quiénes forman parte de cada grupo y por qué. Estimó que con diferenciar los tres apartados era suficiente para que fuera entendido lo que quería decir.

k. Tadeo dijo: “La comunión de los santos, el perdón de los pecados”

Dado que la distribución del credo en doce frases o artículos es completamente artificial, en ocasiones se ha unido la primera afirmación de esta frase con el artículo anterior (y se ha diferenciado como diversa la segunda afirmación como artículo independiente). En este caso, ambas frases aparecen unidas entre sí, en boca de un único apóstol.

Pero la realidad de la enseñanza que propone la explicación permitía que lo relativo a la Iglesia y a la comunión de los santos fueran enseñanzas unidas: se centra en la íntima unidad de todos los integrantes de la Iglesia, estén en el grupo que estén; unos y otros se comunican y ayudan con oraciones por la razón básica que consta explícita: «somos miembros unos de otros», por lo cual hemos de ayudarnos en solidaridad.

Sin mayor diferencia caligráfica, aunque sí en los conceptos, la otra frase del artículo contempla el don del perdón de los pecados como una potestad que reside en la Iglesia. Se concreta en el bautismo, la penitencia y «otros sacramentos» que no determina. Parece que hay que deducir de aquí que los sacramentos en conjunto son entendidos como instrumentos para obtener el perdón, con una consideración sesgada, acorde con criterios medievales, muy distante de la concepción actual de los sacramentos¹³. En cambio, es muy valiosa la afirmación de que todos los sacramentos proceden del costado de Cristo; con ello deja claro que no resultan invención de la Iglesia.

Esto lleva por último a un rechazo expreso a aquellas personas que reciben un sacramento, o realizan una profesión de fe ficticiamente; su falsedad anula cuanto bien pudiera proporcionarles cualquier sacramento.

¹³ CÁMARA, Alfonso de, *Epitome seu tractatu de sacramentis cum libello de doctrina christiana*, Sevilla, 1496, f. 184r señala que “sacramenta nove legis que Christus instituit in remedium infirmitatis humane sunt septem” (= “Son siete los sacramentos de la nueva ley que Cristo instituyó para remedio de la debilidad humana”).

l. Matías dijo: “Resurrección de la carne, vida eterna. Amen”

El último artículo del credo contiene una doble afirmación, una doble enseñanza. Lo que muestra respecto a la resurrección de los mortales podría haberse unido a la explicación del artículo octavo, acerca del juicio de Jesús sobre la humanidad. La resurrección se presenta como hecho dual: resurrección para la vida destinada a los buenos, o resurrección para condena reservada a los malos. Por eso afirma que los malos resucitarán, sí, pero continúan muertos para la muerte definitiva, excluidos de la vida.

Esto conduce a la breve explicación sobre el sentido de la eternidad, tras la resurrección final; vuelve a recordar el purgatorio, pues, para quienes estaban en estado de purificación, la esperanza de la salvación dará el paso a su destino final.

Esta referencia a la salvación definitiva da pie a una invocación en forma de súplica, para que Dios nos dé la salvación. Se cambia el estilo magisterial de la explicación, por el tono devocional de la oración.

2. Segunda parte - Credo abreviado

En el manuscrito no hay una sola palabra para justificar la inclusión de este segundo credo. Se podría suponer que era otra explicación diversa de la anterior, pero no es así. Lo que aparece es una explicación similar a la anterior, con la diferencia de que todos los párrafos son mucho más abreviados. Para cada uno de los artículos (asignado al mismo apóstol) desfilan las mismas ideas, siempre más compendiadas, pero que en el fondo no difieren nada de la explicación precedente.

Se puede suponer que el autor desconocido, tras haber exployado una justificación más desarrollada, hubiese pensado en otra mucho más compendiada, que contuviera las mismas ideas en menor extensión. Pero no es tan breve como para que resultara una exposición sencilla, que pudiera aprenderse de memoria. No es así. Hay que pensar, por consiguiente, que pretendió una explicación extensa, en la que aparecen razones y fundamentos para presentar sus afirmaciones, y otra desprovista de todo ese aparato, y expresada con las mismas ideas, pero con mayor brevedad.

Esta segunda figura en el manuscrito a continuación de la otra, por lo que tampoco hay que pensar en que, pasado el tiempo y vistas algunas dificultades, optara por hacer una presentación más sencilla. Resulta poco común disponer de dos, conectadas entre sí por las mismas ideas.

Es más frecuente una explicación extensa, y otra muy compendiada, casi sintética, y reducida a las más notables ideas en fórmulas mínimas. Estamos, por tanto, ante un caso singular.

3. Tercera parte - Protestación de la fe

Tras un folio en blanco, pero con el mismo tipo de letra y factura, que no apuntan a otro autor, aparece una protestación de la fe. En el sentido más genuino de la palabra «protestar», lo que el autor hace es manifestar de forma pública, con cierta solemnidad, cuáles son sus convencimientos personales, de los que está seguro y en los que quiere vivir y morir.

Aparece, pues, una declaración que de forma evidente muestra la formación del autor, al asumir como propios el “credo en Dios”, o credo apostólico; el “creo en un sólo Dios”, conocido con el nombre de niceno-constantinopolitano; el credo atanasiano (falsamente atribuido a san Atanasio), cuyo inicio es “Todo el que quiera salvarse”. Además, hace explícita adhesión a cuanto enseña la Iglesia, con una visión global, y remata esta proclamación al aceptar cordialmente cuanto se contiene en la escritura, en ambos testamentos.

Tras esta afirmación personalmente asumida, reflexiona sobre el día de su muerte, desconocido, lo que le lleva a una proclamación reiterada, en plena posesión de sus facultades, al declarar que quiere morir «en la santa fe católica».

A esto sigue una petición de perdón por los pecados cometidos, acogiéndose a la misericordia de Dios. Y cierra esta protestación de la fe con una súplica para acogerse a cuantas indulgencias puedan serle otorgadas, para beneficiarse de dispensas y perdones.

A diferencia de las dos partes anteriores, redactadas en tercera persona, como exposición válida para cualquier lector, en este caso la protestación está redactada en primera persona como expresión de sus propios convencimientos. Hubiera sido de desear que estuviera firmada, y así haber podido salir del anonimato. No sucede así, y el autor la propone para que cualquiera que piense y sienta como él pueda hacerla suya con las proposiciones que pone a su disposición. Sin más, concluye con la expresión típica de la oración pública “... que vives ...”.

4. Carga bíblica

El presente manuscrito tiene una categoría excepcional en el aspecto bíblico. Hay que recordar lo ya apuntado sobre los posibles destinatarios del escrito: curas con una cierta formación más allá de lo común, dado que el nivel de preparación del clero dejaba mucho que desear.

A los indicios señalados, hay que añadir la inusual carga bíblica que figura en él, unas veces de forma implícita aunque clara, y otras de forma explícita, incluso con la referencia para que la cita pudiera ser consultada. Esto no es nada frecuente.

Todas las alusiones bíblicas aparecen en la primera de las tres partes del contenido, pues el credo abreviado no da lugar a ello y la protestación de la fe tiene forma de declaración personal y de oración. Por tanto, hay que considerar que en los 28 folios de la primera parte (14 en recto y en vuelto) aparecen nada menos que 32 referencias bíblicas; como media, más de una por folio. Equivale a valorar con alta consideración el nivel de preparación del autor, que ha consultado el texto bíblico y sabe citarlo con oportunidad.

En la traducción del texto están contempladas cada una de las ocasiones en que el autor cita la biblia, lo que permite verificar el trasfondo de la escritura. Esto no aparece cuando se explyea en consideraciones teológicas y filosóficas sobre el hecho de creer y las explicaciones que ofrece; pero una vez concluida esta parte inicial, la biblia aparece con frecuencia como algo natural. Hay que añadir, además, otra consideración, doble. Por un lado, en la definición que ofrece de “credo”, asume como firme lo que «está dicho en la sagrada escritura», y también «en la santa escritura recibida por divina revelación», cuando repite la definición. Por otro lado, en la protestación final de la fe, asume como propio cuanto se contiene en diversos credos y afirma sin titubeos: «lo que debe ser creído con fe católica y se contiene en la sagrada escritura, tanto en el nuevo como en el antiguo testamento».

Es incuestionable no sólo el conocimiento, sino también la consideración de aceptación cordial que la escritura supuso para el autor del manuscrito.

5. Tono catequético

Comencé el artículo asegurando que el manuscrito tiene un tono catequético evidente. Es así, puesto que cualquier catecismo debidamente organizado ha de presentar lo que los cristianos creemos, y exponerlo con las mejores razones para que los creyentes ilustren su fe.

En el caso presente, las explicaciones que el texto ofrece no son en todos los casos catequéticas, ni servirían para asegurar una fe cristiana, dado que, con frecuencia deja cosas sin definir, y, con mucha más frecuencia, da por supuestos otros muchos conocimientos: cuál es el mensaje de Jesús, por qué fue ejecutado, las consecuencias de su resurrección para los creyentes, quién es el Espíritu Santo, qué es la Iglesia, qué papel ocupan los sacramentos,... No hay más remedio que asegurar que el manuscrito no es un catecismo propiamente dicho.

Sin embargo, hay una parcela del texto en que perfila lo que un catecismo ha de enseñar, y lo propone para que otros lo realicen. Se trata de la parte extensa en que comenta el primer artículo del credo, y en la que diferencia las tres clases de conocimientos respecto de Dios: creer que Dios existe, creer lo que Dios dice, y creer en Dios. En la segunda cuestión, la que constituye las enseñanzas que Dios comunica a los hombres, afirma:

Respecto a lo segundo, es decir, «creer a Dios», creemos sus palabras. Las palabras [o mandatos] que debemos creer son sólo cinco:

primero, nos enseña con su palabra lo que creamos; para ello, los artículos de la fe;

segundo, nos enseña con su palabra lo que hagamos; para ello, sus mandamientos;

tercero, nos enseña con su palabra que esperemos; a saber, la gloria eterna;

cuarto, nos enseña que nos preservemos; a saber, de los pecados y de los vicios;

quinto, nos enseña con su palabra lo que debemos temer: la condenación eterna y las penas del infierno.

Aquí aparece esbozado un catecismo, y concretamente un catecismo medieval, organizado en cinco apartados: 1º: los artículos de la fe; 2º: los mandamientos; 3º: la gloria a esperar; 4º: los pecados a evitar; 5º: la condenación a temer. Al comparar este esquema con el del más notable catecismo, contemporáneo del manuscrito (1322), aparecen claras resonancias, y algunas desemejanzas:

Catecismo de Valladolid (1322)

- la fe: 1º: artículos de la fe
- 2º: sacramentos
- las costumbres: 3º: mandamientos
- 4º: virtudes
- 5º: pecados

Credo por los apóstoles (s. XIV-XV)

- la fe: 1º: artículos de la fe
- 2º: los mandamientos
- 3º: la gloria a esperar
- 4º: los pecados a evitar
- 5º: la condenación a temer

El autor del manuscrito no desconoce el esquema de un catecismo, y lo deja reflejado para que alguien pueda emprenderlo, aunque no sea ésta su finalidad, que discurre por otro camino.

CONCLUSIÓN

Como cualquier otro comentario al credo, predomina en la obra un estilo catequético puesto que lo que se ventila sobre todo es la presentación y justificación de la fe, al menos en su aspecto teórico, en la presentación sintética de los principales convencimientos, que el cristiano ha de hacer suyos de modo personal. Es cierto que el creyente no ha de limitarse a “saber”, a ser “sabio”, puesto que son cosas bien distintas. Pero el creyente que ignora mal puede señalar dónde están sus convencimientos y mal puede distinguir la verdad del error. Ser creyente es mucho más que conocer la teoría cristiana, pero en prácticamente todos los catecismos, de cualquier época o lugar ha habido una explicitación de los criterios fundamentales y de las nociones básicas.

De ahí que esta explicación del credo pueda insertarse con normalidad entre otros catecismos. Habría que señalar que, tal como está, es una explicación incompleta de la fe cristiana, a la que habría que añadir muchos otros aspectos sobre la oración, la conducta, los criterios evangélicos, el cuidado y la práctica de la fe,... Con esas limitaciones, sin forzar las cosas, se puede incluir éste entre otros muchos escritos que contribuyeron en su medida a transmitir la fe de unas generaciones a otras.

Transcripción del

CREDO PER APOSTOLOS DICTUM

[Primera parte - Explicación del credo]

[1r] Petrus dixit: Credo in Deum Patrem omnipotentem
creatorem celli et terre.

Credo exponitur sic: Credo, id est, voluntaria suiectioe et humilis intellectum meum inclino ad tenendum firmiter et considerandum sincere quod ita sit quia admodum dicitur in sancta scriptura.

Hoc sic explanatur: Nam in veritate rerum cognoscendam videre oculorum perficitur per intelligere intellectus. Intelligere intellectus perficitur per credere fidei. Credere ipsius fidei perficitur per revelationem factam viris perfectis.

Primo in unitate rerum dicenda videre perficitur per intelligere. Lux enim solis corporalis anteponitur oculis [1v] nostris ad videndum. Oculi tamen nostri, sic se habent ad lucem solis quod non vident totam lucem, sed partem lucis et illa pars lucis corporalis quam vident oculi carnis est minor et obscurior. Pars vero lucis illius quam non vident oculi nostri est maior et purior. Si, ergo, nos volumus dicere veritatem de luce solis nos debemus loqui de illa secundum quod percipitur ab oculis corporeis quia sic loquendo imperfecte et ex quadam partem tangenti veritatem de luce solis. Sed si loquimur de illa non respectu oculorum sed in ordine ad nostrum intellectum qui intelligere intellectus noster intelligit illa esse maiorem et puriorem quam percipitur ab oculis, sic videre oculorum respectu lucis percipitur per intelligere intellectus. Intellectus enim intelligit quod oculus corporalis non attingit [2r] lucem solis in tota sua essentia, sic est quia solum attingit particulam quandam ad quandam impuritatem aliquam obscuritatis. Sicut autem apud videre oculorum perficitur per ipsum intelligere, intellectus in cognitione veritatis quanto ad lucem corporalem, ita intelligere dicere intellectus perficitur per credere ipsius fidei quoad nitatem lucis incomprehensibilis que Deus est.

Hec enim lux proponitur intellectui nostro ad intelligendum sicut lux corporalis oculis carnis ad videndum. Tamen, sicut passio est quod ab istis oculis capitur de illa lux solis, sic passio autem nihil est quod intellectus non capit propria virtute de illa lux qui Deus noster est. Et sicut illud qui non videtur de luce corporali ab oculis nostris est plus purius, ita illi quod absconditur de Deo nostro intellectui est plus ymmo quasi totus.

[2v] Sicut ergo intellectus noster dicit quod lux solis est maior et purior quam oculi carnis sentiant de ea, sic est ut dicitur per intellectus. Ita lux divina incomparabilis maior, purior et perfectior est quam quod intellectus noster de ea capere potest. Et hec dicit credere ipsius fidei perficitur. Ergo intelligere noster intellectus circiter suam que Deus est per credere ipsius fidei rursum cum credere dicit quod intellectus noster se habet ad illam lucem sicut oculus noctue aut vespertilionis ad lucem solis.

Dicit enim quod hec lux que Deus est, est luscens suam manum esuperans quemcumque in totum creatum. Rursus credere nostra fides perficitur per lumen revelationis factam prophetis et apostolis. Fuerunt enim inter homines viventes in hoc seculo velut aquila inter habes et volatilia allia. Aquila enim inferioris nature est a natura hominis quia homo a[nima] rationale est; aquila autem non. Que si comparetur alliis

[3r] avibus altius volat. Et si aquilla comparetur hominibus, et avibus, secundum oculos suos acutius intuetur pre omnibus hominibus et ceteris volatibus. Dicuntur enim naturales per hoc quod directo oculo lucem solis respicit.

Sic sunt prophete et apostoli velut aquile, licet essent iusdem naturae ab hominibus quia rationalis sicut et illi. Inferiores tamen, facti sunt per veram humilitatem. Isti vellut nubes volantes per contemplationem super ceteros contemplantes velut aquile, sublimi elevati sunt. Et lumine veri solis dispositis intellectibus coram revelationis susceperunt quas antiquioribus tradiderunt verbo et scripto; nobis autem scripto tantum.

Crede ergo nostram fidem iuvatur clara visione illorum; que clara visio nobis credendo proponitur. Ergo sicut corporalis visio perficitur melius videndo per intelligere nostro intellectus, et intelligere noster intellectus perficitur in luce divina conspicienda [3v] sub velamine per credere fidei. Ita credere fidei perficitur et firmatur per revelationem factam viris sanctis. Credit ergo oculus carnis intellectui quod ita est ut dicitur de luce corporali ipsius solis. Credit intellectus ipsam fides quod ita est de luce divina, ut dicitur per credere ipsius fidei. Et visio ipsius credere fidei nostram teneat firmiter quod ita est ut sanctis revelatum extitit et traditur in sanctis scripturis.

Crede igitur, dixit Petrus, id est, voluntaria subiectione et humili intellectum meum inclino ad tenendum firmiter et considerandum sincere quod ita sit quid admodum dicitur in sancta scriptura lumine divino revelationis habita.

Sequitur

In Deum. Notandum per expositionem quod est ibi: Crede Deum; Crede Deo; Crede in Deum. Crede Deum refertur ad esse Dei [4r]. Crede Deo refertur ad verba Dei. Crede in Deum refertur ad fructum Dei et possessionem.

Per primum, scilicet, credere Deum credimus Deum esse. Credimus Deum esse bonum, eternum, infinitum, inmutabilis, incircumscripibilis, incomprehensibilis, inefabilis. Primo credimus Deum esse qui omnia visibilia et invisibilia, cum suum esse habent ab esse divino.

Secundum credimus Deum esse bonum quia sicut bonitas est principium cuiuscumque numeri, sic Deus est principium et causa omnium que sunt et ab ipso procedunt omnia. Tamquam ab bono et in

ipsum tendunt tamquam ad bonum, sicut omnis misericordia procedit ab uno et resolvitur ad unum. Tertium credimus ipsum esse eternum quia caret principio et fine. Quartum credimus ipsum esse infinitum quia magnitudo virtutis eius non limitatur ad aliquem terminum nec a parte ante nec a parte post. Quintum credimus ipsum esse inmutabilis [4v] quia quantitate non augetur aut minuitur; longitudine aut brevitate non efficitur longus aut brevis; latitudine non efficitur latus aut finitus; profunditate non efficitur grosus aut gracilis; quia qualitate non qualificatur: calore non calefit, frigore non infrigidatur; humiditate non humectatur; siccitate non desicatur; alteratione non alteratur; infirmitate non debilitatur; quia loci mutatione non mutatur cum ubique sit secundum essentiam, presentiam et potentiam que omnia dicuntur quasi ad naturam divinam.

Credimus etiam ipsum esse incertum incircumscribibilis quia nullo loco clauditur. Credimus ipsum esse incomprehensibilis quia a nullo intellectu creato tam angelico quam humanum comprehenditur. Et finaliter credimus ipsum inefabile [5r] quia deficiunt lingue a narratione eius, quia cum intellectus non capit, lingua non potest perfecte efari.

Per secundum scilicet credere Deo credimus verbis eius. Eius autem verba quibus credere debemus sunt tantum quinque:

- primo verbo docet quid credamus, quia articulos fidei;
- secundo verbo docet quid agamus, quia precepta sua;
- tertio verbo docet quid speremus, quia eternam gloriam;
- quarto docet quid caveamus, quia peccata;

quinto et vitiorum verbo docet quid timere debemus quia dapnationem eternam et penas inferni

Per tertium, scilicet, credere in Deum credimus ipsum esse finem gloriosissimum laborum nostrorum quo frui debemus infirma tensione et eterna possessione nam credere in Deum nichil aliud est quia credendo amare; credendo et amando in eum nos adimplendo verba eius et sic ei ad honorem et membris eius [5v] incorporari. Quia sicut anima vivit diversa membra ad capite in vivo naturali corpore, ita caritas que est amor Dei vivit omnes fideles tamquam membra viva corporis mistica ad capite corporis et membrorum que sunt fideles eius corporis et quorum membrorum Deus capud est [Ef. 5, 30; 4, 15].

Horum autem trium, scilicet, credere Deum, credere Deo, credere in Deum, primum duo bonorum et malorum sunt; per tertium vere solum

quod esse credere in Deum iustificatur impius. Et sic, Petrus credit Deum esse, credit Deo, et credit in Deum, que omnia intelliguntur cum dixit: credo in Deum.

Sequitur

Patrem omnipotentem, creatorem celli et terre. Pro declaratione harum particularium notandum quod omnem agens per intellectum operatur mediantibus tribus, scilicet, voluntate, potentia, sapientia. Et quia Deus est supremum agentium per intellectum, [6r] ideo operatur voluntate, potentia, sapientia mediantibus. Omni enim hec tria requiruntur ad operationem, quorum, si deficit unum, non egredietur actio sive operatio ab agente.

In hoc ergo quod dicit:

Patrem inium[gere] quod vult credentes in eum salvare. Nam “si mali patres vollunt dare bona filliis suis, quanto magis bonus pater celestis dabit filliis in eum credentibus salutem optatam” [Mt. 7, 11].

In hoc quod dixit eum: Omnipotentem inium[gere] quod Pater credentes in eum salvare, eo quia omnipotens.

In hoc quod dixit: Creatorem celli et terre ostenditur eius scientia vel sapientia quia qui scivit creare cellum et terram, scit nos salvare.

Petrus, igitur, credendo in ipsum Patrem ostendit Dei voluntatem. Credendo ipsum omnipotentem confitetur eius potentiam. Dicendo ipsum creatorem [6v] celli et terre demonstrat eius scientiam. Magna ergo nobis de salute debet esse considerari quia vult nos salvare eo quod Pater; quia potest nos salvare eo quod omnipotens; quia scit nos salvare eo quod creator celli et terre.

Omnipotens dicitur quia quidquid vult facere potest; quia ad faciendum nullo eget adiutorio; quia eius potentia nullus potest resistere. Potentia tamen sua est ordinata quia habet anexa tria: sapientiam, misericordiam et iustitiam. Si enim aliquis haberet potentia sine sapientia, multa ageret insipienter; si haberet potentiam sine misericordia multa ageret crudelia; et si potentiam haberet sine iustitia multa faceret injusta.

Deus autem nichil potest facere insipienter crudeliter aut iniuste. Quamvis ergo sua possit de potentia absoluta, tamen de potentia ordinata non posset illud quod preiudicaret sine sapientie sicut vere penitentie beniam denegare. Nec de potentia ordinata potest illud [7r] qui preiudicat sua misericordia ut iusto existente in sua iustitia gratiam auferre. Nec

de potentia ordinata potest illud quod preiudicat sine iustitia ut quod salvando disponit. Non Petrus condepnet et judeum¹⁴ perditorem salvet

Creatorem credimus quod Deus est genitor, creator et factor. Genitor respectu fillius naturalis; creator respectu eorum que produxit ex nichillo; factor vero dicitur respectu illorum qui ex aliis in esse produxit, ut herba ex terra, sementia ex herba, fructum ex arbore, radium ex lucido corpore. Celli empirei cum angelis et substantiis spiritualibus. Et terre, hoc est, terre et omnium corporalium creaturarum.

Joannes evangelista dixit:

Credo in Ihesum Christum

fillium eius unicum Dominus nostrum.

Hic Johannes credit divinitatem ipsius et humanitatem. [7v] “Jhesus”: In hoc significatur Christum Dominum nostrum. Jhesus interpretatur salvator quod tam Dei est ut in cantico: “ecce Deus salvator meus” [Is. 12, 2]. “Christum” significatur humanitas quia Christus interpretatur unctus quod ei convenit suam humanitatem in quam Joannes vidit esse “plenum gratie et veritatis” [Jn. 1, 14], in qua etiam eum “unxit Deo oleo letitie pre consortibus eius” [Sal. 45, 8].

Filium eius. In hoc dicitur intelligere quod est equalis Patri, non maior nec minor. Non enim est minor Patre secundum etatem, cum sit Deus de Deo, lumen de lumine, principium de principio. lux enim solis non est prior etate radio solis. Non est minor Patre quo ad formam quia canitur cum Patre habere deitatem. Non minor potentia, quia per ipsum omnia facta.

Unicum. Ipse dixit: “Ego et pater unum sumus” [Jn. 10, 30].

Dominum nostrum. Dominus quia unus dominus, non tres Domini. Nostrum quoad crea- [8r] tionem vel infirmitatem assumptam secundum quam etiam caro et frater noster est.

Jacobus Zebedei dixit:

Qui conceptus est de Spiritu Sancto,

natus ex Maria virgine.

¹⁴ El final de la palabra no está claro; puede ser “judeum” como judío, o “Judas” como nombre propio. El adjetivo “perditorem” que sigue, junto con el sustantivo podrían entenderse como “Judas el traidor”.

Hic ostenditur quod per conceptio Christi et nativitas fuerunt sine peccato eo quod a Spiritu Sancto. De lege cum generali quatumque concepti sunt ex coniuntione mari[tu]s et femine, obnoxie sunt culpa originalis. Caro cum sit concepta ex immundo semine inficitur juxta id Job: Tu “qui solus esse potes facere mundam de inmunda conceptum seminem” [Jo. 4, 4].

Hic autem qui conceptus est de Spiritu Sancto et natus ex Maria virgine verbum Dei est. Loquemur autem de eo sicut de verbo nostro. Quod Deus est in corde nostro conoscitur nisi a corde. Posquam est in nos audire. Sed posquam est scriptum in carta: “vidimus et palpavimus” [1Jn. 1,1]. Sic de verbo Dei dum tantum erat in sinu Patris non conoscebatur nisi a Patre [Mt. 11, 27]; dum fuit in voce, id est, in carnem humanam [8v] manifestavit se hominibus. Baruch quarto: “Post hec in terris vissus est et cum hominibus conversatus est” [Bar. 3, 38; 4, 4]. Quem autem sunt scriptum in natura humana. Item potuit audire, videre et palpare. Johannes, beatus Johannes: “Quod audivimus et vidimus oculis nostris, manus nostre contractaverunt de verbo vite” [1Jn. 1,1]. Et alibi: “Verbum caro factus est et habitabit in nobis, et vidimus gloriam eius” [Jn. 1, 14]. Verbum, scilicet, Deus erat in sinu Patris, caro factus est in conceptione. Et habitavit in nobis per nativitatem et per Mariam virginem. Et vidimus gloriam eius in baptismo, transfiguratione, evangelica predicatione cum miraculorum operatione.

Andreas dixit:

Passus sub Pontio Pilato, crucifixus,
mortuus et sepultus.

Hic insinuat quod innocentius passus est. Esaie, quinquagesimo tertio: Verbum Patris “propter scellus populi mei percussi eum” [Is. 53, 8], et “tamquam ovis ad occisionem ducetur” [Is. 53, 7], et Petrus: “Peccatum non fecit nec est inventus [9r] dolus in ore eius” [1Pe. 2, 22].

Passus est igitur ut nos liberaret debito pro nobis debitum solvendo, mortuus ut nos vivificaret. Crucifixus ut fructum ab arbore ablatum, se ponendo in ligno restitueret. Sepultus ut inde resurgens sua resurrectio esset ra[tio] nostre resurrectionis. De primis duobus, scilicet, passione et morte exemplum habemus in natura de pellicano. Est enim avis egiptia habitans in solitudine fluminis qui dicitur Nillus, qui videns filios suos mortuos luget eos per tres dies; deinde se ipsum vulnerat et sanguine

suo vivificat pullos suos. Pellicanus Christus est ut ait propheta: “Similis factus sum pellicano solitudinis” [Sal. 102,7]. Solitudinis quamdiu Christus solus divinus temporaliter natus. Triduo luxit filios suos, id est, per totam vitam suam, ut ait psalmista: “Pauper sum ego et in laboribus a iuventute mea” [Sal. 88, 16]. Avis egiptia quia propheta: “Ex Egipto vocavi fillium meum” [Os. 11, 1] [9v] et velut pellicanus corpus sine apice sanguinis fudit ad filiorum vivificationem. Passus, igitur, sub Pontio Pillato et crucifixus sanguinem fudit.

De morte, autem, et sepultura, exemplum habemus Filio in natura de fenice. Fenix namque avis quedam est in Arabia durat per quingentos annos quos in fine dierum suorum facit sibi nidum de mentis aromaticis: thuri, videlicet, et cinamomo et de aliis et sic conversa ad radium solis excussione alarum excitatur igne comburitur, ex eius corpore surgit vermis qui tandem crescit ex processu statim temporis induit alas et reparatur in formam prioris avis.

Hic fenix Christus est qui nidum ex aromatibus factum, scilicet, corpus sine stippe (?) ell[ab]oratus (?), autem per volatio incruenter, premium respiciens per obedientiam igni passionis exposuit. Tandem combustus igne cantatis dando animam suam dillectam per mortem, sepultus, inde surrexit velut alter fenix [10r] qui combustus per ignem ad se suscitandus vermem produxit, id Christus de se: “Ego sim vermis et non homo” [Sal. 22, 7]. Ergo Christus mortuus est et sepultus ut nos vivificaret et vivi resurgendi tribueretur exemplum nobis tribuens in forma actor cum omnis qui huic avi talem resurgendi vivi tribuit sanctos suos in eternum patrem non patiendo. Si enim hec avis que ratione caret tallus infinitus ad resurgendum sibi quesivit instinctu nature, quod dicimus de creatore omnium ipsorum nisi quod cadaveribus nostris corpora restituens ipsam resurrectionem celebravit. Et scivit Job quando dixit paragrapho (?)¹⁵ tertio: “Scio quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sim et rursus circundabor pelle mea et in carne mea videbo Deum salvatorem meum” [Jo. 19, 26].

Thomas dixit, secundum quosdam:

Descendit ad inferos.

¹⁵ El manuscrito usa la abreviatura “prp”, que podría corresponder a “paragrapho”, pero desde luego no a los capítulos como cita en otras ocasiones.

Hic ostenditur victoria habita de hoste. Tutas enim animas perfectas trihunphat [10v] qui non solum hostem in campo vincit sed coram eum expoliant. Et in domo propria illum ligavit [Mc. 3, 27]. Sic Christus non solum hostem in campo vicit, sed infernum ipsum expoliavit. Et hostem huius generis ibi ligavit. Vicit quidem sicut dixit Mateus “princeps huius mundi eicietur foras” [Jn. 12, 31]. Cum enim vivus prelliando exit capud eum victus est. Sic Christus moriens opus dum vicit eum a campo et dominio huius mundi eiciens hac autem victoria habita de tirapno cepit spolium. Descendendo ad inferos sicut Christus dixerat: “Ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum” [Jn. 12, 32]. Descendente eius fructu de arbore paradisi contra mandatum Dei omnia elongata fuerunt a Deo; sed ascendente Cristo in ligno crucis omnia per ipsius ducta sunt (?) ad Deum. Ideo Zacha[riar]: “Tu quoque in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu in quo non erat aqua” [Za. 9, 11]. Secundum tertium ipsum serpentem ligavit; Serpentem dicitur antiquam que est diabolus et sathanas ut habetur in Apocalipsi [Ap. 12, 9]. [11r] Descendit etiam quia volluit consolari sanctos patres, in quo etiam erudimur quod continua mente descendamus in infernum. Ut in Christus descendant in infernum viventes, quia enim vivendo sepe in infernum cogitando descendunt, secundum Bernardum, post mortem in cellum ascendunt; in quo etiam erudimur ut existentibus in purgatorio subveniamus per orationes, sacrificia, helemosinas et afflictiones.

Bartholomeus dixit,
 vel Thomas secundum quosdam:
 Tertia die resurrexit a mortuis.

Hic ostenditur quod nisi mortuus fuit testimonia trium dierum “quia in ore duorum aut trium stet omne verbum” [Mt. 18, 16]. Apostolli etiam remanserunt in errore, in timore, in dolore; ad consolationem igitur ipsorum volluit tertia die resurgere; et sic eos revocavit ab errore, confortavit ex timore, letificavit ex dolore. Tertia die resurgens Christum [11v] exemplum in natura de leone qui catulos suos per tres dias dormientes tertia die terribili rugitu excitat. Sic “leo de tribu Juda” [Ap. 5, 5] tribus acubans diebus ut catulus leonis tertia die virtute propria surrexit. Jo[seas] propheta: “vivificavit nos post duos dies et tertia die suscitavit nos” [Os. 6, 2]. Deum in persona apostolorum ... resurrectionis Christi.

Philipus dixit:

Ascendit ad cellos,

sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis.

Confirmata quidem redemptione generis humani ad quam confirmandam venerat expleto negotio, reverssus est ad Patrem prout ante apostolis dixerat: “Vado ad Deum qui me misit” [Jn. 16, 5], et alibi: “Exivi a Patre. et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem” [Jn. 16, 18]. Fructus autem sue ascensionis nobis subsecuta quadruplex est: Primus est janue celli apertio ad quem aperiendo ascendit. [12r] Secundus fructus est vie ostensio per illum ad viam per quam ascendit asc[endere] Dei debemus. Tertius fructus est apud Patrem pro redemptis supplicatio post ascensionis eum sibi (?) continue pro nobis supplicationes Patri offert, vulnera ostendens ut ostensione illorum Pater ad nos clementem se habeat. Quartus fructus est conglorie preparatio sicut tempore passionis apostolis dixit: “Vado parare vobis locum” [Jn. 14, 2].

Matheus dixit:

Inde venturus est iudicare vivos et mortuos.

Circa hoc studium quod in judeos erunt tam boni quam etiam mali. Et malorum quidem condepnabuntur et non iudicabuntur ut infideles, quia isti propriam infidelitatem suam iam iudicati sunt. Joannes quarto: “Qui non credit iam iudicatus est” [Jn. 3, 18]. Quidam autem malorum sint mali exami[nabuntur] [12v] iudicabuntur et condepnabuntur. Iudicabuntur quidem quia facta eorum examinabuntur M[a]t[heus] XXV: “Esurivi et non dedistis me manducare” [Mt. 25, 42]. Bonorum autem quidem iudicabuntur et salvabuntur ut apostolos et pauperes Christi M[a]t[heus] XIX: “Sedebite super tronos duodecim iudicantes duodecim” et c[etera] [Mt. 19, 28]. Quidam iudicabuntur et salvabuntur sicut omnis alii ab istis qui iudicabuntur quidem quia licet aliquando ceciderint perpetuum tunc posmodum per viam premium (?) meruunt ad Dominum suum, Christo testante: “Esurivi et dedistis me manducare. Ergo venite, benedicte” [Mt. 25, 34].

Jacobus Alpei dixit:

Credo in Spiritum Sanctum.

Hic ostendit quod sicut credimus in Patrem et in Fillium ita debemus credere in Spiritum Sanctum. Est enim eius spiritu Dei, Eius Dei esse eius Dei essentia. Et eius Dei Deitatis. Cum Patre et Fillio. Eternaliter cum procedit ab utroque. Et cotidie descendit in nos spiritualiter. Et quia ipse Spiritus Sanctus est amor Patris et Fillii. Si sint amorem [13r] vollumus habere expedit ut contempnamus triplicem amorem. Ad habendo ad Spiritum Sanctum qui amor est Patris et Fillii necessarium est ut fugiamus amore terreno, ut appellamus amorem carnalem, ut abiiciamus amorem propium. Isti enim tres amores impediunt Spiritum Sanctum ut non veniat ad nos. Si ergo vollumus ut Spiritus Sanctus veniat ad nos, tollere debemus hec tria impedimenta.

Simon dixit:

Sanctam ecclesiam catholicam.

Sciendum quod ecclesiam catholicam dicitur in tres partes. Prima pars est in vita presenti (?). Et hec est cum timore expectans; nescit enim homo an odio vel amore dignus sit per certitudinem. Secunda pars est sine timore et expectatione. Et hec est in cello, nam qui in cello sunt nec timent cum iam sint confirmati, nec spectant cum iam habeant gloriam paradisi. [13v] Tertia est cum expectatione et certitudine. Hec pars ecclesie est illorum qui sunt in purgatorio. Illi enim certi sunt de gloria, tamen adhuc gloriam illi non habent; ideo certitudinaliter illam expectant quem sine dubio habituri sunt.

Thadeus dixit:

Sanctorum communionem,
remissionem peccatorum.

Hic ostenditur quod in ecclesia catholica communicantur bona fidelibus timentibus Deum et custodientibus mandata omnia secundum illud psalmiste: "Participem me fecit Deus omnium timentium te et custodientium mandata tua" [Sal. 118, 63]. Suplicationes enim quas faciunt sancti in cello communicantur nobis. Et bona que hic facimus comunicantur expiritibus in purgatorio. Bona enim que hic faciunt bona perfrui etiam bonus orat cum ecclesia non solum pro defunctis sed etiam pro vivis. Communicamus enim istis bonis quia sumus ad inbicum membra. Ostendit etiam hic quod in ecclesia est remissio peccatorum per baptismum et [14r] penitentiam et per allia ecclesie sacramenta, que

vivis habent gratiam conferendi qua iustificamur et purgamur a peccatis in quo remissio peccatorum consistit. Hec autem sacramenta in ecclesia sunt et in ecclesia ministrantur fidelibus a convenientibus ministris. Processerunt autem hec sacramenta ex latere Christi; et ideo efficaciam ex Christi passione prosunt. Autem illis tantum qui Christo per fidem copulantur cuius modi non sunt fecte accedentes; isti enim Christo non continentur propter fidei defectum et ideo, fictione durante, fictione sacramentorum non capiunt.

Mathias dixit:

Carnis resurrectionem,
vitam eternam. Amen.

Hic docemur de finali mortuorum resurrectione: boni enim resurgent ad vitam eternam; mali vero in ignem eternum et ad mortem perpetuam, Christo testante, M[a]t[heus] XIX: “Vitam eternam posidebite” [Mt. 25, 34], et M[a]t[heus] XXV: “Ibunt in suplitium eternum” [Mt. 25, 46]. [14v] Dicit ergo carnis resurrectionem. Hoc refertur tam ad bonos quam ad malos quia tan boni quam mali resurgent. Et cum submergitur vitam eternam refertur ad bonos. Licet enim omnes resurgent tantum mali resurgent ad mortem; boni vero ad vitam. Hec enim dicit: vitam, dicitur propiam; illos qui sunt in inferno, illi enim non sunt in vita, sunt in morte.

Hoc quod dicit: eternam respicit illos qui sunt in purgatorio. Licet eis isti sunt viventes, in quo diferunt ab illis qui sunt in inferno, tamen ad huc non sunt in possessionem glorie, sicut illi qui sunt in paradiso collecti. Beati autem habent vitam sine morte contra illos qui sunt in inferno. Eternitatem sine fine, contra illos qui sint in hoc mundo. Possessione sine expectatione contra illos qui sunt in purgatorio.

Quam possessionem nobis donet in patria qui vivit per seculorum seculi. AMEN.

[15r] [Segunda parte - Credo abreviado]

Petrus dixit: Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem celli et terre. Hic ostenduntur tria:

Primum: quod Deus noster vult nos salvare et quia Pater. Secundum: quod Deus noster potest nos salvare cum quia omnipotens. Tertium: quod Deus noster scit nos salvare quia qui scivit creare cellum et terram sciet nobis dare vitam eternam

Jhoanes dixit: Credo in Jhesum Christum fillium eius unicum Dominum nostrum. Hic ostenditur quod licet Christum secundum suam humanitatem sit minor Patre, tamen secundum divinitatem est equalis Patri. Secundum tria: Primum: quantum ad etatem quia est ab eterno, principium de principio. Secundum: quantum ad formam, quia ab eterno Deus de Deo in eadem divinitate existens. Tertium: quantum ad potentiam est equalis Patri quia Pater per ipsum omnia facta sunt.

[15v] Jacobus Zebedei dixit: Credo quod conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine. Hic ostenduntur duo. Primum: quia Christus fuit conceptus et natus sine peccato originali, eo quod conceptus solus de Spiritu Sancto, et non ex viri semine. Secundum: Quia Christus qui prius existens in sinu Patris erat invisibilis, mundo effectus est visibilis nascens de Maria virgine.

Andreas dixit: Credo quod fuit passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus. Hic ostenduntur tria. Primum: quod quantum ad personam suam passus fuit innocentem, solvens tamen per suam passionem pretium pro peccatis nostris. Secundum: quod mortuus fuit pro nobis, ut pro nobis moriens daret fidelibus suis vitam gratie in presenti et vitam glorie in futuro. Tertium: quod sepultus fuit deorsum in terra ut nos a terra ellevaret in cellum.

[16r] Thomas dixit: Credo quod descendit ad inferos. Hic ostenduntur tria. Primum: Quod Christus perfecte triumphavit de hoste vincendo ipsum in campo et in domo propria ligando. Secundum: quod Christus spoliavit hoste de preda que fecerat, quia descendendo sanctos patres liberavit. Tertium: Christus ideo descendit ut nos doceret cotidie in infernum descenderent mente et consideratione.

Bartholomeus dixit: Credo quod tertia die surrexit a mortuis. Hic ostenduntur tria. Primum: quod Christus vere mortuus fuit quia sicut in ore duorum aut trium fiat omnem verbum, ita per duos aut tres dies experitur omnem factum. Secundum: quod Christus noluit plus differre in resurrectionem propter consolationem apostolorum, ut quia in passione erraverunt, timuerunt, et contristati sunt ex resurrectione certificarentur, confortarentur, et letificarentur. Tertium: ut qui per duas noctes [16v] et per unum diem fuit in sepulcro significaret nobis quod lux sua mortis nostre duplex mortem destruxit culpe, scilicet, et gehene.

Philipus dixit: Credo quod ascendit ad celos et sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis. Hic ostendit quod ascendit Christus ad quatuor.

Primum: ut nobis viam ostenderet ad cellum. Secundum ut aperiet nobis januam celli. Tertium ut pararet nobis locum. Quartum ut stans ante Patrem preces proderet orans pro nobis continue.

Matheus dixit: Credo quod inde venturus est iudicare vivos et mortuos. Hic ostendit generalis resurrectio mortuorum tam bonorum quam malorum quia habet aperte in iudicio cum Christo venturus, in quo iudicio quantum ad malos quidem non iudicabuntur et condepnabuntur ut infideles, quidem iudicabuntur et condepnabuntur sicut mali Christum quorum factus examinabuntur. [17r] Quantum vero ad bonos quidem iudicabuntur et salvabuntur ut pauperes Christi, quidem vero iudicabuntur et salvabuntur ut alii boni Christum.

Jacobus Alpei dixit: Credo in Spiritum Sanctum. Hic ostenditur tria. Primum: quod Spiritus Sanctus est eiusdem nature divine cum Patre et Fillio. Secundum: quod sicut Filius procedit a solo Patre eternaliter ita et Spiritu Sanctus procedit a Patre et Fillio eternaliter. Tertium: quod hic Spiritus Sanctus amor est cotidie descendens ad nos spiritualiter, quem amorem si vollumus hic oportet ut triplicem amorem contepnamus: terrenum, carnalem et proprium.

Simon dixit: Credo sanctam ecclesiam catholicam. Hinc ostenditur quia ecclesia est nunc divisa in tres partes: prima pars est ad timore expectantem; [17v] hec est in hoc mundo. Ad timore quidem quia liberum arbitrium nobis est firmatum in bono sed fluctuat a bono in malum et a malo in bonum. Cum expectatione vero quia ad huc est impugnatio. Secunda pars est in cello: hec est sine timore quia ibi liberum arbitrium iam est firmatum in bono; sine expectatione vero quia iam possidet gloriam. Tertia est sine timore et ad expectationem quidem quia libero arbitrio iam non proflēcti in malum; cum expectationem, vero quia non Deus habent gloriam quam sine dubio expectant

Thadeus dixit: Credo sanctorum communionem, remissionem peccatorum. Hic ostenduntur duo. Primum: quod in ecclesia est communicatio ad bonorum per huc qui timent Deum et custodiunt mandata eius. Secundum quod in ecclesia est remissio peccatorum per baptismum et penitentiam et per alia ecclesie sacramenta.

[18r]

Mathias dixit: Credo carnis resurrectionem, vitam eternam. Amen. Hic ostenduntur duo. Primum: quod omnes tam boni quam mali resurgent ad diem terribilem iudicii ultimi. Secundum quod boni resurgent ad vitam

eternam, mali vero ad mortem eternam. Primum docetur cum dicitur carnis resurrectionem. Secundum docetur cum subinfertur vitam eternam quod refertur ad bonos.

[18v] Blanco

[19r] [Tercera parte - Protestación de la fe]

Corde credo et ore confiteor quidquid traditur per apostolos in simbolo qui incipit: “credo in Deum”.

Corde credo et ore confiteor quidquid exprimuntur in simbolo qui incipit: “credo in unum Deum”.

Corde credo et ore confiteor quidquid docetur in simbolo Athanasii, qui incipit: “quicumque vult salvus ese”.

Corde credo et ore confiteor quidquid credendi catholice continetur in sacra scriptura tan novi quam etiam veteris testamenti.

Puro corde credo et clara voce confiteor sanctam ecclesiam catholicam et quidquid per ipsam indubitanter tenetur, docetur et predicatur.

Et quia tempus, dies et hora transitus mei ab hac lacrimarum valle michi penitus abscondita sunt, clausas et signata in thesauris sapientie tue, Domine Deus, ideo nunc et semper protestor in hac santa atque catholica fide mori ut illius merito duci valleam in claram beatorum lucem [19v] et totum laborem vite mee in illa claudens fructum valleam percipere gloriosum.

Confringe igitur, clementissime Pater, contritione cor meum et aperi labia mea confessione: gresus, manus, et omnem fragilitatem meam ad emendationem excita, ut prudenter vigilans te Deum omnipotentem cum veneris accipere quod tuum est, estola precintus candida sequi merear ad sanctis quoadquum noris

Et sic secundum multitudinem negligentiarum mearum incompleta defici[en]ciam penitentia pro peccatis meis quam plu[ri]mis quibus te summum bonum sepissime ofendi, protestor ut fide, spe et caritate membris ecclesie stans emitus, gaudere valleam sufragio quarumdarum indulgentiarum quomodo cumque, qualincumque, ubicumque, et qualicumque causa ab aliam pri (?) et prelati eiusdem et quibuscumque personis distributarum. Qui vivis et ...

Traducción del Credo expresado por los apóstoles

Primera parte - Explicación del credo

[1r] Pedro dijo: “Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”.

La exposición del credo es así: Credo, es decir, con voluntaria aceptación inclino mi humilde entendimiento para mantener firmemente y considerar con sinceridad lo que es así, pues está dicho en la sagrada escritura.

La explicación es que la verdad de las cosas conocidas al verlas con los ojos se perfecciona al entenderla con el entendimiento. Y entender con el entendimiento se perfecciona con creer por la fe. Todavía más, creer por la fe se perfecciona por la revelación hecha a varones perfectos.

Lo primero que decir sobre la verdad de las cosas es que ver se perfecciona por el entendimiento. Pues la luz corporal del sol se presenta ante [1v] nuestros ojos, pero respecto a la luz del sol, nuestros ojos se comportan no viendo toda la luz, sino una parte de esa luz, pues la luz corporal percibida con los ojos de la carne es menor y más oscura. Por tanto, si hemos de decir la verdad sobre la luz solar, debemos hablar de ella según la perciben nuestros ojos corporales, aunque hablando con imperfección y tan sólo de una parte relativa a la luz solar. Pero si hablamos de ella no con relación a nuestros ojos, sino respecto al entendimiento, lo que nuestro entendimiento percibe es que ella es más brillante y más pura que lo que nuestros ojos perciben; el ver con los ojos respecto a la luz solar se perfecciona al entenderla con el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento entiende lo que no capta el ojo carnal [2r]: la luz del sol en toda su esencia, aunque sólo capte lo que se refiere a una pequeña parte y ésta con cierta impureza de alguna oscuridad.

De la misma forma que la visión corporal se perfecciona al entender, y este también en el conocimiento de la verdad acerca de la luz corporal, así también hay que afirmar que el entendimiento se perfecciona por el creer de la propia fe respecto al resplandor de la luz incomprensible que es Dios.

Esta luz se propone a nuestro entendimiento lo mismo que la luz corporal para ver con los ojos. Sin embargo igual que es defectuoso lo que con los ojos puede percibirse de la luz solar, este defecto no es nada en comparación con lo que capta el entendimiento por sus propias fuerzas sobre la luz que es Dios. Y de la misma forma que lo que no percibimos con nuestros ojos es más puro, lo que sobrepasa nuestro entendimiento acerca de Dios es totalmente superior.

[2v] De la misma manera que nuestro entendimiento asegura que la luz solar es mayor, más pura y perfecta que lo que nuestros ojos ven, lo mismo es lo que nuestro entendimiento asegura: la luz divina es incomparablemente mayor y más perfecta que lo que nuestro entendimiento es capaz de percibir. A esto se llama creer, que se perfecciona por la fe. De nuevo, entender con el entendimiento es aproximadamente como la luz [divina], que es creer por la fe que Dios existe. Se llama creer a cómo nuestro entendimiento se comporta respecto a esa luz [divina], igual que un ojo por la noche o el de un murciélago respecto a la luz del sol.

Esta luz que es Dios brilla con su propia fuerza excediendo todo lo creado. De nuevo el creer por nuestra fe se perfecciona por la revelación hecha a los apóstoles y profetas. Existieron entre los hombres quienes vivieron en este mundo como las águilas entre las aves y pájaros. El águila, por naturaleza, es inferior a la naturaleza humana, pues el hombre es racional y el águila no. Pero se le compara con las otras [3r] aves porque vuela más alto. Y si el águila se compara con los hombres y las demás aves es por sus ojos, que son más penetrantes que los humanos y los de las otras aves. Se llaman fuerzas naturales, pues el águila mira directamente la luz del sol.

Así son los profetas, como águilas, aunque tengan la misma naturaleza racional, pues son hombres como los demás. Aunque sean inferiores, lo son por verdadera humildad. Éstos, como nubes volanderas por medio de la contemplación sobre los demás, como el águila, son elevados a un plano superior, y, dispuestos sus entendimientos por la luz del verdadero sol, recibieron por revelación lo que transmitieron, tanto de palabra como por escrito; a nosotros sólo nos ha llegado por escrito.

Al creer, nuestra fe recibe la ayuda de sus visiones, pues se nos propone una visión nítida para que la creamos. Por tanto, de la misma forma que una visión corporal se perfecciona y mejora al entenderla con

nuestro entendimiento, igualmente el entender con el entendimiento se perfecciona al contemplar [3v] en la luz divina, bajo el velo de creer por medio de la fe. Y el creer por la fe se afina y consolida por medio de la revelación hecha a los santos varones. El ojo carnal se fía del entendimiento sobre lo que realmente es la luz corporal del sol. El entendimiento se fía de la fe sobre lo que realmente es acerca de la luz divina, por el creer de la propia fe. Y la visión del mismo creer por nuestra fe sostiene con firmeza lo que realmente es revelado a los santos y se nos da por medio de las santas escrituras.

Por tanto, Pedro dijo “Credo”, es decir, con voluntaria aceptación, inclino mi entendimiento a sostener con firmeza y a considerar con sinceridad que es cierto lo que se nos enseña así en la santa escritura recibida por la luz divina de la revelación.

Continuación

“In Deum”. Es preciso fijarse en lo que se expone aquí: “Creer que Dios existe”; “creer a Dios”; o “creer en Dios”. “Creer que Dios existe” se refiere a la misma existencia de Dios [4r]. “Creer a Dios” hace referencia a las palabras de Dios, [lo que él dice]. “Creer en Dios” se refiere al provecho y a la posesión de Dios, [a fiarse de Él].

Respecto a lo primero, a saber, “creer que Dios existe”, creemos, en efecto, que Dios existe. Creemos que es bueno, eterno, infinito, inmutable, incircunscriptible, incomprendible, inefable. Creemos en primer lugar que Dios existe pues todas las cosas visibles e invisibles existen ya que reciben su existencia del ser divino. En segundo lugar, creemos que Dios es bueno, pues igual que la bondad es el principio de cualquier serie, así Dios es el principio y la causa de todo lo que existe, y todo procede de él. Igual que todo se funda en el bien y tiende a él, así toda misericordia procede de uno y se concentra en uno. En tercer lugar, creemos que Dios es eterno, pues carece de principio y de fin. En cuarto lugar creemos que es infinito, porque la grandeza de su poder no está limitada ni conoce término por ningún aspecto. En quinto lugar, creemos que es inmutable [4v] pues ni aumenta ni disminuye en cantidad alguna; ni en longitud o brevedad no se hace mayor o más pequeño; en extensión no se hace más amplio o más limitado; en profundidad, no se hace ni más pleno ni más estilizado; ya que la calidad no le califica, ni se calienta por el calor, ni se enfría por el frío, la humedad no le humedece, ni le seca la sequedad, ni se

altera por modificación, ni se debilita por falta de fuerzas, ni se cambia de lugar por mutación, pues está en todas partes según la esencia, presencia y potencia, pues todas estas cosas se afirman respecto a su naturaleza divina.

Creemos que él nos resulta inseguro e imposible de ser abarcado, pues no se contiene en lugar alguno. Creemos que es incomprendible, pues no puede ser comprendido por entendimiento alguno angélico o humano. Finalmente, creemos que es inefable [5r] pues las lenguas no son aptas para describirlo, ya que ni los entendimientos le comprenden ni las lenguas aciertan a expresarlo.

Respecto a lo segundo, es decir, “creer a Dios”, creemos sus palabras. Las palabras [o mandatos] que debemos creer son sólo cinco:

primero, nos enseña con su palabra lo que creamos; para ello, los artículos de la fe;

segundo, nos enseña con su palabra lo que hagamos; para ello, sus mandamientos;

tercero, nos enseña con su palabra lo que esperemos; a saber, la gloria eterna;

cuarto, nos enseña que nos preservemos; a saber, de los pecados y de los vicios;

quinto, nos enseña con su palabra lo que debemos temer: la condenación eterna y las penas del infierno.

Respecto a lo tercero, a saber, “creer en Dios”, creemos que él es la meta gloriosísima de nuestros trabajos, que debemos gozar sin tensión, en eterna posesión, pues creer en Dios no es otra cosa que amarle creyendo en él; amándole y creyendo en él, cumplir sus palabras para honrarle, incorporarnos como sus miembros. [5v] Igual que el alma reside en los diversos miembros, en la cabeza, en un cuerpo vivo, así la caridad, que es el amor de Dios, reside en todos los fieles como miembros vivos de su cuerpo místico, en la cabeza y los miembros que son los fieles, de cuyo cuerpo y miembros Dios es la cabeza [Ef. 5, 30; 4, 15].

De los tres aspectos vistos, a saber, “creer que Dios existe”, “creer a Dios” y “creer en Dios”, los dos primeros son propios de buenos y malos; sólo por el tercero, “creer en Dios”, el impío queda justificado. De esta forma, Pedro creyó que Dios existía, creyó a Dios y también creyó en Dios. Todo esto está incluido al decir: “creo en Dios”.

Continuación

“Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. En la explicación de estos detalles hay que precisar que todo el que hace algo con su entendimiento lo realiza según estas tres notas: voluntad, potencia y sabiduría. Y ya que Dios es el supremo hacedor por su entendimiento, [6r] por tanto todo lo realiza con voluntad, potencia y sabiduría supremas. Estos tres requisitos se precisan para realizar algo, de manera que si falta alguno no se completaría la actuación de quien lo realiza.

Por eso dice a este respecto: “Padre”, se asocia que quiere salvar a los que creen en él. Pues «si los malos padres quieren dar cosas buenas a sus hijos, cuánto más vuestro padre celestial dará a sus hijos que creen en él» la salvación deseada [Mt. 7, 11].

Cuando dijo “Omnipotente” se asocia el Padre que salva a quienes creen en él, precisamente porque es omnipotente. Cuando dijo que es «creador del cielo y tierra» se manifiesta su ciencia o su sabiduría, pues quien supo crear cielo y tierra también sabe salvarnos.

Por tanto, creyendo en él, Pedro mostró la voluntad de Dios. Creyendo que es omnipotente, se confiesa su poder. Al decir que es creador [6v] de cielo y tierra se manifiesta su sabiduría. Hay que reflexionar sobre la gran obra de nuestra salvación, ya que desea salvarnos precisamente porque es Padre; puede salvarnos porque es todopoderoso; y sabe salvarnos porque es el creador del cielo y tierra. Se asegura que es omnipotente, porque puede hacer lo que quiere; porque no necesita ninguna ayuda; porque nada puede resistirse a su poder. Su poder es poder ordenado, porque tiene tres cualidades: sabiduría, misericordia y justicia. Si alguien tuviera poder sin sabiduría, realizaría muchas cosas sin conocimiento; si tuviera poder sin misericordia, haría muchas cosas crueles; y si tuviera poder carente de justicia, haría muchas cosas injustas. Pero Dios no puede hacer nada sin sabiduría, con crueldad o de forma injusta. Aunque su poder sea poder absoluto, su poder ordenado no puede hacer algo que prejuzgara sin sabiduría, como sería negar el perdón a la verdadera penitencia. Ni por el poder ordenado [7r] puede hacer algo contra su misericordia, como sería negar la gracia al justo que vive en su justicia. Ni tampoco su poder ordenado puede hacer algo que vaya contra su justicia, como sería que condenara a Pedro y salvara a un judío pecador.

Con la palabra “Creador” creemos que Dios es el origen, creador y agente. Origen, respecto a su Hijo natural; creador, respecto a cuanto

creó de la nada; agente, respecto a cuanto produjo por medio de otros, como la hierba a partir de la tierra, las semillas de la hierba, los frutos de los árboles, el rayo de un cuerpo que emite luz. Con «cielos empíreos» se entienden los ángeles y las sustancias espirituales; y con «tierra», se entiende la tierra y todas las cosas corporales.

Juan evangelista dijo: “Creo en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor”.

Con esto, Juan creyó en su divinidad y en su humanidad. [7v] “Jesús”, con lo que se da a entender a Cristo, Señor nuestro. Jesús equivale a salvador, quien también es Dios, como se dice en el cántico: “He aquí a Dios, mi salvador” [Is. 12, 2]. “Cristo” significa la humanidad, y, pues Cristo significa unido, esto le corresponde a su humanidad, en la que Juan le contempló que estaba “lleno de gracia y de verdad” [Jn. 1, 14]; situación en la que “le ungió Dios con óleo de alegría más que a sus compañeros” [Sal. 45, 8].

“Su Hijo”: por esto se entiende que es igual al Padre, ni mayor ni menor. No es menor que el Padre en cuanto a la edad, pues es Dios de Dios, luz de luz, principio de principio: la luz del sol no es más antigua en edad que el rayo del sol. No es menor que el Padre en cuanto a la forma, pues se canta que comparte la divinidad con el Padre. No es menor en poder, ya que por él se hicieron todas las cosas.

“Nuestro Señor”: “Señor”, porque no hay más que un Señor, no tres Señores. “Nuestro”, en cuanto a la crea- [8r] ción o en cuanto a la debilidad asumida, según la cual también es carne y hermano nuestro.

Santiago de Zebedeo dijo: “Que fue concebido del Espíritu Santo, nacido de María virgen”.

Aquí se manifiesta que tanto la concepción de Cristo como el nacimiento sucedieron sin pecado, por ser obra del Espíritu Santo. Por ley general, ya que todos son concebidos por la unión del marido y la mujer, somos afectados por la culpa original. Pues la carne es concebida de semen contaminado, según lo que dice Job: “Tu, el único que puedes hacerme limpio, concebido de semen inmundo” [Jo. 4,4].

A quien fue concebido del Espíritu Santo y nacido de María virgen, lo denominamos como Palabra de Dios. Hablamos sobre él como palabra nuestra. Sólo por la vía del corazón sabemos que Dios está en nuestro corazón; lo oímos, ya que está en nosotros. Pero además está escrito en

la carta: “lo vimos y palpamos” [1 Jn. 1, 1]. Nada se conocía, pues, de la Palabra de Dios mientras estaba en el seno del Padre, más que por el mismo Padre [Mt. 11, 27].

Pero cuando se manifestó, esto es, cuando en carne humana [8v] se dio a conocer a los hombres. Así Baruch, 4: “Tras esto fue visto en la tierra y convivió con los hombres” (Bar. 3, 38; 4, 4). El fue inscrito en la naturaleza humana, y así pudo oír, ver y palpar. Juan, san Juan, [dice]: “Lo que oímos y vimos con nuestros propios ojos, lo que palparon nuestras manos sobre la Palabra de vida” [1Jn. 1, 1]. Y también: “La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria” [Jn. 1, 14]. Pues la Palabra, que era Dios en el seno del Padre, se hizo carne en la concepción, y habitó entre nosotros por medio de María la virgen. Y vimos su gloria en su bautismo, transfiguración, predicación del evangelio y realización de milagros.

Andrés dijo: “Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado”.

Con esto se enseña que el inocente padeció. [Lo dice] Isaías, en el [capítulo] 53: “le castigué por los pecados de mi pueblo” [Is. 53, 8], y “como una oveja fue llevado al matadero” [Is. 53, 7], y Pedro: “no cometió pecado, ni se encontró [9r] engaño en sus palabras” [1Pe. 2, 22].

Por tanto, padeció para liberarnos de la deuda, pagando esa deuda por nosotros, murió para vivificarnos. Fue crucificado como un fruto caído del árbol, que nos restaura poniéndose en la cruz. Sepultado para que después resucitara, y su resurrección fuese ocasión para nuestra resurrección. Sobre los dos primeros hechos, a saber, la pasión y la muerte de entre los hombres, tenemos un ejemplo en la naturaleza del pelícano. Esta es un ave egipcia que habita en el desierto junto al río llamado Nilo; cuando ve a sus pollos muertos se lamenta por ellos durante tres días; después se hiere a sí misma y con su sangre vivifica a sus pollos. Cristo es el verdadero pelícano, como lo dijo el profeta: “Me he hecho semejante al pelícano del desierto” [Sal. 102, 7]. Cristo, por largo tiempo solo en el desierto divino, nació inmerso en el tiempo. Durante tres días se lamentó por sus hijos, es decir, a lo largo de toda su vida, como dijo el salmista: “Yo soy pobre, metido en trabajos desde mi juventud” [Sal. 88, 6]. Es ave de Egipto, como señaló el profeta: “De Egipto llamé a mi hijo” [Os. 11, 1] [9v], e igual que el pelícano agotó su cuerpo hasta la última gota

de sangre, para vivificar a sus hijos. Al padecer bajo el poder de Poncio Pilato y ser crucificado, derramó su sangre.

Acerca de su muerte y sepultura, encontramos el ejemplo del Hijo, en la naturaleza del fénix. Este ave fénix es un pájaro que permanece en Arabia, vive quinientos años, al cabo de los cuales se hace un nido de hierbas aromáticas, a saber, de incienso y cinamomo y algunas otras, y así, vuelta hacia los rayos del sol se agita aleteando hasta que se consume por el fuego; de su cuerpo surge una larva que crece hasta su límite, y al cabo de un cierto tiempo le surgen alas y se reconstruye en la forma del ave primera. Este fénix es Cristo, quien se hizo un nido de hierbas aromáticas, a saber, un cuerpo elaborado con un fin superior (?), que a través de un vuelo incruento aspirando al premio por su obediencia se expuso al fuego por su pasión; al final, destruido por el fuego, entregó su querida alma a la muerte, fue sepultado y de allí resurgió como otro fénix [10r] que, consumido por el fuego, produjo un gusano para volverse a elevar. El propio Cristo lo dijo de sí mismo: “Soy un gusano, y no un hombre” [Sal. 22, 7]. Por lo tanto, Cristo murió y fue sepultado para vivificarnos y, al mostrar que iba a resurgir vivo, nos diera ejemplo, como todo actor, al igual que proporciona esta ave, al resurgir vivo ofrece al eterno Padre a sus santos sin que éstos padezcan. Pues si esta ave, que carece de razón, carece de capacidad infinita para resurgir más que por instinto natural, qué decir del creador de todos los suyos, sino que, restituyendo nuestros cuerpos a partir de nuestros cadáveres, celebró su propia resurrección. Y Job lo escribió cuando dijo en el párrafo tercero: “Sé que mi redentor vive y que en el último día resucitaré y de nuevo seré rodeado de mi propia piel y carne, y veré a Dios, mi salvador” [Jo. 19, 26].

Tomás dijo (según algunos):

“Descendió a los infiernos”.

Esto muestra la victoria [de Jesús] sobre su enemigo. Triunfa [y logra] [10v] todas las almas perfectas quien no sólo vence al enemigo en el campo de batalla, sino que además le despoja en sus propias barbas. Y lo derrotó en su propio terreno [Mc. 3, 27]. Pues Cristo no sólo venció al enemigo en la palestra, sino que saqueó el mismo infierno. Y a semejante enemigo lo apresó. Ciertamente que venció, como dijo Mateo: “El príncipe de este mundo será arrojado al exterior” [Jn. 12, 31]. Y quien vivo combatía, perdió la cabeza, y él mismo fue vencido. De este modo, Cristo, con su muerte, lo venció en su propio territorio y lo privó del señorío de este

mundo, con esta victoria conseguida sobre tal tirano, dio lugar al expolio. Descendió al infierno como el mismo Cristo había dicho: “Cuando yo fuere levantado de la tierra, atraeré todo hacia mí” [Jn. 12, 32]. Al arrancar aquel fruto del árbol del paraíso contra el mandato de Dios, todas las cosas se distanciaron de Dios; pero al subir Cristo al leño de la cruz todas las cosas fueron atraídas por él a Dios. Por eso, Zacha[rías] [escribió]: “Pues tú sacaste del abismo seco a los que estaban vencidos, por la sangre de tu alianza” [Za. 9, 11]. En tercer lugar, aherrojó a la misma serpiente; se le llama serpiente antigua al diablo o satanás como señala el Apocalipsis [Ap. 12, 9]. [11r] Además, descendió pues quiso consolar a los santos patriarcas, en lo que hemos de aprender que con un recuerdo permanente descendamos al infierno, pues viviendo y pensando con frecuencia en los que bajan a él, según [san] Bernardo, tras la muerte ascienden al cielo; en esto hemos de aprender a prestar ayuda a quienes están en el purgatorio por oraciones, sacrificios, limosnas y compasión.

Bartolomé dijo (o Tomás, según algunos):

“El tercer día resucitó de entre los muertos”.

En esto se nos muestra que no estaría muerto, si no es por la prueba de los tres días: “pues por la palabra de dos o tres tiene valor toda expresión” [Mt. 18, 16]. Los apóstoles permanecieron en el error, en temor, con dolor; [Cristo] quiso resucitar al tercer día para consuelo de aquéllos; y de este modo los convenció de su error, los alentó en medio de su temor, y los alegró desde su dolor. [11v] Vemos el ejemplo de Cristo al resucitar en la naturaleza del león; éste espabila con un formidable rugido a sus cachorros que permanecen dormidos durante tres días. Lo mismo [hizo] “el león de la tribu de Judá” [Ap. 5, 5], durmiente durante tres días como los cachorros del león, que resucitó a los tres días por su propio poder. El profeta O[seas] [lo anunció]: “nos vivificó después de dos días y al tercero nos levantó” [Os. 6, 2]. Dios [dio] testimonio de la resurrección de Cristo en la persona de los apóstoles.

Felipe dijo: “Subió a los cielos.

Está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso”.

Tras haber llevado a cabo la redención del género humano, para efectuar la cual había venido, completado el propósito, regresó al Padre, como había indicado a los apóstoles: “Voy al Dios que me ha enviado”

[Jn. 16, 5], y también: “Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y retorno al Padre” [Jn. 16, 18]. De su ascensión, se siguen para nosotros cuatro frutos: el primero es la apertura de las puertas del cielo, para lo que ascendió y las abrió. [12r] El segundo fruto es que mostró el camino; por el mismo camino que ascendió debemos ascender a Dios. El fruto tercero es que, suplica ante el Padre por los redimidos, después de su ascensión, ofrece por nosotros continuamente súplicas al Padre, le muestra sus llagas, para que, a su vista, el Padre sea clemente para con nosotros. El cuarto fruto es la preparación a compartir su gloria, como había dicho a los apóstoles en el momento de su pasión: “Voy a prepararos un lugar” [Jn. 14, 2].

Mateo dijo: “Desde allí ha de venir
a juzgar a los vivos y a los muertos”.

Hay que comprender que entre los judíos había tanto buenos como malos. Pero los malos serán condenados, aunque no sean juzgados en igualdad de condiciones que los infieles, pues éstos por su infidelidad, ya están juzgados, [como dice] Juan [en el capítulo] cuarto: “Quien no cree ya está juzgado” [Jn. 3, 18]. El conjunto de los malos, porque son malos serán examinados, [12v] juzgados y condenados. Serán juzgados, pues sus hechos serán examinados, [como señala] M[a]t[eo] XXV: “Tuve hambre y no me dísteis de comer” [Mt. 25, 42]. El conjunto de los buenos serán juzgados y salvados, como los apóstoles y los pobres de Cristo, [como señala] M[a]t[eo] XIX: “Os sentaréis en doce tronos para juzgar a las doce...” et c[etera] [Mt. 19, 28]. Estos serán juzgados y salvados como todos los demás que serán también juzgados, pues, aunque alguna vez fallaron, merecieron un premio después junto a su Señor, según el testimonio de Cristo: “Tuve hambre y me dísteis de comer. Por tanto, venid, benditos” [Mt. 25, 34].

Santiago de Alfeo dijo:
“Creo en el Espíritu Santo”.

Aquí se afirma que lo mismo que creemos en el Padre y en el Hijo, también debemos creer en el Espíritu Santo. Él es el Espíritu de Dios, el mismo ser de Dios, la esencia de Dios, la deidad de Dios.

Con el Padre y con el Hijo procede eternamente de ambos. Y a diario desciende espiritualmente a nosotros. Y el mismo Espíritu Santo

es el amor del Padre y del Hijo. Si ellos son verdadero amor [13r] procede que dejemos a un lado otro triple amor. Para poseer el Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, es necesario que huyamos: del amor terreno; del que llamamos amor carnal; y también que desterremos el amor propio. Estas tres clases de amores impiden que el Espíritu Santo venga a nosotros. Por tanto, si queremos que llegue a nosotros, debemos eliminar estos tres impedimentos.

Simón dijo:

“La santa Iglesia católica”.

Hay que saber que la expresión «Iglesia católica» se aplica a tres partes. La primera se encuentra en la vida presente. Y ésta espera con temor, pues el hombre no sabe con certeza si es digno de amor o de odio. La segunda parte vive sin temor ni expectación: es la que vive en el cielo, pues en él están los que no temen, pues ya están confirmados, ni esperan, pues ya disfrutan de la gloria del paraíso. [13v] La tercera parte de la iglesia es la de los que están en el purgatorio; éstos están seguros de la gloria, aunque aún no la poseen; pero esperan con total certeza que la poseerán sin duda alguna.

Tadeo dijo: “La comunión de los santos,
el perdón de los pecados”.

Aquí se explica que en la iglesia católica existe comunicación entre los fieles que temen a Dios y guardan sus mandamientos, según lo del salmista: “Dios me hizo partícipe de todos los que le temen y guardan sus mandatos” [Sal. 118, 63]. Las súplicas que realizan los que están en el cielo se nos comunican. Y las cosas buenas que hacemos se comunican a los espíritus del purgatorio. Las cosas buenas que estos realizan son bienes de los que disfruta quien es bueno y ora con la iglesia, no sólo por los difuntos sino también por los vivos. Comunicamos en estos bienes porque somos miembros unos de otros.

También se enseña aquí que en la iglesia existe el perdón de los pecados por el bautismo y [14r] por la penitencia y por los otros sacramentos de la iglesia; estos tienen el poder de comunicar la gracia a los vivos con la que somos justificados y nos vemos libres de los pecados, pues en esto consiste la remisión de los pecados. Estos sacramentos proceden del costado de Cristo. Y por lo mismo nos aprovechan por la pasión de

Cristo. Sin embargo, para aquellos que se unen a Cristo únicamente por la fe de este modo no les aprovechan [más que] ficticiamente; pues estos no se vinculan con Cristo por un defecto en su fe, y por tanto, mientras dura el engaño, no reciben [más que] ficticiamente los sacramentos.

Matías dijo: “Resurrección de la carne,
vida eterna. Amen”.

En esto aprendemos la resurrección final de los muertos: los buenos resucitan a la vida eterna; los malos, por el contrario, al fuego eterno y a la muerte perpetua, según el testimonio de Cristo, M[a]t[eo] XIX: “Poseed la vida eterna” [Mt. 25, 34] y M[a]t[eo] XXV: “Irán al suplicio eterno” [Mt. 25, 46]. [14v] La expresión es “Resurrección de la carne”. Esto se refiere tanto a los buenos como a los malos, porque resucitarán tanto unos como otros. Y cuando se ahonda en la vida eterna, esta se refiere a los buenos, pues, aunque todos resuciten, sólo los malos resucitarán para la muerte; los buenos, por contra, para la vida. Esto es lo que se enseña: “vida”; se enseña con propiedad; pero los que están en el infierno no están en la vida, sino en la muerte.

La expresión “eterna” se refiere a quienes están en el purgatorio. Aunque éstos están vivos, en lo cual difieren de los que están en el infierno, sin embargo, no están aún en posesión de la gloria, como quienes ya están reunidos en el paraíso. Los santos gozan de vida eterna sin muerte, frente a los que están en el infierno. La eternidad sin final, a diferencia de los que aún están en este mundo. La posesión sin expectación es frente a quienes están en el purgatorio.

Que nos dé la posesión de la patria, él que vive por los siglos de los siglos. Amén.

[15r] Segunda parte - Credo abreviado.
Pedro dijo:

“Creo en Dios Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. Aquí se enseñan tres cosas: La primera, que nuestro Dios quiere salvarnos, pues es Padre. La segunda, que nuestro Dios puede salvarnos porque es todopoderoso. La tercera, que nuestro Dios sabe [cómo] salvarnos, pues quien supo crear el cielo y la tierra sabe [cómo] concedernos la vida eterna.

Juan dijo:

“Creo en Jesucristo su único Hijo, nuestro Señor”. Aquí se enseña que aunque Cristo, según su humanidad, es menor que el Padre, sin embargo, según su divinidad es igual al Padre. La segunda, dividida en tres: primero, en cuanto a la edad, pues es eterno, principio de principio; segundo, en cuanto a la forma, pues desde la eternidad es Dios de Dios, que existe en la misma divinidad; tercero, en cuanto al poder es igual al Padre, pues el Padre hizo todas las cosas por él.

[15v] Santiago de Zebedeo dijo:

“Creo que fue concebido del Espíritu Santo, nacido de María virgen”. Se muestran dos cosas: Primera, que Cristo fue concebido y nació sin pecado original, pues fue concebido únicamente por obra del Espíritu Santo, y no de semen viril. Segunda, que Cristo, que existía antes en el seno del Padre y era invisible, en el mundo se hizo visible, al nacer de María la virgen.

Andrés dijo:

“Creo que padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado”. Se enseñan tres verdades: primera, que, en cuanto a su persona, padeció siendo inocente, pagando por su pasión el precio por nuestros pecados. Segunda, que murió por nosotros, para que muriendo por nosotros diera a sus fieles la vida de la gracia al presente y la vida de la gloria en el futuro. Tercera, que fue sepultado bajo tierra para que nos elevara hasta el cielo.

[16r] Tomás dijo:

“Creo que descendió a los infiernos”. Tres son las enseñanzas: Primera, que Cristo triunfó perfectamente venciendo a su enemigo en el campo de batalla y en su guarida, aherrojándolo. Segunda, que Cristo arrebató al enemigo las presas que había conseguido, pues liberó a los santos patriarcas con su descenso. Tercera, que Cristo descendió para enseñarnos que a diario debemos descender mentalmente al infierno y reflexionar.

Bartolomé dijo:

“Creo que el tercer día resucitó de entre los muertos”. Las enseñanzas son tres: Primera, que Cristo murió en verdad, pues algo es cierto por el testimonio de dos o tres testigos, y por dos o tres días experimentó este hecho. Segunda, que Cristo no quiso diferir más su resurrección

para consolar a los apóstoles, pues en su pasión habían errado, tuvieron miedo y estuvieron apenados, y con la resurrección se aseguraron, se reconfortaron y se alegraron. Tercera, que permanecer en el sepulcro durante dos noches [16v] y un día, significa que su luz destruyó nuestra doble muerte, a saber, la de la culpa y la del infierno.

Felipe dijo:

“Creo que subió a los cielos y está sentado a la derecha de Dios Padre todopoderoso”. Se muestra aquí que Cristo ascendió, con cuatro consecuencias. Primera, para mostrarnos el camino al cielo. Segunda, para abrirnos la puerta del cielo. Tercera, para prepararnos un lugar. Cuarta, para orar ante el Padre con sus preces y ayudarnos constantemente.

Mateo dijo:

“Creo que desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos”. Esta frase muestra la resurrección general de los muertos tanto buenos como malos, que tendrá lugar cuando Cristo venga a juzgar. En este juicio, los malos no serán juzgados y condenados como los infieles; serán juzgados y condenados como los malos a los que Cristo examinará sus hechos. [17r] En cuanto a los buenos, serán juzgados y salvados como los pobres de Cristo, en verdad serán juzgados y se salvarán como los otros buenos de Cristo.

Santiago de Alfeo dijo:

“Creo en el Espíritu Santo”. Se nos enseñan tres cosas: Primera, que el Espíritu Santo es de la misma naturaleza divina con el Padre y el Hijo. Segunda, que igual que el Hijo procede del Padre eternamente, también el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo eternamente. Tercera, que este Espíritu Santo es amor que a diario desciende a nosotros espiritualmente; si apreciamos este amor, hemos de despreciar un triple amor: el terreno, el carnal y el amor propio.

Simón dijo:

“Creo la santa Iglesia católica”. Esto nos enseña que la iglesia se encuentra dividida en tres partes: la primera parte vive expectante, con temor; [17v] es la que existe en este mundo. En verdad con temor, pues la certeza del libre arbitrio en nosotros nos hace cambiar del bien al mal y del mal al bien. También con expectación pues carece de seguridad en este punto. La segunda parte está en el cielo: esta parte carece de temor

alguno, pues el libre arbitrio ya está confirmado en el bien; además sin expectación, pues ya posee la gloria. La tercera parte vive sin temor, aunque sí con expectación, pues su voluntad ya no se inclina al mal; pero sí con expectación, porque aún no poseen a Dios en la gloria, gloria que esperan sin duda alguna.

Tadeo dijo:

“Creo la comunión de los santos, el perdón de los pecados. Dos son las cosas que se enseñan. La primera, que en la iglesia hay comunicación de bienes entre los que temen a Dios y cumplen sus mandamientos. La segunda, que en la iglesia existe el perdón de los pecados por medio del bautismo, la penitencia y de los otros sacramentos de la iglesia.

[18r] Matías dijo:

“Creo la resurrección de la carne, la vida eterna. Amen”. Se nos enseñan aquí dos cosas. La primera, que todos, tanto buenos como malos, resucitarán en el día del terrible juicio final. La segunda, que los buenos resucitarán para la vida eterna, y los malos para la muerte eterna. La primera [de ellas] se enseña con la expresión «resurrección de la carne»; la segunda pues se sobrentiende que la expresión “vida eterna” se refiere a los buenos.

[18v] Blanco

[19r] Tercera parte - Protestación de la fe

Creo de corazón y confieso lo que transmitieron los apóstoles en el símbolo que comienza: “Creo en Dios”. Creo de corazón y confieso lo que se contiene en el símbolo que comienza: “Creo en un solo Dios”. Creo de corazón y confieso lo que se enseña en el símbolo atanasiano que comienza: “Todo el que quiera salvarse”. Creo de corazón y confieso lo que debe ser creído con fe católica y se contiene en la sagrada escritura, tanto en el nuevo como en el antiguo testamento. Creo con sincero corazón y confieso en voz alta la santa iglesia católica y lo que por ella es mantenido, enseñado y predicado sin dudas.

Y puesto que desconozco la duración de mi vida, y el día y la hora de mi muerte en este valle de lágrimas, encerrados y señalados en los secretos de tu sabiduría, Señor Dios, desde ahora y siempre protesto [que

quiero] morir en esta santa y católica fe, para que pueda ser conducido por su mérito a la clara luz de los santos [19v] y todo el esfuerzo de mi vida pueda recibir el fruto glorioso que en ella se contiene.

Padre clementísimo, aflige mi corazón con la contrición y abre mis labios con la confesión; anima mis pasos, manos y toda mi fragilidad para el arrepentimiento, para que esté vigilando con prudencia cuando tú, Dios omnipotente, vengas a tomar lo que es tuyo, vestido con la vestidura blanca y merezca seguir a los santos

Y pues te he ofendido muchas veces a ti, sumo bien, según la multitud de mis negligencias, con una incompleta y deficiente penitencia por mis muchos pecados, protesto con fe, esperanza y caridad que, siendo parte de los miembros de la iglesia, pueda gozar del sufragio de cualquier clase de indulgencias, en cualquier modo, de cualquier clase, de todo lugar y de cualquier índole [texto dudoso] distribuidas por los prelados de ella y [destinadas] a cualquier clase de personas. Que vives ...

Textos
y
Glosas

El asentimiento como vínculo entre la razón y la fe

JOSÉ M. ROMERO BARÓ
Universidad de Barcelona

Recibido: 28 enero 2022

Aceptado: 26 febrero 2022

Resumen: Esta comunicación intenta exponer algunas de las actividades del pensamiento humano que muestran el vínculo que mantiene unida la razón con la fe, concluyendo que la fe es algo necesario para la razón. En efecto, siguiendo algunas de las enseñanzas de Aristóteles, san Agustín y santo Tomás de Aquino, se muestra cómo la razón lleva necesariamente hasta el entendimiento, cómo el entendimiento se da necesariamente con la voluntad y, finalmente, cómo la voluntad asiente libremente en el acto de fe.

Palabras clave: Razón. Demostración. Intelección. Voluntad. Asentimiento. Fe.

Abstract: This communication tries to describe some activities of human thought that shows a link keeping joined reason and faith, concluding that faith is something necessary for reason. Indeed, some teachings of Aristotle, Agustin and Thomas Aquinas shows how reason leads us to understand, how understanding always occurs accompanied by will and, finally, how will assents freely in the act of faith.

Keywords: Reason. Demonstration. Intellection. Will. Assent. Faith.

Introducción

En una sociedad laica como la nuestra, conviene defender la fe como algo necesario en el discurso racional, evitando la tentación de la razón ensoberbecida que, buscando fundamentarse a sí misma, desprecia la fe, la considerara propia de ignorantes o la tolera como algo optativo y caprichoso. Por el contrario, de acuerdo con lo que ya afirmó Aristóteles, podremos descubrir la dependencia que tiene la razón respecto al entendimiento y hacer extensiva esa dependencia a otros ámbitos. A continuación, recurriremos a las enseñanzas de san Agustín para conjugar primero la voluntad con el entendimiento –incluyendo ahora el término más amplio de *cogitar*– y presentar después la utilidad de la fe. Finalmente, seguiremos la descripción de santo Tomás de Aquino acerca del acto central del asentimiento de la voluntad, que deja abierto el acto de fe a posteriores cogitaciones.

Razón y entendimiento

En el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, expone Aristóteles su doctrina sobre las facultades intelectuales indicando que estas son cinco: el arte o técnica (*téchne*), la ciencia (*epistéme*), la prudencia (*phrónesis*), la sabiduría (*sophía*) y el entendimiento (*noûs*).¹ Seguidamente, el estagirita lleva a cabo una detenida descripción de las características propias de cada una y de las diferencias entre ellas, indicando que «todos pensamos que aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera», que «es necesario y eterno» y que, en cambio, aquello de lo que trata el arte (producción) o la prudencia (acción) puede ser o no ser y, aun siendo, puede ser de un modo o de otro.² En otro lugar de sus obras, el autor argumenta que la palabra *epistéme* es sinónima de demostración y silogismo, puesto que propone una definición circular entre los términos ciencia (*epistéme*), demostración (*apódeixis*) y silogismo (*sylogismós*),³ de modo que ahí se hace evidente la dimensión demostrativa o silogística de la ciencia en Aristóteles, como algo propio y característico de ella.

¹ *Ética a Nicómaco*, VI, 3 (1139 b 17-18). En lo sucesivo seguiré la traducción de María Araujo y Julián Marías, en la edición bilingüe de la colección Clásicos Políticos del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, 4ª edición.

² *Ibid.*, caps. 4 y 5.

³ *Segundos analíticos*, I, 2 (79 b18-19): «afirmamos que sabemos por demostración. Y llamo demostración al silogismo científico».

La ciencia sería entonces discusiva por definición, ya que demuestra una conclusión que es necesaria a partir de unos principios. También señala Aristóteles que «toda enseñanza parte de lo ya conocido [...] unas veces por inducción (*epagogé*) y otras por demostración (*sylogismo*)».⁴ Inducción y demostración (o deducción) son dos direcciones del razonamiento humano, uno ascendente o inductivo, y otro descendente o deductivo, que se necesitan pero no se pueden dar al mismo tiempo.⁵ Son como los dos pies de nuestro razonamiento: avanzamos con ambos, uno después del otro y no a saltos, del mismo modo que si a bordo de una barca remamos con un solo remo damos vueltas alrededor de ese único remo, sin avanzar.

Por otro lado, si formalizamos esta afirmación con una figura sencilla de la lógica formal (no material, sin contenido concreto), diríamos que dadas las dos premisas «A es B» y «B es C», entonces se sigue necesariamente la conclusión «A es C». Esta sería la dirección deductiva, descendente, en cierto modo mecánica, necesaria y eterna porque no añadiría nada a lo que contienen las premisas. Sin embargo, la dirección inversa, ascendente, es creativa, añade algo nuevo que no estaba en la conclusión. En efecto, si preguntamos por qué «A es C» es porque buscamos en cierto modo la causa o la razón de un hecho como el de que A sea C. Ahí comienza la indagación filosófica: ¿por qué A es C?, o ¿qué relación hay entre A y C, para que C se predique siempre de A? Pues bien, si después de un tiempo de buscar (tantear) una(s) posible(s) respuesta(s), alguien propone que es por causa de B, entonces el término B es algo nuevo, inventado, descubierto, que no estaba dado en el inicio de la investigación donde solo sabíamos que «A es C» y que sirve como respuesta a la pregunta formulada, ¿por qué A es C? Pero, a la vez, en este mismo momento puedo afirmar que «si es cierto que A es B» y «si es cierto que B es C», entonces «es cierto que A es C», como queríamos demostrar. De manera que la invención o el hallazgo de B se puede justificar por el resultado de que partíamos, que «A es C». Un ejemplo puede aclarar este punto. Como toda operación aritmética se basa en la suma, entonces toda *resta* consiste en un tanteo o aproximación para obtener el minuendo a partir de la *suma* del sustraendo con el resto que proponemos. Del mismo modo, la *división* consiste en aproximarse al

⁴ *Ética a Nicómaco*, VI, 3 (1139 b 27-30).

⁵ «No podemos nunca tener a la vez definición [principio] y demostración de una misma cosa.» (*Segundos analíticos*, 91 a 8-10).

dividendo a partir de *multiplicar* el divisor con el cociente que vamos obteniendo en cada paso. Pero obsérvese que este tanteo aproximativo es tan rápido que apenas nos damos cuenta de él: sumamos o multiplicamos sin darnos cuenta de que estamos restando o dividiendo. Volveremos sobre esta observación comentando a san Agustín al final de este trabajo.

Ahora bien, ¿qué facultad hace posible el descubrimiento de las causas o de los principios del silogismo? La respuesta nos la ofrece el propio Aristóteles: «puesto que la ciencia es un juicio sobre lo universal y lo que es necesariamente, y hay unos principios de lo demostrable y de toda ciencia (porque la ciencia es por razonamiento), el principio de la ciencia no es ciencia ni técnica ni prudencia, porque la ciencia es demostrativa y las otras tratan de cosas que pueden ser o no ser. [...] Por tanto, *es el entendimiento el que trata de los principios*».⁶ En suma, los principios de la demostración no se demuestran, sino que se entienden. Y no necesitamos demostrárnoslos a nosotros mismos –porque nos basta con entenderlos– pero, si queremos explicarlos a los demás, entonces debemos demostrarlos o razonarlos. En cierto modo, el entender es anterior al demostrar y el demostrar deriva del entender. Por tanto, entender y demostrar son dos movimientos distintos y sucesivos del pensamiento humano. Distintos porque no se pueden identificar ni confundir y sucesivos porque del entendimiento (*noûs*) nace la demostración (*epistême*) y no a la inversa. Por tanto, este poder generador de la demostración es la característica principal del entendimiento, y sin entendimiento no hay demostración, no hay razonamiento.

Finalmente, digamos que la filosofía (o sabiduría) será para Aristóteles la unión de ambas facultades «demostración y entendimiento»,⁷ un saber completo (por el *noûs*) que fundamenta a la ciencia (mera *epistême*). Es decir, que si la filosofía es realmente rigurosa (*acribês*)⁸ no solo demuestra lo que afirma, sino que también sabe los principios de esa demostración. Por tanto, la sabiduría es una filosofía de los principios (*prima philosophia*) que intenta llegar hasta el primer principio (que es Dios) y se convierte en teología, como es notorio en Aristóteles. En ese caso, la ciencia es una ciencia segunda (*ancilla*) respecto de la filosofía, y esta a su vez es *ancilla* de la teología. Volveremos con san Agustín a esta última conclusión, pues también la fe fundamenta a la razón como principio.

⁶ *Ibid.*, VI, 6 (1140 b30 – 1141 a7). Subrayado mío.

⁷ *Ibid.*, VI, 7 (1141 a19).

⁸ *Ibid.*, VI, 7 (1141 a16).

Entendimiento y voluntad

Podemos extraer consecuencias de la enseñanza de Aristóteles acerca de la subordinación de la razón respecto al entendimiento expuesta en el apartado anterior, y hacerlas extensivas a ámbitos como el de la relación entre la filosofía y la ciencia o el entre el mito y el logos. En efecto, podríamos recordar en primer lugar que es la filosofía la que entiende (por el *noûs*) los principios de la ciencia (*epistéme*), de modo que no hay una ciencia de la ciencia que se fundamente a sí misma, sino que es la filosofía la que fundamenta a la ciencia.⁹ También podríamos recuperar la legítima correspondencia entre el mito y el logos, afirmando que el primero proporciona el contenido escondido que desarrollará el segundo, a la vez que el segundo hará posible la racionalización o comprensión del primero.¹⁰ Sin esa simbiosis, el mito sería de todo incomprensible y el logos estaría vacío, no tendría contenido que explicar o interpretar. Es muy útil, por tanto, conceder una dependencia a la vez que separación entre el discurso racional y el principio del que parte ese discurso, para hacer extensiva esa mutua dependencia a las facultades mismas, que son la razón y el entendimiento, respectivamente.

Quizás resultara extraño al aristotelismo proponer la colaboración del entendimiento con voluntad para avanzar en el conocimiento. Sin embargo, para san Agustín la imagen de Dios en el hombre se reconoce por sus tres grandes facultades que son la memoria (como imagen del Padre), el entendimiento (como imagen del Hijo) y la voluntad o el amor (como imagen del Espíritu Santo).¹¹ No vamos a detenernos en la importancia de la memoria –pues sin ella no parece que fuera posible ningún tipo de conocimiento– y ya hemos caracterizado suficientemente el entendimiento y la razón siguiendo a Aristóteles. Para ahondar en la complejidad del pensamiento es necesario aproximar ahora la inteligencia a la voluntad como otras dos facultades que, aun siendo distintas, también se necesitan mutuamente. En efecto, podemos afirmar por cuanto llevamos dicho hasta aquí que la inteligencia y la razón buscan la verdad,

⁹ POPPER, Karl, «La ruta de la ciencia» en *La lógica de la investigación científica*. Ed. Tecnos, Madrid, 1967, párr. 85.

¹⁰ DUCH, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*. Herder, Barcelona, 1988.

¹¹ Recordemos la unidad de esas tres facultades: «recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender» en SAN AGUSTÍN, *La Trinidad*, X, 11, 18 (*Obras*, vol. V), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985, 4ª ed.

mientras que es la voluntad la que busca el bien. Pero debemos afirmar también que la verdad es buena para el hombre cuando la encuentra, y que el hombre reconoce el bien cuando es un verdadero bien. En un sentido pleno, la búsqueda del bien supremo por la voluntad será decisivo para caracterizar al acto de fe. Si imagináramos esas tres facultades (memoria, entendimiento y voluntad) como vértices de un triángulo, tendríamos que situar el pensar dentro del plano interior formado por ese triángulo, nunca fuera de él, ni sobre las líneas que son los lados, ni sobre los puntos que son vértices. Es decir que el pensar siempre se llevará a cabo por la acción conjunta de las tres facultades, nunca solo por dos de ellas (nunca sobre un lado del triángulo) y mucho menos nunca se llevará a cabo solo por una de ellas (solo en los vértices). Así pues, podemos tomar ahora el *cogitar* como sinónimo del pensar, o del demostrar y a la vez del entender al que se refería Aristóteles y añadir ahora la *voluntad* a la que también se referirá santo Tomás de Aquino. Obviamente, también aquí se dará una correlación tan íntima y tan rápida entre el entendimiento y la voluntad que parece que ambas van juntas, tal como observará después san Agustín.

Por otro lado, sabemos que el acto de fe exige un asentimiento *libre* de nuestra voluntad y, para ser libre, ese asentimiento tiene que derivar, también necesariamente, de un momento de reposada contemplación y de íntima responsabilidad. En efecto, el acto de fe llega a lo más hondo en todos los aspectos de nuestra vida, pues ninguna de nuestras relaciones con los demás existiría si no tuviéramos confianza en la veracidad de sus palabras o en la buena intención de sus actos, aunque las razones de ese asentimiento queden tan ocultas en nuestra intimidad que se haga verdaderamente difícil hacerlas explícitas. Y sin embargo esa explicitación vuelve a ser de la mayor importancia, como veremos en el siguiente y último apartado.

Voluntad y asentimiento

San Agustín dedicó una de sus obras a mostrar la grandeza del asentimiento ante la enseñanza ajena, afirmando que «de la sociedad humana no quedaría nada firme si nos determináramos a no creer más que lo que podemos percibir por nosotros mismos»,¹² y prosigue esta vía de la fe por el testimonio, no de los necios, sino de los sabios y de la Iglesia hasta llegar a Dios, que es Jesucristo, el verdadero sabio. De modo que Él,

¹² *De la utilidad de creer* 12, 26, en *Obras*, vol. IV. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1975.

«al traernos la medicina que sanara la corrupción de nuestras costumbres, con milagros se ganó la autoridad, con la autoridad mereció la fe, con la fe congregó las muchedumbres, con las muchedumbres ganó la antigüedad y con la antigüedad robusteció la religión».¹³ Por tanto, el camino de la fe que inicia el asentimiento de la voluntad respecto al testimonio o enseñanza de otro, termina con la fe en la enseñanza de Dios. Cualquier otro camino no lleva a Dios sino a la idolatría, porque todo lo que no es Dios es un ídolo.¹⁴

De ahí que una consecuencia de la tesis agustiniana aquí expuesta sea que la fe es necesaria para la razón. Es decir que no podemos razonar sin creer y que, por tanto, la pregunta ya no es ahora *si es* necesario creer sino *en qué* es necesario creer. Dicho de otro modo, así como los principios son necesarios para la demostración –según afirmó Aristóteles– y nada debe encontrarse en la conclusión que no estuviera ya en los principios, del mismo modo creer en Dios –como primer principio de todo– es necesario para explicarlo todo. Así queda fijada la afirmación de que la fe ilumina a la razón y permite ampliar nuestro conocimiento.

Santo Tomás expone, defiende y completa la afirmación de san Agustín «creer es pensar con asentimiento» en la cuestión segunda de su *Suma Teológica II-II*. El P. Urdániz –a quien he seguido en la introducción a esta cuestión capital– destaca la aportación de Hugo de San Víctor al acercar la voluntad con el entendimiento para llegar al asentimiento y al detallar las diferentes etapas de la cogitación, diciendo que este autor «señaló enseguida la influencia del amor en la adhesión de fe como certeza voluntaria, inaugurando la corriente afectivista, pues de los dos elementos: conocimiento y afectividad, situó en lo afectivo la substancia de la fe. Además, aunque distingue los grados de adhesiones intelectuales: “primero *negantes*, segundo *dubitantes*, tercero *opinantes*, cuarto *credentes*, y quinto *scientes*”, no llegó a discernir sus diferencias, señalando vagamente, en la fórmula citada, que el asentimiento de fe se distingue de ciencia y opinión».¹⁵ De ahí que santo Tomás argumente en el cuerpo del artículo primero de esta cuestión que «de los actos

¹³ *Ibid.*, 12, 32.

¹⁴ Sal 96, 5: «nada son todos los dioses de los pueblos». Es decir, que los dioses de quienes no creen en Dios (es decir los dioses de los gentiles, de los pueblos, de la sociedad laica...) acaban siendo ídolos: son el racionalismo, la ciencia, la técnica, el poder, el Estado, el dinero...

¹⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, tomo VII (2-2, q. 1-46, Tratados de la fe, la esperanza y la caridad), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959. «Introducción» del P. Urdániz, pp.122-176, pp. 129-130. Sigo la traducción de esta edición.

que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin cogitación, como cuando se consideran las cosas que se saben o entienden, pues esa consideración ya está formada. Pero otros actos del entendimiento tienen una cogitación informe sin asentimiento firme; sea que no inclinan a ninguna de las partes como ocurre al que duda, o bien inclinándose más a una parte, aunque sea por leves indicios, como sucede al que sospecha, o bien adhiriéndose a una parte, pero con temor a la contraria, como sucede al que opina. Pero el acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte, y en esto conviene con el que cree, el que sabe y el que entiende. Pero su conocimiento no es perfecto por visión manifiesta, y en esto conviene con el que duda, sospecha y opina. En consecuencia, es propio del que cree “pensar con asentimiento”, y así es como se distingue el acto del que cree de todos los actos del entendimiento que versan sobre lo verdadero y lo falso»,¹⁶ y en la respuesta a la tercera objeción –en el mismo artículo– santo Tomás aclara que «el entendimiento del que cree es determinado al acto único no por la razón, sino por la voluntad. Y por lo tanto, el asentimiento se toma aquí por el acto del entendimiento en cuanto determinado al acto único por la voluntad».¹⁷ Queda por tanto establecido el acto de fe como asentimiento o acuerdo entre la razón y la voluntad, afirmando el carácter discursivo y abierto de tal acto que ha pasado antes del asentimiento por la negación, la duda y la opinión.

Para finalizar esta exposición, digamos que también podemos encontrar –expuesto de otro modo– ese carácter discursivo y abierto cuando san Agustín expone su tesis. En efecto, allí podemos leer «¿quién no ve que primero es pensar que creer? Nadie, en efecto, cree en algo si antes no piensa lo que puede creer. Y aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y esta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado. Y eso *aunque el mismo acto de fe no sea otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad*. Porque no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando».¹⁸ En primer lugar, observemos que si el pensamiento precede de una

¹⁶ *Suma Teológica* II-II, q. 2, a. 1c.

¹⁷ *Ibid.*, q. 2, a.1, ad 3m.

¹⁸ *De la predestinación de los santos* 2, 5. *Obras*, vol. VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956. Subrayado mío.

manera tan «instantánea y vertiginosa» a la voluntad o que si ésta le sigue también de manera tan rápida, entonces «parece que ambas cosas son simultáneas». Una vez más, observamos que esta aparente simultaneidad explicaría la dificultad real que existe en distinguir claramente entre el pensamiento y la voluntad, a la vez que su íntima reciprocidad, de acuerdo con lo indicado al comentar a Aristóteles respecto al entendimiento y la demostración. Además, la afirmación de que «todo el que cree piensa, y piensa creyendo y cree pensando» permite decir que la simultaneidad del pensar y el creer tiene también dos direcciones: o bien la de «pensar creyendo» que es pensar o razonar *a partir de la fe*, o bien la de «creer pensando» que es *llegar a la fe* por el pensamiento o la razón. De ahí las conocidas afirmaciones del mismo autor «creo para entender» o «entiendo para creer», que son las dos direcciones posibles (descendente y ascendente) entre la razón y la fe.

Sin embargo, no debemos concluir de lo anterior que la fe o la razón tengan su origen y final en el hombre. El mismo san Agustín argumenta contra quienes afirman que el aumento de la fe es proporcional a nuestros méritos sin necesidad de la gracia diciendo que «nadie se basta a sí mismo ni para el comienzo ni para el perfeccionamiento de la fe, sino que nuestra suficiencia viene de Dios. Porque si la fe no es pensada, es nula, y porque no somos capaces de pensar algo como si vinera de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios».¹⁹

Conclusión

Recapitulando, podemos afirmar que la fe no es un añadido heterogéneo a la razón –como a menudo se cree desde el racionalismo excluyente– o algo irracional que la afea, la envilece o le quita fuerza. Al contrario, a través de las tesis expuestas se demuestra que razonar, demostrar, entender, querer, asentir y creer se dan sucesiva y necesariamente, de modo que la fe refuerza a la razón, la ilumina y la lleva a su plenitud.

¹⁹ Ídem.

