



# PASOS

*Revista del Profesorio Agustiniiano  
de Valladolid*

JUNIO 2025

# **REVISTA DEL PROFESORIO AGUSTINIANO DE VALLADOLID**

---

Publicación anual

© Provincia Agustiniiana de San Juan de Sahagún

Real Colegio-Seminario PP. Agustinos

Paseo Filipinos 7, 47007 VALLADOLID

Editores: Comunidad de Formación

©2025 Impreso en VALLADOLID, ESPAÑA







## **SUMARIO**

<b>Editorial</b>	<b>01</b>
<b>El camino a la santidad según san Agustín. No hay conversión sin una llamada: <i>Has llamado, has clamado t has quebrantado mo sordera (Conf. X, 27, 38)</i></b>	
FR. KOUAMI BLAISE SESCOAFIO	<b>07</b>
<b>¡Interioridad. Un camino para llegar a Dios;</b>	
FR. LUIS LIVINGSTON ARGÜELLES	<b>17</b>
<b>Amemos a Dios desde Dios</b>	
FR. ONESMO MWOMBEKI MADARAKA	<b>27</b>
<b>La confianza en el amor de Dios</b>	
FR. VICENT MARK MAKUCKY	<b>39</b>
<b>El bautismo en san Agustín</b>	
FR. EDUARDO RAMÍREZ OLID	<b>51</b>
<b>El matrimonio en las obras de san Agustín</b>	
FR. FEARGHAL CONOR LITTLETON CADEN	<b>62</b>
<b>El libre albedrío como causa del mal en las <i>Confesiones</i> de san Agustín</b>	
FR. DENIS AGENOR MEDINA MATUTE	<b>70</b>
<b>Cisma dentro del cisma: <i>El caso donatista y sus malas hierbas despues</i></b>	
P. NOLASCO PASKAL MSEMWA	<b>79</b>
<b>La cultura cristiana según san Agustín</b>	
FR. NELSON DAMIAN MWENDA	<b>99</b>

**Hermano y Pastor**

FR. JAMIL JOSUÉ RODRÍGUEZ BALLESTEROS 110

**El pensamiento político de san Agustín**

P. GILBERT DE VERA GUSI 120

**La vida de san Agustín en el norte de África**

FR. RICARDO PANIAGUA MIGUEL 137

**Rasgos biográficos de fray José Blanco (1897-1970):**

*Pionero de los agustinos en Venezuela*

FR. JEHISON FLORES PIÑA 152

**Pérdida Para seguir a Cristo:**

*Meditación sobre los sacramentos de la iniciación cristiana*

FR. ACHILLE BANGA AWULE 163

**El Papa Pío IX y la condena del liberalismo:**

*Una lectura de la encíclica *Quanta Cura**

FR. JOSEPH WASIA EMBALE 182

**La credibilidad de la revelación**

FR. JOSÉ MANUEL ARAICA CRUZ 196



## EDITORIAL

En este número de *Pasos*, ofrecemos los resultados de la tarea teológica y meditativa Agustiniiana de los Formadores y Formandos de la Comunidad de Formación de Valladolid, nacidos al calor de nuestra Formación Académica e Inicial, durante este año. Este curso académico 2024-2025 que ahora termina se ha visto impactado por la grata noticia de la elección del Papa León XIV en el agustino Fr. Robert Prevost Martínez. Un religioso que fue Prior General y que conoce gran parte de la Orden en las sucesivas visitas que ha realizado. Además de la alegría que nos ha producido, también es un reto para estar a la altura de lo que nos pide el Santo Padre. Sus primeras acciones han reafirmado su profundo sentido agustiniano, como la visita a la Virgen del Buen Consejo, a Santa Mónica y con sus hermanos en la Curia Generalicia.

El primer artículo lleva por título *No hay conversión sin una llamada*: «Has llamado, has clamado y has quebrantado mi sordera» nos expone el profeso Kouami Blaise Sessouafio (Togo). La existencia humana es desafiada por Dios, y su llamada se dirige a todos. Sin embargo, la iniciativa y la eficacia pertenecen ante todo a Dios. Todo cristiano por su bautismo está llamado a hacer de su vida una respuesta y un servicio. La conversión pasa por la interioridad, es decir, nuestro interior es el primer lugar de nuestra conversión. Para san Agustín esta tiene una triple dimensión: la primera es moral, la segunda religiosa y la tercera intelectual. La inversión del movimiento de retorno a la llamada no está en el pecado del hombre, sino que pertenece a Dios.

*Interioridad. Un camino para llegar a Dios.* Todo hombre busca conocer y conocerse y esa lucha la vivió san Agustín, como nos lo explica Fr. Luis Livingston Argüelles (Panamá). Él descubre que en nosotros reside un misterio, como una dimensión nueva. Somos lo que hay dentro de nosotros y ahí está la verdad, una verdad eterna. El hombre interior grita desde dentro, nos mueve a actuar. Cristo es el maestro interior: «No vayas afuera; entra en tu alma porque en el interior habita la verdad». Solo puede encontrarla quien busca

incansablemente, y tiene los sentidos bien agudizados y así entrar en sí mismo. Por lo que, al esforzarnos por entrar y desvelar lo que hay dentro, sentiremos con toda calma y satisfacción que Dios nos conoce y conociéndonos nos ha amado. Sentiremos la necesidad de expresar esta realidad, de confesar, de imitar, de transfigurarnos y de configurararnos.

Fr. Onesmo Mwombeki Madaraka (Tanzania) nos ofrece el artículo *Amemos a Dios desde Dios*, a la luz de san Agustín. El santo reflexiona sobre la esencia del amor, y sus enseñanzas siguen siendo relevantes en la actualidad. El amor a Dios es gratuidad ya que él se revela a Sí mismo como amor. El amor al prójimo es fundamental para esa comunión auténtica entre las personas y para ello necesitamos liberarnos del pecado. Hay dos amores: uno es santo y otro inmundo, uno pacífico y otro belicoso. Dios es amor y se revela como bueno y misericordioso. Nuestro amor es una participación del amor de Dios que alcanza a cualquier ser humano, incluso a nuestro enemigo.

El artículo lleva por título *La confianza en el amor de Dios*, un tema central de la fe cristiana que nos expone el profeso Vicent Mark Makaucky (Tanzania). La confianza es la espera sostenida por la certeza y tiene su raíz en la fe, y esa fe puede moverse por el amor al Creador. La confianza va ligada a la esperanza y al amor. Dios siempre se adelanta a nosotros y da el primer paso y toma la iniciativa, como dice Jeremías «Me sedujiste Señor y me dejé seducir». Solo el miedo frena la esperanza. En la confluencia de iniciativa divina y respuesta del hombre es donde se muestra y gesta la fe del hombre. La confianza es como una luz que ilumina nuestro camino en medio de la oscuridad y nos da la fuerza para seguir adelante.

*El Bautismo en san Agustín.* Comenta Fr. Eduardo Ramírez Olid (España) que san Agustín vivió las controversias de su época y se implicó en ellas, como la de los donatistas, que consideraban que los sacramentos eran inválidos si el ministro era indigno. La Controversia pelagiana negaba la transmisión del pecado de Adán y defendían que no era necesaria la gracia. Para san Agustín el Bautismo era el segundo nacimiento y el bautismo de niños se hacía necesario porque hemos heredado el pecado de Adán. La dimensión pneumatológica se hace visible cuando hablamos de que somos templos vivos del

Espíritu Santo por el Bautismo. Cristo, la Iglesia y el Espíritu son inseparables. El Bautismo nos hace otros Cristos, nos introduce en la Iglesia y nos da el Espíritu Santo. Nos dirá San Agustín que es el requisito indispensable para aquellos que quieran salvar su vida.

*El matrimonio en las obras de san Agustín.* Fr. Fearghal Conor Littleton Caden (Irlanda) en su artículo, explora cómo san Agustín utiliza la Biblia para fundamentar su teoría del matrimonio, así como la relación entre el matrimonio y la virginidad. Se plantea que su enfoque no solo contribuye al desarrollo histórico de la teología matrimonial, sino que también ha influido en la comprensión contemporánea del sacramento del matrimonio en la Iglesia. En consecuencia, la obra de san Agustín se revela como un hito en la reflexión sobre el matrimonio y su significado espiritual y sacramental.

*El libre albedrío como causa del mal en San Agustín.* Fr. Denis Agenor Medina Matute (Nicaragua) nos recuerda que el libre albedrío permite al hombre elegir entre el bien y el mal, y ha sido uno de los mayores problemas del ser humano. Cómo afronta esta cuestión san Agustín es lo que se expone en este escrito. Para el santo, el libre albedrío es un don gratuito de Dios y garantía de la responsabilidad individual y colectiva. La cuestión de fondo es el problema del mal, una cuestión que ha preocupado a los hombres de todos los tiempos. La existencia del mal radica en la voluntad del hombre. El hombre sufre las consecuencias del mal físico y moral, pero tiene la capacidad de elegir tanto los bienes superiores como inferiores. Dios no es autor del mal, puesto que es el bien supremo.

*Cisma dentro del cisma: el caso donatista y sus malas hierbas después.* Bien dice el P. Nolasco Paskal Msemwa (Tanzania) el problema de la división en la religión es tan antiguo como la religión misma. El donatismo que dividió a la iglesia del norte de África en los siglos IV y V, el cisma de oriente en 1054 y el cisma de occidente en 1521 y tantas rupturas más que se han dado se deben, como dijo san Agustín a las ambiciones mundanas; la ambición de poder, de riqueza, por orgullo y falta de caridad. A nosotros nos toca buscar la unidad a través del amor y la caridad, primero con los más cercanos y después esparcir ese amor hasta llegar más lejos. Siempre pidiendo a Dios la unidad de su Iglesia a ejemplo de la Santísima Trinidad.

*La cultura cristiana según San Agustín.* Fr. Nelson Damian Mwenda (Tanzania) recoge la reflexión agustiniana sobre la cultura. La evangelización de la cultura y de las culturas es una tarea fundamental de la Iglesia de ayer y de hoy. San Agustín es un ejemplo, ya que vivió un periodo de grandes cambios culturales de todo tipo. Según san Agustín, todas las instituciones humanas sirven necesariamente para la vida del cristiano. S. Agustín elaboró buena parte de su obra teológica en confrontación con otras perspectivas teológicas y filosóficas, como donatistas, maniqueos y pelagianos. La Iglesia tiene la responsabilidad de realizar en sí misma la unidad en la diversidad de los pueblos y culturas. La vida cristiana no debe, no puede ser solo contemplativa o solo activa, sino que más bien es necesario que sea mixta.

*Hermano y Pastor.* Fr. Jamil Josué Rodríguez Ballesteros (Panamá) habla de san Agustín como obispo. ¿Qué es ser obispo para San Agustín? Es un puesto para servir y no para servirse, porque el pastor es el rostro visible de Cristo que ofrece amor, escucha y consuelo, y da al pueblo el alimento de los fuertes para confirmar en la fe. Según los Santos Padres de la Iglesia, entre los cometidos del obispo está la predicación, dirigir el culto y el gobierno. El obispo primero es cristiano y después pastor y vela por el rebaño. No debe olvidar quién le llama, quién le acompaña y quién le fortalece. Es un siervo de los siervos de Dios.

El P. Gilbert de Vera (Filipinas) nos presenta el *pensamiento político de san Agustín* que sostiene una postura de integración, no de separación entre la sociedad política y la Iglesia subrayando que la religión cristiana es la base para construir una sociedad justa y moral. Su doctrina será determinante en los siglos siguientes. La importancia de san Agustín en la política continúan proporcionando visiones útiles para entener y enfrentar los desafíos políticos contemporáneos. Aunque vivimos en una era más secular, la perdurable relevancia de san Agustín es el ámbito del pensamiento político nos recuerda que la sabiduría del pasado puede arrojar luz sobre las complejas cuestiones del presente.

*La vida de San Agustín en el Norte de África.* ¿Cómo fue la vida de S. Agustín en su tiempo? Fr. Ricardo Paniagua Miguel (España) sigue el libro de Hamman para conocer su mundo y entender mejor

a san Agustín y la iglesia del momento. Para comprenderlo es preciso saber cómo era la iglesia del Norte de África que vivió el drama de la división donatistas en una época de cambios. A san Agustín se le ha considerado el pensador más importante de su tiempo y el que mayor huella dejó a la posteridad. Frente a otros pensadores y obispos, Agustín intentó aplicar a todos los niveles el antídoto contra el elitismo. Ningún grupo está excluido de la gracia de Dios. S. Agustín fue evolucionando con los años y fue una figura menos autoritaria que en sus comienzos. Sus obras contribuyeron a formar la cristiandad de los siglos siguientes.

El profeso Jehison Flores Piña (Venezuela) nos presenta el tema sobre un pionero de la educación en Venezuela: *Rasgos biográficos de Fr. José Blanco (1897 – 1970)*. Este agustino fue un destacado pedagogo, polifacético, de mente sagaz y perseverante, que puso de manifiesto en los distintos países donde estuvo. El P. Blanco se formó en el Colegio Seminario de los Agustinos de Valladolid, de donde salieron miles de misioneros para Oriente. Terminados sus estudios fue destinado a la misión de China en 1924, pero tuvo que retirarse a causa de sus problemas de salud. Al volver a España estuvo en el seminario de Valencia de D. Juan y de ahí pasó a Estados Unidos, Perú y Colombia, entregado a labores educativas. Llegó a Venezuela en 1951 y se dedicó a abrir campos de trabajo por varias zonas del país, como auténtico pionero renovador. Al trasladarse a Cuba en 1960 sufrirá la persecución religiosa de la revolución castrista. Tras su vuelta a España residió en Bilbao, falleciendo en 1970.

*Para seguir a Cristo: Meditación sobre los sacramentos de la iniciación cristiana.* Esta es la reflexión de Fr. Achille Banga Awule (Congo). La vida cristiana es ante todo el seguimiento e imitación de Cristo. Seguir a Cristo es emprender un viaje interior con manifestaciones exteriores, que todo discípulo está llamado a hacer a lo largo de su vida. Ese itinerario nos lo proporcionan los siete sacramentos. Los sacramentos de la iniciación cristiana son aquellos por los que se alcanza la participación en la vida de Cristo y la plena incorporación en la Iglesia. El Bautismo es el primer sacramento y el más importante, y por el que nacemos a una vida nueva. El Bautismo nos renueva y transforma en lo más hondo de nuestro ser. La Confirmación es la plenitud del Espíritu Santo y se trata de una etapa

decisiva para abrirse al Espíritu Santo. La Eucaristía es el alimento de los peregrinos, es acción de gracias y alabanza al Padre. Con el Bautismo y la Confirmación somos llamados a ser discípulos de Jesucristo y con la Eucaristía lleva el cristiano a su plenitud.

*El Papa Pío IX y la condena del liberalismo: una lectura de la encíclica Quanta Cura.* Con este artículo Fr. Joseph Wasia Embale (Congo) nos plantea cuál fue la recepción del *liberalismo* por parte de la Iglesia, y cómo fueron las reacciones entre los liberales y los eclesiásticos. Se nos elabora la relación entre el liberalismo y el catolicismo, las ideas -fuerza del liberalismo en su contexto histórico-social, sus ideas y motivaciones, y la respuesta doctrinal del catolicismo, sobre todo, en referencia a la encíclica «*Quanta cura*» y el «*Syllabus*» del Papa Pío IX. Concluye la presentación subrayando que la Iglesia no podría quedar indiferente frente al peligro que llevaba el liberalismo.

*La Credibilidad de la Revelación.* Por último, el profeso José Manuel Araica Cruz (Costa Rica) nos señala que el centro de la historia está constituido por la vida y muerte de Jesús de Nazaret, en Él Dios se ha hecho palabra viva y encarnada. Cristo es revelador y revelación de Dios. Esta revelación es creíble porque es histórica, sucede en un momento determinado que se pueden datar y circunscribir; y luego narrar. El origen de esta revelación está en la voluntad de Dios de darse a conocer por medio de su palabra, Jesús es la palabra definitiva del padre, solamente necesita ser reconocida y este reconocimiento solo puede darse con la acción/obra del Espíritu Santo (Fisichella). Hoy Jesús de Nazaret sigue hablando a los hombres a través de las sagradas Escrituras, ya que son testimonio del Él. Jesús no es pasado, el mismo se actualiza cuando las personas escuchan la historia (FISICHELLA).

**NO HAY CONVERSIÓN SIN UNA LLAMADA:  
«HAS LLAMADO, HAS CLAMADO  
Y HAS QUEBRANTADO MI SORDERA»  
(Conf. X, 27, 38)**

FR. KOUAMI BLAISE SESCOAFIO

**Introducción**

Toda la existencia humana es desafiada por Dios y su llamamiento se dirige a todos. No se la concede a unos para negársela a otros. Son los hombres los que difieren en la respuesta que dan: aceptación o rechazo. Sin embargo, la iniciativa y la eficacia de esta llamada pertenecen ante todo a Dios. Es Dios quien el primero da el paso, no el contrario. «Antes de haberte formado yo en el vientre, te conocía» (Jr 1, 5). Afirmar que no hay conversión sin llamada es admitir que la llamada es un camino de conversión. Para convertirnos a Él, Dios nos llama, rompe las montañas de orgullo en nuestros corazones, abre nuestros oídos para escuchar su voz que grita en nuestro corazón y nos llama. Por lo tanto, no podemos hablar de conversión sin a está llamada cuya protagonista es el Señor, aunque a veces somos sordos e indiferentes a la llamada divina.

Durante su juventud, Agustín se entregó a una vida libertina e inmoral, entregado a los placeres mundanos y la búsqueda de prestigio. Por catorce años convivió con una esclava, con la que tuvo un hijo al que llamó Adeodato, quien morira muy joven y en su perpetua búsqueda de la verdad se abrió a muchos pensamientos y se fue por muchos caminos. De acuerdo con el relato del propio Agustín, se encontraba en el jardín sumido en una profunda melancolía, atrapado en sus cavilaciones, cuando escuchó una voz parecida a la de un niño -o quizás de una mujer- proveniente de la casa aledaña. Aquella voz repetía: «Tolle lege; tolle lege» (toma y lee; toma y lee). El santo interpretó esto como una llamada de Dios a abrir la Sagrada Escritura que tenía a la mano y leerla. Así lo hizo, y se encontró con el capítulo 13 de la Carta de San Pablo a los romanos: «Vivamos con decoro, como en pleno día: nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y desenfrenos...revestíos más bien del Señor Jesucristo y no andéis tratando de satisfacer las malas

inclinaciones de la naturaleza humana» (Rom 13,13-14). De aquel momento hasta el día en que fue bautizado, todo fue más claro y llano en su interior: desde ese momento resolvió dejar su vida pasada, llena de cadenas y frustración, para ir en paz de la pureza perdida y entregar la vida al Señor. Por eso Agustín alaba a Dios por haber roto su sordera diciendo en sus confesiones: «Llamaste, gritaste y rompiste mi sordera» (*Conf. X*). Estas palabras de Agustín dan prueba de cuanto sordo estaba y no quería dejarse tocar por el Señor. Finalmente se dio cuenta de que es por pura gracia que ha conocido la conversión: «El bien en mí es tu obra y tu beneficio, el mal me pertenece solo a mí, eres tú quien lo juzga» (*Conf. X, 4, 5*). Este trabajo nos permitirá definir los conceptos de conversión y de llamada. Hablar de la conversión en la Biblia y la de San Agustín. Después, veremos que puede ser obstáculo a esta conversión y como lo podemos superar.

## **1. Comprensión conceptual**

### *1.1 Llamada*

El llamado es un término que se utiliza para describir el acto de Dios de invitar a las personas a tener una relación con Él. Es un llamado personal y único que Dios hace a cada individuo. A través del llamado, Dios revela su voluntad y propósito para la vida de una persona. Es la señal más clara del diálogo del creador con el hombre. Es ese acto de gracia por el cual Él (Dios), invita al pecador a aceptar la salvación ofrecida en Jesucristo. Para los cristianos, la llamada viene de Dios, de la Palabra de Cristo que invita a seguirle siendo testigos en el mundo y en la historia. Todo cristiano, por su bautismo está llamado a hacer de su vida una respuesta y un servicio. Como cristianos, somos todos llamados a una misma realidad que es la santidad. Esa santidad que no es nada más que participar en la plenitud del amor de Dios, amar y ser feliz y hacer felices a los demás. Es una llamada universal dirigida por Dios a todos los bautizados. Esta vocación se recibe en el seno de un pueblo, que en este caso es la Iglesia, llamado también por Dios en el transcurso de la historia. La santidad es una gracia ya dada, que es preciso hacer fructificar con todos los esfuerzos que hacemos para engrandecerla con la fe y la caridad. Al lado de esta llamada común que todos tenemos, dentro de los cristianos, algunos son llamados a unas vocaciones que llamamos particulares, son estados de vida que nada menos, les

ayudan a poder llegar a esta santidad. Estas llamadas son para consagrar su vida como un don total a Dios y al servicio de una misión como sacerdote, diácono, religioso o religiosa, laico consagrado...

A lo largo de la historia de la salvación, Dios ha llamado a muchas personas cuyos ejemplos y relatos tenemos en la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo (Abraham, Noe, Moisés...), como en el nuevo testamento (los discípulos). Estas personas que respondían a la llamada de Dios tenían misiones específicas como profetas en el Antiguo testamentos (Isaías, Jeremías...) o como discípulos en el nuevo testamento (Pedro, Jacobo, Juan, Mateo). Para poder responder a esta llamada, las personas muchas veces tenían que dejar o renunciar a ciertas cosas. Sea su familia, su profesión hasta una vida que sea contrario al Evangelio de Jesús.

### *1.2. Conversión*

La conversión es un cambio, un movimiento, una transformación. Ella consiste en volverse del pecado a Cristo (Hechos 20,21; Mateo 4,17), dejar el pecado, arrepentirse y volverse a Cristo en fe (Efesios 2,8). Esta fe que es una aceptación creyente del mensaje de Dios tiene primacía respecto a la exigencia de conversión e incluye el seguimiento de Jesús, que es una decisión fundamental de una vida orientada hacia Dios y al cumplimiento de su voluntad. Las Escrituras nos hablan de conversiones tanto dramáticas como tranquilas. Hablamos de dramática cuando Cristo encontró a Pablo, también conocido como Saulo, en el camino a Damasco y lo derribó con su poder. Cuando Saulo preguntó: «¿Quién eres, Señor?» Cristo lo respondió: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hechos 9,5). La conversión de Timoteo, por el contrario, fue tranquila. Su padre era un griego inconverso, pero eran cristianas su madre, Eunice, y su abuela, Loida (Hechos 16,11; 2Timoteo 1,5). Timoteo conoció desde la niñez la Palabra de Dios, la cual habla de la aplicación de la salvación mediante la fe en Cristo, en quien había creído (2Timoteo 3,14-15). El seguimiento de Jesús lleva en sí una manera de vivir, una ética, un cambio de mentalidad y de valores para aceptar su mensaje.

La conversión querida por Jesús consiste en la aceptación creyente de su mensaje del reino de Dios. Esto significa liberación de la culpa y una nueva posibilidad de vida, dada por Dios, que debe ponerse en práctica siguiendo las enseñanzas morales contenidas en la predicación de Jesús. Todo el que sigue la llamada de Jesús se ve remetido a la comunión de los creyentes, a la comunidad de discípulos y a la futura Iglesia, en la que debe poner en práctica la nueva vida, el seguimiento. La llamada de Jesús exige una conversión

permanente y, si es necesario, repetida. A ella hubo de recurrir la primitiva Iglesia cuando se vio obligada a seguir viviendo en el seno de un mundo configurado de modo distinto y experimentó al mismo tiempo su propia debilidad (SCHNACHENBURG, 1998, p.55).

## **2. Conversión, respuesta a una llamada**

### *2.1. La conversión en la Biblia*

El significado bíblico de conversión se refiere a volverse a Dios, que significa dejar de hacer lo malo y empezar a hacer lo bueno a través de la fe y el arrepentimiento por los pecados cometidos. El Nuevo Testamento nos habla en varias ocasiones cuando los discípulos visitaron otras ciudades y estas aceptaron la doctrina que Jesús dejó y así convirtiéndose al evangelio y dejando las costumbres paganas a las cuales estaban arraigados. «Ellos, pues, habiendo sido encaminados por la iglesia, pasaron por Fenicia y Samaria, contando la conversión de los gentiles; y causaban gran gozo a todos los hermanos» (Hechos 15,3). Las Sagradas Escrituras relatan la conversión de varias personas. Pero también hay los relatos de otras conversiones: la conversión de la mujer pecadora, en su adulterio y sordera, el Señor la hizo María Magdalena, una conversión que pasó por un llamado. Fue una de las mujeres que siguió a Cristo hasta el final. (Lucas 7, 36-50). Sin conversión, no hay llamado. La mujer samaritana, que encuentra en Cristo, el Mesías de Dios. (Juan 4, 7-31). El apóstol Pablo que se encuentra con Dios en el camino a Damasco (Hechos 22,6).

Él, el gran perseguidor de las naciones se convierte en el Apóstol de las naciones. Sin apelación, no habría conocido la conversión. El perseguidor despiadado se ha transformado en un apóstol devorador, el rabino destinado a la fama se une a los pequeños cristianos y repite el mensaje que se le ha confiado (JACQUES, 1988, pp. 106-107).

### *2.2. La conversión de san Agustín*

Después de varios años de vagabundeo, Agustín, como él mismo dice, por gracia se encontrará con Jesús y se producirá una conversión radical en su vida. Un día en Milán, un africano llamado Ponciano, que era muy religioso, fue a visitar a Agustín y a un amigo suyo llamado Alipio. Habiendo encontrado sobre la mesa los escritos de San Pablo, aprovechó para contarles sobre la vida de San Antonio, estaban muy atentos al relato de Ponciano, por lo que aprovechó para darles un testimonio sobre la conversión de uno de sus compañeros.

La narración de Ponciano conmovió singularmente a Agustín, y vio, como en un espejo, su vergüenza y confusión, y se horrorizó a sí mismo. Empezó a sonrojarse y a entristecerse de que su voluntad hubiera sido tan débil y dividida. Cuando Ponciano se fue, Agustín se dirigió a Alipio: «¿Cómo podemos permitir que gente ignorante se levante y se lleve el Cielo, mientras que con todo nuestro conocimiento somos desalmados y languidecemos en carne y hueso? ¿No habría vergüenza incluso en no querer seguirlos?» (*Conf.* VIII, 8). El mismo Agustín relata su conversión:

(...) tal era mi condición, se dio cuenta él (Alipio), porque yo había pronunciado no sé qué palabra con una voz ya llena de lágrimas. Así que me levanté. Permaneció donde estábamos sentados, prodigiosamente estupefacto. En cuanto a mí, fui a acostarme, no sé cómo, debajo de una higuera; Ya no contuve mis lágrimas y los ríos de mis ojos se desbordaron, un sacrificio agradable a tu corazón (...) Lloré en la amarga contricción de mi corazón. Y he aquí, oigo que se eleva desde la casa de al lado, la voz de un niño o una niña, no lo sé.

Dice mientras canta y repite repetidamente:

¡Toma y lee! ¡Toma y lee! (...) Solo había una interpretación disponible para mí: la voluntad divina me ordenaba abrir el libro y leer el primer capítulo que encontraría (...) Regresé, pues, a toda prisa al lugar donde estaba sentado Alipio, porque había dejado allí el libro del Apóstol cuando me levanté. Lo tomé, lo abrí y leí en silencio el primer capítulo en el que se posaron mis ojos: No vives en banquetes y borracheras, ni en los placeres inmodestos del lecho, ni en disputas y celos; sino vestíos del Señor Jesucristo, y no proveáis a los deseos de la carne. (Romanos 13:13). (...) Apenas había terminado de leer esta frase, cuando una especie de luz tranquilizadora se extendió por mi corazón, disipando todas las tinieblas de la incertidumbre (*Conf.* VIII, 12).

### **3. El pecado como obstáculo a la conversión**

#### *3.1. El pecado de la concupiscencia de la carne*

Uno de los pecados que tuvo san Agustín era esta búsqueda del placer corporal. Es la tentación del placer, un deseo desmesurado de voluptuosidad. Atracción natural por los bienes materiales y terrenales y, en particular, inclinación por los placeres sensuales. Es, de hecho, la voluntad de ir en contra del Orden de Dios. La concupiscencia aparece como un componente estructural de la voluntad caída del hombre, designando cualquier forma de deseo que lleve al hombre a ir en contra del orden divino. Al hablar de la concupiscencia de la carne, Agustín observa que estos

concupiscentes la imponen en su sueño, en los placeres y en el consentimiento de estos placeres. Sugieren a su sueño lo que las realidades no pueden sugerir cuando está despierto. Reza a Dios para que lo libre de lo que la concupiscencia pueda sugerir en ambos estados (dormido o despierto).

Para Agustín, «la conversión es un movimiento secundario que responde a una llamada primaria de Dios, que prohíbe al hombre arrogarse el mérito de su conversión» (NEUSCH, p.51). En efecto, no te arrojes a la conversión a ti mismo, porque si Dios no te hubiera llamado mientras huías, no habrías podido convertirte. Después de explorar, Agustín se dio cuenta de que el Señor estaba en su memoria, por lo que lo buscó fuera de ella. Buscó la verdad sin saberlo. Una vez que la encontró, se dio cuenta de que esta verdad es Dios y habitaba en él. Es por eso por lo que desde que conoció a Dios, ha sabido que Él permanece en su memoria, permanece fiel y nunca más lo olvida. Está en su memoria que se encuentra a sí mismo cuando se acuerda de Dios. Así encuentra las delicias santas: «estas son las delicias santas que me has dado en tu misericordia, poniendo tus ojos en mi pobreza» (NEUSH, p.228). Agustín dice que no hay ningún objeto que exista y que no hay lugares en la memoria para buscar el lugar donde habita Dios. Porque supera todas las cosas. No tiene sentido buscar a Dios en otro lugar, Dios está dentro de nosotros. Toda esperanza está en la extensión de la misericordia de Dios. Así que le pide a Dios que dé y ordene lo que él quiere. Dios ordena la continencia. «Nadie puede ser continente si Dios no le da la fuerza para hacerlo, ya es sabio saber de quién viene este don».

Aparte de la concupiscencia, hay otro factor peligroso, y es la vana curiosidad, que se cubre con el nombre de conocimiento y ciencia. La curiosidad es otra forma de tentación que ofrece más peligros.

Como está constituida por el apetito de conocimiento, y como los ojos son los principales instrumentos del conocimiento entre los sentidos, el oráculo divino la ha llamado «la concupiscencia de los ojos». Los ojos deben ser un espejo en el que un creyente poseería, siguiendo el ejemplo de las grandes figuras de las Sagradas Escrituras: Tobías, Isaac, Jacob... Esta es la Luz Verdadera. «En cuanto a esta luz carnal, es simplemente uno de los placeres de la vida para los amantes ciegos del mundo» (*Conf. X, 34*).

### 3.2. La misericordia de Dios, frente al pecador

Junto a los grandes logros de nuestra civilización, el panorama del mundo contemporáneo también presenta sombras y vacilaciones que no siempre son superficiales. En efecto, «los desequilibrios que aquejan el mundo contemporáneo están ligados a un desequilibrio más fundamental que se arraiga en el corazón mismo del hombre» (*Gaudium et spes*, 10). La persona humana, como criatura, tiene muchas limitaciones. Las experiencias de mal y sufrimiento se convierten así en una forma de justificar el alejamiento de Dios cuestionando su bondad misericordiosa. Algunos incluso llegan a considerar el sufrimiento como un castigo divino que cae sobre el pecador, distorsionando aún más la misericordia de Dios, completando así un círculo vicioso. En palabras de san Juan Pablo II: «Es necesario llegar al corazón del drama experimentado por el hombre contemporáneo: el eclipse del sentido de Dios y del sentido del hombre» (*Redemptoris missio*, n. 44). Parece que Dios es irrelevante, y no lo es porque no puede resolver nuestros problemas. Por un lado, no nos queda claro que necesitemos la salvación y, por lo tanto, la salvación ofrecida por la Iglesia de Jesucristo no parece relevante. Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre. «Es como si Cristo quisiera revelar que el límite impuesto al mal, cuya causa y víctima es el hombre, es en última instancia la misericordia divina» (JUAN PABLO II, p.73)

El triunfo de Cristo es la expresión de su misericordia hacia el hombre, la expresión de que «el amor es más fuerte que el pecado», «más fuerte que la muerte y todo mal». El mundo conquistará la paz sobre la guerra, sobre la violencia, sólo cuando invoque la misericordia: «Jesús, en ti confío» (SANTA FAUSTINA, 47). No es fácil responder a la evidencia del mal en el mundo. Tal vez porque el mal no es un problema, sino un misterio. Un misterio en el que nos vemos personalmente implicados. Un misterio que no se resuelve de forma teórica, sino con actitudes vitales o existenciales.

Necesitamos contemplar siempre el misterio de la misericordia: la relación entre el sufrimiento, la injusticia, el pecado, las personas y Dios. Porque, como dice el Papa Francisco en *Misericordiae Vultus* 2:

La misericordia es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira al hermano o hermana que encuentra en el camino de la vida. La misericordia es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad. La misericordia es el acto último y supremo por el cual Dios viene a nuestro encuentro. Y, por lo tanto, la misericordia es el camino que une a Dios y al hombre.

## **Conclusión**

Aunque la conversión es un movimiento, este movimiento pasa por la interioridad. Es decir, nuestro interior es el primer lugar de nuestra conversión. Es la interioridad la que facilita este movimiento. El padre Benoît GRIERE escribió en su carta sobre la interioridad: «La interioridad es uno de esos valores que permiten tomar conciencia de la propia personalidad, aprender a mirar, a observar, a admirar, a «sentir y gustar las cosas internamente», a agradecer, a perdonar, a ir más allá de la inmediatez perceptible. Permite que todos se desconecten de las solicitudes inmediatas del mundo para encontrarse a solas consigo mismo, para crear un espacio y un tiempo para el descanso, el sueño, la imaginación, la reflexión, la oración» (GRIERE, 2015, p.6).

San Agustín, después de haber interrogado a la criatura de Dios, Anaxímenes, sobre quién es Dios, finalmente se dirigió a sí mismo: «¿Y tú quién eres tú?» (*Conf. X, 6*). Esto significa que la conversión comienza en el interior. Es necesario, debido a la situación del hombre pecador, que la palabra golpee primero el oído externo, es en el interior donde se escucha la verdad de lo que se dice. Así, la belleza externa es la misma para todos, pero su lenguaje es entendido sólo por aquellos que son sensibles a la verdad dentro de sí mismos. Es necesario, debido a la situación del hombre pecador, que la palabra golpee primero el oído externo, es en el interior donde se escucha la verdad de lo que se dice. Así, la belleza externa es la misma para todos, pero su lenguaje es entendido sólo por aquellos que son sensibles a la verdad dentro de sí mismos (*Conf. X, 6, 10*). Ahora es posible comprender por qué todo camino de conversión pasa por la interioridad. No se aprende la verdad de un corazón extranjero, sino sólo del propio corazón (*Conf. X, 10, 17*). Es escuchando al maestro interno que todos serán capaces de probar y aprobar la verdad. Toda conversión es una «recordatio», es decir, para usar las palabras de Heidegger, la conversión es la reminiscencia de Platón, tanto «recordando» «interiorizando». Buscar la verdad fuera es una empresa

vana: «Te busqué fuera de mí, y no encontré al Dios de mi corazón» (*Conf.* VI, 1).

Porque el hombre está interiorizado, la llamada de Dios debe golpear él mismo el oído externo del hombre para hacerlo volver a su corazón. Debe venir a romper la sordera (*Conf.* XIII, 29, 44), y lo hace de muchas maneras. Para Agustín, la conversión tiene una triple dimensión: la primera es moral (conversión moral), porque vivir bien es vivir según la sabiduría, comprometiendo toda la vida. La segunda es de carácter religioso, aquí vemos su deambular por las diferentes doctrinas como el maniqueísmo. El tercero es intelectual, y el estudio ocupa el lugar que le corresponde. Su ruptura con el neoplatonismo: no hay más emanación que la creación, y a partir del movimiento de ascenso, la inversión del movimiento de retorno no está en el poder del hombre, sino que pertenece a Dios.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA (2018). *Confesiones*, traducción de José COSGAYA, OSA., Madrid, BAC.

BIBLIA DE JERUSALÉN (2019). Nueva Edición, Desclée De Brouwer, Bilbao.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*.

GRIÈRE B., (Rome 2015). *Fortifiez en vous l'homme intérieur*. Lettre sur l'intériorité. Lettre n. 4 du supérieur général aux Augustin de l'Assomption.

JACQUES R., (1988). *Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin: une approche herméneutique*. Laval théologique et philosophique.

JUAN PABLO II (2005). *Memoria e identidad, La esfera de los libros*, Madrid.

JUAN PABLO II (1990). *Encíclica Redemptoris Missio*.

Neusch M., (2011). *Saint Augustin. Splendeur et misère de l'homme*, Cerf, Paris.

NEUSH M., (1986). *Saint Augustin, chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris.

PAPA FRANCESCO (2015). *Misericordiae Vultus, Bula de convocación del Jubileo extraordinario de la misericordia*.

SCHNACKENBURG R., (1989). *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona.

## **¡INTERIORIDAD! UN CAMINO PARA LLEGAR HACIA DIOS**

FR. LUIS LIVINGSTON ARGÜELLES

Hablar de interioridad no es una novedad ni mucho menos una cuestión extraña, muchos son los autores clásicos, medievales y contemporáneos que han incursionado en el tema. Ciertamente nosotros queremos plantearnos una reflexión a la luz del evangelio y específicamente centrarnos en la persona de Jesús, quien ha dicho con gran certeza ¡Yo soy el camino!

El águila de Hipona en sus escritos manifiesta un fuerte deseo por descubrir lo que hay dentro, por eso muchos le designan como el santo de la inquietud, pero esta actitud de Agustín es la viva imagen de todo hombre, porque el hombre busca, busca conocer y conocerse. En su empeño por encontrar la verdad, Agustín va descubriendo que existe en nosotros un misterio, como si se tratase de una dimensión que solo se puede encontrar buscando de verdad, no haciéndolo a medias, no gastando el tiempo ni los recursos. El hombre es un ser corpóreo dotado de grandes cualidades y virtudes, con una gran capacidad racional para actuar con sensatez ante la realidad que le rodea, también posee un alma que ha sido infundada por Dios y desde la cual está invitado a trascender. La interioridad como la misma palabra designa, es hablar de una realidad que francamente no es visible, aunque con esto no quiero decir que no sea perceptible, sin embargo, es muy cierto que hay que ser consciente que como realidad es quizá desconocida, ignorada y yo quisiera decir «no descubierta».

Las emociones, los sentimientos, incluso las voluntades están movidas por un motor que impulsa desde dentro lo que quiere decir que no actuamos por mero instinto ni respondemos ante la realidad circundante como simples maquinas. Somos lo que hay dentro, y dentro de nosotros habita una gran verdad, una verdad que es eterna y que no es algo, es alguien por eso la tenemos que descubrir, por eso tenemos que mirar hacia dentro, por eso debemos inquietarnos y buscar puesto que, es mejor un ¡Tarde te amé! a un triste «nunca te conocí».

Lo de dentro es un tema complejo, para algunos no existen más que los órganos que somos y tenemos, para unos cuantos existe una dimensión superior, pero nosotros siendo conscientes de la revelación de Dios, de su infinita bondad y misericordia para con el ser humano, hemos de responder desde la fe que hemos recibido un don y que todos estamos llamados a la felicidad. Precisamente la felicidad es un deseo que está en el interior de todo hombre, aunado a un cumulo de sentimientos y dones que lo reaniman y lo instan a tender hacia lo bueno, lo perfecto, lo que es bello y duradero. Así nos damos cuenta que como hombres de la tierra y del cielo contamos con una fuerza interior que nos hace tener esperanza, consuelo, compasión y deseo de plenitud, es una fuerza que nos capacita para entender que no estamos totalmente hechos, que nos hace falta algo o alguien para terminar de ser hechos completamente imagen y semejanza de Dios.

El hombre interior grita desde dentro, nos mueve a actuar, nos mueve a luchar, nos ayuda a entender nuestra condición de peregrinos que buscan un camino, un camino hacia la felicidad. Cristo es el maestro interior, el hombre que externamente fue glorificado en la cruz, pero que desde todos los tiempos ha estado y está en el hombre como aquella semilla esparcida por toda la tierra, deseando ser regada para dar abundantes frutos. En esta pequeña reflexión sobre la interioridad lo tendremos a él como el único y gran modelo de maestro que habita en nuestro ser que nos inspira, nos mueve y reanima para poder volver hacia Dios.

Recientemente el Papa Francisco ha escrito una encíclica dedicada al Sagrado Corazón de Jesús titulada «DILEXIT NOS» en sus primeras líneas el sumo pontífice nos describe la realidad del corazón humano, en la cual señala como éste factor y motor tan importante y parte de nuestro ser, ha sido abandonado en ocasiones por la antropología, la Psicología e incluso la religión. El corazón humano es el centro del interior del hombre y no podemos reflexionar sobre algo sin antes ir directamente al eje que constituye la centralidad de eso. Al corazón se le aplican diversas realidades tales como: sede de los sentimientos, motor que unido al cerebro mueve y organiza en definitiva es un órgano que impulsa, bombea y transmite desde su sistema el oxígeno que todos necesitamos, por lo tanto, me parece coherente empezar a ahondar sobre dicha interioridad, partiendo del

y con el corazón, realizando una breve, pero sustancial reflexión sobre situación e invitación a la luz de Dios.

Al mismo tiempo, el corazón hace posible cualquier vínculo auténtico, porque una relación que no se construya con el corazón es incapaz de superar la fragmentación del individualismo solo se mantendrían en pie dos monadas que se juntan pero que no se conectan realmente, anti-corazón es una sociedad cada vez más dominada por el narcisismo y la auto-referencia (FRANCISCO, *Dilexit nos*, 24 octubre 2024) el corazón es sede de nuestra interioridad desde donde proyectamos del modo más auténtico aquello que somos.

Las sagradas escrituras es el libro por excelencia que nos habla de experiencias interiores entre Dios y los hombres, nos relata las condiciones, valoraciones y pertenencia del corazón del hombre. Dios pone en el corazón del hombre su deseo y su ley, en el escribe su alianza para que nunca se desvíe, por lo tanto, es en el interior del hombre y no desde fuera como solemos ver, que se encuentra el receptáculo maspreciado para Dios. Es una experiencia interior la de Moisés junto a la zarza, desde la cual Dios interpela su corazón, rompe sus esquemas y le invita a redescubrirse (Ex 3-1, 12) es una belleza el canto que brota del interior del corazón de Ana ante el nacimiento de Samuel (1 Sa, 2-1,10) es una experiencia de Dios la que David constata, por lo que queda desvelado ante él uno de los tantos rostros que tiene Yahvé Dios, el cual lo hace describirlo (2 Sa, 7-18,29)

La salmodia que nos presenta el antiguo testamento, desborda de expresiones, actitudes y disposiciones que salen del corazón del hombre y de las entrañas de Dios, a quien estos describen como un ser de suma bondad, santidad e interioridad, pero esta correspondencia entre el corazón de Dios y el corazón del hombre la podemos ver claramente escondida entre los versos del Cantar de los cantares, en donde, aunque la ausencia del amado duele sigue estando presente en el corazón de la amada (Ct,5-2,16) en el libro de Job también se presentan rasgos de una interioridad sumamente marcada en el corazón del hombre, Dios es permisivo con el acusador, pero conoce con antelación lo que hay en el corazón de su siervo Job, y aunque las pruebas y los afanes del mundo parecieran ser la ruina de este hombre, su corazón permanecía siendo fiel a aquel en quien él confiaba. Claramente los libros sapienciales del antiguo testamento están llenos de toda la riqueza y sabiduría que conecta el corazón del hombre con el de Dios. Sin embargo, este artículo quiere presentar a Cristo no solo como el maestro sino también como el camino de

interioridad, la senda por la cual hemos de avanzar hacia la felicidad, por lo tanto, Jesús no es solo la meta y el culmen de nuestra interioridad, es él precisamente quien nos guía, y quien desea atravesar nuestra vida, es decir, aleccionar nuestro corazón, de ahí que Juan el bautista diga «Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas» (Mt 3, 3) en el pasaje de las tentaciones que nos relata el evangelio de San Mateo, Jesús es tajante para responder al diablo «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4, 4) la palabra de Dios es el alimento del hombre, y claramente este alimento no es físico, es un alimento interior que comunica fuerza liberadora y es signo de alianza. La pureza interior es otra de las enseñanzas que destacamos del evangelio de Mateo, cuando este ponga en boca de Jesús aquella bienaventuranza «Dichosos los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (Mt 5, 8) el interior nuevamente resuena como lo propio de Dios y como una condición para establecer un vínculo eterno con él, de ahí la importancia de cuidar de nuestras acciones, puesto que ellas hablan de nuestra pureza e impureza, de nuestra limpieza interior. finalmente, Marcos expone en un versículo de su evangelio, una de las catequesis más duras de Jesús, esta es «la doctrina sobre lo puro y lo impuro» dice Jesús, «Pues ¿no comprendéis que todo lo que entra de fuera en una persona no puede contaminarla, pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va para el excusado?» (Mc 7, 18-19) prosigue más adelante diciendo: «lo que realmente a una persona puede contaminar es lo que sale de ella, porque dentro del corazón salen las malas intenciones» (Mc 7, 21).

De este modo la fundamentación bíblica nos enseña a considerar desde otra perspectiva el corazón humano, dejando atrás las definiciones insustanciales y vacías y comenzando a valorar la centralidad de este pequeño tesoro con el que contamos y desde el cual Dios se relaciona personalmente con cada una de sus criaturas. Desde esta óptica Cristo es también visto como el gran médico que rescata el corazón del hombre, el cual se ha enfermado con las atracciones y los sentimientos malos del mundo.

El testimonio antropológico de San Agustín constituye una riqueza para la interioridad, Agustín es quien regularmente se está conociendo para poder definirse totalmente. En las confesiones la verdad es el gran tesoro que brilla con luz propia, sin embargo, el camino para alcanzarla parte desde una introspección.

«Amonestado por aquellos escritos que me intimaban a retornar a mí mismo, penetré en mi intimidad guiado por ti. Lo pude hacer porque tú me prestaste apoyo» (*Conf.* 7,16) la felicidad que el hombre tanto ansía no se encuentran desplazada en las ofertas del mundo, estas suelen ser contingentes y en situaciones muestran una falsa sensación de bienestar. La capacidad de escuchar lo de dentro, de «tocar fondo» nos hace sensibles con nosotros mismos puesto que se desarrolla una intuición que permite ver más allá de lo que simplemente vemos con nuestros «ojos exteriores». De esta realidad interior Agustín ahonda desde sus primeras páginas en donde dice «¿Qué punto hay en mí donde repose el Dios que hizo el cielo y la tierra? Señor y Dios mío, ¿acaso hay lugar en mi persona que tenga capacidad para alojarte? ¿Acaso el cielo y la tierra que creaste, donde me creaste, pueden alojarte?» (*Conf.* 1,2) como si se tratase de un espacio formal o una habitación, en este dialogo interior que él tiene consigo mismo no expresa otra cosa que la capacidad que todos tenemos de habitar a Dios, y si Dios es o está en el centro de nuestro interior sería entonces lo más íntimo de nosotros mismo, siendo así que Dios se convierte para este hombre en una fuente desde donde brota lo que puramente soy, desde esta visión puedo entender las palabras de Cristo «ex abundantia cor loquitur» (la boca habla de lo que está lleno el corazón) (Mt 12, 34) si nuestro interior está lleno de Dios no pueden co-habitar con él sentimientos y pensamientos rebeldes, antes bien, con toda libertad, hemos de vencer el mal que nos sobreviene por naturaleza, con la naturaleza que nos viene de Dios y que está implantada en el corazón como una semilla que espera crecer. La crisis del corazón y de la felicidad en el hombre se da porque hemos perdido esta capacidad de semejarnos a Dios, hemos perdido su rostro, es decir, continuamente vamos desfigurados y actuamos sin corazón, como cajas vacías que no lleva o contienen nada en su interior ante esta situación Agustín se presenta ante Dios tal como es «Ante ti mi firmeza y mi debilidad sana esta, conserva aquella. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia, si me abres, recibe al que entra; si me cierras el postigo, abre al que llama» (*Trin.* 15,51) en esto consiste la verdadera pobreza del hombre, puesto que si Dios no habita en nuestro interior ¿Cómo anhelar la felicidad plena? Si no contamos con este estímulo necesario ¿Cómo desearemos lo correcto?

Agustín es el fundador de la tradición específicamente occidental de la interioridad o del mirar hacia el interior, y con ello abarca tres conceptos interrelacionados: el sí mismo interior, el volverse hacia el interior, y los signos exteriores como expresiones de cosas interiores” Antes de San Agustín algunos clásicos como Platón ya habían escrito sobre la “interiorización” su epistemología era exponencialmente lógica en cuanto que buscó encontrar un sentido al hecho de conocer y claramente “recordar” es un concepto asociado directamente con el corazón, para Platón hay una serie de elementos que juegan un papel importante a la hora de interiorizar, no solo el corazón sino también la memoria, finalmente podríamos decir que, su pensamiento busca entender el método por el cual el hombre conoce y llega a la sabiduría (FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo,p.739).

Para nosotros es importante Platón puesto que su filosofía y su reflexión acerca de la interioridad es importante para Agustín, el cual nos está acompañando a descubrir en ella un camino a la felicidad plena, Agustín es influenciado por el neo-platonismo y reconoce la realidad dual que existe en el ser humano, es decir, psyché que se traduce en alma y sarx es decir, carne o cuerpo. Esta realidad dual es tratada por Agustín en la mayoría de sus obras, explicándolas y exponiéndolas no solo desde una investigación planteada en la lectura realizada de los antiguos filósofos, sino que, se trata de un conocimiento al cual aplica su propia experiencia de vida. Volviendo a la interioridad agustiniana, podemos decir que el alma en San Agustín está basada en esta idea platónica «Agustín se atiene a la idea platónica de que el alma humana es substancia que participa de una razón adaptada al gobierno de un cuerpo» el alma así es una entidad que capacita al hombre para responder a lo trascendente, a este le pertenece y hacia él se eleva y se eleva para buscar y finalmente alcanzar la plena felicidad. La felicidad en Cristo supone claramente un acto de conversión en el hombre, no solo es necesario dejar nuestro mal obrar, es preciso dar pasos, y asumir lo que desde esta experiencia se nos propone, en definitiva, es plantearse la idea de seguir un camino que exige una verdadera transformación interior.

El mismo Marcos dice de aquel hombre rico que: «ya se ponía en camino» y si leemos esta frase no solo se aproximaba físicamente a Jesús, sino que, este ya estaba en el camino que lleva hacia la verdad. ¿Pero qué sucede? ¿Por qué se aflige? ¿Por qué se marcha entristecido? San Agustín en el sermón 36 expone como aquel hombre a pesar de ser rico, estaba lleno de enfermedad y de indigencia, «No le asustaron las riquezas, sino la enfermedad de las riquezas. Esta no es otra que un gran orgullo. En efecto, grande es el

alma que, viviendo entre riquezas, no la tienta esta enfermedad; es mayor que sus riquezas el alma que las vence, no porque las desprecie, sino porque no las desea» (Cf. *Sermón 36, 2*) siendo así, cabe preguntarse, ¿Qué había en el corazón de este hombre? Sabemos que las riquezas y los bienes eran considerados como señal de bendición divina, sin embargo, el siendo consciente de todo lo que ya había hecho, de lo que ya vivía y practicaba, estaba inquieto porque algo no le permitía sentir una plena felicidad, recurrió a Cristo, al maestro interior y este fue capaz de mostrarle su indigencia, él le pidió la milla extra que le hubiera permitido alcanzar en la medida de su propia humanidad la plenitud de la caridad. San Agustín prosigue en el sermón que a este pasaje se refiere, diciendo:

Los buenos fieles son todos ricos. Nadie se desprecie; aunque sea pobre en el almacén, es rico en la conciencia. Quien es rico en la conciencia duerme más tranquilo sobre la tierra que el rico en púrpura. Purificado el corazón de todo delito, no le despierta ninguna preocupación maligna. Guarda en tu corazón las riquezas que te aportó la pobreza de tu Señor. Más aún, ponlo como tu guardián. Para que no desaparezcan de tu corazón las riquezas que te dio, guárdelas quien te las dio (*Sermón 36, 4*).

Marcos dice «ya se ponía en camino» y Agustín dice «Noli foras ire» es decir «No quieras derramarte fuera» ambos hombres, el rico y el hombre agustiniano contienen una gran semejanza, ambos ya están en camino, ambos necesitan ser reorientados por Cristo para que en él puedan alcanzar la plenitud de la verdad. ¿A qué se debe su puesta en camino? El experto en San Agustín, Pío de Luis Vizcaino OSA, en su libro “arrastrados por la corriente de Dios” explica el sentido de felicidad en Agustín, partiendo de una premisa importante «Qué el deseo de la felicidad está en el corazón de todo hombre, es una constatación antropológica. Que no hay nadie que no busque la felicidad es la idea que inunda las paginas agustinianas» (PIO DE LUIS, *Arrastrados por la corriente de Dios*, p.41) de modo que, si la vida eterna es lo que busca el hombre, buscarla precisamente es una cuestión intrínseca, algo que ya trae y que está en el corazón. Su deseo de felicidad lo potencia a alcanzarla, pero este deseo ha de estar ordenado. Por tanto ¿Qué es para San Agustín la felicidad? «su teoría acerca de la felicidad se ajusta a criterios platónicos, aristotélicos o estoicos, pero el contenido de la felicidad y los medios de alcanzarla se hallan determinados por su fe cristiana» (FITZGERALD, *Diccionario de san Agustín*, p.568) la felicidad, por tanto, es un tema que como a todo ser, preocupa a Agustín, él en su afán por conocer, va descubriendo que esta felicidad se alcanza en el ejercicio de las

virtudes y no en la propia capacidad de o en la falsa ilusión de desear cosas que no son perecederas o eternas.

Agustín cree que las virtudes son buenas en sí mismas y establecen el orden que nos conduce a Dios, porque establecen la recta ordenación de los deseos y de los bienes instrumentales. Como los estoicos, Agustín insiste en que la beatitud debe estar inmune de los avatares de la fortuna y ha de ser independiente de los bienes externos. Más tarde, bajo influencia neoplatónica, las virtudes efectúan la purgación del alma; en último las virtudes se reducen al amor de Dios y constituyen el orden del amor (FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 569.)

De este modo, vemos claramente una evolución en el planteamiento agustiniano en relación con la felicidad. El amor se transforma en un cauce que conduce a la plena felicidad, pero este amor debe estar purificado, ordenado y debe brotar desde un corazón que tenga claramente ordenado sus deseos. La verdadera felicidad se encuentra en Dios y eso no lo pone en duda Agustín, este eterno buscador ha deambulado por las calles y avenidas de la vida y nos presenta desde su propia experiencia un recorrido que nos hace constatar esta realidad. Solo el hombre que incansablemente busque hallará el descanso de su deseo. La felicidad que busca Agustín y que debe buscar todo hombre, ha de ser aquella que, es duradera, que no se extingue con el tiempo, aquella que está sembrada en su propio interior pero que, como toda semilla, necesita de un cuidado especial para que no sufra los daños e inclemencias del tiempo.

«No vayas a fuera; entra en tu alma porque en el hombre interior habita la verdad» (*De Vera religione*, 39, 72). Finalmente podemos centrarnos en esta visión agustiniana, que está en todo el trasfondo de nuestro escrito. Como hombres de nuestro siglo suele parecer tonto o atemporal hablar de realidades interiores o trascendentes. Estamos en una era en la que lo visible, lo palpable, lo puramente manejable constituye lo único y verdaderamente cognoscible. Ante esta gran mentira nuestra tarea es desempolvar las ideas que, en el pasado inquietaron tanto a los hombres y que se convirtieron en reales y grandes motivos de reflexión. El hombre interior es un tema que a la primera guste o resulte fácil de comprender o argumentar, si abrimos nuestros sentidos interiores caeremos en cuenta que estamos acercándonos al misterio profundo de todo ser humano, el cual solo ha sido realmente desvelado y profundizado por Cristo. muchos hombres filósofos han logrado saborear la dulzura de la experiencia interior, que no se remite a un estado de éxtasis o

misticismo alguno, puesto que, Agustín precisamente hace un repaso de su propia vida para mostrarnos como aquellas cosas les eran tan visibles y a la vez muy poco interesantes o insignificantes. Él mismo, haciendo un esfuerzo por humanamente hablar de esta realidad, se remite a filósofos como Platón y Plotino, quienes inspirados lograron entrar en el ambiente que permite desarrollar esta realidad sin caer juicios absurdos o polarizaciones radicales. La experiencia de Agustín ha sido troncal para escribir estas sencillas líneas, puesto que, en él podemos enfatizar con exageración, que sin duda alguna el interior se encuentra buscando, indagando y sobretodo vaciándose. Como realidad está presente en todo ser humano, pero no activa ni descubierta ni mucho menos trascendida. Solo puede encontrarla quien busca incansablemente y a la vez se detiene para con sus sentidos bien agudizados entrar.

Y al entrar ¿Qué pasará? ¿Qué cambiará? Solo podremos confesar desde nuestra propia experiencia, tenemos a Pedro que no solo lloró amargamente su debilidad, sino que, después de completar su experiencia interior con el resucitado, salió con valentía a dejar la propia vida en todo lo que hacía. En esta misma línea tenemos a Pablo, del cual salieron escamas de sus ojos y probablemente también de su corazón. Puesto que, Dios habla al propio corazón del hombre, le estimula y le sondea. Por lo que, al esforzarnos por entrar y desvelar lo que hay dentro, sentiremos con toda calma y satisfacción que Dios nos conoce y conociéndonos nos ha amado, sentiremos la necesidad de expresar esta realidad, de confesar, de imitar, de transfigurarnos y de configurarnos. Es allí, será finalmente así, cuando felizmente habremos dado el primer paso hacia la trascendencia.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AGUSTÍN DE HIPONA (1948). *De Vera religione*, Bac.

FRANCISCO (2024). *Dilexit nos*, Roma.

FITZGERALD (2006). *Diccionario de San Agustín*. San Agustín a través del tiempo, Monte carmelo.

# AMEMOS A DIOS DESDE DIOS

FR. ONESMO MWOMBEDI MADARAKA

## Introducción

San Agustín (Tagaste, Argelia, 13 de noviembre de 354-Hipona, Argelia, 28 de agosto de 430), uno de los pensadores más influyentes de la historia de la filosofía y la teología, tiene mucho que enseñarnos sobre el amor. En sus escritos podemos encontrar un profundo y conmovedor discurso sobre el amor de Dios y su relación con el amor al prójimo. A lo largo de su vida, San Agustín se dedicó a reflexionar sobre la esencia del amor, y sus enseñanzas siguen siendo relevantes en la actualidad. En este artículo, exploraremos qué dice San Agustín sobre el amor a Dios desde Dios lo cual se vincula con el amor al prójimo porque quién posee el amor de Dios ama lo que ama Él. Ahora bien, el amar a Dios desde Dios se concretiza bien en amar a uno mismo desde Dios, en amar al prójimo desde Dios y en amar a la creación (las cosas) desde Dios, por qué es muy importante amar a Dios sobre todas las cosas, e indicaremos qué conexión entre el ser humano y Dios. San Agustín fue el primero en descubrir el amor como la fuente de toda relación humana y religiosa. Acompáñame en este recorrido por su pensamiento y descubre las profundas enseñanzas que nos dejó sobre el amor.

## 1. El amor es un don gratuito de Dios

Dios es amor. Revelándose a Sí mismo como bueno y misericordioso, Dios se revela a Sí mismo como amor. Esto equivale para nosotros a una interpelación, una exigencia y un mandato de amar a los seres humanos como Dios los ama. La más elevada forma de amar a los hermanos y hermanas reside en amarlos con el amor de Dios que nos ha sido dado por el Espíritu Santo. De ahí que nuestro amor es una participación del amor de Dios mismo que abarca a cualquier ser humano, incluso nuestro enemigo. Nuestro amor debe reflejar el amor de Dios. Cuando Agustín habla del amor habla del amor como don divino, que capacita a la voluntad humana con un nuevo deseo, un luchar por la verdad divina, la sabiduría, la paz y la justicia. Amar con dicho amor excluye todo lo pecaminoso, es decir ansia posesiva o egoísta, orgullo, vanidad, propia alabanza u

honor y buscar exclusivamente nuestro propio provecho. El hecho de ser el amor un don de Dios tiene su aplicación en primer lugar en amar por Dios, porque El solo puede darse a Sí mismo a nosotros. Él nos ha amado primero. Y claro está, el mismo principio vale para amar al prójimo. El Espíritu Santo nos inflama para amar a nuestro prójimo. Según Agustín un mero amor natural de unos a otros no basta, porque entonces con facilidad descuidamos a Dios nuestro supremo bien. Amar a los otros como a nosotros mismos significa que él o ella pueden encontrar su bien donde nosotros lo encontramos, es decir en Dios. Sólo a esa luz podemos entender correctamente la famosa sentencia de Agustín: «Ama y haz lo que quieras, porque de esa raíz sólo puede nacer el bien». El amor es la norma más difícil que tenemos; jamás significa que somos libres para hacer lo que nos venga en gana.

Además, el amor, entendido como un don de Dios, se manifiesta en la naturaleza humana y es esencial para la conservación del propio ser. Este amor como don tiene su origen en la gracia divina, y aunque los seres humanos están llamados a amar las cosas creadas, pero siempre debe tener como referencia al Creador.

Es esencial comprender que el amor no es libertad para actuar caprichosamente, sino la base sobre la cual descansa toda la ley cristiana. La verdadera esencia del amor implica una profunda conexión espiritual que disipa el egoísmo y promueve la justicia y la humildad. Así, el amor genuino se convierte en la fuente desde la cual surgen acciones positivas, y solo aquellos que se entregan al amor pueden experimentar la libertad real, al liberarse de las ataduras del egoísmo y la arrogancia (Cf. ALLAN D. FITZGERALD, 2001, 47-48).

## **2. Amemos a Dios desde Dios**

El obispo de Hipona enfatiza la importancia de amar a Dios desde Dios, reconociendo que el amor hacia Él proviene del Espíritu Santo, quien también es parte de la divinidad. Se establece una conexión lógica entre el amor de Dios y la presencia del Espíritu en los corazones de los creyentes, apuntando a la idea de que, sin este amor previo de Dios hacia nosotros, no podríamos amar verdaderamente. El apóstol Juan es citado para resaltar que «Dios es amor» y que permanecer en el amor es fundamental para estar en comunión con Dios. Esto plantea una reflexión sobre cómo la humanidad tiende a crear imágenes o ídolos de Dios basados en su

propia percepción, en lugar de reconocer a Dios como el amor puro y eterno.

El obispo de Hipona subraya que todos los seres humanos aman, pero es crucial discernir qué o a quién se elige amar. Además, invita a considerar que nuestra capacidad de amar a Dios es un reflejo del amor que Él nos ha otorgado primero.

El apóstol Pablo refuerza esta idea al afirmar que el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones a través del Espíritu Santo, lo que implica que la verdadera esencia del amor proviene de Dios mismo. Este amor no debe ser confundido con anhelos terrenales o deseos materiales, ya que amar a Dios implica una posesión espiritual que trasciende lo físico. Insiste san Agustín que no existe nadie que no ame; pero hay que preguntar qué es lo que ama. Por tanto, no se nos invita a no amar, sino a elegir lo que vamos a amar. Pero ¿qué vamos a elegir, a no ser que antes seamos elegidos nosotros? De hecho, no amamos si antes no somos amados. Escuchad al apóstol Juan. Él es el apóstol que se reclinó sobre el pecho del Señor y en aquel banquete bebía los secretos celestes (Cf. *Sermón 34, 1-2*)

Sobre todo, san Agustín presenta a Dios como el verdadero objeto de amor, prometiendo que quienes lo amen realmente lo poseerán. A diferencia de los deseos efímeros por cosas como el oro, el honor o las posesiones materiales, el amor a Dios permite una conexión directa que satisface el anhelo más profundo del ser humano. Así, se nos insta a elevarnos de deseos impuros y a permanecer en el amor a Dios, quien ofrece plenitud y verdadera satisfacción. Dios se nos ofrece como compendio de todo. Nos grita: «Amadme y me poseeréis, porque no podéis amarme sin poseerme» (*Sermón 34, 2*).

### *2.1 Amor de Dios y amor del mundo*

En la vida la lucha se centra en el amor a Dios frente al amor al mundo, donde la victoria de uno sobre el otro atrae al amante. El camino hacia Dios se realiza a través del afecto y no mediante medios físicos. A lo largo de esta lucha, que implica resistir las tentaciones de la carne, el diablo y el mundo, la confianza en Dios es fundamental, ya que Él asiste en este combate. Los mártires,

impulsados por un amor divino, entregaron sus cuerpos a la muerte, pero su espíritu se mantuvo intacto, esperando la resurrección que les brindará la gloria después de haber despreciado los placeres terrenales (Cf. *Sermón* 344,1).

El amor no se elimina, sino que se reordena, colocándose a Dios en la posición preeminente. La enseñanza es que uno debe amar a sus padres y a su familia, pero siempre más a Dios. Esta relación con el creador se presenta como una herencia eterna, en contraste con el amor terrenal que es efímero. Al seguir a Cristo, se presenta la posibilidad de enfrentarse a sacrificios inevitables, y se reafirma que no se debe permitir que el amor carnal obstaculice la devoción a Dios. La verdadera fortaleza se encuentra al elegir lo espiritual sobre lo físico, reflejando el ejemplo de Cristo, quien también experimentó la debilidad humana ante la muerte.

De la misma manera, se subraya que, aunque la muerte es inevitable, el amor hacia la vida terrestre no debe ser un motivo para temerla. Al cambiar el foco de amor hacia lo eterno, se puede alcanzar una comprensión de la muerte que trasciende el miedo. Con esfuerzo y dedicación, se puede buscar un amor que lleve hacia la vida eterna, mostrando que lo perecedero no debe dominar la búsqueda de lo inmortal.

El obispo aborda la necesidad de renunciar al amor del mundo para poder recibir el amor divino, destacando que solo a través de esta purificación se puede llenar el corazón con caridad. Se enfatiza que el amor terreno actúa como maleza en el campo del corazón humano, impidiendo el crecimiento del divino. La renuncia a este amor mundano es esencial para que se lleve a cabo una transformación espiritual (Cf. *Sermón* 344, 2).

Además, hay que contar con la advertencia del santo padre de la Iglesia sobre cómo se encuentra el amor en el corazón humano. Si este está cubierto de maleza, debe ser limpiado; en cambio, si está limpio, se puede sembrar en él el amor divino. Considera la caridad como un árbol que debe crecer en el corazón, y se enfatiza que cualquier apego al mundo obstaculiza esta relación con el amor divino. Por lo tanto, reclama no amar el mundo ni a lo que este ofrece, ya que esto significa estar alejado de la caridad del Padre (Cf. *Sermón* 344, 3).

## 2.2 *¿Quieres poseer la caridad del Padre, para ser coheredero del Hijo?*

En definitiva, insiste san Agustín en que Dios no te prohíbe amar las creaturas, sino amarlas poniendo en ellas tu felicidad definitiva. Estímalas y alábalas, pero para amar al Creador. Supongamos, hermanos, que un esposo regala un anillo a su esposa, y que ella ame más a ese anillo obsequiado que al esposo, que se lo donó; ¿acaso no nos sorprendería esta preferencia por el obsequio? ¿No veríamos en él un corazón adúltero, aunque amase lo que su esposo le donó? Sin duda debía amar lo que le dio su esposo. Pero si dijere: Me basta el anillo, ya no quiero ver su rostro, ¿qué clase de mujer sería? ¿Quién no abominaría esta locura? ¿Quién no quedaría convicto de que es un corazón adúltero? Amas el oro en lugar del hombre, amas el anillo en lugar del esposo.

Si tales son tus sentimientos, que prefieres el anillo a tu esposo y no quieres verlo, entonces las arras que te dio no fueron para enamorarte, sino para apartarte de sí. Pues el esposo da las arras para estimular el amor hacia él. Así, Dios te dio todas estas cosas. Ama al que las hizo. El que las creó quiere darte aún más, quiere darse a Sí mismo. Pero si amaras a las creaturas, aunque Dios las haya creado, abandonando al Creador, y amaras al mundo, ¿acaso tu amor no será tenido por adulterino? (Cf. *Comentario de san Agustín sobre I Jn 2, 16-17*)

## 2.3 *Las tres concupiscencias (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo)*

Cuando el hombre deja de amar la creación con amor divino, se ve seducido a amar la creación por sí misma. El término «mundo» no solo se refiere a las obras de la creación, como el cielo, la tierra y los seres visibles e invisibles, sino también a sus habitantes. Se establece una analogía entre una casa y sus moradores, donde se pueden criticar y ponderar tanto la estructura como los que la habitan. La calidad de una casa puede evaluarse por su belleza material o por el bienestar que proporciona a sus residentes.

En efecto el obispo de Hipona nos invita a reflexionar sobre las pruebas a que nos enfrentamos en la vida, donde a menudo se nos presenta tener que elegir entre la justicia y las riquezas. Ante la necesidad y la posibilidad de obtener recursos a través de actos ilícitos, se plantea la importancia de elegir lo que es inquebrantable,

como la integridad y la fe, en lugar de seguir impulsos momentáneos que pueden llevar a la perdición. La curiosidad y el deseo de realizar milagros son tentaciones que pueden afectar incluso a los siervos de Dios, pero el valor radica en actuar conforme a su voluntad, independientemente de si se logran esos milagros. En última instancia, todos aquellos que buscan vivir en justicia pertenecen al reino de Dios, independientemente de sus acciones externas (*Comentario de san Agustín sobre I Jn 2, 16-17*).

#### *2.4 Las concupiscencias: Con ellas el Señor fue tentado por el demonio*

San Agustín aborda las tres concupiscencias que el hombre y la mujer tienen en lugar de vencer contra las concupiscencias: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del mundo. El Señor fue tentado por el demonio mediante la concupiscencia de los ojos, y nos enseñó que no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra de Dios.

Porque todo lo que hay en el mundo, es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del mundo, lo que no procede del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa y sus amores, en cambio quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre, así como Él mismo permanece eternamente (*Comentario de san Agustín sobre I Jn 2, 16-17*)

Cristo resistió a la tentación, ya que, si hubiera hecho el milagro, parecería que había cedido al demonio o que lo había hecho por curiosidad. Si lo hubiera hecho, hubiera parecido que sólo deseaba realizar un prodigio. Para que los hombres no pensaran esto, fijate lo que respondió y dije que no tentarás al Señor tu Dios (Cf. Mateo 4, 4-5).

De igual manera, cuando el enemigo susurre al hombre como preguntándole ¿qué cristiano eres tú, has hecho acaso algún milagro?, o ¿por tus oraciones resucitaron los muertos o sanaron enfermos? Responde y di lo que está escrito: no tentarás al Señor tu Dios. Sin embargo, el mundo pasa y sus amores; en cambio, el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre, así como Él mismo permanece eternamente (*Comentario de san Agustín sobre I Jn 2, 16-17*).

## 2.5 Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente

Siempre en el mismo contexto insiste san Agustín:

Bien, hermanos míos, interrogaos a vosotros mismos, examinad vuestro interior. Ved y mirad cuánta caridad tenéis; aumentad la que halléis. Poned los ojos en ese tesoro para ser ricos interiormente. De lo que tiene un precio elevado se dice que es caro, y no en vano. Considerad vuestra forma común de hablar: «Esto es más caro que aquello». ¿Qué quiere decir «es más caro», sino «tiene un precio mayor»? Si se dice que es más caro lo que tiene un precio mayor, ¿hay cosa más cara que la caridad misma, hermanos míos? ¿Cuál pensamos que es su precio? ¿Dónde se encuentra este? El precio del trigo es tu moneda; el de una finca, tu plata; el de una perla, tu oro; el precio de la caridad eres tú. Y si otro quisiera venderte otra cosa cualquiera: «Dame tu moneda, dame tu dinero.

Escucha lo que te dice la caridad por boca de la Sabiduría: Dame tu corazón, hijo. Dame, dijo. ¿Qué? Tu corazón, hijo. Estaba malo cuando dependía de ti y era para ti; te arrastraban frivolidades y amores lascivos y dañinos. Quítalo de allí. ¿A dónde lo llevas? ¿Dónde lo pones? Dame dice tu corazón. Sea para mí y no se pierda para ti. Pero no te entristezcas como si nada te quedase en que puedas alegrarte. Regocíjese Israel no en él, sino en quien le hizo.

Además, si no me quedó nada con que amarme a mí mismo, puesto que se me ordena amar con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente a quien me hizo, ¿cómo en el segundo mandamiento se me manda amar al prójimo como a mí mismo? Aquí está precisamente la razón por la que debes amar al prójimo con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. ¿Cómo? Amarás a tu prójimo como a ti mismo (Cf. *Sermón 34*, 4-8).

## 2.6 El perfecto amor desde Dios expulsa fuera el temor (1 Juan 4:18)

«Amor perfecto» es la traducción del griego teleios agape, que implica un amor maduro y completo. Este tipo de amor, definido por la palabra agape, es el más elevado entre las diversas formas de amor en griego. Se caracteriza por ser abnegado e incondicional, transmitiendo bondad hacia su destinatario. El versículo que menciona que «el perfecto amor echa fuera el temor» sugiere que el amor maduro y desinteresado tiene la capacidad de disipar el miedo. En tiempos antiguos, se daba por hecho que los devotos amaban a Dios desinteresadamente y, al hacerlo, purificaban sus corazones al aspirar castamente hacia Él.

El concepto de amor se conecta con la revelación del Nuevo Testamento, prefigurado en las promesas del Antiguo Testamento. Con la llegada del Nuevo Testamento, estas figuras se explicaron de modo que en la antigua Alianza se advertía la nueva. El crecimiento

del amor se traduce en una disminución del temor, lo que se manifiesta en el sacrificio de Cristo en la cruz, donde el amor divino se «completó». Este sacrificio permite a los creyentes vivir sin temor al castigo, ya que el amor de Dios es constante y no depende del cumplimiento de la Ley.

El mensaje central es que en Jesucristo nuestros pecados son perdonados y Dios, siendo un Dios de gracia, está dispuesto a restaurarnos continuamente en la comunión plena con Él. El amor de Dios elimina el temor al juicio, ofreciendo siempre perdón y misericordia. Al experimentar este amor, se invita a los fieles a aprender a amar a Dios y a manifestar ese amor en todas sus relaciones, reconociendo que el verdadero amor se deriva de conocer y beber del amor divino (Cf. *Sermón 23*, 13).

### **3. El Amor de sí mismo desde Dios**

El amor, según la perspectiva de Agustín, se origina en la condición humana, caracterizada por la búsqueda de la fuente del ser y la expresada dependencia de Dios. Este amor verdadero hacia uno mismo se manifiesta al amar a Dios, ya que es a través de esta relación como se encuentra el bienestar pleno. A partir del año 397, Agustín reconoce que el amor de sí mismo es un fenómeno natural y legítimo, dado que la naturaleza es inherentemente buena. Sin embargo, es crucial discernir que este amor natural no siempre se traduce en una verdadera búsqueda de la felicidad. Desde una perspectiva moral, el amor propio puede ser positivo o negativo; el amor excesivo de uno mismo, que ignora a Dios, da origen a la ciudad terrena, mientras que el amor devoto hacia Dios da origen a la ciudad celeste.

El amor de sí mismo debe coexistir con el amor a Dios, ya que quien se entrega a la iniquidad termina aborreciendo su propia alma. Esta relación implica que, aunque el amor propio sea natural, sin el amor a Dios se convierte en una forma de odio hacia uno mismo. La debilidad humana requiere un reconocimiento del mal presente en nosotros, pero esto no debe llevar a un desprecio total de nuestra dignidad otorgada por Dios. Es posible disfrutar de uno mismo gracias a Dios, buscando el bien personal de manera alineada con los principios divinos. Al aborrecer el mal en nuestro interior de manera correcta, encontramos el verdadero amor hacia nuestra propia existencia, llevando a cabo un amor benevolente por nosotros mismos

que se manifiesta en el servicio a lo que es ventajoso para nuestra esencia (Cf. ALLAN D. FITZGERALD, 2001, 43-44).

### *3.1 El amor de sí mismo sin Dios*

Aunque Agustín reconoce que todos se aman a sí mismos, critica la forma en que este amor se manifiesta, ya que muchos eligen someterse a la maldad. La Escritura señala que quien ama la maldad se odia a sí mismo, lo que lleva a reflexionar sobre el daño que infligen a su ser aquellos que se entregan a la voracidad, embriaguez y fornicación. Tales individuos, al defender sus acciones como derechos personales, ignoran las consecuencias de su intemperancia en su relación consigo mismos, lo que repercute en su capacidad para amar al prójimo.

Además, san Agustín advierte que destruirse a uno mismo implica derribar no solo el propio ser, sino la morada de Dios en el corazón. Enfatiza la importancia de cuidar y limpiar el interior, similar a cómo uno prepara su casa para un huésped. Esta noción de auto-cuidado se vincula directamente con el mandamiento de amar al prójimo, sugiriendo que el amor hacia los demás comienza por un amor saludable hacia uno mismo. La fragilidad de la vida humana complica el cumplimiento de estas normas, haciendo necesario pedir perdón sinceramente por las ofensas (Cf. *Sermón 278*, 8-10).

### *3.2 La primacía del amor a Dios y al prójimo en san Agustín*

El amor al prójimo es fundamental para crear comunión auténtica entre las personas. Por eso, el amor desde Dios se concretiza mejor cuando nos amamos unos a otros; sin embargo, este amor puede verse afectado por elementos negativos que lo degradan, algo habitual en los seres humanos, incluidos los religiosos. La purificación del amor requiere liberarlo de las ataduras del pecado, representadas por el deseo de poseer, la búsqueda de gloria y la necesidad de dominar a otros. San Agustín, en la Regla, resalta que la regeneración del amor implica superar estas cadenas para lograr una verdadera libertad.

Esta regeneración debe entenderse desde dos perspectivas: la libertad de todo lo que nos esclaviza, como la avaricia y el rencor, y la libertad para dedicarnos a acciones positivas como compartir, perdonar y servir a los demás. La verdadera libertad en el amor se logra a través de la gracia, permitiendo que las personas vivan en

plenitud. La Regla proporciona directrices sobre cómo manifestar este amor, tanto en relación con los bienes materiales que rodean a los religiosos como en su interacción con los hermanos, ya sea en términos de igualdad o en una estructura jerárquica (Cf. PÍO DE LUIS VIZCAÍNO, *Arrastrados por la corriente de Dios*, 134-135).

### 3.3 *El amor a los hermanos en relación con los bienes materiales*

Agustín, enfatiza la importancia del amor auténtico desde una perspectiva filosófica y bíblica, destacando que este tipo de amor prioriza lo universal sobre lo particular, lo eterno sobre lo temporal y lo que es obra de Dios sobre lo que es obra del hombre. Se menciona la afirmación de San Pablo sobre la caridad, que no busca intereses personales, lo cual se entrelaza con la idea de la regeneración del amor fraternal en el contexto de bienes materiales, promoviendo la renuncia a la propiedad privada y entendiendo la gestión de los bienes como un acto de servicio hacia los demás.

Cuatro son los criterios fundamentales que manifiestan la existencia del amor mutuo en una comunidad: primero, el amor no busca intereses individuales; segundo, la convicción de que todo pertenece a todos; tercero, la alegría que acompaña tanto la acción como el sentimiento, evitando que se perciba como una obligación pesada; y finalmente, un lenguaje colectivo que refleja una propiedad compartida, eliminando el uso de términos posesivos individuales. Estos principios subrayan la esencia de un amor que fomenta la comunión y la unidad entre los miembros de la comunidad (Cf. PÍO DE LUIS, *Arrastrados por la corriente de Dios*, 135-136).

### 3.4 *El espíritu de posesión privada tiene su raíz en el orgullo*

La posesión de riquezas a menudo se asocia con el orgullo, el cual, según san Agustín, es un mal que deteriora las relaciones humanas y se manifiesta a través de la ambición. El orgullo lleva a las personas a no compartir lo que consideran suyo, convirtiéndose en el centro de su universo y midiendo su valor por sus posesiones. Este comportamiento no solo afecta la vida privada de los individuos, sino también la dinámica dentro de comunidades religiosas, donde es esencial que las decisiones no se tomen por iniciativa personal cuando afectan a otros.

Un aspecto importante es el impacto de la salud de los religiosos en la comunidad. Cuando un miembro sufre una enfermedad o

debilidad, esto genera un trabajo adicional para sus hermanos, quienes deben atenderle o cubrir sus responsabilidades. Por ello, se requiere que las decisiones sobre la salud se tomen en conjunto, priorizando el bienestar común sobre deseos individuales. Asimismo, en la administración de bienes, el principio debe ser buscar el interés colectivo y no personal, actuando como un servicio a los demás y reflejando la verdadera libertad y autenticidad del amor entre la comunidad.

El servicio adecuado va más allá de las acciones visibles, pues también implica la intención que se oculta detrás de ellas. La lucha contra el orgullo se refleja en la necesidad de autoevaluación y discernimiento interior para garantizar que las acciones realmente busquen beneficiar a los demás y no sean meras formas de dominación que buscan reconocimiento o prestigio personal. Así, se establece una relación profunda entre la salud, el servicio y la administración de bienes, enfatizando el valor de la comunidad y el rechazo del egocentrismo (Cf. PÍO DE LUIS, 135-136).

### **Conclusión**

Por último, hay dos clases de amores. De ellos, uno es santo, el otro inmundo; uno común, otro privado; uno que mira por la utilidad común con vistas a formar parte de la sociedad celeste, otro que hasta lo que es común lo encauza a su propio poder por un arrogante complejo de dominio; uno sometido a Dios, otro émulo de él; uno sosegado, otro turbulento; uno pacífico, otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, otro ávido de cualquier clase de alabanza; uno amigable, otro envidioso; uno que quiere para el prójimo lo mismo que para sí, otro que desea someter al prójimo a sí; uno que gobierna al prójimo mirando por la utilidad del prójimo, otro que lo gobierna mirando a su propia utilidad.

Dios es amor. Revelándose a Sí mismo como bueno y misericordioso, Dios se revela a Sí mismo como amor. Esto equivale para nosotros a una interpelación, una exigencia y un mandato de amar a los seres humanos como Dios los ama. La más elevada forma de amar a los hermanos y hermanas reside en amarlos con el amor de Dios que nos ha sido dado por el Espíritu Santo. De ahí que nuestro amor es una participación del amor de Dios mismo que alcanza a cualquier ser humano, incluso nuestro enemigo.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA (1971). *Obras completas de San Agustín*, III: La cantidad del alma, BAC, Madrid.

AGUSTÍN DE HIPONA (2013). *Obras completas de San Agustín*. II: Las confesiones, BAC, Madrid.

ALLAN D. FITZGERALD (2001). *Diccionario de san Agustín*, monte carmelo, Burgos.

*Comentario de San Agustín a la Primera Epístola de San Juan* (In Epistolam Ioannis ad Parthos). Se trata de los párrafos 8 a 14 del Tratado II, en los que el Santo Doctor comenta los versículos 12-17 (cap. II).

J.I. ALCORTA ECHEVARRÍA (1954). *El mensaje agustiniano del amor*, en Augustinus magister 3, 357-3564.

PIO DE LUIZ VIZCAINO (2022). *Arrastrados por la Corriente de Dios: lectura de la Regla de san Agustín de la imagen*, editorial Agustiniana, Madrid.

## LA CONFIANZA EN EL AMOR DE DIOS

FR. VICENT MARK MAKUCKY

El término confianza tiene el significado de fiarse, esperar en alguien. La confianza en ese sentido es consecuencia de la seguridad (BORRIELLO, L., 2002, p.438). La palabra confianza está vinculada con la fe: en efecto la palabra confianza derivada del término latino *confidentia*, es una actitud de fe ante el futuro. La confianza es la espera sostenida por la certeza. Según santo Tomás, la confianza no es una virtud autónoma, sino que se basa en el conocimiento claro de las fuerzas y los medios de que se puede disponer. Dios ha dado los medios que podemos utilizar para alcanzar los deseos. La confianza en Dios hace a una persona reconocer que él mismo no es suficiente en la vida, y también puede ayudar la persona a saber que el yo no es suficiente en sí mismo. La verdadera confianza tiene su raíz en la fe y esa fe se puede mostrar en el amor del poder del Creador. La confianza está ligada también a la esperanza y finalmente al amor, que es el punto de partida de esta reflexión. Un ejemplo en la biblia es Jesús que confía a sus discípulos todos sus secretos y hasta dejó su Iglesia en las manos de Pedro. En la confianza la persona está firme, y acepta la voluntad de Dios y tiene un carácter de la obediencia, una confianza sin obediencia sería solo sentimientos. Podemos decir que es un sentimiento que nos habla de conexiones profundas con otras personas, que nos dan la sensación de que la belleza de la vida se acrecienta. Bossuet dice, «Borrad el amor y no quedará pasión alguna; poned el amor y haréis que todas nazcan». Es una definición que acentúa el aspecto de motor, algo que se pone en marcha y que posibilita la consecución de muchos fines, también para los cristianos (Cf. AZCUY, VIRGINIA RAQUEL, 2005, p.212).

Dios se presenta al ser humano continuamente de muchas maneras en nuestras vidas. Para que lo veamos es necesario conocerlo de verdad, y para conocerlo hay que acercarse y tener la experiencia de dejarse encontrar por su mirada profunda de amor. Dios siempre se adelanta a nosotros y da el primer paso y toma la iniciativa. Pensemos en la Sagrada Escritura, en el Antiguo Testamento, en el libro de Jeremías capítulo 20,7, dice: «Me sedujiste

Señor, y yo me dejé seducir. Fuiste más fuerte que yo, y me venciste...». Esa es la expresión de quien se había dejado encontrar por el Señor, y en Él se dejó encontrar también. Jeremías mismo ante sus dudas, sus miserias, su falta de confianza en sí mismo, fue dócil a la voz del Padre que lo llamaba a una misión que ni él imaginaba. Pienso que lo que hace que confiemos más en el Señor es la sinceridad con nosotros mismos y la transparencia ante Dios, Él puede obrar en nosotros. y cuando su amor llega a nuestro corazón es un aliento, una brisa suave, un abrazo fuerte, y un sentimiento de pertenencia, el cual nos hace sentir hijos de Dios. Desde allí nace la confianza, desde el verdadero, sincero y hermoso encuentro de nuestras miserias y la misericordia de Dios. El Papa Francisco en su exhortación sobre la confianza en el amor misericordioso de Dios muestra que no hay otro camino seguro al ser humano más que la confianza en el amor del Padre. «Nada más», no hay otro camino por donde podamos ser conducidos al Amor que todo lo da. Con la confianza, el manantial de la gracia desborda en nuestras vidas y el Evangelio se hace carne en nosotros y nos convierte en canales de misericordia para los demás.

Con el camino de la confianza y del amor, el Papa Francisco se está refiriendo a Santa Teresa de Jesús en esta exhortación y muestra el camino de la confianza y del amor. En los escritos de santa Teresita también se conoce como el camino de la infancia espiritual. Es que todos pueden seguirlo, en cualquier estado de vida, en cada momento de la existencia. Pero para descubrir este camino se necesita como requisito seguirle con humildad, ser como un niño que siempre está listo para aprender. Desde la humildad o la pequeñez todos nosotros podemos descubrir el camino seguro y confiar en él que nos conduce hasta su morada. Cuando descubrimos este camino encontramos la alegría.

### **1. La sociedad del miedo y el futuro de la esperanza**

Es verdad que el miedo es un obstáculo e imposibilita la esperanza. El miedo compromete tus experiencias básicas que sostienen la esperanza. En primer lugar la experiencia del otro, el otro es un ser aislado, demonizado en espacios malditos. Vivimos en un mundo en que el otro no existe y dejamos a los otros en un lugar desconocido, como si ellos no fueran personas que necesitan algo como yo. El otro no ve el futuro desde los otros, somos seres sociales

por naturaleza y por eso el otro tiene una contribución a mí mismo. Otros componentes son el tiempo y espacio.

La confianza en Dios da fruto. En el Antiguo Testamento se representa unas figuras como ejemplos de la fe. El primero es Abrahán, llamado por ello en toda la tradición como padre de la fe. Él creyó en Yahveh y Yahveh lo tuvo por justo (Gn. 15,16). Tener fe en la amor de Dios, es tener la certeza del cumplimiento de la promesa de Dios; significa confiar, esperar y perseverar en esa confianza cierta. Dios ha hecho una Alianza con los hombres, ha establecido un pacto con su pueblo, a esa alianza el hombre tiene que dar una respuesta, su respuesta es cumplirlo. El objeto de fe en el Antiguo Testamento es Dios mismo y su promesa. Abrahán había recibido una misión divina, la de ser padre del Pueblo, de una nación cuyos hijos serían más numerosos que las arenas del desierto y que las estrellas del firmamento (Gn 15,1-8). La biblia nos dice que Sara y Abrahán no conseguían un hijo, pero Dios prometió a Abrahán una descendencia. Cuando todo parece decidido y ambos son ya ancianos, Sara concibe y da luz a Isaac. El niño crece sano e inteligente y todo parece bien encaminado (HERNAN, 2008, p.32). Pero la Sagrada Escritura dice que cuando Isaac era aún un adolescente, Dios vuelve a probar a Abrahán pidiéndole que sacrifique a su hijo, como podemos verlo en (Gn. 22). Abrahán no quitó su confianza en Dios, de este modo, por haber creído más allá de toda proporción humana, Abrahán se convierte en el modelo de la vida de fe.

El camino de la confianza y del amor. El Papa Francisco nos enseña este camino de todos los cristianos, que hay que confiar en la acción de Dios, como refiere el relato de Teresita, que descubrió el camino en la historia de un alma. «A pesar de mi pequeñez, puedo aspirar a la santidad. Agrandarme es imposible; tendré que soportarme tal cual soy, con todas mis imperfecciones, pero quiero buscar la forma de ir al cielo por un caminito muy recto y muy corto, por un caminito totalmente nuevo» n, 15. Sobre esta confianza el Santo Padre sugiere no asumirla solo en referencia a la santificación y salvación, sino también como un abandono cotidiano en Dios. Tiene sentido integral, que la Iglesia se abraza la totalidad de la existencia concreta y se aplique a nuestra vida entera. En este camino es necesario dar un testimonio, y este testimonio el Papa lo relaciona con un fuego en medio de la noche, la oscuridad de este mundo puede iluminarse con nuestra vida cotidiana, un mundo de oscuridad,

mundo de relativismo y ateo. La luz de santidad va a iluminar a los que viven en las tinieblas para ver la luz verdadera.

## **2. La Iglesia lugar de vivir y testimoniar el amor de Dios**

Para el cristianismo la revelación de Dios llega a su culmen y alcanza su forma definitiva en Jesucristo; Cristo es la palabra de Dios encarnada. Es cierto que Cristo es el verdadero camino de la fe, la obra de Dios para salvar al ser humano se manifiesta en Cristo. Cristo ha dejado todo a los suyos hasta nuestros tiempos, desde los apóstoles hasta la Iglesia. La Iglesia es instrumento universal de la salvación del hombre. Los cristianos creen que la fe es vivida dentro de la comunidad de personas, en comunión con otros cristianos, como se manifiesta en la primera comunidad de Jerusalén. La comunidad de Jerusalén era y es un ejemplo hasta nuestro tiempo de cómo podemos vivir y testimoniar la fe a los otros. Cada comunidad de cristianos vive en una tradición recibida de los hermanos mayores, de los que ha recibido también costumbres y estilos de vida propios (HERNÁN, 2008, p.47). La comunidad cristiana sabe que su vocación tiene un carácter de comunión desde el inicio, con el bautismo como puerta de entrada en la comunidad. En el sacramento de la Eucaristía es donde el creyente alimenta su fe en este manjar del cielo y en el sacramento de confirmación el cristiano recibe la fuerza para proclamar y testimoniar su fe a los demás. Todos los cristianos creen en unas mismas verdades fundamentales: que hay un solo Señor, un solo bautismo y una sola fe. El Catecismo de la Iglesia Católica afirma que la Iglesia es un lugar donde Cristo realiza y revela su propio ministerio como finalidad del designio de Dios. La Iglesia es un lugar donde aprendemos sobre la fe a crecer y compartir la fe con los demás. La comunidad cristiana sabe que su peregrinación por la historia es, antes que nada, un tiempo de oración confiada, con la mirada orientada hacia el futuro del que ha de venir como una Nueva Creación. Como leemos en Sagrada Escritura, desde el día de Ascensión del Señor, la Iglesia es una comunidad orante hasta nuestro tiempo por medio de una oración pública y comunitaria, pero también la Iglesia reconoce la oración de una persona porque las personas juntas forman la Iglesia. La Iglesia a través del concilio Vaticano II en su constitución Sacrosanctum Concilium dice, «El cristiano, llamado a orar en común, debe no obstante entrar también en su interior para orar al Padre en lo escondido» (SC n 12). Podemos finalizar este punto diciendo que el cristiano no deberá olvidar la dimensión siempre eclesial,

comunitaria, de su condición de nueva criatura. No es suficiente con la oración con otros, sino que la oración individual tendrá que culminar con ser escuela de evangelización.

### **3. La confianza que nos inspira**

Primero Dios ha dado a su primogénito para la salvación del mundo entero, su sangre es una manera de purificar nuestros pecados y devolvemos la relación que teníamos antes con el Creador. Este amor de Dios es una entrega de Jesús con la totalidad hasta una muerte en la cruz y se ha presentado como víctima expiatoria de nuestros pecados. La purificación tiene el sentido de perdonar nuestros pecados. Otro pensamiento que muestra Dios es el amor, y tenemos que confiar en el amor de Dios. La confianza es propia del que ama, el que ama es libre y queda liberado de toda acusación en el ejercicio del amor mutuo, que no contradice el amor de Dios, sino que vive en correspondencia con él (DÍEZ ESCANCIANO, P. 2000, p.106). Un cristiano que ama siempre confía, no teme. Como cristianos seguimos el ejemplo y el modelo de nuestra fe, que es Jesucristo. Él es el que ama y porque él es así, también nosotros somos así, y en cuanto amantes siempre tenemos la confianza. Dios es el que toma la iniciativa de amarnos, él da el amor como la gratuidad de su oferta; no debe pagar la factura de algún trabajo realizado por los hombres y que Dios se vea obligado a retribuir o a pagar, según lo que pensaban los fariseos, sino que su amor es incondicional. Como hemos visto, Dios mismo es quien toma la iniciativa para darse a conocer y amarnos. Es esta confluencia de iniciativa divina y respuesta, es donde se nuestra y se gesta el nacimiento de la fe del hombre. La fe religiosa es primariamente una virtud teologal, que es tanto como decir que sólo es Dios quien puede abrirnos las puertas de su Misterio. Por eso es necesaria la gracia de Dios para ayudarnos en nuestro interior, para que nos podamos mover con el Espíritu Santo que va a mover el interior y dirigirnos a Dios, quien es la plenitud de nuestra esperanza. La Iglesia nos enseña que la fe es la respuesta personal, plena, existencial del hombre a Dios (*Ibid.*). Además, la confianza nos llena de paz, seguridad y esperanza en medio de las situaciones más complicadas y los momentos más difíciles de nuestra vida. Esta confianza nos brinda la certeza de que no estamos solos, de que Dios nos ama incondicionalmente y que siempre está a nuestro lado, ayudándonos a superar los desafíos de la vida.

#### **4. La sociedad del miedo y el futuro de la esperanza**

El miedo destruye e imposibilita la esperanza. Junto a la experiencia del espacio, se impone una cierta ideología de la seguridad, una especie de mentalidad de campamento militar, con guardias de seguridad personales y barrios protegidos. El miedo compromete las experiencias básicas, que sostienen la esperanza. Compromete la experiencia del otro, ya que el que viene representa una amenaza. El otro vive en un mundo aislado, vivimos en un mundo que ha matado al otro, que el otro es como si no existe, vivimos en un mundo del yo y no del nosotros. Hace pocas semanas unos de los países desarrollados han tomado la decisión de hablar sobre la inmigración y se ocuparon de cómo controlar los flujos en lugar de plantearse cómo controlar el hambre, la enfermedad o el uso de las térmicas, cómo pueden cuidar el ambiente. Esta satisfacción produce miedo: la abundancia de miedo produce la negación de la política. El poder de los que no tienen nada que perder. Hay muchas gentes que duermen en la calle y su vida no llega ni a los 42 años, no tienen la esperanza del futuro y todo esto es por el efecto de vivir del yo y no del nosotros. Cristo mismo consideró a los demás y por eso murió por nuestros pecados para la salvación del mundo entero, él mismo se ha hecho un ejemplo a todos para que puedan imitarle. Solemos hablar poco sobre Getsemaní y el silencio de Dios. En la vida hay algunos sufrimientos que desbordan con toda evidencia las defensas psicológicas de quienes los soportan, que desborda la capacidad de integrarlos en una historia personal con sentido, que son vividos como des-estructura y conducen a depresiones sin fin. La esperanza del hombre se hermanó de este modo con el silencio (AZCUY, 2005, p.232). Llevan al silencio y en algunos casos al abandono de sí mismos y solo esperan que alguien le sostenga. El sufrimiento hace a una persona mudo, sordo y ciego y nos priva del pensamiento y de la palabra, aísla, incluso hace crecer la fuerza de atracción de la propia muerte. Cuando utilizamos la palabra Getsemaní aquí, significa justo la vivencia de un tipo de sufrimiento con este rostro. Es decir, aquella frase que en Getsemaní sale de la boca de Cristo cuando dijo «Mi alma está triste hasta la muerte», es decir estoy tan triste que casi se desea la muerte. En Getsemaní hubo silencio, y si la teología quiere librarse del reproche de los amigos de Job, tiene que huir de ellos. Aunque estamos en Getsemaní, en algún momento en la vida no podemos perder la confianza en el Señor, porque él es el camino, la verdad y la vida. Él mismo pasó en Getsemaní, pero no perdió su esperanza en su Padre, lo mismo los

cristianos, porque él mismo no puede ir contra sí mismo, él es firme con sus palabras. Getsemaní es un paso de cada persona porque somos criaturas finitas.

## **5. La misericordia en los planes de Dios**

El que confía en el amor de Dios siempre mira a su Creador como un Dios misericordioso en todos sus planes para el bien del hombre. El Concilio Vaticano II en su constitución *Lumen Gentium* n° 42 afirma que la caridad es una de las características propias e indeclinables de la Iglesia de Jesucristo. Esta característica debe manifestarse en la Iglesia de Cristo y también fuera del mundo cristiano. La razón en que la Iglesia de Cristo no se excluye a nadie de esta llamada a la santidad. El amor a los demás tiene muchas manifestaciones en la vida social, pero si debiéramos elegir una que se ha mantenido idéntica a lo largo de la historia de la Iglesia, desde sus orígenes hasta nuestros días, habría que referirse a las obras de misericordia. La Biblia enseña que Dios hizo una Alianza con un pueblo pecador, no era un pueblo santo, esto significa que Dios es amor siempre. En la memoria de la misericordia de Dios, Israel recupera la fuerza y la confianza para continuar en la lucha por sobrevivir. La misericordia concreta el principio según el cual cada persona humana, también la más pecadora, tiene una dignidad inalienable a los ojos del Creador. Cuando leemos la Biblia comprendemos que la experiencia histórica fundamental de Israel es la liberación de la esclavitud en Egipto. Ella muestra que Dios es clemente y misericordioso con su pueblo, y que desea que los hombres vivan libres y que hagan un uso correcto de la libertad. La experiencia de la fidelidad de Dios, mantenida más allá de la infidelidad del Pueblo elegido. El mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento manifiesta la misericordia de Dios con la humanidad. Jesús presenta una nueva luz a la regla de oro (HERNÁN, 2008, p.131). En el evangelio de Mateo se muestra que la humildad es algo necesario para ser misericordioso como el Padre, y desde allí salen los bienaventurados.

El Papa Francisco nos dice que un cristiano debe imitar a su maestro que es Jesucristo y en sus acciones se muestra el amor que se mueve hacia los demás, los necesitados. Cuando abrimos nuestros corazones a los demás, ellos van a ver a Cristo en nuestras vidas y desde allí estamos evangelizando. Nuestra vida será fructífera cuando se escucha y se camina con los necesitados, los alejamos, los que

todavía no han escuchado el anuncio del evangelio. Un cristiano debe vivir el evangelio a través de actos de caridad, acompañar a las personas en este camino hacia la vida eterna. Como Cristo tiene un alma misionera, entonces nosotros mismos debemos atraer a las almas perdidas, las almas que han perdido la esperanza en Cristo, porque ellos también pueden tener la experiencia de este amor. Tomemos el ejemplo de santa Teresita que vivió en la mayor sencillez y lo experimentó en la vida cotidiana. El Papa Francisco muestra a santa Teresita que vivió la caridad en la pequeñez, en las cosas más simples de la existencia cotidiana. La Iglesia tiene un corazón dirigido por el amor, y lo mismo los miembros tienen una responsabilidad de vivir lo que la Iglesia enseña. El Papa Francisco nos dice que la confianza en el amor de Dios llega en un punto que libera a la persona del temor, es la confianza la que nos ayuda a quitar la mirada de nosotros mismos, es la confianza la que nos permite poner en las manos de Dios lo que sólo Él puede hacer.

No hay otro camino para llegar a los misterios de Dios más que la confianza en su amor y la confianza del amor de Dios que ayuda a toda la humanidad a alcanzar la plenitud. Cuando confiamos en el amor de Dios es fácil anunciar el evangelio de Cristo a todos, como el mismo quería que su mensaje llegara, y su deseo es que seamos todos uno, como él mismo está unido con Dios Padre y Dios Espíritu Santo, lo mismo la Iglesia de Cristo debería ser una Iglesia dirigida por el amor. En el mundo actual hay muchas personas que sufren en el alma y en el cuerpo, tienen problemas pero nadie está listo para escucharlos, ¿quién va escuchar, ayudar, acompañarlos en esta camino porque ahora vivimos en un mundo en que cada uno hace lo suyo y no considera al otro? Hay personas que sufren por la guerra, hambre, enfermedad y están muriendo. Cristo tenía amor sin medida, por eso estuvo mirando cómo la gente sufre preparó una comida para ellos durante su evangelización. Mi deseo en este escrito es que iría mejor si todo lo que escribimos, lo que escuchamos en las homilias, y lo que siempre la Iglesia habla sobre el alma misionera en esta vida sinodalidad lo practiquemos. Este mundo sería un lugar mejor para cada persona y desde allí podemos ver la sonrisa de mi vecino, hasta el ambiente va a tener la experiencia del amor cuando lo cuidamos.

Dichoso a los que pongan sus confianza en el Señor. El profeta Jeremías enseña que los que ponen su confianza a las cosas creadas por Dios no da fruto que dura, sin embargo, el que ponga su confianza

en el Señor crecerá y dará fruto porque el Señor está firme, no puede dejar la persona sin crecer y dar fruto en su vida. El que confía en el amor de Dios será como un árbol plantado junto a las aguas. El que confía en el amor de Dios cuando vengan problema no va a temer porque cree en Dios y Dios vendrá a ayudarlo en el momento oportuno. Siempre el que confía en Señor sus ojos están en el buen lugar con seguridad. Su confianza no está en las cosas que van a caducar, en la carne, sino en los brazos eternos de la omnipotencia de Dios misericordioso. Cuando hablamos sobre la confianza del amor de Dios se implica también la confianza que va junto con la esperanza; porque también en la biblia se muestra algunas figuras importante como Abrahán, él tenía la confianza de Dios pero además tenía la esperanza que Dios va a cumplir su promesa y se cumplió, por eso le llamamos el padre de la fe. Lo mismo Simeón que confía en el Señor y se cumplió cuando María y su esposo y su niño Jesús vino al templo y desde allí Simeón empezó a dar alabanza a Dios por cumplir sus deseo de ver el Mesías. Lo mismo todos los cristianos, primero debemos confiar en el amor de Dios, pero también hay una necesidad de tener la esperanza porque siempre Dios actúa en el momento oportuno, ya que él no va según el pensamiento humano, sino según su plan. Hay muchos católicos que pierden la esperanza, pero Cristo enseña sobre la esperanza en él, por eso dice dichoso el que confía en él porque allí él está con la persona en su camino de vida. En el Sermón del Monte Jesús señala el horizonte último de la nueva tierra prometida en las Bienaventuranzas. Es el dedo que apunta hacia la Utopía cristiana. Cristo nos abre el camino de la esperanza a través de su resurrección, con la resurrección de Jesús tenemos la esperanza de la vida eterna.

## **6. La alianza, don e iniciativa del amor de Dios**

Desde en el Antiguo Testamento hasta el Nuevo Testamento el que toma iniciativa primero es Dios mismo y el ser humano debe mostrar la participación en este amor de Dios. Dios se presenta a todos continuamente por medio de muchas situaciones y actitudes. Para que lo veamos es necesario conocerlo de verdad, y para conocerlo hay que acercarse y tener la experiencia de dejarse encontrar por la mirada profunda de su amor. Él siempre se adelanta a nosotros y da el primer paso y la iniciativa es de él. La alianza no es una cosa que el hombre merece sino es un privilegio para el hombre. La relación entre Dios e Israel es una relación que camina con la alianza. La variedad de los tiempos y de las experiencias

religiosas del pueblo elegido condujeron a éste a elaborar concepciones diferentes y variadas de la alianza. Después de la caída del hombre, Dios mismo es el que toma la iniciativa de cubrir el hombre con su túnica, (Gn 3,21). Desde allí Dios tomó la alianza con Abrahán. La historia de la salvación del hombre empieza después del pecado de Adán y Eva y llega hasta el Nuevo Testamento, donde Cristo ofreció su cuerpo y sangre para la salvación del hombre y toda la creación. Pablo habla del amor de Dios por Israel en un pasaje que conecta explícitamente las alianzas de Israel con la venida de Jesucristo, que los israelitas y a ellos pertenecen el don de la filiación adoptiva, la gloria, las alianzas y el don de la ley, el culto y las promesas; Para Pablo las promesas se cumplieron en Cristo. Creo que lo que hace que confiemos más en el Señor es la sinceridad con nosotros mismos y la transparencia ante Dios, es el despojarse, quitar las resistencias y apariencias, para que ahí en nuestra miseria, en nuestro nada, él pueda obrar en nosotros, y cuando su amor llega a nuestro corazón es un aliento, es una brisa suave, un abrazo fuerte, un sentimiento de pertenencia, el cual nos hace sentir hijos de Dios.

La transformación personal: La confianza en el amor de Dios se puede transformar en la forma en que nos percibimos a nosotros mismos y a los demás. Al reconocer que somos amados incondicionalmente, podemos aprender a amarnos a nosotros mismos y a extender ese amor hacia los demás. Esto fomenta relaciones más saludables y compasivas, ya que la confianza en el amor divino nos invita a reflejar ese mismo amor en nuestras interacciones diarias. Cuando una persona tiene la confianza va a transformar su interior y después los frutos salen fuera de él mismo y se va a brindar fuera de su corazón, porque en su obrar se muestra que esa persona ya ha cambiado y vive con Cristo. Y su casa será un hogar para los marginados, los que sufren con el hambre, los que sufren con problemas personales, en caso de los monjes y monjas la persona se construye en su comunidad, donde cada uno se siente que está en un lugar bueno, el ambiente de las comunidades sería un hogar a todos porque hay sonrisa y la persona que confía en el amor de Dios después de transformar su vida con Dios, puede enfrentar los desafíos de la vida, pero siempre esa confianza ayuda a resolver los problemas. Para cambiar la vida se necesita la gracia de Dios, y cuando confiamos en Dios y abrimos nuestro corazón él mismo va a dirigirnos por el buen camino hacia la vida eterna.

Concluimos para decir que desde el antiguo Testamento se muestra desde el primer momento la negación de depender en Dios y no sabe el hombre confiar en sí mismo; el hombre pensaba que era autosuficiente y esto es egoísmo. La confianza siempre tiene un carácter de obediencia, de humildad y amor. Estos son elementos esenciales de la confianza en el ámbito cristiano. En la vida cotidiana es muy importante aceptar a otros ya que ellos también tienen algo para nosotros, cuando confiamos en personas ellos pueden hacer más bien de lo pensamos. La confianza en el amor de Dios generalmente puede traer consuelo y fortaleza a nuestra vida cotidiana. Creer que estamos acompañados por un ser superior, que nos ama incondicionalmente y tiene un plan para cada persona, puede infundirnos esperanza, paz y sentido a nuestras experiencias diarias. Esta creencia puede ser una fuente de consuelo en los momentos de dificultad, incertidumbre o dolor. Se ayuda a la persona a sentir que está protegido y guiado, incluso cuando enfrenta desafíos o situaciones difíciles. Es muy importante para cada persona recordar que la fe en el amor de Dios no elimina por completo las dificultades de la vida, pero nos brinda la certeza de que nunca estamos solos y que hay un propósito mayor en todo lo que experimentamos. La confianza es como una luz que ilumina nuestro camino en medio de la oscuridad y nos da la fuerza necesaria para seguir adelante.

## **BIBLIOGRAFÍA**

HERNÁN FITTE (2008). *Dejarse amar por Dios*, Madrid.

PASCUAL DíEZ ESCANCIANO (2000). *Amor de Dios, amor a Dios*, Universidad Pontificia, Salamanca.

L. BORRIELLO, E. CARUANA (1998). *Diccionario de Mística*, San Pablo, Madrid.

# EL BAUTISMO EN SAN AGUSTÍN

FR. EDUARDO RAMÍREZ OLID

## **Introducción**

Conocer la opinión sobre los sacramentos de nuestro padre san Agustín es cuestión fundamental para todo aquel que se disponga a seguirle. Dado que el contenido que expone san Agustín en sus obras es muy extenso y amplio, para este trabajo trataremos de abordar el tratado sobre el Bautismo desde sus líneas generales para concretar cuál es la idea que tiene san Agustín sobre este tema. Aunque su tratado sobre el bautismo trata de dar respuesta a dos ideas centrales, como son la validez del bautismo de los herejes y cismáticos, y la autoridad de san Cipriano, intentaremos completar mediante sus cartas y comentarios a las sagradas escrituras aquello que pueda faltar, con el fin de obtener –como ya hemos mencionado– una visión completa de qué significa el Bautismo y qué implicaciones tiene para san Agustín. El método de trabajo empleado será por tanto la lectura, confrontación y posterior plasmación de las ideas de este «sacramento tan grande, divino, santo e inefable» (Cf. KELLER, 2003, p.1).

## **1. Contexto histórico**

Entre los siglos IV y V surgen en Occidente las controversias teológicas acerca del Bautismo, iniciadas en el continente africano. Los donatistas no aceptan el bautismo a manos de ministros indignos y volvían a bautizar a los católicos que pasaban a su bando. A ello se le añade la duda sobre la validez de los sacramentos fuera de la Iglesia (Bapt. I, 2, 3). Agustín recoge parte de la eclesiología de Cipriano, pero no elaboró una teología sistemática del bautismo. Entre las distintas controversias podríamos destacar dos grupos.

### *1.1 Controversia donatista*

Por donatista podríamos entender a aquellos seguidores de Donato que se separan de la Iglesia católica, y al mismo tiempo sostenían que los sacramentos eran inválidos si el ministro era indigno (Cf. HAER 69,1).

San Agustín lucha contra esta herejía donatista, y para ello distinguirá entre validez y eficacia en el bautismo, a diferencia de san Cirpiano, cuya autoridad invocaban los donatistas. Tendrá que hacer frente a los dilemas que le presentan los donatistas. Uno de ellos es acerca: ¿puede el partido de Donato engendrar hijos de Cristo por el bautismo? A lo que responde que sólo pueden engendrar hijos en cuanto que tienen una parte en común con los católicos, a quienes Cristo confió por medio de la Iglesia la incorporación de nuevos hijos. Pero, aunque son bautizados, no reciben la gracia propia y por tanto no es útil para la salud. Así, la distinción de Agustín entre el sacramento administrado dentro de la verdadera Iglesia y fuera de ella lleva a afirmar que, en la comunidad católica, todo bautismo administrado a un sujeto bien dispuesto produce su efecto sacramental, cualquiera que sea el estado moral del ministro que lo confiere, porque la eficacia se deriva del ministro principal: Cristo (Bapt I,3,4). Ni la santidad ni la indignidad del ministro influyen en la gracia recibida. Estas disposiciones del sujeto no son la causa sino la condición sine qua non de la eficacia y no de la validez. Recibido en la fe, el bautismo ejerce su efecto en proporción a esa fe.

Otra de las cuestiones que se plantean es: ¿tiene lugar la remisión de los pecados en el partido de Donato? Para dar respuesta a ello, san Agustín emplea la diferencia entre el sacramento válido pero infructuoso y la necesidad de que se dé dentro de la Iglesia católica. A ello responde:

Deben reconocer que pueden los hombres ser bautizados en las comuniones separadas de la Iglesia, en las cuales se da y se recibe en la misma celebración sacramental el bautismo de Cristo; pero éste solo es útil para la remisión de los pecados cuando la persona, reconciliada con la unidad, se despoja del sacrilegio de la disensión que era lo que retenía sus pecados e impedía su remisión (Haer 69,2).

Este caso es más delicado en cuanto que la proposición venga de un cismático o hereje. En caso de peligro de muerte, aun el bautismo de un hereje perdona los pecados a un moribundo bien dispuesto. Fuera de este caso de peligro, el obispo de Hipona, influido

por la doctrina de san Cipriano sobre la Iglesia como único órgano de salvación, tiende a creer que la administración del sacramento es ilícita y perniciosa, tanto para el ministro como para el bautizado (cf. Bapt I,4,5). En cuanto a la intencionalidad del ministro, san Agustín no plantea con claridad esta cuestión, sólo enuncia el principio de que el ministro del sacramento actúa siempre en nombre de Cristo, quien da al sacramento su eficacia.

### *1.2 Controversias pelagianas*

Por pelagianismo entendemos la herejía nacida del monje Pelagio, que negaba la transmisión del pecado a través de la descendencia de Adán, por lo que no sería necesaria la gracia (Cf. Haer 88, 1-7). San Agustín lucha contra el pelagianismo dando importancia al papel de la Gracia en la vida del cristiano. Surge la distinción entre la eficacia del sacramento y la falta de fe personal para suplir la discrepancia entre los sacramentos que se dan dentro y fuera de la Iglesia. Su postura será defender el bautismo de niños para librar cuanto antes del pecado original y sus consecuencias, aún cuando los pelagianos creen que no es necesario tal bautismo al negar el pecado original. Contra estos pelagianos escribe nuestro padre san Agustín «consecuencias y perdón de los pecados y el bautismo de los niños», cuya doctrina podríamos resumir como:

El niño —dicen— debido a su inocencia, dado que no tiene absolutamente ningún pecado, ni personal, ni original, ni contraído por él, ni heredado de Adán, aunque no se bautice tendrá necesariamente la salvación y la vida eterna; pero ha de bautizarse para entrar en el reino de Dios, es decir, en el reino de los cielos. Si se discute sobre esto, no es por nosotros, sino pensando en ellos. Son, en efecto, hermanos nuestros y están sacudidos por la profundidad del problema, pero debieron dejarse guiar por el timón de la autoridad. Cuando dicen que no se le ha de bautizar con la finalidad de que alcance la salvación y la vida eterna, sino más bien el reino de Dios y de los cielos, admiten que ha de ser bautizado ciertamente, pero no por la vida eterna, sino por el reino de los cielos. ¿Qué dicen respecto a la vida eterna? La poseerán, responden. —¿En atención a qué? —Porque carecen de pecado, y no pueden caer bajo la condena. ¿Hay, entonces, una vida eterna distinta del reino de los cielos? [...] Si uno no renace del agua y del Espíritu no entrará en el reino de los cielos. —Por esto mismo —dices— no puedo prometer el reino de Dios a un niño no bautizado. Significaría oponerme a la afirmación explícita del Señor. He aquí por qué digo que no poseerán el reino de Dios. He aquí por qué digo que han de ser bautizados para alcanzar el reino de Dios (cf. *Sermón* 294, 2-8).

## 2. Naturaleza y efecto del Bautismo

El concepto de Bautismo podríamos elaborarlo mediante los nombres que Agustín da a este sacramento en sus escritos. Así podemos llamarlo como «sacramento de la remisión de los pecados» (Bapt. V 21,29) o «sacramento que regenera» (Pecc. mer. II 27,53). Llama al bautismo el segundo nacimiento del hombre que, mediante el agua y la Palabra, regenera la Iglesia. Por el bautismo recibimos además el derecho de recibir otros sacramentos.

En cuanto a su institución, proviene del mismo Cristo, como expresa en su carta contra Petiliano (Cf. C. LITT. PET. 24,56.). En su carta 265 trata de explicar la pertenencia del bautismo a Cristo, donde quien quiera que bautizase es Cristo mismo quien bautiza. Aunque en tiempos de s. Agustín no se empleaban los términos de materia y forma para designar un sacramento –como harían los escolásticos–, él lo dejó constatado a partir de su composición: el bautismo es un baño de agua y de palabra. Éstos mismos elementos son de institución divina.

El Bautismo tiene toda una prefiguración en la Historia de Israel, como son el paso por el Mar Rojo y la peregrinación hacia la tierra prometida. Así como fueron sepultados los egipcios por las aguas del mar Rojo, así también son sepultados los pecados por las aguas del bautismo (Cf. Jo.ev.tr. 11,4). El bautismo supone un canal de gracia para aquellos que lo reciben. Entre los efectos de esa gracia san Agustín, citando a san Pablo, destaca que el neófito es revestido de Cristo, hecho partícipe de la naturaleza divina, hijo de Dios y coheredero con Cristo, templo vivo de la Santísima Trinidad (MORIONES, 2011). Como causa de la gracia que se derrama encontramos la remisión de todos los pecados, original y personales, aunque no quita la realidad de concupiscencia.

El Bautismo, al ser un sacramento que imprime carácter, deja en nosotros la marca del cordero, el «sello del Señor» (Ep. 98,5). El doctor de la gracia es el primero en exponer claramente la doctrina del carácter sacramental (Cf. Jo.ev.tr. 80,3). Generalmente los sacramentos no son eficaces fuera de la Iglesia, no sirven para la salud a menos que el desertor vuelva al seno eclesial. Pero en el caso del bautismo no es así. El Bautismo imprime su sello indeleble aún fuera de la Iglesia católica, aunque no sirven para la salvación cuando se carece de la caridad que lleva a la unidad. Ni dentro ni fuera de la

iglesia el sacramento produce efectos si faltan las debidas disposiciones. Por este motivo san Agustín muestra su preocupación a la iglesia de Cesarea por hacer que las ovejas descarriadas vuelvan al redil (Cf. S.CAES, 5).

Mediante el carácter sacramental que imprime el bautismo se incorpora al cuerpo de Cristo a cuantos se bautiza y se dispone al miembro a recibir la gracia sacramental que le viene de la cabeza. La Iglesia no reitera el bautismo porque éste imprime un carácter indeleble, el cual confiere una cierta consagración y es un efecto directo del signum que Agustín distingue de la res o fruto. Siguiendo a la Tradición, Agustín recurre a la comparación con la impronta de la moneda y con la marca del propietario sobre el rebaño o el tatuaje de los soldados. Destacamos por tanto que la razón última de la validez de los sacramentos conferidos por los pecadores y los herejes es que aquéllos son propiedad de Dios y de la Iglesia, no del ministro. El ministro humano o indigno no es el ministro principal del sacramento; no es más que el instrumento de Cristo. En realidad, es Jesucristo quien bautiza, y lo hace con las manos de Pedro, de Pablo, y de los demás apóstoles (Cf. Jo.ev.tr. 80,3). Por tanto, no hay más que un bautismo: el de Cristo, consagrado por el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El ministro secundario, concebido como un instrumento, no puede afectar a la acción ni paralizar la validez del mismo sacramento. La única cosa que se exige de todo ministro es que respete la norma de la Iglesia (Bap.Don. VII, 53).

### **3. Necesidad del Bautismo en niños**

Tras haber demostrado la existencia del pecado original en el recién nacido, que se hereda transmitido por Adán, surge la controversia sobre la salvación de los niños no bautizados (Cf. Pec.mer. I, 28–30). Cristo, por su encarnación, vino a ser cabeza de la humanidad. Participó de nuestra humanidad para que nosotros participásemos de su divinidad. Del costado de Cristo abierto en la cruz brotaron los sacramentos por los que se formó la Iglesia. A la Iglesia comunicó los frutos de su obra redentora; el bautismo, instituido por Cristo y confiado a su Iglesia, es una prenda de la muerte de Cristo, quien destruye el pecado y por él los hombres pasan a formar parte del cuerpo de Cristo, reciben el Espíritu Santo, la gracia, la caridad.

Es por tanto necesario que sean bautizados, incluso desde niños, aquellos que quieran ser salvados del pecado original. En su epístola 166 escribe a san Jerónimo acerca de este tema:

Quien dijere que son vivificados en Cristo esos niños que salen de la vida sin participar en el divino sacramento, sin duda afrenta a la predicación de la Iglesia, en la cual nos apresuramos y corremos a bautizar a los niños, porque sin duda creemos que de otro modo no pueden ser vivificados en Cristo (Ep. 166,7,21.).

Así ejerce de madre la Iglesia, «prestando a los niños los pies de otro para que se acerquen, los corazones de otros para que crean, la lengua de otros para que confiesen su fe» (*Sermón* 176,2). También apela a la autoridad de san Cipriano (Cf. *Bap.Don* V,23) y a la fe de la Iglesia para rechazar toda propuesta de quienes juzgan que los niños no deben bautizarse antes del octavo día de su nacimiento. Considera como vana la excusa de que cuanto mayor sea el catecúmeno, mayor número de pecados le serán perdonados, pues al bautizarlo de niño, gracias al auxilio de la gracia y la libre cooperación del hombre, esos pecados podrán ser evitados (Cf. *Spir. Et litt.* 32).

#### **4. Bautismo sin agua**

El Bautismo es el requisito necesario para entrar en la vida eterna, así lo defiende san Agustín. Pero cree que, bajo determinadas circunstancias, Dios ha proveído otros medios extra-sacramentales de salvación. Así por ejemplo tenemos el martirio o la muerte en Cristo, cuya denominación es «bautismo de sangre». Así también la conversión de corazón podría ser otra forma de salvación que denomina «bautismo de deseo» (Cf. *Sermón* 272, 1). Estos dos medios de justificación suplen el bautismo de agua si por la angustia de tiempo u otras razones no es posible recibir el bautismo. Así pone el ejemplo del buen ladrón, del centurión romano Cornelio que recibió el Espíritu antes de ser bautizado, o el de un catecúmeno que muere ardiendo en amor de Dios (MORIONES, 2011, p.430). Así llega Agustín a la conclusión de que no solo el martirio por Cristo sino también por la conversión de corazón suplen el bautismo cuando in articulo necessitatis no pueda recibirse, pero sólo si en el sujeto no hay desprecio de la religión y esté dispuesto a recibir el bautismo si fuese posible.

## 5. Dimensiones del bautismo

Las distintas formas de expresar los efectos del Bautismo nos llevan a contemplar sus distintas dimensiones. En primer lugar, podríamos distinguir una dimensión cristológica, pues el bautizo nos hace otro Cristo, como expresaban los creyentes de la antigüedad. Este convencimiento hizo a san Agustín exclamar: «alegrémonos y demos gracias a Dios: no sólo nos hemos hecho cristianos, nos hemos hecho otro Cristo» (Jo.ev.tr. 21,8). Y toda la tradición cristiana ha intentado expresarlo al referirse a los bautizados como configurados con Cristo, revestidos de Cristo o incorporados a Cristo (Cf. KELLER, 2003, p.2).

Otra dimensión que podemos destacar es la eclesiológica, pues el bautismo nos incorpora a la Iglesia, comunidad de salvación y Pueblo de Dios. Al identificarnos con Cristo, el Bautismo nos hace miembros de su cuerpo que es la Iglesia, el «Cristo total» (Sermón 294,10), constituido por la Cabeza y los miembros, como le gustaba decir a san Agustín (Cf. KELLER, 2003, p.10). La iglesia es la madre del bautismo, engendra su seno o matriz materna (*Sermón* 119,4) a los nuevos hijos de Dios, mediante la fuente bautismal. La Iglesia se construye por medio de los bautizados, y son quienes la hacen crecer.

La dimensión pneumatológica se hace visible cuando hablamos de que somos templos vivos del Espíritu Santo por el Bautismo. Cristo, la Iglesia y el Espíritu son inseparables. Recibimos el Espíritu defensor, espíritu de Jesucristo, por cuya acción nos convertimos en cristianos y recibimos sus dones. Por ello el Doctor de la gracia nos anima a bautizarnos, para ser así templo del Espíritu Santo (Symb. Cat. 5,13.). Unida al bautismo podemos encontrar también una dimensión escatológica, con vistas a los últimos días de la vida terrena. El bautismo nos introduce en esa realidad que llamamos Reino de Dios. Jesucristo ha resucitado ya y nosotros, hijos de Dios, no manifestamos aún esa condición de resucitados, a la espera de su segunda venida (Cf. KELLER, 2003, p. 4).

La dimensión antropológica no puede faltar en el pensamiento de san Agustín, pues el bautismo nos da una vida nueva y nos comprometemos con ella. «Una cosa es el bautismo y otra la conversión del corazón, pero la salvación del hombre queda contemplada en lo uno y en lo otro» (Bapt., IV,25,32). La gracia de Dios se realiza por la gracia en el ser humano, pero no sin él; o, dicho de otra forma, el Dios

que te creó sin ti no te salvará sin ti (cf. *Sermón* 169,11). La dimensión litúrgica, que trata de hacernos entender –a lo largo de la celebración litúrgica– toda esa riqueza misteriosa y múltiple que hemos recibido. Y lo hace a través de los símbolos como la señal de la cruz, donde san Agustín recuerda que no se puede llevar la cruz en la frente sin llevarla en el corazón (*Sermón* denis 17,8; Cf. *Comentarios a los salmos* 85,14 y 50,1). Mediante el agua y la Palabra, que no hay bautismo si falta alguno de estos elementos (cf. Jn 15,4), siendo el agua signo de limpieza, de vida y de salvación (Cf. *Sermón* 106,1). La luz, que nos ayuda a reconocer la presencia de Jesucristo. La unción con el aceite es la unción del Espíritu Santo, sacramento que consiste en una unción visible (Ep. Jo. 3,5). La oración, como profesión de la fe de la Iglesia, y especialmente el Padre Nuestro nos enseña cómo debemos rezar (Cf. *Sermón* 228,2).

## **6. Sobre la preparación al bautismo**

No podemos tratar el tema del Bautismo en la figura de san Agustín sin hablar de una de sus grandes obras, como es *De catechizandis rudibus*. Un sacramento tan grande y santo no es para recibirlo de cualquier forma, sin las debidas disposiciones. En primer lugar, nos habla de aquellos que han querido recibir el Bautismo, que:

En verdad muy raras veces, por no decir nunca, sucede que el que se presenta para hacerse cristiano no esté movido por un cierto temor de Dios. Si en realidad quiere hacerse cristiano porque espera lograr algún beneficio humano de parte de persona, a las que, de otra manera, no podría agradar, o para evitar la enemistad de otros cuya hostilidad y malos tratos teme, ese tal no quiere serlo realmente, sino simularlo. Sabemos que la fe no es objeto del cuerpo reverente, sino del alma, creyente (Cat.rud. V,9,2-3).

Y para satisfacer a esta alma creyente elabora san Agustín esta obra, entregada a Deogracias, diácono de Cartago, con instrucciones y consejos para que esas catequesis, esa preparación al Bautismo (RAMSEY, 2000, p.241), sea lo más completa y fructífera posible. Esta preparación por sí misma al Bautismo, en sus primeros pasos, es una inspiración divina la que le mueve a ser cristiano, con el fin de descubrir la misericordia que Dios ha empleado con él. Recorrerá el camino preparado por las escrituras que comunicará los avisos de Dios mientras esté despierto (Cf. Cat.rud. VI, 10).

En su segundo discurso, escribe a cerca de los males que acechan a la sociedad de la época, como son las riquezas y bienes perecederos, la búsqueda de placeres, lujuria, espectáculos, los que se muestran a favor de la guerra y los que se arrepienten a última hora por temor. Busca a aquellos que quieren ser cristianos con el ánimo de buscar la felicidad eterna y el descanso sin fin; y no por ganarse el favor de los hombres (Cf. Cat.rud. XVII,26,1). Su discurso, de gran instrucción en toda la Historia de la Salvación, termina con una apología del dogma de la resurrección del cuerpo, con una escatología que llama a la vida eterna.

### **Conclusiones**

Tras haber contemplado el bautismo desde distintas posiciones, me atrevería a decir que ante todo nos invita a retomar la dimensión trascendente por el hombre, que hoy día se ha descuidado, incluyendo el tema de la muerte. Es inútil plantear hoy en día que sin el bautismo no nos salvamos si al oyente no le preocupa lo más mínimo que vaya a morir y mucho menos que vaya a ir al infierno. Si logramos en el oyente esa preocupación por su alma, podremos entonces hablar de conversión y de bautismo.

El bautismo es por tanto el requisito indispensable de aquellos que quieran salvar su vida. Podríamos definirlo como sacramento que regenera y redime del pecado, cuya prefiguración en el Antiguo Testamento supone un nuevo nacimiento, que sepulta los pecados e imprime en el catecúmeno el sello indeleble de Cristo, y que requiere que se reciba dentro de la Iglesia católica y con las debidas disposiciones para que sea válido y fructuoso. Dado que borra los pecados, defiende el bautismo de niños para que, por medio de pies y boca prestados por otros, sean librados del pecado de Adán, y junto a la ayuda de su libre cooperación pueda evitar multitud de pecados. En el caso de los adultos y si las circunstancias no permiten el bautismo, podrían recibir el bautismo sin agua, es decir, el martirio y la muerte por Cristo, siendo justificados por Cristo si realmente desean bautizarse y no han podido antes de morir.

Este sacramento del bautismo tiene una riqueza que abarca las dimensiones eclesiológica, antropológica, cristológica, pneumatológica, escatológica y litúrgica de la vida de la persona. Como grande y santo es el bautismo, así debe ser su preparación.

Niega rotundamente el re-bautismo, pues bautice quien bautice es Cristo mismo quien bautiza, el bautismo es válido y no es necesario repetirlo.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos.

KELLER, M. A. (2003). *Bautismo, sacramento grande y santo*, Cuadernos de espiritualidad agustiniana, 41.

MORIONES, F. (2011). *Teología de San Agustín* (pp. 415–437). Biblioteca de Autores Cristianos.

RAMSEY, B. (2011). *De Catechizandis Rudibus*. En A. Fitzgerald (Ed.), *Diccionario de san Agustín* (pp. 239–241), Monte Carmelo.

# EL MATRIMONIO EN LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

FR. FEARGHAL CONOR LITTLETON CADEN

## Introducción

El tema del matrimonio es una cuestión importante en las obras de San Agustín (354-430). Las principales obras que tratan de esta materia son: *De Bono Coniugali*, *De Sancta Virginitate*, *De Bono Viduitatis* y *De Coniugiis Adulterinis*. Su teoría del matrimonio fue un paso histórico en el desarrollo de la teología de este sacramento. Agustín desarrolló la idea del matrimonio en respuesta a los grandes debates teológicos de su tiempo, buscó un equilibrio entre el matrimonio y el celibato, y defendió el matrimonio y el celibato contra los que propusieron teorías extremas, que enfrentaban al celibato contra el matrimonio. Su teología del matrimonio influyó en la idea actual del matrimonio en la Iglesia.

Este trabajo va a tratar del contexto histórico de sus ideas sobre el matrimonio, y va a exponer los puntos principales de su teoría. Analiza su teoría mirando su uso de la Biblia, su perspectiva del matrimonio como parte de la historia de la salvación, la comparación entre el matrimonio y la virginidad, y la importancia de su teoría.

## 1. El contexto histórico

En los siglos IV y V la cuestión del matrimonio y el celibato originó una discusión muy fuerte, y Agustín desarrolló su teoría del matrimonio en diálogo con otros teólogos. Escribió su obra principal sobre el tema del matrimonio, *De Bono Coniugali*, en respuesta a los escritos de Joviniano, que había propuesto que el matrimonio y la virginidad eran estados iguales. Joviniano en sus obras había ensalzado las virtudes de mujeres casadas en el antiguo testamento, y había sugerido que las vírgenes no eran mejores que ellas (*Retractationes* II, 22). Pero Agustín escribió esta obra también para responder a los Maniqueos, que condenaban las costumbres matrimoniales de los patriarcas, diciendo que ellos no tenían

autocontrol (*De Bono Coniugali* XXV, 33). D. G. Hunter, en su introducción a la obra *De Bono Coniugali*, dice que Agustín escribió su obra también para responder a la respuesta que escribió Jerónimo a Joviniano, que algunos creían que ensalzaba excesivamente la virginidad, por ello esta obra de San Agustín la escribió como respuesta a tres opiniones diferentes del matrimonio, en búsqueda de un término medio entre los que denigraban al matrimonio y los que sugerían que son dos estados iguales (AGUSTÍN, 1999).

En sus otros escritos también Agustín es consciente de las opiniones de otros autores e intenta responder a los argumentos. La exegesis del Génesis que hace Agustín es para responder a San Juan Crisóstomo y Gregorio de Nisa en el tema de la sexualidad antes de la caída (LANGA, 1984, p.78). La opinión de Crisóstomo es que el matrimonio no existía antes de la caída. Solo sirve para evitar el pecado sexual y no para procrear. Dios podría crear hombres sin el sexo si quisiera. Agustín está en contra de esta opinión, y elabora su exegesis en respuesta a la opinión de Crisóstomo (BENNETT, 2008, p.79). En *De Bono Viduitatis* Agustín responde explícitamente a los que condenan segundos matrimonios después de la muerte de un esposo, y menciona a los catafrigas, novacianos y a Tertuliano, elaborando una respuesta basada en los escritos de San Pablo (2007, 4,6). En *De Coniugiis Adulterinis* responde a los argumentos de Polencio, que había dicho que en el caso del adulterio se puede uno divorciar y casarse otra vez con otra persona. Agustín elabora una respuesta usando las escrituras (*Retractationes* II,57).

Desarrolló su teoría del matrimonio, en sus obras más tempranas. Expresa que él no está seguro si los humanos habrían procreado a través del acto sexual si no hubiéramos pecado, (*De Bono Coniugali*, 11,2) y luego dice que sí habríamos procreado de esta manera.

Todos estos ejemplos muestran que hay que leer los escritos de Agustín sobre el tema del matrimonio como respuestas en el gran debate de su tiempo. Él elabora sus obras en contra de opiniones de otros, e incluso cambió sus opiniones más tarde en su vida. Agustín basa sus argumentos en la exégesis de la escritura y usa la Biblia para justificar sus respuestas.

## 2. La teoría del matrimonio en San Agustín

Veamos la teoría del matrimonio de Agustín: el principal argumento de San Agustín en sus escritos sobre el matrimonio se contiene en la afirmación: «el matrimonio y la continencia son dos bienes, de los cuales uno es preferible al otro» (*De Bono Coniugalis* 8,8). En su obra principal sobre el tema del matrimonio, *De Bono Coniugalis*, define tres bienes del matrimonio: la procreación, la fidelidad y el sacramento, el bien del matrimonio se basa en estos tres bienes (XXIV,32). Por eso aquí usaremos el esquema de los tres bienes para explicar la teoría agustiniana del matrimonio.

### 2.1 El bien de la procreación

El matrimonio es bueno porque produce hijos e hijas. La procreación posibilita la amistad y la sociedad humana porque produce más humanos. Agustín diferencia entre la procreación en el matrimonio de los Patriarcas en el Antiguo Testamento, y el matrimonio del Nuevo Testamento. En el tiempo de los Patriarcas era necesario procrear para que el pueblo de Dios creciera, era necesario por la historia de la salvación que Cristo naciera del pueblo de Dios. En la nueva situación ya no es necesario porque hay bastantes personas para sostener la sociedad (*De Bono Coniugalis* IX,9). Incluso en el tiempo de los Patriarcas estaba permitido tener más de una esposa para producir más hijos, algo que no está permitido ahora porque ya no hay la necesidad de producir tantos hijos (*De Bono Coniugalis* XIII,15). La poligamia de los Patriarcas no era un pecado, aunque sí lo es para nosotros. La procreación es un bien no solo en el matrimonio cristiano, sino en la de todos los pueblos del mundo (*De Bono Coniugalis* XVII,19). El matrimonio convierte el mal de la incontinencia en el bien de la procreación, porque dirige las energías de la incontinencia a producir hijos (*De Coniugaliis Adulterinis* II,12,12). Ahora no es necesario tener hijos biológicos, por eso es mejor no casarse porque el matrimonio trae cargas y dificultades, la virginidad es un estado de vida mejor (*De Sancta Virginitate* XVI,16).

### 2.1 El bien de la fidelidad

Otro bien del matrimonio es la fidelidad. Los esposos tienen fidelidad mutua, un acuerdo, una alianza, y se comprometen a no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Esta fidelidad es un bien en sí (*De Bono Coniugalis* IV, 4).

La fidelidad matrimonial controla la incontinencia y previene el adulterio. Muchos no son capaces de ser continentes y pecarían si no tuvieran esposas, pero el adulterio o la fornicación son pecados mortales, mientras que si un esposo o esposa tienen relaciones sexuales dentro de su matrimonio solo por el placer carnal y no para engendrar hijos, es un pecado venial y no un pecado mortal. La mutua fidelidad ayuda a los esposos a controlar la concupiscencia. Por eso el esposo y la esposa tienen un deber de satisfacer los deseos carnales de su esposo o esposa y tienen que ayudarles porque carecen de fuerza, ya que la continencia es demasiado difícil para ellos (*De Bono Coniugalis* VI,6). Este deber es tan serio que no se permite el divorcio, aunque el esposo o la esposa quieran vivir en castidad, no puede abandonar a su esposo o esposa porque él o ella podría caer en el pecado (*De Coniugaliis Adulterinis* IV,4). Aunque la castidad es un bien mayor, no se puede elegir el bien mayor si causa a otro pecado grave. La virginidad es mejor que el matrimonio porque los vírgenes pueden dedicarse más a Dios que una persona casada, solo los que no pueden ser continentes necesitan casarse (*De Bono Coniugalis* X,10). La virginidad es un bien mejor para los que pueden ser castos.

### 2.3 El bien del Sacramento

Agustín dice que el bien de la procreación y el bien de la fidelidad no pueden ser los únicos bienes del matrimonio cristiano, porque la Escritura prohíbe fuertemente el divorcio, e incluso prohíbe el divorcio en casos de esterilidad, porque el matrimonio es un símbolo de algo más importante. Pero eso es verdad solamente en el matrimonio cristiano y no en otras culturas (*De Bono Coniugali* VII,7). En *De Coniugaliis Adulterinis*, Agustín dice que el vínculo del matrimonio dura hasta la muerte del esposo o esposa, y lo compara con el bautismo que no se pierde, aunque alguien deje la Iglesia. La sacramentalidad del matrimonio significa que la separación, incluso por causa del adulterio, no puede romper el vínculo del matrimonio, y el esposo o esposa no pueden casarse de nuevo mientras su esposo o esposa viva (II, 5,4). El matrimonio cristiano tiene una característica especial que vincula el matrimonio con la historia de la salvación.

Agustín distingue entre lo que el matrimonio simboliza en el Antiguo Testamento y lo que simboliza después de la venida de Cristo. El matrimonio polígamo en el Antiguo Testamento era símbolo de los varios pueblos que formarían el pueblo de Dios (*De Bono Coniugalis*

XVIII,21). El matrimonio cristiano después de la Encarnación de Jesús tiene otro significado. El matrimonio monógamo es símbolo de que seremos todos unidos bajo el mismo Dios en el cielo (*De Bono Coniugalis* XVIII,21).

### **3. Análisis de la teoría Agustiniana del Matrimonio**

Como dice Bennett, para san Agustín la Sagrada Escritura abarca todo, y entiende el matrimonio y el celibato como partes de la historia de la salvación (2008, p.50). Él intenta elaborar su teoría del matrimonio a través de la interpretación de la Biblia, y quiere fundar su teoría en ella. Para Agustín el mejor modelo del matrimonio está en la Biblia, que nos dice qué es el matrimonio, qué es su relación con la castidad, y de qué manera debemos vivir el matrimonio y la castidad.

Explica los matrimonios diferentes que aparecen en la Sagrada Escritura, como el matrimonio polígamo del Antiguo Testamento y el matrimonio monógamo actual. Defiende la santidad de los Patriarcas contra aquellos que los critican, especialmente los Maniqueos (*De Bono Coniugalis* XXV,33). Al mismo tiempo aprueba la castidad y el matrimonio actual. En su respuesta hace una distinción entre el matrimonio antes de la Encarnación y el matrimonio después. Interpreta los matrimonios diferentes en el Antiguo Testamento y el Nuevo como elementos importantes en la historia de la salvación. Una realidad había antes de la venida de Cristo. y ahora vivimos en una realidad nueva. Antes el pueblo de Dios era solo los judíos, elegidos por Dios, y el Salvador tenía que nacer de ellos, por eso era necesario engendrar muchos hijos para que el pueblo de Dios creciera, ahora el pueblo de Dios lo forman miembros de todos los pueblos y razas del mundo, y el pueblo de Israel ha cumplido su misión profética. El nuevo pueblo de Dios está abierto a todos, la Iglesia adopta hijos, ya que no tienen que nacer del pueblo de Israel. Antiguamente había muy pocos miembros del pueblo de Dios, ahora el mundo está lleno de personas y todos ellos pueden ser miembros del pueblo de Dios. Agustín considera el sacramento del matrimonio de la misma manera, el matrimonio polígamo simbolizaba que de un pueblo restringido el pueblo de Dios llegaría a ser un pueblo compuesto de miembros de todos los pueblos, el matrimonio polígamo tenía un papel profético. Ahora que el pueblo de Dios está compuesto por personas de cada raza, el sacramento simboliza que en la ciudad de Dios estaremos todos unidos bajo un solo Dios, de la diversidad vendrá la unidad. El

punto clave en su entendimiento de la historia del matrimonio es la Encarnación de Jesús, con su venida cambió el matrimonio (*De Bono Coniugali*, XIII,15). El mensaje de Cristo cambió la necesidad y el significado del matrimonio totalmente.

Agustín entiende el matrimonio como un sacramento, por eso lo da mucha importancia, el matrimonio no es solo un acuerdo entre personas, es un símbolo del mundo que vendrá. Agustín toma el matrimonio muy en serio, para él, el carácter sacramental significa que la separación de los esposos está permitida solo en casos extremos y el divorcio nunca está permitido. El vínculo matrimonial dura hasta la muerte de un esposo. Contra el mundo actual en que el divorcio es común, Agustín ofrece una perspectiva del matrimonio como una realidad importante en la historia de la salvación, no es algo puramente humano.

Agustín defiende el matrimonio, pero siempre mantiene la opinión de que la virginidad es un bien mayor, la procreación es un bien, pero es mejor no procrear porque no es necesario, la fidelidad matrimonial es un bien, pero es mejor ser continente que controlar la incontinencia. Aunque la virginidad es mejor, Agustín explica que es solo un elemento en la santidad, la obediencia es una virtud más importante que la virginidad, es mejor ser una esposa obediente que una virgen desobediente (*De Bono Coniugalis* XXIII, 29). Hay más honor en el cielo para un virgen que para un casado, pero en el cielo estaremos juntos, los casados podrán compartir y disfrutar el don especial de los vírgenes, en el cielo no habrá envidia (*De Sancta Virginitate* XXIX,29). Los casados y los vírgenes son los dos ciudadanos del Reino de Dios, Agustín no busca conflicto entre vírgenes y casados, son dos maneras de servir a Dios y seguirle porque él enfatiza la unidad del pueblo de Dios.

La teoría de Agustín sobre este tema tuvo mucha influencia en el pensamiento cristiano (HUNTER, 1999 p.870). Durante muchos siglos el pensamiento agustiniano era la teoría dominante, aunque ahora es más criticada y se sigue leyendo sus textos y dialogando con ellos (LANGA. 1984, p.11). Algunos autores critican a Agustín porque su teología del matrimonio fue usada para fundar una teología misógina (BENNETT, 2008, pp.60-61). El pensamiento de San Agustín era de su tiempo, este artículo ha mostrado que en comparación con

algunos contemporáneos la opinión de san Agustín era un cambio radical.

Es verdad que opina que el hombre es superior a la mujer, pero al mismo tiempo arguye que el hombre y la mujer tienen las mismas responsabilidades de ser castos. Los hombres son mejores y entonces tienen que ser ejemplos de castidad (*De Coniugiis Adulterinis* VIII,7). Arguye contra los que defienden que el hombre no debe ser tan continente como la mujer y defiende el deber igual. La opinión de Agustín de la mujer no es la opinión moderna, pero, la teoría de Agustín avanzó en la igualdad de la mujer y hay que reconocer su teoría como un paso importante, no hay que proponer todos los elementos de su teoría como una teoría actual.

### **Conclusión**

En conclusión, este artículo ha examinado el contexto en que Agustín escribió sus obras y ha explicado que sus escritos están en diálogo con los teólogos de su tiempo, son en gran medida respuestas a otras teorías. Agustín intentó encontrar un término medio entre los extremos. El trabajo ha expuesto la teoría del matrimonio en las obras de San Agustín, su teoría de los bienes del matrimonio y su argumento que es un bien menor que el bien de la virginidad. También Agustín entiende el matrimonio y la virginidad en el contexto de la historia de la salvación. Se ha examinado la influencia que el pensamiento de San Agustín ha tenido en esta cuestión y que la teología del matrimonio de San Agustín busca el término medio y es un avance desde las teorías de su tiempo. Su pensamiento ha tenido gran éxito y ha contribuido enormemente al debate sobre el matrimonio. La importancia de sus obras en la evolución del pensamiento cristiano es clara, pero su teoría no tiene importancia solamente en el pasado, su manera de ver el matrimonio como parte de la historia de la salvación ofrece una perspectiva importante en la actualidad. Aunque dirigidas a los autores de su tiempo, las obras de San Agustín no han perdido su relevancia, una lectura de sus obras demuestra que el matrimonio es más que una institución humana, algo que es importantísimo reconocer en la actualidad.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN, A., (2007). *San Agustín Obras Completas* (3ª ed., Vol. XII). Biblioteca de Autores Cristianos.

AGUSTÍN, A., con Hunter, D.G. (1999). *The Works of Saint Augustine, a Translation for the 21st Century* (Parte I, Vol. 9). New City Press.

BENNETT, J.M., (2008). *Water is Thicker Than Blood: An Augustinian Theology of Marriage and Singleness*, Oxford University Press.

HUNTER, D.G., (2001). *Matrimonio en A.O.* (Fitzgerald Ed.), Diccionario de San Agustín: San Agustín a Través del Mundo (pp.870-873) (Trad. Ruiz Garrido, C.), Editorial Monte Carmelo. (Trabajo original publicado en 1999).

LANGA, P., (1984). *San Agustín y el Progreso de la Teología Matrimonial*, Estudio Teológico de San Ildefonso.

## **EL LIBRE ALBEDRÍO COMO CAUSA DEL MAL EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN**

FR. DENIS AGENOR MEDINA MATUTE

Pero allí donde veía que lo incorruptible debe ser preferido a lo corruptible, allí decía yo haberte buscado y por allí deducir la causa del mal u origen de la corrupción, la cual de ningún modo puede violar tu sustancia, de ningún modo en absoluto; puesto que ni por voluntad, ni por necesidad, ni por ningún caso fortuito puede la corrupción dañar a nuestro Dios, ya que Él es Dios y no puede querer para si sino lo que es bueno, y aun Él es el mismo bien, y la corruptibilidad no es ningún bien (*Conf. IV, 6*).

El libre albedrío que permite al hombre elegir entre hacer el bien o el mal, constituye uno de los principales problemas que el ser humano ha vivido y sigue afrontando a través de la historia. Así mismo, el planteamiento que se ha hecho respecto al tema del mal, se afirma que es una de las realidades que ha estado presente en la humanidad desde la caída del primer hombre. Siendo así, una de las dificultades que ha encontrado la naturaleza humana.

El enfoque que tendrá este artículo será desde la perspectiva de uno de los grandes pensadores antiguos latinos y Padres de la Iglesia Occidental del siglo IV-V, como es San Agustín de Hipona. Principal exponente del problema del mal en su pensamiento filosófico y teológico de su tiempo. Considerándolo, como consecuencia del libre albedrío.

La existencia del mal que afecta a todo el género humano continúa generando y suscitando preguntas a través de la historia del hombre. Por ejemplo, ¿Cuál es el origen del mal que se halla en el hombre? ¿qué le faculta para obrar lo contrario al bien? ¿Por qué elige hacer el mal frente al bien? Pues, todas estas interrogantes se tratarán de abordar y responder en este artículo.

## 1. El libre albedrío

*Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos; pero no podía verlo con claridad (Conf. III,5).* Con respecto al tema del libre albedrío en el pensamiento de san Agustín, constituye un elemento central en la sistematización del planteamiento del mal.

Hombre apasionado e inquieto, buscador de la verdad, que no explica nada sin preguntarse y cuestionarse a sí mismo. A su época, el mal no estaba ausente, sino que gozaba como goza ahora de su innegable y hostil presencia en la vida del hombre. Siendo así, busca entender el porqué de este.

Por eso, se plantea la existencia de este obrar, una realidad que no es material, sino un hecho que se concretiza y deriva de los actos y decisiones humanas. De esta manera, se establece que el hombre es el responsable en el ejercicio de las decisiones que se derivan de la autonomía que goza, ya sea el bien o mal.

Agustín se pregunta lo siguiente:

*¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no solo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si este de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo él hechura de un creador buenísimo? (Conf. III,5)*

Para san Agustín, el libre albedrío no solamente es un don gratuito que Dios otorga al hombre. Sino que lo constituye como un ser libre, con una voluntad dotada y capacitada para elegir entre el bien o el mal en virtud de su libertad.

Este libre albedrío garantiza la responsabilidad individual y colectiva, en virtud de los actos que comete la persona. San Agustín va a indicar que no es el libre albedrío como tal, sino más bien la capacidad que tiene el ser humano entre elegir obrar bien o hacer el mal. Es así, que el hombre desobedeciendo a Dios, se desvía de los buenos propósitos, porque no actúa de forma recta.

¿Pero es posible que el hombre realice algún bien por sí mismo y opte por realizarlo? Pues sí, tiene la libre voluntad que le permite hacer esta elección, pero debido al pecado original que es intrínseco a todo hombre, necesita de la gracia para poder realizarlo. Es decir, no puede hacer nada bien fuera de esta gracia que es causa y origen de todo bien.

Porque el hombre es verdaderamente libre solo cuando elige y decide hacer el bien. Es decir, el ser humano se realiza plenamente y encuentra pleno sentido de su vida para llevar a cabo lo que es bueno.

Si el libre albedrío es un regalo de Dios al género humano: ¿Cómo es posible que este bien se oriente al mal? Si todo cuanto procede de Dios que es sumamente bueno por naturaleza. Sin embargo, a pesar de que el hombre fue concebido como una criatura buena de Dios; por el mal uso de su libertad es el responsable de su propio mal.

Así pues, el libre albedrío que se ofrece como don de Dios para el hombre, no por necesidad de Dios ni por mérito del hombre, sino por el amor que tiene Dios al ser humano. Lo cual significa que el hombre debe aceptar libremente y custodiar, porque de parte de Dios no hay ninguna una imposición, es más bien, un ofrecimiento.

«Pero tú, Señor, permaneces eternamente y no te airas eternamente contra nosotros (Salmo 101,13;84,6), porque te compadeciste de la tierra y ceniza y fue de tu agrado reformar nuestras deformidades» (*Conf.* III, 5). Objetivo que no podrá realizar y llevar a cabo por sus propias fuerzas, sino con ayuda de la gracia que Dios da mediante Jesucristo. Es decir, el hombre no puede superar las batallas y dificultades, tampoco puede orientar el bien, si no es mediante la gracia que Dios otorga por medio de Cristo.

El hombre a través del libre albedrío, dotado de facultades morales y espirituales, creado por Dios y elegido entre las demás criaturas del paraíso, es escogido para algo superior, porque es el único de los seres creados, que tiene la facultad y capacidad de realizarse como persona en todas sus dimensiones antropológicas. Es así como corresponde a su naturaleza, a su ser para lo que ha sido creado.

## 2. Mal moral

¿Dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colocado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave cuanto que, no habiendo de qué temer, tememos. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que tememos es ya un mal (*Conf. V,7*).

A lo largo de la historia de la humanidad, se ha preguntado por aquellas situaciones, problemas y desgracias que aquejan al mundo y que, a la vez, forman parte de la vida cotidiana. Es por eso, que una de las preguntas que se ha hecho el hombre es: ¿Qué es el mal? ¿De dónde proviene este mal moral? San Agustín comienza y define este mal como la ausencia y privación del bien.

La existencia del del mal moral radica en la voluntad del hombre, no significa que la voluntad sea mala por sí misma, sino porque desea bienes inferiores. El ser humano es libre para hacer el bien, sin embargo, aun sabiendo prefiere hacer el mal, es decir, hace una opción y decide apartarse del bien.

«Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego la corrupción no daña nada, lo que no es posible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien» (*Conf. XII,18*). Sin embargo, el Obispo de Hipona juzga que en el hombre a pesar de que su condición original se ha visto empañada por el pecado, el bien prevalece sobre el mal, porque la voluntad no ha sido totalmente corrompida; pero que necesita la gracia de Cristo para realizar el bien que ejecuta por la libertad que posee.

Por consiguiente, el mal moral como consecuencia de la libre elección y voluntad del hombre, que tiene como fin último la privación de aquel bien para que el que fue destinado llevar a cabo en sus semejantes. Una indisposición de hacer el bien, pero que se produce por el deseo egoísta del hombre, que violenta y transgrede la ley de Dios.

### **3. Mal físico**

El mal físico que es consecuencia del pecado, recuerda al hombre de ayer y de hoy su condición de criatura, un ser limitado. Muchas veces, este mal se ve figurado y representado en diferentes categorías, muestra de ello, tenemos los acontecimientos naturales propiamente de la naturaleza del ser humano, por ejemplo: la muerte, la enfermedad, el dolor, la angustia, las guerras e injusticias sin importar color, clase o condición social.

Por su parte, el hombre es incapaz de vencer y superarlo con sus propias fuerzas simplemente porque su condición es limitada, sino que necesita de una fuerza externa que le ayude a resistir los embates del mal. Es decir, la gracia de Cristo que venció a la muerte muriendo y resucitando.

Sin embargo, aunque el hombre se vea debilitado y aniquilado por el mal físico, no todo está perdido. «Tienes providencia de los hombres, que has de juzgarles a todos y que has puesto el camino de la salud humana, en orden a aquella vida que ha de sobrevenir después de la muerte, en Cristo, tu Hijo y Señor nuestro» (*Conf. VII, 11*).

Es a través de Jesucristo que el hombre recupera la esperanza, recobra la vida. Es así, que solamente en la persona de Jesucristo todo el género humano se ve liberado de la muerte y de las ataduras del pecado.

### **4. El hombre en su libre elección es responsable del mal**

Puesto que Dios no esclaviza al género humano, ya que le otorga voluntad, sino que por el libre albedrío le capacita para elegir entre hacer el bien o el mal. Pero hace uso equivocado de su libertad, porque se aparta de Dios, de quien procede todo bien, se aleja del recto camino.

En definitiva, su libre elección le lleva a preferir y desear bienes inferiores a los bienes superiores que proceden de Dios. Por tanto, en ningún momento puede ser Dios el causante del mal que existe en el mundo.

## **5. Dios no es creador del mal**

Porque me elevaba hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería; y ya casi, casi me convencía de que ahí estaba la causa del pecado; y en cuanto a lo que hacía contra voluntad, veía que más era padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena, por la cual confesaba ser justamente castigado por Ti, a quien tenía por justo (*Conf. III,5*).

Constantemente, el hombre de toda época e historia y cultura continúa preguntándose e interrogándose acerca del origen o procedencia del mal. Le inquieta, no por curiosidad, sino más bien, que se interesa en cuanto que quiere comprender y entender el mal que padece continuamente, muchas veces sin remedio, sin oportunidades de salir de él y superarlo.

Por tanto, el problema del mal aparece incompatible con el concepto e imagen que tenemos de un Dios sumamente bueno, omnipotente, incorruptible y eterno. Estas ideas se fundamentan en cuanto de que no puede proceder de Él ningún mal, siendo bueno por excelencia.

Según san Agustín, Dios, pues, creador del bien, no puede el mal tener origen en Él, tampoco ser su creador, sino que es consecuencia del libre albedrío del hombre, ya que, siendo libre puede o no optar por obrar el bien o el mal.

Así pues, desde la perspectiva de San Agustín, es imposible en cualquier circunstancia que Dios sea el creador del mal, sino que lo concibe como una privación del bien. De donde resulta que la causa, es de la desviación de la libre voluntad que concedió al hombre. Por otra parte, se puede decir que no es el hombre en sí mismo el creador de este mal físico y moral, sino más bien aquel hombre que no obra rectamente con sus acciones.

## **6. Dios como único bien del hombre**

La Doctrina de la Santa Madre Iglesia, enseña que Dios en su infinito amor, otorga y faculta al hombre, dotándole de inteligencia y libre voluntad, con la que puede obrar con justicia, pero que el hombre apartándose de Él, es quien interrumpe esta armonía y comunión.

*Porque nadie ha podido ni podrá jamás concebir cosa mejor que Tú, que eres el bien sumo y excelentísimo (Conf. XI, 17). Por cuanto se ha indicado, es imposible pensar y decir que sea Dios el creador del mal, porque Dios como creador de todas las cosas y del hombre mismo, solo puede crear cosas buenas porque es el Sumo bien por excelencia. Puesto que consideramos y afirmamos que Dios, es sumamente Bueno y perfecto, no puede hacer lo contrario a lo que es Él,*

*Pero para mí el bien está en adherirme a Dios (Salmo 72,28), porque, si no permanezco en Él, tampoco podré permanecer en mí. Pero Él, permaneciendo en sí mismo, renueva todas las cosas (Sab 7,27); y tú eres mi Señor, porque no necesitas de mis bienes (Sal 15,2) (Conf. XI,17). Por tanto, el hombre realiza el bien en la medida que se adhiere al único y fin último de su existencia humana que es Dios mismo. Impulso que debe de nacer del interior, porque solo desde el interior mismo puede ejecutar algo verdadero y suficientemente autentico.*

## **Conclusión**

De modo que el hombre a pesar de que es hijo y criatura de Dios no está exento de padecer las consecuencias devastadoras del mal físico y moral. El cual se generó a partir del primer pecado cometido por Adán, rechazando y desobedeciendo a Dios.

Porque el hombre se inclina, se ve fascinado, seducido por aquellos bienes inferiores y efímeros y temporales. Porque pretende ser otro Dios, pero fuera de Dios, de su existencia, de aquel que lo ha creado a imagen y semejanza suya.

*El mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien, y esto había de ser sustancia incorruptible -gran bien ciertamente- o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podría corromperse (Conf. XI, 17). Así mismo, también se puede indicar que para San Agustín el mal no tiene materia, no es concebido como una sustancia, al no tener algo que lo sustente o le de consistencia, simplemente hay una privación, una carencia del bien que es Dios mismo.*

En este caso, se deja de manifiesto que, el hombre al poseer el libre albedrío es libre para hacer el bien, tiene la capacidad de elegir, tanto los bienes superiores e inferiores. En definitiva, Dios no es el autor del mal, puesto que dé Él cómo bien supremo, solo puede provenir el bien ya que sería una contradicción a lo que es Dios mismo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AGUSTÍN DE HIPONA (2013). *Obras Completas de San Agustín II, Las Confesiones*, Editorial: Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

# **CISMA DENTRO DEL CISMA: EL CASO DONATISTA Y SUS MALAS HIERBAS DESPUES**

P. NOLASCO PASKAL MSEMWA

## **1. Introduccion: Experiencias de los Cristianos de la primitiva comunidad**

El autor del libro de los Hechos de los Apóstoles nos revela a grandes rasgos datos interesantes sobre cómo vivían los cristianos de la primitiva comunidad y los desafíos internos y externos que los miembros integrantes tuvieron que enfrentar con el paso del tiempo cuando esta iba creciendo para mantener la cohesión interna y poder así anunciar con credibilidad el Evangelio. Cabe subrayar y dejar claro que la vida de los cristianos de la primera comunidad no era un camino de rosas con alfombra roja como a veces solemos imaginar y tomar como referencia. Los apóstoles tuvieron que soportar, como todos los mortales, momentos difíciles a causa del Evangelio. De hecho, los primeros 15 capítulos de dicho libro reflejan con meridiana claridad la experiencia de diferentes momentos que los primeros cristianos atravesaron como comunidad de fe. Encontramos testimonios como: *Toda la comunidad de los creyentes estaba unida en un solo corazón y una sola alma. Nadie consideraba suyo lo que le pertenecía, sino que tenían en común todas las cosas. Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesucristo con gran poder y eran respetados por todos* (Hechos 4:32-33). También nos informan que sufrieron persecuciones (Hechos 5-8); y con el tiempo aparecieron conflictos y divisiones entre ellos debido a diferencias culturales y doctrinales a la hora de determinar la vivencia del legado de Jesús a sus discípulos (Hechos 15:1-2).

Por tanto, no es secreto para nadie que el problema de la división en las religiones es tan antiguo como la misma religión. Se ha dejado ver ya en el Antiguo testamento y se trataba tanto de división interna como externa. No todos estaban de acuerdo con los preceptos del Señor y sobre todo con aquella religión de tantas exigencias. Pero pasando a la Iglesia de Dios, el mismo Concilio Vaticano II nos recuerda que, después de haber expresado la unidad que Cristo vino a restituir, difundiendo el Espíritu Santo, fundando

la Iglesia e instituyendo los Doce bajo la autoridad de Pedro: Ya desde los comienzos sugieren escisiones en esta una y única Iglesia de Dios. Los siguientes ejemplos justifican la existencia de este problema. Citamos los siguientes testimonios:

Oigo decir que, cuando os reunís en la asamblea, hay entre vosotros divisiones y en parte lo creo. Desde luego, tiene que haber entre vosotros disensiones, para que se ponga de manifiesto quienes sois los auténticos (1Cor 11, 18-19).

Me maravillo de que tan pronto hayáis abandonado al que os llamó por la gracia de Cristo para pasaros a otro evangelio -no es que haya otro, sino que algunos os están turbando y quieren deformar el Evangelio de Cristo. Os vuelvo a repetir lo que ya tengo dicho: si alguno os anuncia un evangelio del que habéis recibido sea maldito (Gal 1,6-9).

Hijos míos, ha llegado la última hora. Habéis oído que vendría un Anticristo; y la verdad es que han aparecido muchos anticristos. Por eso nos damos cuenta que ha llegado la última hora. Salieron de entre nosotros, aunque no eran de los nuestros. Pues si hubiesen sido los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Así se ha puesto de manifiesto que no todos son de los nuestros (1Jn 2, 18-19).

Escisiones que reprueba gravemente el apóstol como condenables. Refiriendo a las divisiones y escándalos entre los fieles en bando de partidos de la Iglesia de Corinto, Pablo se dirige amonestando con un tono muy duro al respecto reprobando:

Os exhorto, hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, a que seáis unánimes en el hablar y que no haya entre vosotros divisiones; a que seáis unidos en una misma forma de pensar y en idénticos criterios. Lo digo hermanos míos, porque los de Cloe me han informado de que existen discordias entre vosotros. Me refiero a que cada uno de vosotros anda diciendo: «Yo soy de Pablo», «Yo de Apolo», «Yo de Cefas», «Yo de Cristo». ¿Está dividido Cristo? ¿Acaso fue Pablo crucificado por vosotros? ¿O habéis sido bautizado en el nombre de Pablo? (1Cor 1, 11).

Y en siglos posteriores, como testifica el Concilio Vaticano II: «nacieron disensiones más amplias y Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia Católica a veces por no por culpa del hombre de una y, de otra parte» (UR I,3). La historia de la Iglesia está sembrada de estas divisiones.

El presente artículo estudia las escisiones nacidas a lo largo de la controversia donatista. El trabajo examina cómo estas divisiones se iban alimentando y produciendo más divisiones en el seno del partido. De ahí el título de este trabajo «el cisma dentro del cisma» en

el seno donatista que luego fue germen de los cismas posteriores como el de oriente y occidente y luego múltiples de escisiones dentro de la familia protestante que sigue siendo un escándalo y piedra de tropiezo a la evangelización. El artículo concluye con la llamada a evitar a toda costa lo que huele a cisma en una comunidad Ecclesial apostando por la unidad para la credibilidad de la misión de la institución concreta tal como nos enseña San Agustín.

## **2. El caso donatista: sus orígenes**

El caso donatista hay que situarlo en la Iglesia del norte de África en el siglo VI y V de nuestra era. De hecho, con referencia al África en que vivió Agustín, dice el Agustinólogo Pio de Luis que no cabe hablar de la Iglesia sin más. Afirma:

A raíz de la persecución de Diocleciano se produjo una escisión en la comunión cristiana. La chipa salto al ser ordenado Ceciliano como obispo de Cartago. Entre los obispos consagrantes se contaban uno que, para evitar el martirio en la última persecución había entregado a los perseguidores los libros sagrados sabiendo que iba a ser dados a las llamas. Este fue el motivo aducido por varios prelados para negar valor a tal consagración y escindir de la unidad de la Iglesia formando la Iglesia donatista. Nombre que viene del segundo obispo cismático. A partir de aquel momento y de modo progresivo, en casi todas las ciudades del norte de África existían dos iglesias, dos obispos dos cleros dos celebraciones simultaneas del culto divino. A Ello no obstaba el que una y otra parte adorarse al mismo Dios creyese en mismo Jesucristo, proclamase la misma esperanza y leyese las mismas Escrituras y recibiese los mismos Sacramentos. La Iglesia que se había autoproclamaba una había dejado de serlo en la realidad (PIO DE LUIS, 2000, p.111).

Por tanto, el donatismo es el Cisma que dividió a la Iglesia de África del Norte durante los siglos IV y V. Alguien lo ha calificado de «complejo fenómeno religioso y madre de todas las divisiones. O carcoma destructora de la floreciente Iglesia africana» (LANGA, 2011, p.241). Desde entonces la Iglesia donatista creció y extendió considerándose como la iglesia pura inmaculada y sin mancha que era la consigna con que se presentaban así mismo los donatistas. Se autoproclamaban heredero de la Iglesia de los mártires debido a las persecuciones que debieron de la parte del imperador en cuanto cismáticos y luego herejes. Se consideraban como el pueblo fiel, que se había preservado incontaminado del mundo impuro (Cf. PIO DE LUIS, p.112).

En consecuencia, juzgaban a su Iglesia como la verdadera Iglesia de Cristo, la única poseedora del Espíritu Santo. Sólo ella, por

tanto, podía administrar válidamente de los sacramentos. El bautismo como cualquier otro sacramento, únicamente lo tenía por válido, si era conferido por un ministro Donatista. Nadie más que él podía otorgar el Espíritu, porque pertenecía a la Iglesia poseedora del mismo. Como consecuencia lógica consideraban la Iglesia católica como la iglesia de los pecadores de los traidores, de quienes entregaron los libros sagrados para que fueran arrojados a las llamas. La Iglesia perseguidora por tener parte al emperador y no para perseguida como lo había sido la de Cristo como anterioridad. Por tanto, la Iglesia desposeída del Espíritu Santo. Tenían por nulos los sacramentos administrados por los católicos con el argumento de que, ¿quién puede dar lo que no tiene? ¿Cómo uno que no es santo poder hacer santo a otro? Este planteamiento teórico como secuela practica el rebautizar a todos los católicos que pasaba a las filas donatistas (Cf. *Ibid.*, 112-113).

Esta postura radical sobre la Iglesia y los sacramentos hizo que tarde o temprano sugieran voces dentro del partido donatista que no estaban de acuerdo. Buen ejemplo de ellos es el teólogo Donatista Ticonio. Con ello comenzó el descalabro de la fragmentación interna del partido durante el liderazgo de Parmeniano y se agudizará más con la entrada al poder a Primiano. Por ejemplo, Parmeniano se vio obligado a intervenir para salvar al Cisma del más serio peligro que no es precisamente de índole política sino religiosa. Se trata en concreto a la contestación teológica protagonizado por Ticonio. Su postura teológica muy acertada y afín de la católica y que iba en contra de las tesis teológicas de su partido, le pasó facturas terminado con la excomunión (Cf. LANGA, OCSA, 32, 17-23).

### **3. El donatismo: de cielo al infierno**

#### *3.1. La era del Emperador Juliano el Apóstata*

Los intentos de suprimir la iglesia donatista, tal como hemos indicado anteriormente, cesaron con la ascensión de Juliano al trono en 361 (Cf. W. FRIEND, 1952, pp.187-192). Juliano permitió el regreso del clero donatista exiliado al norte de África y restituyó a los donatistas las basílicas y otras propiedades que les habían sido confiscadas por los católicos. Por este privilegio juliano, los donatistas iniciaron una serie de procedimientos legales para recuperar la posesión tanto de las iglesias como de las propiedades que les habían

arrebatado por los decretos de Constantino. Con o sin decisiones judiciales favorables sobre estas disputas de propiedad, los donatistas intentaron recuperar las propiedades con la ayuda armada de los Circunceliones, sin duda obteniendo cierta venganza en el proceso. Con el levantamiento de la represión de los donatistas por parte de Juliano, el donatismo recuperó rápidamente su influencia sobre los católicos, destituyendo a los obispos católicos de sus sedes y reemplazándolos por las suyas, como en el caso de Tiddis en Numidia. Según Richard Miles, la rapidez con la que el donatismo resurgió tras la ascensión de Juliano al trono indica el rotundo fracaso de la Iglesia católica a la hora de ganar apoyo donatista tras los acontecimientos de 347 (R. MILES, 2016, pp.26-27).

En el año 355, los donatistas de Cartago estaban liderados por Parmeniano, sucesor de Donato el Grande, quien murió en el exilio (WILLIS, 1950, p.14). Parmeniano que ocupó la sede desde 363 hasta 391, demostrando ser un líder capaz e influyente que insistió en la separación completa de la Iglesia y el Estado. Su popularidad era tan grande que, según Agustín, los donatistas eran conocidos a veces como *parmenianistas* (AGUSTÍN, *Replica a la Carta de Parmeniano*, 1,4,9). Durante su episcopado, el donatismo se fortaleció tanto como la Iglesia en África. Este florecimiento de la Iglesia donatista se debió al poder del emperador Juliano el Apóstata, quien, entre sus medidas de tolerancia, incluyó la restitución a los donatistas de las propiedades expropiadas anteriormente (*Epístola*, 93,4, 14). Si bien este edicto causó una situación difícil para la Iglesia católica, para los cismáticos, sin embargo, marcó el inicio de una vigorosa y rápida reconstrucción como una entidad religiosa fuerte (Cf. WILLIS, p.17).

Parmeniano, el nuevo primado donatista de Cartago, desempeñó un papel importante y crucial en el desarrollo y la consolidación de la Iglesia donatista en la segunda mitad del siglo IV. En primer lugar, compartió con Ticonio la tarea de mantener el predominio intelectual del que gozaron los donatistas en África hasta la época de san Agustín (Cf. AGUSTÍN, *Replica a la Carta de Parmeniano*, 1,1,1; AYAN CALVO, 2009). Fue responsable de un claro avance en la teología donatista, que elevó a la comunidad por encima del nivel de una secta no progresista.

Parece que, poco después de su llegada a África, se vio obligado a defender las pretensiones de su Iglesia de ser la verdadera

representante del cristianismo en África. Así, inició su episcopado escribiendo cinco libros contra la postura católica, *Adversus Ecclesiam Traditorum* (Cf. PINCHERLE, 1925, pp.35-55). Como es habitual en los escritos donatistas, estos documentos no se conservan, pero fragmentos de esta obra son citados y refutados por Optato de Milevis en sus libros sobre la historia del donatismo (OPTATO, 1, 5, 6). Según Frensd, los propios libros probablemente trataban sobre el bautismo, la unidad de la Iglesia y el delito de *traditio* (FRENSD, p.194).

Más aún, Parmeniano contribuyó al surgimiento y debate sobre la teoría de los atributos y las dotes de la Iglesia como Esposa de Cristo (Cf. J. RATZINGER, 2014, pp.127-130). Con ello, el obispo donatista fue determinante en la organización y el desarrollo del donatismo, hasta el punto de que, hasta su muerte, la mayoría de muchas provincias del norte de África eran donatistas (Cf. *Epístolas* 22, 2 y 129,6).

En cualquier caso, la grandeza de Parmeniano en la actividad pastoral como obispo donatista es indudable. Su talento oratorio y los notables logros alcanzados con sus escritos son reconocidos y constituyen una gran referencia para la secta donatista. Por lo tanto, la persona, las obras y el espíritu de Parmeniano, en conjunto, contribuyeron a fortalecer la cohesión de la comunidad donatista y a neutralizar los constantes esfuerzos de los católicos por recuperar la unidad (*Epístola* 55, 18, 33).

Es evidente, entonces, que el resurgimiento del donatismo en este período no debe atribuirse únicamente al favoritismo que el emperador Juliano concedió a los donatistas, sino también al buen liderazgo de Parmeniano, quien aprovechó los años de favoritismo y logró mantener una fuerte oposición a la Iglesia católica. Pero el pecado de la división no terminó ahí; continuó afectándolos dentro de la propia secta.

#### **4. Las divisiones internas: camino a la desintegración**

Es cierto que la política favorable de Juliano el Apóstata (361-363), acompañada del gobierno eficaz de Parmeniano, obispo donatista, proporcionó una estabilidad firme y segura a la secta donatista (Cf. LANGA, 1988, pp.19-21). Sin embargo, con el tiempo,

algunos malentendidos dentro del partido lo debilitaron y dividieron en facciones más antagónicas. Nos referimos aquí a las continuas y sucesivas divisiones internas de los donatistas, que afectaron negativamente su cohesión como secta. Al separarse de la Iglesia Católica, el mismo pecado de cisma reaparecería dentro de la secta. De ahí, *el cisma dentro del cisma*. Os sea, el cisma dentro de los cismáticos.

#### 4.1 Los Rogatistas contra los Circunceliones

La división interna de los donatistas comenzó con Rogato, obispo de Cartenna, y sus seguidores (Cf. FRENED, pp.197-199; WILLIS, pp.31-35). Este grupo se separó del núcleo principal de la secta donatista debido al descontento con la excesiva influencia de los Circunceliones (Cf. AGUSTÍN, *Epístola* 93, 3,11; P. MONCEAUX, 1948, p.49). La continua violencia de los Circunceliones fue un factor crucial que inspiró y permitió a los donatistas prosperar en sus tendencias cismáticas (Cf. LANGA, p.898). Sin embargo, no todos los donatistas estaban a favor de los crímenes bárbaros circuncelionistas en nombre de la secta donatista (Cf. R. SERRANDO MADROÑAL, 2020, pp.69-128). Así, los roгатistas se separaron en 370, formando la secta donatista más moderada (WILLIS, p.21).

Los roгатistas eran menos agresivos que el resto de los donatistas; se oponían al uso de los Circunceliones para propagar la doctrina donatista (FRENED, pp.198-199). En consecuencia, los grupos donatistas radicales utilizaron a los Circunceliones para socavar a los roгатistas (WILLIS, p.31). Por esta razón, Rogato y su grupo sufrieron persecución a manos de los donatistas rebeldes y se vieron debilitados hasta el punto de quedar reducidos a la región de Cartenna. Durante la época de San Agustín, los Rogatistas eran muy pocos. Su presencia se extendió hasta el año 420, cuando su obispo principal, Vicente Víctor, se unió a la Iglesia católica (*Ibid.*). En general, la separación de los Rogatistas marcó el inicio del auge de las divisiones internas dentro de la secta donatista.

#### 4.2. Los Claudianistas y los favores de Primiano

Además de los Rogatistas, los Claudianistas constituyen otro grupo que se separó de los Donatistas (Cf. *Epístola* 43). Los Claudianistas eran seguidores de Claudiano, uno de los obispos

donatistas, quien había sido expulsado de Roma por el Papa Dámaso, por lo que regresó a Cartago (Cf. FRENED, p.197; WILLIS, 31-33).

Durante su estancia en Roma, Claudiano aprovechó las disputas entre el Papa Dámaso y su oponente Ursino para llevar a cabo una activa campaña entre la clase pobre de la ciudad, muchos de los cuales se ofrecieron para ser rebautizados. El papa Dámaso finalmente depuso a Ursino, y Claudiano fue expulsado de Roma a pesar de haber apelado previamente a Graciano, sucesor de Valentiniano I.

A su regreso a Cartago en 378, Claudiano se peleó con sus compañeros donatistas y finalmente tuvo que romper la comunión con Parmeniano por ser excomulgado por cismático (Cf. WILLIS, pp.31-32). Sin embargo, en 391, Primiano, sucesor de Parmeniano, toleró a los Claudianistas y los recibió de nuevo en la comunión donatista sin imponerles penitencia alguna. Cuando los donatistas protestaron ante Primiano por haber recibido a los Claudianistas en la comunión, este los expulsó violentamente (*Ibid.*). Este acto provocó mucha revuelta y división dentro de la comunión donatista, especialmente contra Primiano (Cf. FRENED, pp.213-215). Este fue otro momento de antagonismo dentro de la secta donatista, que terminaría dividiéndose e intensificando el odio interno.

#### *4.3 Ticonio contra Parmeniano y sus divergencias teológicas dentro del donatismo*

Otro acontecimiento importante que provocó la división interna del donatismo fue la condena y excomunión de Ticonio por Parmeniano en 385 (Cf. PINCHERLE, 1925, pp.443-466). Ticonio, el teólogo y exégeta bíblico más brillante entre los donatistas, cuestionó la eclesiología de Parmeniano (Cf. AGUSTÍN, *Replica a la Carta de Parmeniano*, 3,3,17). Algunas conclusiones exegéticas contradecían la base teológica sostenida por los donatistas. Por ejemplo, Ticonio argumentó que la verdadera división no es la división de iglesias, sino la de dos sociedades sobrenaturales: la ciudad de Dios y la ciudad del diablo, cada una de las cuales está formada por individuos gobernados por voluntades contrarias (Cf. FRENED, pp.203-207). Por consiguiente, juzgó erróneo el principio donatista de separar el bien del mal, ya que incluso en la santa comunidad del donatismo el mal se encontraba en el seno de la Iglesia (*Ibid.*, p 204).

La catolicidad y la universalidad de la Iglesia fue otro problema que Ticonio planteó a la eclesiología donatista. Ticonio opinó que el concepto de ciudad católica debía comprenderse como la expansión geográfica de la Iglesia. La Iglesia universal se refiere a aquella que no se limita a un grupo relativamente pequeño de fieles, como afirmaban los donatistas. También rechazó enérgicamente la idea de que la verdadera Iglesia de Cristo perteneciera al grupo donatista y se limitara únicamente al norte de África (*Ibid.*, p 205). Esto era algo inaceptable según Ticonio (*Ibid.*).

A partir de las afirmaciones eclesiológicas anteriores, Ticonio parecía estar poniendo en duda la doctrina teológica del donatismo. Los donatistas, especialmente Parmeniano, consideraron inaceptables los argumentos de Ticonio porque según Frend, el hecho de que Ticonio defendiera el carácter universal de la Iglesia y la necesidad de posponer y dejar hasta el juicio final la separación entre los pecadores y los santos, aparecía poner en tela de juicio los motivos que llevó a Donato separarse de Ceciliano. Su teología aprecia ir en contra de la posición donatista. Este es el motivo por la cual Parmeniano fue molesto y pidió al Concilio a excomulgar a Ticonio (Cf. *Ibid.*, 205). Por lo tanto, se le consideró antidonatista. Sin embargo, no estaba convencido y continuó exponiendo sus escritos. Finalmente, en 385, Parmeniano convocó un concilio que lo condenó y excomulgó (AGUSTÍN, *Replica a la Carta de Parmeniano*, 1,1 1). Este incidente muestra la perspectiva estéril y restringida del donatismo y también explica por qué carecía de la vitalidad para mantenerse a pesar de su notable capacidad de resistencia. Aunque a principios de la última década del siglo IV parecía formidable, veinte años después se desmoronó, aunque no fue completamente socavado (FRIEND, pp.205-206).

#### *4.5 La muerte de Parmeniano y la incompetencia de Primiano su sucesor*

Finalmente, con la muerte de Parmeniano en 391, un gran intelectual y primado de Cartago de gran prestigio, el donatismo quedó sumido en una situación de continua inestabilidad. Primiano, su sucesor, provocó más tensiones y divisiones dentro de la secta donatista, ya que era un hombre ambicioso, inescrupuloso, fanático y violento (Cf. *Monceaux*, p.57). Sus inconsistencias políticas,

violencia y arbitrariedad lo hicieron impopular entre sus colegas y agudizaron las divisiones internas, contribuyendo así en gran medida a la inestabilidad del partido (Cf. LANGA, pp.887-888).

En primer lugar, como se ha señalado previamente que readmitió a los Claudianistas que fueron condenados por Parmeniano sin imponerles penitencia alguna (Cf. *Epístola* 43, 9,26). Esta readmisión de los Claudianistas a la comunión sin penitencia irritó a muchos fieles donatistas y generó disturbios en las comunidades donatistas. La violencia se volvió más incontrolable cuando Primiano expulsó a los manifestantes contra su decisión, lo que provocó aún más tensión y resentimiento dentro de la secta donatista (*Ibid.*). La oposición se endureció contra la conducta y los procedimientos gubernamentales de Primiano. Maximiano, un diácono notable y pariente de Donato el Grande, formó un grupo de oposición (Cf. ID, *Epístola* 44). Primiano denunció a Maximiano y lo excomulgó sin atenerse a la forma prescrita de juicio, ya que Maximiano no fue citado ni se realizó ninguna investigación (Cf. WILLIS, p.34). El Consejo de ancianos de la secta de Primiano protestó. Sin que Primiano lo escuchara, este Consejo decidió apelar a otro para solicitar la audiencia de los cargos presentados contra el Primado (*Ibid.*).

Como resultado, Maximiano, apoyado por una mujer adinerada, atrajo a un grupo de disidentes, que celebró un Concilio en Cartago en 392, compuesto por cuarenta y tres obispos donatistas, quienes llamaron a Primiano a comparecer ante ellos (Cf. FRENED, pp.200-207). Sin embargo, este se negó a asistir, y cuando intentaron reunirse en una basílica, envió a un grupo de sus seguidores que los desalojaron y los apedrearon. Primiano entonces se aseguró el apoyo del poder civil para impedirles el uso de cualquier propiedad donatista para su reunión, por lo que se reunieron en una casa privada (Cf. FRENED, p.214). En esta reunión, Primiano fue condenado, pero no ordenaron su destitución. En cambio, le dieron la oportunidad de retirarse y luego notificaron la decisión a todos los donatistas (Cf. AGUSTÍN, *Epístola*, 43,9,26). A partir de este momento, las disputas entre ambos bandos continuaron hasta el Sínodo de junio de 393, cuando Primiano y sus seguidores fueron condenados y excomulgados (Cf. WILLIS, pp.32-35).

Como era de esperar, Primiano se negó a reconocer la autoridad de los Concilios Maximianistas (Cf. *Epístola* 53,3,6). Bajo su presidencia, se celebró una reunión de trescientos diez obispos en Bagai, en abril de 394. Maximiano y sus consagrantes fueron excomulgados. La decisión se comunicó igualmente a todas las comunidades donatistas y se fijó una fecha para su regreso a la comunión.

Primiano consiguió el apoyo del estado para impedir que los maximianistas usaran cualquier propiedad donatista. También buscó la alianza de Optato de Thamugada, aliado fiel del conde Gildón (Cf. ID., *Epístola* 51,3) Con un grupo de Circumceliones, Primiano logró el regreso a la comunión de dos obispos que consagraron a Maximiano: Feliciano de Musti y Pratextato de Assuras (Cf. MONCEAUX, pp.63-66). Con esta acción, Primiano ignoró los principios y las condenas emitidas previamente en Bagai. Estos dos obispos fueron readmitidos sin rebautizarlos, y el bautismo que administraron durante el cisma también fue reconocido como válido (Cf. AGUSTÍN, *Tratado sobre el Bautismo*, I,6,8). La alianza de Primiano con Gildón, quien ahora se rebelaba contra el estado, le resultó desventajosa, ya que tras la caída de Gildón en 398, las leyes imperiales contra los rebeldes se aplicaron a los propios donatistas.

De la división interna del donatismo, se puede observar que la situación, ocurrida en 312 y que provocó el surgimiento del cisma donatista, se recrea una vez más en estas excomuniones dentro de la secta. San Agustín, en su carta 43, donde presenta toda la historia del donatismo, reafirma una vez más que el grave pecado contra la unidad de la Iglesia cometido por los donatistas se debe a sus ambiciones mundanas. Dicho con otras palabras, es la ambición de poder, la riqueza y la falta de caridad lo que divide a la Iglesia de Cristo (Cf. ID, *Epístola* 43, 1,1).

## **5. Las malas hierbas del donatismo: Cismas posteriores dentro de la Iglesia**

El drama del cisma dentro de la Iglesia siguió en siglos posteriores, como testifica el Concilio Vaticano II: «nacieron disensiones más amplias y Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia Católica a veces por no por culpa del hombre de una y, de otra parte» (UR I,3). La historia de la Iglesia

está sembrada de estas divisiones. Hay dos fechas significativas que marcan un antes y un después en la historia Iglesia Católica como consecuencia de un cisma. De estas dos, la primera es aquella del año 1054 donde se materializó el sabor amargo de la ruptura eclesial: entre Roma y Bizancio, entre la Iglesia latina y la Iglesia griega, entre el occidente y el oriente cristianos que durante un milenio vivieron en comunión. La ruptura entre Oriente y Occidente quedó plasmada y escenificada para la posteridad con intercambio de anatemas entre el cardenal Humberto de Silva Cándida, legado del Papa y Miguel Celulario Patriarca de Constantinopla (Cf. SCHATZ, 1996, pp.94-98). Esta fecha 1054 no es más que el punto de referencia del consentimiento formal y mutuo en el divorcio que llevaba ya mucho tiempo incubándose en los ánimos. Este acontecimiento es popularmente conocido como el *cisma de oriente* (Cf. J. BOSCH, 2005, p.81).

Otra fecha significativa de estas malas hierbas del cisma se sitúa en torno al siglo XVI donde aconteció la escisión de la Iglesia de Occidente. Precisamente fue el 3 de enero de 1521, fecha que Martin Lutero fue excomulgado de la Iglesia Católica, tras la bula *Exsurge domine*, del 15 de junio de 1520 que condenaba 41 proposiciones de Lutero quien lejos de retratarse, quemó los libros de Derecho canónico y la bula que le amenazaba de excomunión y se separa de la Iglesia Católica. El hecho de quemar Lutero públicamente en la plaza de Wittenberg la bula de excomunión del Papa provocó la situación irreversible de ruptura. A partir de entonces, como bien observa el ecumenista Fernando Rodríguez Garrapucho que «ya no se podrá hablar de eclesiología sin más, sino de eclesiología «católica» y de eclesiología de las confesiones protestantes o evangélicas» (F. RODRIGUEZ GARRAPUCHO, 2023, p.169). Con ello se rompe así la unidad de los cristianos de Occidente y nacieron las Iglesias de la Reformas protestante y anglicana después. Esta división de la Iglesia latina es conocida como el *Cisma de Occidente* (Cf. BOSCH, p.86; KASPER, 2014. p.237). Pero estas divisiones producidas por las reformas del siglo XVI tuvieron consecuencias, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, en nuevas iglesias surgidas del seno del protestantismo y del anglicanismo. Hoy por hoy tenemos una amalgama de comunidades eclesiales que son resultados de estas divisiones internas, o cismas que se han ido reproduciendo en el seno de la familia luterana y anglicana desde entonces. Los Anabaptistas, moravos, bautistas, cuáqueros, metodistas, Ejército de Salvación,

Iglesia libre, adventistas, Darbyistas por nombrar unas pocas. A ellas hay que añadir un centenar de sectas repartido por todo el mundo y que se identifican como comunidades cristianas. El donatismo, para todos estos grupos, aparece como la fuente y referente de afianzar su sectarismo y exclusivismos y puritanismo radical. Sobre este dato Frennd tiene razón en identificar la influencia que ha ejercido el donatismo en sembrar la mala hierba (cisma) a lo largo de la historia. Dice Frennd al respecto:

Desde la Contrarreforma, la Iglesia donatista ha despertado el interés de los académicos. Si bien los donatistas se extinguieron en el norte de África, han resurgido para desempeñar su papel en la controversia entre protestantes y católicos. Los católicos, desde Baronio en adelante, han afirmado reconocer en el donatismo el prototipo del cisma protestante: una comunidad local que se enorgullece de su superioridad, pero que se encuentra aislada de la Iglesia (FRIEND, 1952, p.11).

Esta influencia sectaria del donatismo es la que está floreciendo en muchos países del mundo sobre todo en África y se han convertido un gran problema de enfrentamiento entre ellos. De hecho, Chris Thomas, de la Universidad de Accra (Ghana), ha relacionado la división interna donatista con el aumento de las sectas cristianas en su país. Afirma:

Así como la Iglesia Donatista se fracturó en varios cismas dentro de sus propias filas, las iglesias pentecostales/carismáticas de Ghana se están fragmentando en nuevas sectas a un ritmo exponencial. Esto solo puede debilitar el testimonio de la Iglesia en su conjunto. Así como la Iglesia Donatista insistió en la santidad absoluta de sus miembros, lo que generó hipocresía, la tendencia de algunas denominaciones en Ghana a exigir una santidad similar tiene el mismo efecto debilitador (C. THOMAS, 2013, pp 368-369).

## **6. A modo de conclusión: “La Caridad vence el cisma”. Lección agustiniana**

Ha quedado demostrado que los Donatistas fueron cismáticos que terminaron cayendo en la herejía que causaron la división de la iglesia en África. Los efectos del cisma donatista han sido tan profundos que sus efectos (malas hierbas) siguen siendo el problema de la iglesia hoy. Con el fin de frenar y erradicar el cisma y sus consecuencias para la Iglesia, Agustín se esforzó por analizar las causas del cisma donatista. Entre otras muchas, Agustín considera las siguientes como regidoras del cisma donatista. A saber, la

condición carnal de los creyentes, el orgullo, ceguera espiritual, envidia, temor y falta de Caridad (Cf. KELEHER, 1976. pp. 66-103).

Para el Santo de Hipona la división de la iglesia de Cristo es un pecado, un mal y un gran escándalo que no se puede tolerar (Cf. AGUSTÍN, *Epístola* 23,5). De ello, hemos apreciado lo que Agustín propone para acabar con el cisma donatista y así, restablecer la unidad de la Iglesia africana. Entre muchas propuestas subraya la importancia de la tolerancia contra los cismáticos intolerantes. Para Agustín, la unidad de la iglesia puede restaurarse a través del diálogo sincero basado en la verdad guiada por la caridad (Cf. *Ibid.*, 23, 7).

Es desde esta perspectiva de restablecer la comunión católica a través del dialogo en la verdad en la caridad se comprender la decidida e entregada implicación del Santo de Hipona al escribir tantas cartas, tratados, sermones y numerosos contactos pastorales para la unidad de la Iglesia Africana. Para Agustín, dado que el cisma es una consecuencia de la falta de caridad, la solución para restablecer la unidad de la iglesia es a través del amor fraterno que hunde sus raíces en el Espíritu Santo. Por eso propone practicar la caridad eclesial que no conoce límites (Cf. 1Cor 13, 4-8). Dice Agustín al respecto:

Es necesario que la caridad, como el fuego, ocupe primero el entorno más cercano y que luego se extienda a otros objetos más lejanos. Para ti el hermano está más cerca que cualquier otro hombre. A su vez, está más unido a ti un hombre al que no conocías, pero que no te es hostil, que el enemigo que efectivamente lo es. Extiende el amor a los prójimos, pero no hables de «extensión». Pues cuando amas a aquellos que son uno contigo es casi lo mismo que amarte a ti. Extiende tu amor a los desconocidos que no te han hecho ningún mal. Vete todavía más allá: llega hasta amar a los enemigos. El Señor lo manda sin duda alguna (AGUSTÍN, *Tratado de la Epístola de San Juan* 8, 4).

### 6.1. *La caridad eclesial*

Para Agustín, el amor fraterno, que une a los hermanos dentro de la Iglesia, constituye el primer círculo de amor al prójimo. Él escribe a este respecto:

Los hijos de Dios son el cuerpo del único Hijo de Dios, ya que él es la cabeza y no los miembros, solo hay un Hijo de Dios... Así que el que ama a los hijos de Dios ama al Hijo de Dios, y por amor, también se convierte en su miembro: el amor lo hace entrar en la comunión del cuerpo de Cristo, y no habrá más de un Cristo que se ame a sí mismo (*Ibid.*).

El aspecto eclesiástico de la caridad o *caritas* ha sido subrayado por J. Ratzinger al tratar el tema de la Iglesia como *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín*. Para el alemán, la *caritas* pertenece a lo principal en la respuesta agustiniana a la controversia donatista (Cf. RATZINGER, 2014. p.161). La verdadera *caritas* es la que posibilita a los hermanos a mantenerse en concordia del amor fraterno. Como hemos indicado anteriormente que la caridad es tan esencial para la unidad de los cristianos hasta tal punto que Agustín considera la ausencia de *caritas* como la verdadera esencia del donatismo.

Uno de los argumentos más convincentes para el pueblo fue, sin duda, que los donatistas pudiesen repetir constantemente: nosotros no reconcomemos los sacramentos de los católicos, mientras que nuestros sacramentos sí son reconocidos por los católicos. Por lo tanto, es más seguro estar en la Iglesia donatista. Pues si los sacramentos de los donatistas son válidos, ¿qué les faltaría en absoluto? A lo que San Agustín responde con precisión: la *caritas*: y de nuevo, cuando los donatistas preguntan; ¿qué es lo que podéis darnos vosotros todavía si volvemos a vosotros? A los católicos que vienen, nosotros les ofrecemos el verdadero bautismo, ¿qué les dais vosotros? La respuesta, una vez más es la *caritas* (Cf. AGUSTÍN, *Contra Cresconio*, II, 12, 15).

Para Agustín, el cisma donatista nace del orgullo del hombre carnal al considerarse los perfectos e insistir tanto en el puritanismo por encima de la unidad. Es decir, han mantenido todo lo que constituye el aparato organizativo de la Iglesia Católica, pero han renunciado a la caridad, así como a la unidad, y, precisamente por eso, todo lo demás está vacío y sin sentido (Cf. *Ibid.*, p.265)

Por lo tanto, la caridad recibe aquí un significado eclesial real y concreto. De hecho, la Iglesia en la comprensión agustiniana es *caritas*. La caridad en este caso se convierte en la virtud eclesiológica preeminente en el sentido de que es la vida misma de la Iglesia, de esa gente que ama a Dios, que confiesa a Jesucristo y lleva adelante su misión de proclamar el reino de Dios. Así, la praxis es la relación dinámica y recíproca de acción y reflexión, la encarnación continua e histórica de la justicia, el amor y la fe. Desarrollar la praxis de la eclesiología a la luz de la relación de Jesús con Dios nos recordaría

que la doctrina siempre está al servicio del amor y la justicia. San Cipriano es el mejor ejemplo en cuando se trata mantener bien reconciliada entre la doctrina y la unidad en la caridad eclesial. Él adoptó este punto de vista cuando preservó en comunión con la Iglesia romana (Cf. BONNER, 1986, pp. 283-284). Y, San Agustín mantuvo la unidad en la caridad cuando reconoció la validez del bautismo donatista y elogió la práctica de caridad de Cipriano (Cf. AGUSTIN, *Tratado sobre el bautismo* 5, 17.23).

Tanto Cipriano como Agustín nos enseñan que la caridad tiene un carácter muy concreto y específico que no se puede construir el propio ser cristiano en una secta, separada de los demás. Precisamente, el cisma carece de caridad, el elemento central y básico, la fuerza impulsora de todo el cuerpo, incluso si el cisma posee todos los demás aspectos, pero carece de la fuerza vinculante para la unidad. Así, ser cristiano implica aceptar a toda la comunidad de creyentes, la humildad del amor, la ayuda mutua, ya que de lo contrario faltaría el Espíritu Santo, quien es el autor de la unidad (Cf. BONNER, p.281).

## 6.2. Caridad hacia hermanos separados

Según Agustín, la caridad fraterna se extiende no solo a los miembros de la Iglesia Católica, sino también a los hermanos separados. Cristo ha hecho a todos los bautizados un solo cuerpo; son miembros de su único cuerpo, del cual él mismo es la cabeza. Esa es precisamente la razón por la cual Cristo dio a los cristianos el nuevo mandamiento de amarse unos a otros, confiándolos a vivir en unidad. Todos los cristianos, por lo tanto, todos nacidos de Dios y engendrados por el Espíritu Santo en la Iglesia Madre, deben ser hermanos y ser verdaderamente para que tengan una herencia para aumentarla y no para dividirla, deben vivir en armonía y la armonía es la unidad. (Cf. AGUSTÍN, *Sermón* 400, 6, 8).

Los donatistas cometieron un grave pecado contra la caridad al romper la unidad de la Iglesia. El amor fraternal consiste en la unidad de la caridad y es por eso que los hermanos hacen todo lo posible para mantener la unidad. Ellos, por otro lado, bajo el pretexto de una Iglesia pura y santa, han erigido un altar contra otro altar. De hecho, los donatistas por su carnalidad, ceguera espiritual, orgullo y odio a sus hermanos católicos, sin atender a la caridad cristiana, rompieron la paz de Cristo por su cisma (Cf. KELEHER, 1961. pp.90-96)

Al cometer y perpetuar el cisma, no solo se han opuesto a la voluntad de Cristo y se han opuesto a la fe en el único Dios y padre de todos, sino que también han dado un escándalo grave y, por lo tanto, han descreditado la misión pastoral de evangelización. Es por esta razón que San Agustín se comprometiera para superar el cisma y recuperar la unidad de la Iglesia africana de su tiempo. Exhortó, sobre todo, a evitar cualquier división en la Iglesia, porque lo que más debe temer el cristiano es estar separado del cuerpo de Cristo. Según el obispo de Hipona, el que se separa del cuerpo de Cristo, no puede ser vivificado por su Espíritu (Cf. AGUSTÍN, *Epístola* 43,7,23). Pero es interesante notar cómo trató de involucrar a todos los católicos en el empeño de trabajar por la unidad. Es decir, buscar la unidad de la Iglesia es, según Agustín, tarea de todos. Pidiendo al Padre que nos conceda la paz y la unidad que brota de la Santísima Trinidad. Por eso, el Santo de Hipona, en un sermón predicado en Cartago, invita a todos a orar por paz y la unidad en la caridad. Dicho sermón comienza así:

Las súplicas de vuestra santidad secunden la solicitud que tomo por vosotros, por mis enemigos y por los vuestros por la salvación de todos, por el descanso, por la paz común, por la unidad que el Señor mandó y que el Señor ama, para que ella sea el tema de mi alocución a vosotros y motivo de gozo con vosotros. En efecto, si debemos hablar siempre de la paz y del amor, puesto que siempre amamos, mucho más debemos hacerlo en estos momentos, en que la paz es tan amada que, puestos en situación de amarla y quedarse con ella, aquellos a quienes no devolvemos mal por mal, con quienes—según está escrito—somos pacíficos, aunque ellos odian la paz, quieren derribarnos sin motivo porque nos dirigimos a ellos; quienes así son oscilan entre el amor a la paz y la confusión originada por el pudor, y, al no querer ser vencidos, no consiguen quedar invictos. Si no quieren ser vencidos por la verdad, lo son por el error. ¡Oh, si los dominase el amor y no la animosidad! Su derrota sería su victoria. Nosotros amamos la Iglesia católica, permanecemos en ella y la defendemos; a sus enemigos los invitamos a hacer las paces y a reconciliarse con ella no en base a opiniones humanas, sino con testimonios divinos. ¿Qué he de hacer con quien grita en favor de una parte y lucha contra el todo? ¿No es un bien para él el ser vencido, puesto que, si es vencido, tendrá la totalidad, mientras que, si vence él, se quedará en la parte? Mejor, si cree él que vence, pues sólo la verdad vence. La victoria de la verdad es el amor (*Sermón* 358, 1).

Esto es precisamente lo que llamamos hoy el ecumenismo espiritual. Es decir, si el fin del dialogo ecuménico es la unidad visible, pues el camino eficaz es la oración. La unidad es el don del Espíritu Santo, Es el Espíritu que nos une. La *caritas* que referíamos antes, consiste, pues, en la participación en la comunión católica

donde reside la *caritas* (Cf. RATZINGER, 2014. p.163). Esta es la razón por la cual san Agustín insistentemente llamara a los Donatistas a la comunión católica. Esta llamada del Santo de Hipo queda inmortalizada en un texto que, en mi opinión, contiene una actualidad ecuménica indiscutible. Dicho texto con un sentido de fraternidad muy profundo dice:

¿Por qué padeces hermano? pregunta el Santo, aludiendo al Donatismo y responde; somos hermanos; invocamos a un solo Dios, creemos en un solo Cristo, oímos el mismo Evangelio, cantamos el mismo salmo, respondemos con un solo amen, prorrumpimos un solo aleluya, celebramos una sola Pascua, ¿por qué tu esta fuera y dentro? (AGUSTÍN, *Comentario a los Salmos* 56, 16, citado en: OCSA 32, 1988. P.68).

Una pregunta tan antigua, pero siempre de discutible actualidad puesto que apunta al corazón mismo del problema ecuménico de todos los tiempos comprendiendo el actual, ya que arranca ni más ni menos que del gran escándalo de la división de los cristianos denunciado por el Concilio Vaticano II y que reclama una respuesta en acorde con la oración de Cristo que hemos referido anteriormente: *Que todos sea uno...para que el mundo crea* (Jn 17,21).

San Agustín nos ha dejado una reflexión tan antigua pero siempre actual, *Pensad qué calamidad es ésta: ahora que sentimos el gozo de la unidad con los donatistas, lloramos cismas internos en el monasterio. Perseverad en el buen propósito...* (SAN AGUSTÍN, *Epístola* 21, 4).

## BIBLIOGRAPHY

AYAN CALVO (ed.), (2009). *Ticonio. Libro de las Reglas*, (Madrid 2009); ID. *Tichonius natione Afer. Una reinterpretación de las reglas de Ticonio*, Madrid.

BONNER, G. (1963). *St. Augustine of Hippo. Life and controversies*. London: Canterbury Press.

BOSH, J. (2005). *Para comprender el ecumenismo*. Navarra: Verbo Divino.

BOYER, CH. (1962), *Christian unity and the Ecumenical movement*, London: Burns&Oates

CILLERUELO, L. ed., (1986), *Obras completas de San Agustín Vol. 8. Cartas (I.º) 1-123*, BAC, Madrid.

THOMAS, C. (2013) *Donatism and the contextualization of Christianity. A cautionary tale*, en: M.VINZENT (ed.), *St. Augustine and his opponents 18* (Leuven-Paris) 365-369.

FREND, W. H. (1952), *The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa*. Oxford, London.

KASPER, W. (2014), *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo I*. Obra completa de Walter Kasper Vol. 14, Santander: Sal Terrae.

KELEHER, J. (2011). *Saint Augustine's notion of schism in the Donatist controversy*, Illinois: Saint Mary of the Lake Seminary.

LAMIRANDE, E. (1975), *Church, State and Toleration. An intriguing Change of mind in Augustine*. Villanova University Press

LANERO, M.F., Trad. (1988). *Obras completas de San Agustín 32. Escritos antidonatistas, (1º)*. Madrid: BAC.

LANGA, P. (2006), *Tolerancia e intolerancia en los escritos antidonatistas de Agustín*: en E. EGUIARTE BENDÍMEZ, ed., *Avgustinvs 51* (2006) 292-321.

- LANGA, P. (2011). *Voces de Sabiduría Patristica*. Madrid: San Pablo.
- LANGA P. ed., (1988), *Obras completas de San Agustín Vol. 32. Escritos antidonatistas (I.º)*, BAC, Madrid.
- MILES, R. ed., (2016). *The Donatist Schism Controversy and Contexts*, Liverpool, University Press.
- MONCEAUZ, P., (1963). *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne. Depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe I-VII*, Paris.
- MORAN, J. (1967). *San Agustín y la unidad de los cristianos*. Archivo Teológico Agustiniiano (2) pp. 535-585.
- PINCHERLE, (1925). *L'Ecclesiologia nella controversia donatista: Recerche Religiose* 35-55.
- RATZINGER, J. (2014), *Obras completas I. Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia. Disertación y otros estudios sobre san Agustín y sobre la teología de los Padres de la Iglesia*. BAC, Madrid.
- SANTAMARTA, S. (1994). *Obras completas de San Agustín 34. Escritos antidonatistas, (3º)* Madrid: BAC.
- SCHATZ, K. (1996). *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Santander: Sal Terrae.
- SERRANO, MOROÑAL, R. (2020). *Lo Circunceliones. Fanatismo religioso y descontento social en África tardoromana*, Madrid.
- WILLIS, G. (1950). *Saint Augustine and the Donatist controversy*, S. P.C. K., London.
- RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F. (2023). *Caminar juntos. Manual de Ecumenismo*, Salamanca, San Esteban.
- LUIS VIZCAÍNO, P. DE (2000). *San Agustín. Orden de S. Agustín*, Zamora, Ediciones Montecasino.

# LA CULTURA CRISTIANA SEGÚN SAN AGUSTÍN

FR. NELSON DAMIAN MWENDA

## Introducción

La reflexión sobre la cultura es, hoy en día, una de las tareas más importantes que el pensamiento católico está invitado a desarrollar, no sólo porque se trata de una realidad fundamental para la existencia que de alguna manera se identifica con lo humano en cuanto tal, sino porque la misma misión de la Iglesia se entiende en referencia a la cultura. Lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces de la cultura y las culturas del hombre (PABLO VI, 20.). La evangelización de la cultura y de las culturas es una tarea fundamental de la Iglesia ayer, hoy y siempre. Hoy es uno de los compromisos importantes de la nueva evangelización. Por eso, una realidad tan humana como la cultura siempre ha sido objeto de constante reflexión y práctica, y a lo largo de su historia la Iglesia ha sido promotora, creadora y defensora de cultura, expresando así su preocupación por el hombre.

Los Padres de la Iglesia son los grandes testigos de la Tradición, y con sus reflexiones, obras y testimonio no sólo han ayudado a la mejor comprensión y adecuada transmisión de la revelación divina, sino también han contribuido a clarificar cuestiones profundamente humanas como la cultura, y desde su trabajo evangelizador han ayudado a formar una cultura cimentada en el cristianismo. Y entre los padres de la Iglesia, sin lugar a duda San Agustín ocupa un lugar muy destacado. Está considerado como el más grande de los padres y uno de los mejores maestros de la Iglesia, de quien según las palabras de San Juan Pablo II que «todos de alguna manera nos sentimos discípulos e hijos» (JUAN PABLO II, *Augustinum Hipponensem*, V), el doctor de Hipona ha delineado la mentalidad de occidente, y en buena medida ha ofrecido las coordenadas intelectuales desde las que la Iglesia se aproxima a muchas realidades, sea para comprenderlas, sea para renovarlas y ponerlas

al servicio de su misión evangelizadora. Al investigar acerca del padre de la Iglesia nos encuentra con las siguientes ideas.

### **1. El origen de la palabra cultura**

La palabra cultura en San Agustín tiene en su origen el sentido de cultivo y se refiere al campo, al trabajo rural y al esfuerzo por hacer que la tierra de frutos. La cultura como dimensión humana de la existencia encuentra en el cultivo de la tierra no sólo una figura que le da inspiración, sino también fundamento. Tiene también el sentido de culto, tributado a la divinidad, Se trata de mostrar cómo el culto religioso está vinculado a la vivencia de valores, virtudes y comportamientos de orden moral que se expresan en la convivencia social. La cultura está siempre referida al hombre, ya que el ser humano es el que hace la cultura, y él mismo es hecho en cierto modo por la cultura en la que se halla situado. Existe, pues, una dimensión antropológica fundamental inherente a ella. Así, dice San Agustín «que las cosas son para ser usadas o para ser disfrutadas. Se entiende que las primeras son medios para alcanzar un determinado fin, mientras que las otras tienen una finalidad propia y, en cierto sentido, son superiores a las que meramente se usan». (Cf. SAN AGUSTÍN, I, 2, 2) Para San Agustín la cultura tiene que ver, entonces, con la manera en que el hombre vive como hombre de verdad.

### **2. El desarrollo en su vida**

La vida de San Agustín se desarrolló en un período de grandes cambios políticos, espirituales e intelectuales que marcan no sólo el fin del Imperio Romano, sino también el agotamiento de una civilización entera (GONZALEZ, 2000, p.606). Es un periodo de cambio la estructura de vida lo cual marca un fin de los griegos y retomada por los romanos. En la crisis cultural que atravesaban los ciudadanos del Imperio en la época de Agustín se encuentran los elementos de transformación y renovación depositados por el cristianismo y que hacen vislumbrar otra civilización que surgirá con todo su esplendor tres siglos más tarde.

La civilización cristiana medieval toma un progreso profundo en novedades de los sistemas. Mientras pasaba esto, él tenía una clara idea de la existencia de una cultura pagana con la cual la Iglesia y sus miembros tienen necesariamente que confrontarse. De este

problema se ocupa muchas veces en su obra, pero especialmente en el *De doctrina cristiana* y en el *De civitate Dei*.

### **3. Lugares de la cultura**

Según el obispo de Hipona, todas instituciones humanas sirven necesariamente para la vida del cristiano no debe rechazar los ámbitos de la cultura, sino tomarlas y conservarlas según las necesidades. En las palabras de Rojas en Agustín nos cuenta dos formas principales de saberla, una fundada en los sentidos y la otra en la razón (ROJAS,2011, pp,123-124). A la primera categoría pertenecen la lengua, la historia, la astronomía, la física, la zoología; y a la segunda, la aritmética, la geometría, la matemática, la lógica, la dialéctica y la filosofía. Para el cristiano ningún saber es fin en sí mismo y es cultivado sólo en la medida en que sirve para interpretarla. Establece el principio según el cual cualquier tipo de saber racional merece ser cultivado sólo en la medida en que ayuda a comprender la Escritura. Así la ciencia del razonamiento para cualquier género de cuestiones que es necesario afrontar y resolver en la Sagrada Escritura es de grandísima utilidad.

### **4. Las dos sociedades de San Agustín**

Para el obispo de Hipo existen dos sociedades, cada una con su propia cultura, la *civitas celestis* y la *civitas terrena*. La base de la cultura de la *civitas celestis* está puesta por Dios mismo es el quien le da sus símbolos, sus ritos, sus valores, sus jefes; mientras que, la base de la *civitas terrena* es puesta exclusivamente por los hombres (GONZALEZ, 2000, p,607). Las dos sociedades conviven, se interceptan y se mezclan, pero como señala Agustín, no generan una cultura que sea una especie de combinación entre elementos tomados del helenismo y elementos tomados del cristianismo. Esta combinación puede operarse en los miembros de la sociedad, pero no en la sociedad como tal. En su pensamiento San Agustín está convencido de que la gran *civitas terrena* que se ha encarnado en el Imperio Romano no acabará jamás y que su cultura tampoco. Sin embargo, la caída de Roma y el asedio de Hipona harán nacer en él algunas dudas a este propósito.

### **5. La fe y razón**

En las ideas del obispo de Hipona la cultura en la Iglesia se caracteriza por un profundo análisis de la condición humana, la

importancia de la gracia divina y una rica vida interior espiritual. Su legado ha moldeado significativamente la teología y el pensamiento cristiano hasta nuestros días. En las razones de san Agustín en la cultura pagana que está entendida en clave intelectual y estética. Quien dice pagana dice antigua, profana, clásica o grecorromana. Para el padre la cultura cristiana apoya y sirve y robustece siempre en función instrumental de lo anterior (LANGA, 1998, p.15). Para él es africano que se siente africano. Y que piense en africano su cultura no sólo romana, latina, africano-romano, o africano-latina sino además púnica o sea antiguo imperio. Agustine, el hiponense afrontó los desafíos de su época procurando armonizar fe y razón, religiosidad y cultura, con su radiante luz siempre encendida Su formación en la tradición clásica le permitió integrar elementos de la filosofía griega en su pensamiento cristiano, creando una síntesis única que influyó enormemente en la cultura de la Iglesia.

El entendimiento agustiniano de la cultura de la Iglesia se caracteriza por una integración profunda entre fe y razón, un énfasis en el amor y la caridad, una visión de la cultura como cultivo espiritual, y una comprensión de la dimensión religiosa de toda actividad cultural. Esta visión sentó las bases para el desarrollo de la cultura cristiana en los siglos posteriores y sigue siendo influyente en el pensamiento de la Iglesia hasta el día de hoy.

## **6. Agustín y los corrientes de su tiempo**

San Agustín elaboró buena parte de su obra teológica en confrontación con otras perspectivas teológicas y filosóficas de su tiempo. En concreto, se enfrentó con los maniqueos, los donatistas y los pelagianos (GONZALEZ, 2000, p,596). De estas controversias fueron surgiendo contenidos teológicos originales, a los maniqueos quitar la máscara de virtud con que se cubrían los santos o elegidos maniqueos, para que aparezca en toda su desnudez la hipócrita austeridad, junto con la verdad de su increíble y universal corrupción. En entendimiento de los maniqueos, San Agustín usan principalmente dos artificios para seducir a los sencillos y pasar ante ellos como maestros. Uno de la censura es las Escrituras, que entiende sobre el mal que es la ficción de una vida pura y de continencia admirable, se resuelto en consecuencia y trata de la vida y costumbres de la Iglesia católica.

San Agustín para responder a las cuestiones suscitadas por el Donato. Muestra el motivo fundamental de la polémica es claro que los donatistas sostienen que la Iglesia, fundada por Cristo y fertilizada con su sangre, ha degenerado sustancialmente por las indignidades de algunos de sus miembros y ha desaparecido de sobre la faz de la tierra, quedando como único reducto la facción de Donato, San Agustín no acepta esto. Y hace en nombre de la universalidad y unidad de la Iglesia, es decir, en nombre de la catolicidad. Se discute entre nosotros dónde está la Iglesia, entre nosotros o entre ellos. Afirmar lo contrario es ir contra las mismas escrituras (*Ibid.*,601) Las santas escrituras nos demuestran cómo empezó la Iglesia por Jerusalén, se propagó luego a Judea y Samaria y de allí a todo el mundo, donde continúa creciendo, hasta que, finalmente, conquistó todas las gentes, donde aún no existe. Los donatistas se piensan los escogidos. Es decir, se sienten limpios y puros. San Agustín se enfrenta críticamente a esta pretensión donatista. No se cansa de citar y explicar los textos evangélicos que contienen la idea de una Iglesia mezclada, eclesial mixta (*Ibid.*,p.601)

## **7. Contra pelagianos**

Esta corriente constituye un punto de confrontación en la obra de San Agustín. En esta controversia lo que está en cuestión es el problema de las relaciones existentes entre gracia y naturaleza. Los pelagianos quieren reivindicar la autosuficiencia de la naturaleza humana con miras a la salvación, acentuando menos la primacía de Dios. Enfrentados al problema de las relaciones gracia naturaleza, la opción de los pelagianos es clara, su opción es por la naturaleza. Y, como indica V. Capánaga, en esta opción no es ajena a los elementos farisaicos presentes en el pensamiento de Pelagio el indica que la Justamente por estos elementos, no admitía una gracia interna dada al hombre para remedio de su debilidad. El hombre es justo por los dones naturales y la ley, a la cual considera como fuente universal de salvación. La reacción de San Agustín en defensa de los fueros de la gracia no se hace esperar. El Obispo de Hipona se revela contra tamaña deserción y desvarío (GONZALEZ, 2000, p,603). Cristo no es sólo un héroe moral y maestro incomparable, sino el nuevo Sacerdote que con su divina sangre operó la purificación de la Humanidad, santificándola y uniéndola a Dios. Cristo es el que sana, Cristo el que limpia de las culpas, Cristo el que justifica; no son los hombres justificadores de sí mismos.

## **8. De modernidad a la posmodernidad**

La modernidad tiene sus días contados. Iniciada por Descartes y el iluminismo desde su visión inmanentista historicista y pragmática del hombre y su entorno del ser y quehacer humanos deja tras de sí al cabo de sus días triunfales. Como fundamento de la cultura moderna la identidad del tiempo y del yo y su inevitable efecto es el relativismo de la idea de que ninguna tradición en sí misma es más valiosa que otra. El hombre no puede aguantar mucho tiempo en un clima cultural tan turbio. Nacido para la verdad, la belleza, los nobles ideales, tiene hambre y sed de valores perennes de libertad creadora de luz ineficiente, de transcendencia, de vida de infinitud. En la cultura de la modernidad, empeñada por aprehender y retener al hombre en el cerco de los valores por el creado, ni hay puesto para Dios ni lo ha puesto para el hombre. En la interpretación agustiniana, el primer requisito de la cultura para encontrar a Dios es convencernos de que Él no falta. Los hombres sus totalidades cuando Dios queda lejos venga perdido en su dramática soledad, más dura cuanto más distante, y más vacía y más conturbado. La influencia de Agustín en la cultura es sobre todo en la vida religiosa, con monacato agustiniano es como esclarecido patriarca de la gran familia que lleva su nombre y también por su regla que abraza en la iglesia católica por numerosas órdenes y congregaciones (LANGA, 1998, pp.122-123). El obispo de Hipona busca en la cultura de cada uno los pasos para acercarte a Dios, y utilizar los día a día virtudes para alcanzar la vida eterna.

De los cambios de tiempo que ha aumentado el mundo actual es un resultado de los recurrentes que ha sido inventado. Todo cambio cultural produjo siempre nuevas formas de vida en la Iglesia y nuevos modos expresivos de la fe. Resultados de una Iglesia viva produce continuamente formas expresivas nuevas. El diálogo interreligioso y el movimiento ecuménico como expresión del mundo actual de la iglesia van a contribuir de forma firme a la buena marcha en la inculturación y evangelización de los pueblos (Pedro LANGA, p.156). Vivida en la fe, la verdad es fuente de nueva cultura en que la fe nunca puede prescindir de una inculturación que dispuesta a experimentar y transmitir lo nuevo, proteja cuanto merece conservarse para volverlo a proponer en toda su frescura.

El doctor y padre de la Iglesia sobrado de palabra certera y a punto de cada situación capaz de arrebatarse y conmover, pero en ningún caso nos dejen indiferentes. Para él ningún hombre puede decir la verdad si no es iluminado por quien no puede mentir. El doctor desde la cultura pagana y cristiana que él mismo trabajó desde su incuestionable influjo posterior medieval y moderno pueda influir en la cultura de o culturas de la postmodernidad (LANGA,1998, p.159).

Agustín en su dimensión temporal y cultural es decir en su lugar de vida y acción profundamente impregnada de la herencia libido núbida. Él para entablar el diálogo entre la cultura, culturas y la misma cultura religiosa en opción a las culturas laicas. Más que negar a Dios la descreída gente de nuestro día pasa de Dios no se rechaza se le olvida. El gran reto para la Iglesia actual por tanto es la naturaleza cultural. El doctor de la iglesia con su palabra de caridad en la verdad resulta lograda síntesis del ayer al servicio del mañana. La cultura se definirse como el conjunto de rasgos distintivos tanto espirituales como materiales intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social.

## **9. En el mundo occidental**

San Agustín ha incidido profundamente en el desarrollo y configuración de la eclesiología occidental. La eclesiología de San Agustín está centrada en el problema de las relaciones entre Iglesia visible e Iglesia invisible, para San Agustín el Cristo total es el fundamento de la Iglesia, es el sujeto de la actividad eclesial, así como de toda la santidad de la Iglesia. Cristo es, en la visión de San Agustín lo determinante en la Iglesia; ni la unidad de la jerarquía, ni la unidad externa de la Iglesia importan por sí mismas, sino en orden a que en la Iglesia no haya más que Cristo, ni haya menos que Cristo. Cristo actualizándose en forma de totalidad (GONZALEZ, 2000, p.595). La Iglesia, así entendida, no es más que la civitas Dei, es decir, la Ciudad de Dios. En esencia, la Iglesia es una comunidad de santos, una *communio sanctorum*. Esta comunidad de santos constituye la dimensión invisible de la Iglesia, es ella la que hace de la Iglesia una Ciudad de Dios ya presente aquí en la tierra.

Impulsada por el neoplatonismo, fuera la más importante y, además, ofreciera muchas similitudes con la doctrina cristiana, favoreció que el cristianismo construyera su doctrina

fundamentalmente con conceptos platónicos. Admitida la necesidad de la Filosofía por el cristianismo y teniendo en cuenta que aquélla se presenta como un discurso sometido a la razón, mientras que el cristianismo se basa en un mensaje revelado, se plantea un problema que reaparecerá constantemente a lo largo de la historia de la filosofía cristiana, las relaciones entre la fe y la razón. Entre los padres de la Iglesia encontramos una valoración positiva de la filosofía en cuanto que se la considera capaz de favorecer una comprensión del mensaje de fe, lo cual, en definitiva, era un elemento que colaboraba en la salvación (ROJAS, 2011, p.133).

### **10. La cultura en conocimiento a Dios**

Para conocer a Dios es necesario conocer al hombre. En él nos enseñó a discurrir con seguridad, pensar con exigencia, repentizar con rapidez, expresarse con elegancia y escribir con precisión. Aquellos estudios de retórica fueron despertados su aguda inteligencia hasta la orquestación de recursos estilísticos y doctrinales propios de un genio singular como el suyo. La doctrina cristiana evidencia que la cultura y literatura del antiguo clasicismo fueron oportunamente adaptadas a la Cristiandad de los siglos v y vi. La sabiduría sobrenatural pues en modo alguno la ciencia humana muestra al hombre la verdad a la vez que le proporciona los medios de conseguirla (LANGA, 1998, p.166).

Para San Agustín lo primero y lo importante es conocer criterios culturales. La cultura es un elemento que tal eleva y arrastra hacia lo noble lo sublime lo grande lo bello y lo divino. Él sigue sosteniendo y pensando al hombre a la luz de Dios y en trance permanente de responder a las pastorales preguntas de su vivir ocupado continuamente con su saber. Por eso el humanismo agustiniano del que aquí se trata es teórico y antropocéntrico. La cultura habrá de partir de la antropología, continuar por la teología y resolverse en mística. La gran aportación de San Agustín en este campo de la cultura va a consistir en acertar a convertir el sabor clásico de la cultura en sabor evangélico. Está consciente que dentro de los principios capacitará de elevar el espíritu y educar la voluntad para cosas nobles (Cf. CLARK, 2002, pp.333-361).

La cultura antes que almacenarla en trojes de inhibido y desenfado interiorismo cumple vivirla de modo que se propague a tiempo y a destiempo. Debe enseñar lo bueno y desechar lo malo y

asimismo mediante el discurso apaciguar a los contrarios alentar a los tibios y enunciar a los ignorantes de que se trata y qué deben esperar. Gran problema de cultura el nuestro tiempo es el drama que hoy provocan no tanto el rechazo cuánto olvido de Dios, que no sabe que pueda ser peor, el ateísmo con la negativa carga conceptual de esta hora. La otra cara estaría constituida por los signos de esperanza y punto de partida para el nuevo anuncio evangélico manifestados sin previa ni suficiente nitidez para echarse al camino puesto que el retorno de formas de lo sagrado en una sociedad que parecía casi del todo secularizada sobreviene traído ahora por un extraordinario florecimiento de sectas, movimiento religioso y grupos sincretistas (RODRÍGUEZ, p.41).

### **11. Sobre la vida de los monacatos.**

Para san Agustín cada persona y sobre todo cada monje debe ser el primer acusador de sus pecados, y debe por tanto vivir en su humanidad que es totalmente ignorada por cristianos supuestamente practicantes. Él es modelo de la verdadera humildad monástica y por tanto verdaderamente cristiana, porque reconoce la justicia del juicio de Dios y se causa a sí mismo como pecador sin ninguna intención de autojustificación que termina siempre criminalizado a Dios (MARTIN,2008, p.575).

Agustín aventajado discípulo y consumado Maestro de humanismo universal, tuvo que enfrentar con mente y corazón, los embustes de arrogantes racionalistas de su tiempo, para defender a los sencillos creyentes, luchar contra las atrevidas usurpaciones del hedonismo y egoísmos porque lo exigía su conciencia. Alzarse contra la depravación de las costumbres y la degeneración por el reclamo de la razón y del espíritu. Podemos decir que lo más significativo de la cultura la encontramos en el doctor hiponense sobre aquella fuerza de la naturaleza por la cual el alma racional siente y obra algo legítimo

### **12. La cultura en el mundo de hoy**

La cultura del siglo XX parecía rechaza lo sagrado. Hizo una rotura entre el mundo religioso y el de la cultura moderna. Como decía el obispo de Hipona en un aciago día de juventud se alejan más y más de Dios para irse in longinquam regionem (*Conf.* IV,16,30.). La negación de Dios o de la religión no constituye un hecho insólito e individual. En muchas religiones esa negación se encuentra expresada no solo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente

la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civiles. La cultura más técnica y avanzada no deja espacio para el recurso a Dios como si fuese incompatible con su presencia.

El Dios lejano de la cultura debe hacerse para que se muestra su presencia en amor, su misterio de trascendente santidad, y superado indiferentismos o fanatismos. El hombre debe encontrar su puesto en la vida cuya verdad es el criterio para juzgar las culturas. La Iglesia tiene la responsabilidad de realizar en sí misma la unidad de ser en la diversidad de pueblo y cultura. La relación existente entre la realidad de la creencia humana y los sagrados debe traer una buena manera de vida.

### **Conclusión**

Para San Agustín la fuente de toda religión y de toda cultura en mayúsculas es Dios. Desde su frase en la búsqueda él decía tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba, tú estabas conmigo, más yo no lo estaba contigo. En él por el diálogo, el evangelio inculturado es como acicate a la perenne fecundidad de la verdad inculturada. La cultura va a implicar una totalidad de expresiones humanas, es un conjunto de costumbres tradicionales y valores que acompañan a la lengua. Lo que él estaba buscando fuera era dentro como un orador que tenía una oiga obedientemente con más peso tiene su vida que toda cuanta grandilocuencia de estilo viviente. Toda cultura con minúscula será de mayor valor en la medida en que vaya presidida por la cultura con mayúscula.

La vida cristiana no debe y no puede ser solo contemplativa o solo activa. Más bien es necesario para ella que sea mixta. Un cristiano no necesita solo un amor por la verdad que le lleve a la contemplación sino el efecto de la caridad fuente de la acción. La vida cristiana está por tanto basada en estos dos factores. ¿Cómo puede un verdadero cristiano darse a una contemplación hasta el punto de no dejarla por la acción cuando oye la necesidad de su vecino del servicio de amor? Este era el aviso de san Agustín a los monjes que «Si la Iglesia necesita vuestro servicio no lo aceptéis por una avaricia orgullosa ni lo rechazéis por pereza» (Martin,2008, pp.153). Más bien obedece a Dios con un corazón tranquilo. Para hacerse un auténtico agustino debe imitar su estudio y su vida. La autoridad espiritual de

Agustín de Hipona fuera usada como un punto de encuentro para respuesta abiertamente pagana o manifiestamente religiosas.

## BIBLIOGRAFÍA

ANOZ J. (2007). *Agustín de Hipona. Las confesiones*, Madrid, San Pablo.

BALBINO MARTÍN, OSA. (1957). *Obras de san Agustín, la doctrina agustiniana*, Madrid.

CAPANAGA, V. (1974). *Agustín de Hipona, maestro de conversión cristiana*, Madrid BAC.

CLARK, MT. *El humanismo cristiano de san Agustín*, Augustinus 47, 2002, 333-361.

GONZÁLEZ A. LUIS (2000). *San Agustín y la cultura occidental*, Revista de ciencia sociales y humanidades: n 77.

LANGA P. (1998). *San Agustín y la cultura*, Editorial revista agustiniana, Madrid.

PABLO VI (1975). *Evangelii nuntiandi*, Roma.

ROJAS S. GUSTAVO (2011). *Cultura en el pensamiento de San Agustín, persona y cultura*: Lettera gráfica S.A.C, Lima.2011.

THOMAS MARTÍN OSA (2008). *Nuestro corazón inquieto, la tradición agustiniana*, Ediciones religión y cultura, Madrid.

XIX JORNADA AGUSTINIANA (2007). *Los agustinos en el mundo de la cultura*, Centro teológico San Agustín, Madrid.

## HERMANO Y PASTOR

FR. JAMIL RODRÍGUEZ BALLESTEROS

### **Introducción**

*A fin de que cualquier predicador se le oiga en las obras más que en las palabras* (MAGNO, 2009, p.194).

En las siguientes páginas quisiera mostrar un poco lo que significaba ser obispo desde la persona de San Agustín, el cual buscando una comunidad termina siendo obispo del pueblo santo de Dios.

En algunos de sus sermones San Agustín nos habla sobre esa gran tarea que desempeña como pastor de un rebaño y es que no es un puesto para servirse a sí mismo, sino para entregarse y ser servidor de todos ya que si en el pueblo encomendado no se preocupa por la predicación y salvación de sus alma será juzgado por cada una de las ovejas a el encomendadas y que terminan perdidas porque el pastor no esta para servirse a sí mismo por las ovejas sino para servir a Cristo por medio del rebaño encomendado.

Hagamos una mirada en nuestros días de como es el ministerio episcopal y la gran tarea que tienen de responder a las grandes dificultades que van surgiendo en nuestra sociedad que cada vez se aleja más del plan de Dios y los obispos como maestros de la catequesis y de custodios del depósito de la fe, se fortalecen en la oración y en la eucaristía para seguir acompañando al pueblo de Dios que sufre y que pide consuelo.

El pastor es el rostro visible de Cristo que ofrece amor, escucha, consuelo, cercanía y da al pueblo el alimento de los fuertes para confirmar la fe transmitida por los apóstoles.

## 1. Fundamento Bíblico

El oficio episcopal podríamos decir que sigue siendo un tema de controversia al momento de poder definir su origen exacto y su estabilidad en el cristianismo, pero vemos que luego de establecerse la comunidad cristiana y con la predicación de los apóstoles en las diferentes comunidades vemos en los textos como van surgiendo de entre la comunidad personas para dirigir o velar por la fe de la comunidad creyente.

El nuevo testamento nos da algunos textos donde se muestra la figura del episkopos o presbíteros ya que en esos momentos podría resultar difícil distinguir entre ambas personas, ya que ambos cumplían la tarea de pastorear y dirigir al pueblo. Uno de esos textos será, la epístola a Tm 3, 1-7 donde Pablo da ciertas líneas a seguir para los que aspiraban a ser episkopos, en otro pasaje del nuevo testamento tenemos las cartas de Pedro y ejemplo de ello lo encontramos en 1Pe 5,1-4.

Así pues, a los presbíteros entre vosotros, yo presbítero con ellos, testigo de la pasión de Cristo y partícipe de la gloria que se va a revelar, os exhorto: pastoread el rebaño de Dios que tenéis a vuestro cargo, mirad por él, no a la fuerza, sino de buena gana, como Dios quiere; no por sórdida ganancia, sino con entrega generosa; no como déspotas con quienes os ha tocado en suerte, sino convirtiéndoos en modelos del rebaño. Y, cuando aparezca el Pastor supremo, recibiréis la corona inmarcesible de la gloria.

Pedro como cabeza de la comunidad cristiana pone de manifiesto las bases para las personas que aspiran o que serán escogidas para ser cabezas de cada una de las comunidades no para gloriarse de eso sino que para recibir la corona de la gloria deben confirmar en la fe al pueblo que se les encomendó, además de eso en la carta de Pablo a Tito 1,5-9 se nos muestra como Pablo deja a Tito en Creta con la tarea de organizar la comunidad y el establecer a los presbíteros y Pablo vuelve a mostrar las características de las personas para estas tareas, pero Pablo también atribuirá al episcopo el título de «administrador de Dios».

Porque es preciso que el obispo sea intachable, como administrador que es de la casa de Dios; que no sea presuntuoso, ni colérico, ni dado al vino, ni pendenciero, ni ávido de ganancias poco limpias. Al contrario, ha de ser hospitalario, amigo del bien, sensato, justo, piadoso, dueño de sí. Debe mostrar adhesión al mensaje de la fe de acuerdo con la enseñanza, para que

sea capaz tanto de orientar en la sana doctrina como de rebatir a los que sostienen la contraria (Tt,1,7-9).

Ya vemos establecido en las sagradas escrituras tanto en los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Pablo y las Pastorales el papel de los Apóstoles y la tarea de poner al frente de la comunidad a una persona a la cual por la imposición de las manos le transmiten el Espíritu Santo y así cumpla con la tarea de confirmar en la fe a cada uno de los que han decidido seguir a Cristo.

## **2. Padres de la Iglesia**

El desarrollo de esta figura y su formalidad se dará con los Padres de la Iglesia y lo vemos reflejado en sus escritos al mencionar la figura, sus funciones, sufrimientos y entrega al ministerio que se les fue entregado por los apóstoles.

Y nuestros apóstoles sabían por nuestro Señor Jesucristo que habría contiendas sobre el nombramiento del cargo de obispo. Por cuya causa, habiendo recibido conocimiento completo de antemano, designaron a las personas mencionadas, y después proveyeron a continuación que, si éstas durmieran, otros hombres aprobados les sucedieran en su servicio. A estos hombres, pues, que fueron nombrados por ellos, o después por otros de reputación, con el consentimiento de toda la Iglesia, y que han ministrado intachablemente el rebaño de Cristo, en humildad de corazón, pacíficamente y con toda modestia (1CLEMENTE, XLIV).

Ya para el año 110 vemos una clara teología episcopal en las cartas de Ignacio de Antioquía al mostrar la formación del episcopado monárquico. El obispo, representará a Cristo y será imagen del Padre.

Esta imagen cambiara con Irineo de Lyon al decirnos que el obispo es testigo vivo de la tradición por la sucesión de los apóstoles y es que inicia la imagen de la sucesión ya que se concibe que por la imposición de manos se recibe el Espíritu Santo ese mismo Espíritu dado a los apóstoles por Cristo para la misión de predicar el evangelio y guiar al rebaño de los hijos de Dios.

Otro de los padres que dio gran énfasis en el desarrollo de este servicio desde el presbítero hasta el episcopado fue San Juan Crisóstomo al escribir un libro titulado «diálogo sobre el sacerdocio» en la cual por el título ya determinamos que pone de manifiesto la figura del sacerdocio como persona y misión dentro de la Iglesia.

Juan Crisóstomo no toma las cartas pastorales del nuevo testamento, sino que parte de la pregunta de Jesús a Pedro ¿me amas? Donde la lectura deja entre ver el sacerdocio como don de Dios a su Iglesia. Un amor que expresa Pedro a Cristo y que hacerlo a Él también se lo expresa a la Iglesia que se le es encomendada y Pedro siendo frágil, inculto de cierta manera un simple pescador es de él y sus compañeros de los que se vale Cristo para ponerlos al frente de su Iglesia; ese amar implicara cansancio, fatiga, dolor, duda y el sufrimiento del martirio.

Para san Juan Crisóstomo no hay manifestación mayor de amor a Cristo que pastorear su rebaño. Y ahí mismo radica el mayor beneficio de la vocación sacerdotal: ser manifestación del amor de Cristo y del amor a Cristo, proclamado en el cuidado por los miembros de la Iglesia<sup>69</sup>. Así pues, el sacerdocio es, por un lado, testimonio del amor de Cristo por la Iglesia y, por otro lado, testimonio excelente del amor a Cristo, pues «el que se ejercita a sí mismo en la virtud dirige hacia sí solo la utilidad; pero el pastorear produce un beneficio que pasa a todo el pueblo (CRISÓSTOMO, 2002, p.29).

Hemos visto ya como los textos de la Sagrada Escritura nos pone de manifiesto ciertas características del que debe ser elegido obispo o cabeza visible de esa comunidad, Gregorio Magno nos regala su obra «Regla Pastoral» siendo este documento un código de santidad sacerdotal y un tratado de pastoral ya que San Gregorio escribe este documento a raíz de su elección la cual quería evitar por no sentirse digno y para no abandonar el monasterio, al final se convierte en una carta a los obispos y presbíteros.

Nos dice el capítulo II de este documento «no acepten puestos de gobiernos quienes no cumplen viviendo, lo que aprendieron estudiando» ya podemos ver en este escrito de San Gregorio Magno que no debe ser un puesto de honor sino que realmente pueda vivir lo que ha aprendido en el estudio y lo que predica lo viva con las costumbres que tiene en su diario vivir y es la predicación por excelencia el ejemplo, no sea que el mal ejemplo haga perder a las ovejas encomendadas o a la mala conducta se una la herrada doctrina que rompa con la sana doctrina de la Iglesia.

Será el primero, pero a la vez el último y es que será primero en las obras por dirigirlas y guiar al pueblo, pero también será el último a la hora de encontrarse con su Señor. En algún momento escuche un relato en que el líder en momentos va a la cabeza, en otros momentos va en el medio y en ocasiones va al final y es que en la persona del

obispo en momentos ira delante para guiar, en el medio para proteger y al final para animar a los débiles.

Los padres de la Iglesia dejan entrever ciertos cometidos episcopales y entre ellos vemos la predicación doctrinal, la dirección del culto y el gobierno. Con todo ello no puede significar que no debe rendir a los hombres, sino que por ellos en su momento fueron elegidos para guiarlos con Dios, por eso no se puede ver como una tarea de honor sino de servicio que requiere una entrega, abandono en las manos de Dios.

*El único sumo sacerdote consagra particularmente para su servicio a aquellos que Él ha escogido para el episcopado, a fin de que ellos sean en manera singular los representantes visibles de su supremo sacerdocio (CIPRINAO, Epist.63,14).*

### **3. San Agustín**

*El siervo no debe contravenir la voluntad de su Señor (AGUSTÍN, Serm, 355, 2).*

Al ver la imagen de San Agustín conocemos que después de su conversión inicio su proyecto de la comunidad y ser siervo de Dios, pero nuestro Padre no conto con el hecho de que lo harían presbítero por ideas de la comunidad y del obispo Valerio y al ser elegido acepto y lo llevo a reflexionar que por ser siervo no puede ir en contra de la voluntad de Dios que es quien lo llama, pero eso también nos lleva a mirar el relato donde muestra a Valerio con temor a que Agustín fuera tomado para otra diócesis por sus talentos y carismas es donde decide ordenarlo obispo.

San Agustín hará mucho énfasis en el servicio ya que él además de atribuir ese honor como don de Dios es un servicio a la Iglesia es la madre que da a luz a los cristianos quien lo llama para servir ya que son los propios miembros quienes presentan a Agustín para ser presbítero y en ellos se hace presente el clamor de la Madre Iglesia para tener hijos, que además de ser hijos por el bautismo los escoge como hijos que sirvan a los hijos más débiles en la fe. Nos dice San Agustín en su sermón 340A *el que preside a un pueblo debe tener presente, ante todo, que es sirvo de muchos. Y no rehúse; repito, no rehúse ser siervo de muchos, porque ni siquiera el Señor de los señores desdeño servirnos a nosotros.* El que aspire a este cargo debe tener

presente que es para servir y no para servirse del el ya que es un llamado a ser la imagen de Cristo que vino a esta tierra a ser ejemplo de un pastor servidor a los suyos siendo Dios, más siendo nosotros mortales no podremos imitar a Cristo servidor para formar parte de la divinidad que Él nos otorgó en la redención y el que no busque dicho título tenga presente que es la Iglesia quien lo llama a ser servidor de todos y si no hay causa mayor para evitar responder al llamado sea como el joven Samuel en el templo y responda a Dios y a su Iglesia *aquí estoy Señor, habla que tu siervo te escucha*.

San Agustín tiene como documento más renombrado sobre los pastores el sermón 46 en el cual dando una interpretación de Ez 34, 1-16 expone sobre aquellos pastores que se sirven así mismos y se olvidan del servicio a las ovejas que le han sido encomendadas y a la vez vemos como san Agustín nos expone que no solo por ser cristianos tendremos un juicio final sino que aquellos que fueron escogidos entre los hermanos para servir a los hermanos tendrán un punto más por el cual rendir ante el juez en día final.

En nosotros, a quienes el Señor nos puso porque así él lo quiso, no por nuestros méritos en este puesto del que hemos de dar cuenta con gran peligro, se dan dos aspectos que hay que distinguir: uno, que somos cristianos; otro, que estamos al frente de vosotros, en atención a vosotros mismos. En el hecho de ser cristianos miramos nuestra propia utilidad; en el hecho de estar al frente de vosotros, la vuestra. Son muchos los que, siendo cristianos, sin estar al frente de otros, llegan hasta Dios, quizá caminando más ligeros, al llevar una carga menor. Nosotros, por el contrario, dejando de lado el hecho de ser cristianos, razón por la que hemos de dar cuenta a Dios de nuestra vida, estamos también al frente de vosotros, razón por la que debemos dar cuenta a Dios de nuestro servicio. Si os presento esta situación incómoda es para que, compadeciéndoos de mí, oréis por mí, pues llegará el día en que todo sea sometido a juicio. Aunque para el mundo esté lejano todavía, para cada hombre aquel día, el último de su vida, está cercano. Con todo, Dios quiso mantener oculto uno y otro: cuándo ha de llegar el fin del mundo y cuándo ha de ser el final de esta vida para cada uno de los hombres. ¿Quieres no temer a ese día oculto? Cuidate de estar preparado hasta que llegue. Puesto que los que están al frente de otros lo están precisamente para que miren por los que son sus súbditos, en el hecho de presidir no deben buscar su propia utilidad, sino la de aquellos a quienes sirven. Todo el que está al frente de otros de manera que halla su gozo en estarlo, y busca su honor y sólo mira por sus intereses, se apacienta a sí mismo y no a las ovejas. A éstos se dirige la palabra del Señor. Escuchad vosotros como ovejas de Dios, y considerad cómo Dios os constituyó en seguridad: sean quienes sean los que os presidan, es decir, seamos nosotros como seamos, el que apacienta a Israel os dio seguridad. Pues, Dios no abandona a sus ovejas, y los malos pastores expiarán las penas merecidas y las ovejas recibirán lo que tienen prometido (AGUSTÍN, *Serm*, 46).

Es claro al decirnos que alguien llamado a este servicio no se puede olvidar que primero es cristiano y luego pastor u obispo ya que estaría de más decir que es necesario ser cristiano para ser obispo y no por honor, sino que en la debilidad Cristo se manifestara a su pueblo.

Hay que considerar dos cosas: una, que soy cristiano; otra, que estoy al frente de vosotros. Por el hecho de estar al frente de vosotros, se me cuenta entre los pastores, si soy bueno; por el hecho de ser cristiano, soy también oveja como vosotros. Sea que el Señor hable a los pastores, sea que hable a las ovejas, me conviene oír todo con temblor, para que no se aleje de mi corazón la solicitud, para llorar en presencia del Señor que nos hizo (*Serm*, 47).

Por esta razón que San Agustín no hará referencia al termino obispo sino Prepósito; hemos escuchado estas palabras, claro que sí, pero de una manera diferente «para ustedes soy obispo, con ustedes soy cristiano» y es que la terminología hace que estos dos términos tengan una cierta distancia el uno del otro, pero aquí vamos a exponerlo y es que el obispo de cierta forma es alguien que asume la cabeza de una porción de la Iglesia es el que vigila desde arriba en una cierta distancia, pero prepósito es ese que ha sido puesto al frente, pero sigue estando al mismo nivel que los demás y es lo que vemos reflejado también en nuestra regla como orden el prepósito o prior de una comunidad es puesto al frente de la comunidad y no para ser superior a los demás, sino para acompañar, guiar, cuidar de los hermanos, pues así mismo es el pastor prepósito recibe el cargo de obispo, pero tiene presente que por ser el primero tendrá que ser el último y ser servidor de todos los que le han sido confiados, por ello no deja de ser cristiano, pero se diferencia por el servicio que se le ha sido encomendado.

Es por esta razón que quien recibe esta tarea pasa de velar solo por él y un pequeño grupo a velar por él y por un rebaño de los hijos de Dios y podría decir cuan más dichoso quien deja de velar por si mismo para velar por completo por las ovejas, porque si esto llegase a pasar las ovejas velarían por él de manera entregada, pero que no se pretenda buscar el sustento de la comunidad y no dar los beneficios y el cuidado que como pastor debe dar a su rebaño.

Semejante a éste es quien se llama obispo, pero no lo es. ¿Qué le aporta la honra asociada al nombre sino agrandar su culpa? ¿Qué es un obispo al que se le llama así, pero no lo es? El que disfruta más con su propio honor que

con la salud del rebaño de Dios; quien en este ministerio tan sublime busca sus propios intereses, no los de Jesucristo, recibe el nombre de obispo, pero no lo es; para él es un nombre vacío de contenido. Pero adviertes que los hombres no dicen otra cosa. ¿Viste al obispo? ¿Saludaste al obispo? ¿De dónde vienes? De visitar al obispo. ¿Adónde vas? A ver al obispo. Así, pues, para ser lo que indica su nombre, escuche no a mí, sino conmigo; escuchemos juntos; aprendamos juntos, como condiscípulos, en la única escuela del único maestro, Cristo; su cátedra está en el cielo, precisamente porque antes lo fue su cruz en la tierra. Él nos enseñó el camino de la humildad descendiendo para ascender después, visitando a quienes yacían en el abismo y elevando a quienes querían unirse a él.

Con mucho respeto se le llama obispo a este cristiano elegido para pastorear, pero no sería nombre vacío si el mismo no cumple la esencia de ser llamado como tal y es que tenemos claras las tareas que debe desempeñar quien ejerza el gobierno Pastoral.

San Agustín nos dirá *¿Qué hay obispos malos? De ninguna manera; no los hay. Sin duda alguna, me atrevo a decir que no hay obispos malos, porque, si son malos, no son obispos* (AGUSTÍN, *Serm*, 340<sup>a</sup>, 6 ).

San Agustín hablara fuerte al decir de cierta forma que el sentarse en la catedra no es para solo estar sino que lleva al cumplimiento sino sera igual que un espantapajaros hace de guardián de la viña (*Serm*,340A) es por ellos que cumple con su tarea de confirmar en la fe a sus hermanos con la predicación del Evangelio, los sacramentos, denunciar las injusticias que se ven en la sociedad y que aleja a los hijos del seno de la Iglesia.

#### **4. Magisterio**

Con todo ello actualmente el documento del sinodo de la sinodalidad nos deja algunas lineas sobre los obispos y su acercamiento para con la comunidad y de caminar junto a ellos.

La tarea del obispo es presidir una Iglesia local, como principio visible de unidad en su interior y vínculo de comunión con todas las Iglesias. La afirmación del Concilio según la cual «por la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden» (LG 21) permite comprender la identidad del obispo en el entramado de las relaciones sacramentales con Cristo y con la «porción del Pueblo de Dios» (CD 11) que le ha sido confiada y a la que está llamado a servir en nombre de Cristo Buen Pastor. Al que es ordenado obispo no se le confían prerrogativas y tareas que deba realizar solo. Al contrario, recibe la gracia y la tarea de reconocer, discernir y componer en la unidad los

dones que el Espíritu derrama sobre las personas y las comunidades, actuando al interior del vínculo sacramental con los presbíteros y los diáconos, corresponsables con él del servicio ministerial en la Iglesia local (FRANCISCO, *Sinodo de la sinodalidad*,69).

El obispo esta llamado a ser un padre para la comunidad, un hombre que en su debilidad, fragilidad entrega sus esfuerzos por una comunidad buscando la unidad de los hijos de Dios, pero vemos con tristeza a algunos pastores quedar desencantados con su misión ya que viven una vida lejos de su rebaño podriamos decir «esta pero no esta». El pueblo de Dios tiene tambien la tarea de acompañar, animar, rezar y aconsejar a su pastor en los momentos que necesite ya que es cristiano como nosotros, pero siervo de los siervos de Dios.

Tenemos un sacerdocio común todos en la Iglesia, pero quien asume esta responsabilidad de obispo asume la plenitud de dicho sacerdocio en el que el abandono sigue siendo admirable, pero que los signos del episcopado sean signos de la misión visible de Cristo en la Iglesia y no sean signos de honores para con la persona.

Que no se olvide el obispo de su solideo el cual representa la protección de Dios que lo acompañara en su misión pastoral y que a su vez el obispo no se olvide de encomendarse al Señor que lo ha elegido.

Que el obispo no se olvide de su mitra, la cual debe ser signo del recuerdo de la corona futura que Dios le ha prometido por su entrega a su Iglesia y a su proyecto de salvación con el pueblo que se le ha encomendado.

Que el obispo no se olvide de su anillo, signo del matrimonio espiritual que contrae con la Iglesia que es madre de los cristianos y que como padre visible acompaña a sus hijos y los confirma en la fe.

Que el obispo no se olvide de su báculo, signo de autoridad en la Iglesia, pero que tambien significa un pastor cercano que camina en medio de su pueblo y que con el busca acercar a las ovejas que se alejan del redil.

## **Conclusión**

Es un llamado y el siervo responde y es por ello que el pastor no olvide de quien lo llama, quien lo acompaña, quien lo fortalece y le ha constituido siervo de los siervos de Dios y el pueblo no se olvide que debe orar y acompañar a su pastor en su humanidad, pero también en la participación divina que Dios nos ha concedido.

Pedro, ¿me amas?...

## **BIBLIOGRAFÍA**

AGUSTÍN, S. (1975). *Sermón 340<sup>a</sup>*, Bac., Madrid.

AGUSTÍN, S. (1975), *Sermón 355*, Bac., Madrid.

AGUSTÍN, S. (1950). *Sermón 46*, Bac., Madrid.

AGUSTÍN, S. (1975). *Sermón 47*, Bac., Madrid.

CIPRINAO (1998). *Epistola 63*, Editorial Gredos.

CRISÓSTOMO, J. (2002). *Diálogo sobre el sacerdocio*, Ciudad Nueva.

FRANCISCO, (2024). *Sinodo de la sinodalidad*, Roma.

MAGNO, G. (2009). *Regla Pastoral*. BAC.

## EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SAN AGUSTÍN

P. GILBERT DE VERAGUSI

### Introducción

El presente artículo tiene como objetivo proporcionar, de manera general, los elementos básicos del pensamiento político de san Agustín, su perspectiva respecto a la relación entre la Iglesia y la política, tal como figura en su famosa obra, *La Ciudad de Dios*. Este tema se manifiesta, ante todo, como un esfuerzo por combinar la fe cristiana con los fundamentos de la filosofía grecorromana. Al armonizar de manera juiciosa las enseñanzas de la filosofía clásica con las de la Biblia, san Agustín consiguió, en ciertos puntos, contrarrestar las objeciones masivas que el cristianismo enfrentaba por razones políticas, así como las objeciones a las que por motivos cristianos se exponía en la vida política. No hay que olvidar que san Agustín vivió entre el siglo IV y V, en un contexto cultural cambiante, propio de de su tiempo, y que a lo largo de su vida evolucionó en sus apreciaciones.

San Agustín sostiene una postura de integración, no de separación entre la sociedad política y la Iglesia indicando al mismo tiempo que la religión cristiana es la base para construir una sociedad justa y moral. Él reconoce las limitaciones de la naturaleza humana y la necesidad de la gracia divina para la perfección, pero no abandona la idea de que la sociedad política puede servir al bien común, siempre y cuando se base en la fe cristiana y se busque la perfección de la sociedad a través de la gracia divina y la virtud.

Dicha postura de san Agustín influyó en pensadores cristianos posteriores y desempeñó un papel importante en la configuración del pensamiento político medieval y moderno que sigue siendo un tesoro de perspicacia política, filosófica y religiosa hasta nuestros días. No obstante, el periodo histórico en el que tuvo mayor difusión fue la Edad Media, siendo la obra de san Agustín la más leída durante casi toda la época de la civilización cristiana romano-germánica.

## **1. La Ciudad de Dios**

La obra en la que san Agustín trata con más frecuencia cuestiones políticas es, sin duda, *La Ciudad de Dios*, donde se refleja con mayor precisión cuales son sus pensamientos fundamentales en términos de filosofía y política y, que es lo que piensa de la sociedad. Es una obra que san Agustín concibió inicialmente para ofrecer una explicación sobre la caída del imperio Romano.

Es importante notar aquí que san Agustín escribió esta obra en tiempo de la conquista y el saqueo de Roma (410) por los visigodos. Le tocó vivir toda esta época de luchas religiosas, de invasiones bárbaras, y por otra parte también, allí hay un hecho fundamental que es el saqueo de Roma donde muchos ciudadanos y muchos pensadores de aquella época consideraban que el abandono de los dioses paganos y la aceptación y adaptación del cristianismo había sido responsable de que sucediera esta catástrofe. En este sentido, san Agustín pretende demostrar con esta obra la inconsistencia de esta acusación, evaluando la relación entre el Cristianismo y el Imperio. Esta obra le servirá también para reflexionar sobre cuestiones como, ¿cuál es la relación entre el poder político y la religión?, ¿cuál es el papel que tiene el ser humano en el mundo? En la obra, san Agustín busca explicar estos acontecimientos a partir de la idea de que la historia es el resultado de la confrontación entre dos ciudades: la *Ciudad de Dios* y la *Ciudad terrena*.

La obra se divide en dos grandes partes. La primera parte es una refutación del politeísmo y una respuesta a los que creían necesario restaurar el culto de los dioses. Los temas más relevantes de esta primera parte podrían reducirse a los siguientes: por qué buenos y malos se ven envueltos en las mismas calamidades, corrupción de costumbres en la Roma idólatra, sustancial inutilidad del culto idolátrico, inconsistencia del hado, Dios se ha manifestado por medio de las Escrituras y de la Revelación. La segunda parte,

positiva, es una exposición de la teología cristiana de la historia. Se divide en tres partes de cuatro libros cada una. Los cuatro primeros libros tratan del origen de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo; los cuatro siguientes, de su desarrollo y progreso; los cuatro último, de los fines propios de cada una (Cf. PEGUEROLES, 1972, pp.108-109).

Según san Agustín, el diseño inicial del creador solo preveía la existencia de una sociedad o ciudad compuesta por ángeles y hombres que compartieran juntos su gloria eterna. No obstante, debido al libre albedrío que Dios otorgó a sus criaturas inteligentes, surgieron dos ciudades contrarias, dependiendo de si en sus habitantes predomina el amor a Dios o el amor a sí mismos:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza (*La Ciudad de Dios*, XIV, 28).

Resumiendo las descripciones que da el texto vemos que se caracteriza por su actitud frente a Dios y frente al mundo. Podemos decir que las dos ciudades ya fueron concebidas por Platón en su República, aunque de forma limitada. Platón decía que hay dos formas de vivir: la que se basa en la «medida» del hombre y la que considera, en cambio, a Dios «medida de todas las cosas». Todo hombre, de una manera u otra, explícita o implícitamente toma posición en su vida frente a Dios, frente al Absoluto, cualquiera que sea el nombre con que lo designe. En consecuencia, los que optan por Dios, renunciando a su autonomía, abriéndose al Absoluto, son por esto mismo ciudadanos de la Ciudad de Dios. Los que optan contra Dios, encerrándose en sí mismos, poniéndose a sí mismos como valor supremo, son por esto mismo ciudadanos de la Ciudad terrena. Los primeros utilizan los valores terrenos, el mundo, como medio para alcanzar el fin, Dios. Los segundos convierten en fin las realidades terrenas, es decir, que en el fondo se hacen fin a sí mismos. *Los buenos, ciertamente, usan de este mundo para gozar de Dios; los*

*malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo (La Ciudad de Dios, XV,7).*

Es importante notar aquí que cuando san Agustín habla de una «ciudad» debe ser entendido este término en sentido figurado, o hasta como él lo dice, «místico». Es decir, que, por una parte, existe la sociedad o ciudad, de todos los hombres que amando a Dios están predestinados a reinar eternamente con Él, y, por otra parte, existe una ciudad de todos los hombres que, no amando a Dios, están predestinados a padecer con los demonios un suplicio eterno. Entonces, *dos amores* han hecho estas *dos ciudades*, uno cuyos miembros están unidos entre sí por el amor de Dios, otra cuyos ciudadanos, sea cual fuere el tiempo y el país en que vivan, están unidos por su amor común del mundo. Son dos ciudades cuya naturaleza se define por la de aquello que aman.

En realidad, san Agustín emplea muchas más expresiones para precisar la distinción entre las dos ciudades. Dice que lo propio de la ciudad terrestre es vivir según los intereses del hombre y que lo propio de la ciudad de Dios es vivir según los intereses de Dios. Mientras la ciudad terrestre es la búsqueda de la paz temporal, la ciudad de Dios es la búsqueda de la paz eterna. Lo que funciona en la ciudad terrestre es el amor de sí hasta el desprecio de Dios y lo que funciona en la ciudad de Dios es el amor de Dios hasta el deprecio de sí mismo. La ciudad terrestre es la que busca realizar el «amor privado» y la ciudad de Dios es la que busca el «amor social». La ciudad terrestre es la que se establece en las realidades de este mundo y la ciudad de Dios es la que se establece en la esperanza de Dios. Se establece en las realidades de este mundo (Cf., RAMÍREZ RUIZ, ESTEBAN, 1988, pp.58-59).

Asimismo, san Agustín plantea un punto importante acerca la finalidad de estas dos ciudades subrayando que siempre se puede alcanzar, mantener y garantizar la paz. Es decir, la sociedad, la autoridad, el poder, las instituciones, las leyes deben establecerse pensando siempre en la paz. Y para tener paz, los hombres deben tener deseos y comportamientos que correspondan a ella. La paz se refleja también en la ciudad celestial y la ciudad terrenal. Según san Agustín la primera es eterna porque tiene su fundamento en Dios, la segunda está minada por las pasiones cambiantes de los hombres, es temporal y puede romperse con las guerras. La paz es la unión del

orden y en cuanto a la ciudad terrena, es la unión y el orden de mando y obediencia entre los ciudadanos. El orden es la disposición que asigna a cada cosa su lugar. Además, esta disposición encuentra su fuente y legitimidad en Dios, en su ley, la ley eterna, que corresponde a la razón y voluntad de Dios y ordena la conservación del orden natural. Esta ley es constitutiva de la conciencia del hombre y le permite percibir los primeros principios del comportamiento humano, es decir, las evidencias morales que son comunes a todos los hombres y que forman la ley natural.

En todo caso, san Agustín no descarta por completo la posibilidad de que la sociedad política puede servir al bien común, siempre y cuando se base en la fe cristiana y se busque la perfección de la sociedad a través de la gracia divina y la virtud. Es decir, el Estado debe estar al servicio de la *Ciudad de Dios*, buscando la perfección de la sociedad a través de la virtud y la justicia teniendo en cuenta siempre que la justicia perfecta solo puede alcanzarse a través de la gracia divina.

Sin lugar a dudas, las doctrinas expuestas por san Agustín en *La Ciudad de Dios* inspiraron, como se ha dicho, una corriente teológica, filosófica y política conocida como «agustinismo político». Es una rica fuente de conocimiento y reflexión que continúa ofreciendo una fuerte manera de entender el mundo actualmente. De hecho, es tan intensa, tan extensa, tan inmensa y tan notablemente consistente que tiene pocos competidores. En general, esta obra ha influido profundamente en la teología cristiana y el pensamiento occidental, sobre todo en los ámbitos de la teoría política y la interpretación de los acontecimientos históricos, promoviendo una perspectiva centrada en Dios que sigue resonando hoy en día. San Agustín se ha constituido en el autor de mayor influencia en el pensamiento medieval, siendo sus escritos los que más han aportado la cristiandad de los siglos siguientes.

### 1.1 *La Ciudad de Dios y la Iglesia*

En este apartado intentamos aclarar si la *Ciudad de Dios* se identifica con la Iglesia o se distingue de ella. La concepción de la Iglesia en san Agustín es muy amplia. Abraza los ámbitos más variados: con relación a la noción de la Iglesia y a su unidad y paz, en el tiempo de la historia es una sociedad permisiva, más allá de la historia abraza a todos los justos de la tierra, desde Abel al último

justo; en relación con Cristo es la ministra y con él forma el Cristo total; con relación al mundo es una indicación de la *Ciudad de Dios*.

Generalmente, los pensadores católicos admiten que la ciudad de Dios y la iglesia no pueden ser ni separadas ni identificadas de manera pura y simple. San Agustín afirma repetidamente, de una forma u otra, ya sea de manera formal o equivalente, qué es la Iglesia es la *Ciudad de Dios*. Sin embargo, también ocasionalmente se refiere a la *Ciudad de Dios*, sin que nunca establezca claramente la distinción entre ambas (PEGUEROLES, 1972, pp.112-113). Pues, todo parece sugerir que se trata de un único sujeto, pero en dos contextos diferentes en los que este sujeto no posee exactamente los mismos atributos.

Pero, ¿quiénes forman parte de la Ciudad de Dios? Según san Agustín la Ciudad de Dios está formada por todos y solos los predestinados, por todos aquellos (ángeles u hombres, cristianos o no cristianos) que Dios sabe que se han de salvar. Lo mismo hay que decir respectivamente de la Ciudad terrena. Escribe:

Pienso, sin embargo, que ya hemos resuelto importantes y difíciles cuestiones acerca del principio del mundo, del alma y del mismo género humano. A éste lo hemos dividido en dos clases: los que viven según el hombre y los que viven según Dios. Y lo hemos designado figuradamente con el nombre de las dos ciudades, esto es, dos sociedades humanas: la una predestinada a vivir siempre con Dios; la otra, a sufrir castigo eterno con el diablo (*La Ciudad de Dios*, XV,1).

En este sentido, se puede afirmar que la ciudad de Dios no se identifica simplemente con la Iglesia. Es decir, que la Ciudad de Dios es más amplia, abarca a los predestinados de todos los tiempos. La iglesia en este sentido es parte de la Ciudad de Dios, como dice expresamente el mismo san Agustín:

La ciudad celestial se sirve también de la paz terrena y protege, e incluso desea -hasta donde lo permitan la piedad y la religión-, el entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias de esta vida. Ella ordena la paz terrena a la celestial, la única paz que al menos para el ser racional debe ser reconocida como tal y merecer tal nombre, es decir, la convivencia que en perfecto orden y armonía goza de Dios y de la mutua compañía en Dios (*La Ciudad de Dios*, XIX, 17).

Sin embargo, tal como expresa el texto, no todos los que pertenecen a la Iglesia pertenecen también a la Ciudad de Dios. Es

decir, hay quienes están en la Iglesia, pero no son de la iglesia. Según san Agustín, en la Iglesia, se encuentran muchos réprobos mezclados con los buenos. Los unos y los otros se ven reunidos como en la red evangélica; y en este mundo, como en el mar, nadan encerrados sin discriminación en las redes hasta llegar a la orilla, donde los malos serán separados de los buenos, y en los buenos como en su templo sea Dios todo para todos (*La Ciudad de Dios*, XVIII,49). El caso de san Pablo antes de su conversión es un ejemplo típico de ello. Es decir, que todavía no estaba en la Iglesia de Cristo, pero ya era ciudadano predestinado de la Ciudad de Dios. A la inversa, hay en la iglesia cristianos que no están destinados a la beatitud celestial; son, pues, miembros de la iglesia, pero no ciudadanos de la *Ciudad de Dios*.

Con esto vemos que las dos ciudades no son exactamente co-extensivas. Por un lado, la iglesia contiene aquí abajo hombres que, no estando destinados a la vida celestial, no pueden ser llamados miembros de la Ciudad de Dios. Por otro lado, hay hombres que están destinados a la gloria, y que son por tanto miembros de la Ciudad de Dios, pero que en un momento dado no son miembros de la iglesia. La cualidad de miembro de la Ciudad de Dios se determina según un criterio diferente del que hace reconocer la actualidad de miembro de la Iglesia, a saber, el criterio absoluto, cierto y definitivo de la predestinación divina.

## 1.2 La Ciudad Terrena y el Estado

A continuación, en este apartado intentamos aclarar si la Ciudad Terrena se identifica con el Estado o se distingue de ella. Como sabemos san Agustín es un pensador complejo, sobre todo por la inmensa mole de sus escritos. Tal complejidad explica los malentendidos en que incurren algunos estudiosos, incluso de fama, cuando no tienen presente el entero cuadro en el que una problemática particular se inscribe (PACIONI, 2024, p.237). De hecho, uno de los mayores malentendidos en los cuales incurrió la historiografía agustiniana hace referencia a la concepción del “Estado” y a su fundación.

¿Qué se entiende san Agustín por el Estado? El término «Estado» en el pensamiento agustiniano se toma en sentido extenso y en aceptación genérica como *civitas*, *respública*, *regnum*, *imperium*, que viene a ser una sociedad política con poder de autodeterminación

(CAMPO DEL POZO, 1966, p.73). Por lo tanto, no se utiliza la palabra Estado en su significado preciso y específico actual, que se refiere a «la personalidad jurídica de la nación», ni como la forma política característica de la era moderna, sino en un sentido más amplio, conforme a la realidad histórica y política de las civilizaciones antiguas.

San Agustín se encuentra con la problemática del Estado tal como la había dejado Platón siete siglos antes. Recordamos que la idea del Estado platónico no tenía ubicación en el espacio ni en el tiempo, no tenía un aquí, ni un ahora: era ideal. Ahora, san Agustín va a dar al Estado una situación ontológica definitiva y un lugar en la realidad. En este sentido, la concepción platónica del Estado va a encarnarse digamos «cristianamente» en el mundo de la experiencia sensible, que es una derivación del mundo inteligible (*Ibid.*, 1966,p.5).

Para san Agustín, el Estado se funda en la naturaleza concreta y real de la humanidad, no se trata de algo ideal como en Platón, sino de algo objetivo con un aquí y un ahora, no de cómo sería el Estado en la naturaleza pura, antes del pecado original, sino después del pecado. Ya no estamos en presencia de una naturaleza pura sino de una naturaleza, que podemos llamar relativa correspondiente a las condiciones derivadas como consecuencia del pecado, en contraste con aquel posible derecho natural puro y absoluto, que supone en un principio.

El Estado, para san Agustín, es una sociedad que tiene su fundamento bien en alguna tendencia primaria del ser humano o bien en la comunión de los bienes útiles a todos los ciudadanos. En este sentido se trata de una institución natural y positiva que, en su función histórica, no debe pretender a todos los aspectos y para todas las cosas la ley eterna. Incluso inspirándose en ella, en cuanto le es posible, debe tener la mirada puesta en la defensa del uso recto de los bienes temporales, para que el abuso de algunos no dañe el derecho de otros y el bien común y la concordia civil sean tutelados (PACIONI, 2024, p.242).

San Agustín asigna al Estado un ámbito y un papel que podremos definir neutrales, en el que los ciudadanos de la ciudad terrena y de la de Dios pueden vivir juntos. El estado debe gobernar y proveer a los ciudadanos de vivir en la concordia y en la paz cuando

se realiza una relación ordenada entre autoridad y súbditos. El orden, entendido como disposición de cosas iguales y desiguales que asignan a cada uno el propio puesto, es, en efecto, condición necesaria para la paz en la sociedad. El Estado debe reconocer a la Iglesia la libertad de desarrollar su misión religiosa dentro de la sociedad civil y la iglesia debe respetar la función positiva del Estado (*Ibid.*, pp.242-244).

Sin embargo, en este sentido, para san Agustín, la Ciudad terrena no se identifica exactamente con el Estado. No es una realidad sociológica o política, sino metahistórica. A lo más puede en ocasiones un Estado particular, dominado por la voluntad de poder, convertirse en tipo e instrumento de la Ciudad terrena. La ciudad terrena se relaciona íntimamente con la noción de «mundo» en san Juan. Son los hombres humanos, demasiado humanos, exclusivamente humanos, que se aman a sí mismos más que a Dios y que absolutizan los bienes terrenos, haciendo fines de los medios y medios de los fines.

## **2. La Iglesia y el Estado**

Antes que nada, san Agustín defendía la idea de una conexión, no de división entre el Estado y la Iglesia. No sugirió una separación total, sino un trabajo conjunto donde el Estado debe ser tocado por la Iglesia y la religión debe tener un lugar en el Estado para garantizar la justicia social y que las leyes humanas sigan los principios sagrados. Según san Agustín, la fe cristiana es el fundamento para edificar una comunidad justa y ética.

En una carta dirigida a Marcelino, quien había sido enviado por el Emperador Honorio para calmar los ánimos de los donatistas en conflicto con los católicos, san Agustín, tras explicarle que la Religión Católica no es adversaria de la república, dice:

Cuando esos calumniadores leen que la autoridad divina prescribe que no se ha de devolver mal por mal, cuando este aviso tan saludable, intimado al senado de los pueblos como a escuela pública de todas las edades y dignidades de ambos sexos, viene de parte de lo alto, es acusada la religión como enemiga de la república. Si ese consejo se escuchase, como se debe, establecería, consagraría, afianzaría y aumentaría la república mucho mejor que lo lograron Rómulo, Numa, Bruto y todos los demás preclaros varones de la stirpe romana (*Carta 138*, 10).

El hecho de que el pensamiento político de san Agustín se fundamente en la superioridad de la Iglesia como guía espiritual y moral de la sociedad sosteniendo que la pura justicia social solo es posible en un Estado cristiano, pues el cristianismo, para él, es la fuerza que hace buenos a la iglesia y a los hombres, es algo sorprendente cómo él analiza la relación entre la Iglesia y el Estado. San Agustín veía una cierta necesidad de la armonía entre el Estado y la Iglesia que deben ayudarse mutuamente para cumplir mejor sus funciones.

Para san Agustín es importante que haya una serie de sistemas políticos, una serie de instituciones que tengan como función fundamentalmente garantizar la paz, garantizar la seguridad de los ciudadanos que en ella vive. San Agustín cree que el Estado o la política tiene una función importante como tal y forma parte también de lo que él denomina el plan de Dios para la tierra. Considera, efectivamente, que es una labor necesaria para garantizar cierta convivencia en este mundo terrenal.

Ya en el 394 san Agustín había reflexionado sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, reconociendo la distinción entre el ámbito religioso y el político y definiendo los respectivos papeles. En efecto así observa:

Sométanse todos a las autoridades superiores; no hay autoridad que no provenga de Dios. Es una oportunísima advertencia a los nuevos cristianos, no sea que se les suba a la cabeza el verse llamados por el Señor a la libertad, y lleguen a pensar que en el peregrinar de esta vida no hay por qué cumplir con el orden establecido ni someterse a las autoridades superiores, a quienes sólo temporalmente se les ha concedido el gobierno de las realidades transitorias. Siendo nosotros, como somos, alma y cuerpo, mientras estamos en esta vida temporal hacemos uso de las cosas temporales para las necesidades de nuestra vida. Es lógico, por tanto, que nos sometamos, en lo relacionado con las realidades de la vida presente, a las autoridades, es decir, a los hombres constituidos en dignidad, que gobiernan las realidades humanas. Ahora bien, en lo tocante a nuestra fe en Dios y a la llamada a su reino, nosotros no tenemos por qué someternos a ningún hombre, cuando sus intenciones sean precisamente echar por tierra aquello que Dios nos ha concedido en orden a la vida eterna. Si alguien, pues, piensa que por ser cristiano no está obligado a pagar los impuestos o la contribución, o a no rendirles el debido honor a las autoridades responsables de estas cosas, está en un grave error. Pero caería en un error más grave aún el que pensase que debe acatar las autoridades investidas de alguna dignidad superior para el gobierno de las realidades temporales, pero llevando esto hasta el campo de la

fe, como si tuvieran también potestad sobre ella (*Exposición de algunos textos de la carta a los Romanos 64, 72.*)

Con estas palabras observamos cómo san Agustín preservaba, de algún modo, la unión y la colaboración recíproca entre el Estado y la Iglesia para llevar a cabo sus funciones de manera más efectiva. Es cierto que esto provocó una confusión en las ideas político-religiosas, sin embargo, también dio origen a una visión cristiana del mundo y de la vida, entendidas como realidades con una proyección trascendental. El ejemplo de san Agustín es sumamente aleccionador en el mundo de hoy que no ve con buenos ojos la intervención de la Iglesia en la política.

En todo caso, san Agustín no coloca a la Iglesia bajo el control del Estado, sino que resalta la relevancia de los dos en la formación de una sociedad equitativa y organizada. Subraya, además, que las relaciones entre la Iglesia y el Estado han de procurar la realización de la concordia entre los dos poderes de acuerdo con las verdaderas máximas del derecho público eclesiástico, que es extraordinariamente ventajoso para el bien de las almas y la felicidad de los pueblos. El Estado es una realidad concreta que debe convivir y colaborar con la Iglesia Católica, procurando el bien común en el sentido social y satisfaciendo las necesidades materiales y espirituales de los ciudadanos. Indistintamente, el cristianismo, para san Agustín, es el único que puede conferir al Estado y al individuo la plenitud de su dignidad ética y ciudadana, y el que puede lograr un mundo mejor, donde impere la justicia, la verdad, el amor y la paz, como anticipos de la eterna felicidad de la Ciudad de Dios (*La Ciudad de Dios*, XIX, 20).

En pocas palabras, según san Agustín, la Iglesia y el Estado tienen roles diferentes, pero también se complementan. La Iglesia tiene la tarea de dirigir a la gente hacia la vida eterna, mientras que el Estado se encarga del bienestar presente de sus habitantes. La conexión entre los dos debe ser de colaboración y dependencia mutua, donde la Iglesia impacta al Estado mediante el ejemplo y la persuasión, y el Estado apoya a la Iglesia en su labor de evangelización. La Iglesia actúa como una autoridad espiritual que guía al Estado en temas de moralidad y justicia. Consideraba que la Iglesia no debería involucrarse en los asuntos políticos del Estado, sino que debería esforzarse por fomentar el bien común mediante sus enseñanzas y su ejemplo. La sociedad perfecta es, pues, aquella que

representa el orden divino, en la que los individuos trabajan por el bienestar colectivo y se orientan por la virtud.

### **3. El Estado y su visión filosófico-social**

Históricamente, el Estado desempeña un papel crucial en el magnífico escenario donde se desarrolla el drama de la humanidad, enfrentando los dos amores y las dos ciudades. El Estado, en el contexto de la sociedad civil, responde a una tendencia inherente al ser humano, que es la sociabilidad. Su propósito es garantizar el bien común, facilitar una convivencia pacífica y llevar a cabo la justicia con buena voluntad y rectitud de sentimientos, conforme a la ley ética natural que está grabada en el corazón de los hombres (*Conf.*, II,4). En este contexto, el Estado representa una figura o manifestación de la ciudad de Dios, sin embargo, cuando abusa de la fuerza y del derecho, cometiendo injusticias, se convierte en un símbolo de la ciudad terrenal.

El Estado abarca en su seno a miembros de la ciudad celeste y de la ciudad terrena, procurando satisfacer sus necesidades y exigencias equitativamente en el ámbito del orden natural. Pero el Estado, en sus formas históricamente concretas, se halla expuesto al abuso del poder por ser presa del pecado. Hay una onclinacion dentro de los Estados que pudiéramos llamar tentación de tiranía, de ambición, de imperialismo, etc. (CAMPO DEL POZO, 1966, p.111).

La Ciudad de Dios, similar al Estado, exhibe sus etapas, que podríamos comparar con las diversas fases de la vida humana: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud y la adultez. El pueblo de Dios, al igual que el Estado ideal, alcanza su plenitud con la llegada de Jesucristo, quien establece su Iglesia, que anhela un reino de paz, justicia y amor. Por otro lado, los grandes imperios del mundo antiguo, que también fueron Estados, a menudo se aliaron con la ciudad terrenal (*Ibid.*).

La gran antítesis de la historia alcanza su punto culminante con Cristo, quien llega al mundo durante la era de Octavio Augusto y otorga al Estado, así como al individuo, la plenitud de su dignidad

ética: *Hay que dar al cesar lo que es del cesar y a Dios lo que es de Dios.*

El equilibrio justo en este campo nos lo prescribe el Señor en persona, cuando dice que debemos dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios. Y aunque estemos llamados a aquel reino, donde ya no habrá autoridad alguna de este mundo, mientras dure esta nuestra peregrinación, hasta llegar a aquel mundo, donde quedan anulados todo principado y potestad, seamos tolerantes con nuestra condición, para el buen orden de las realidades humanas (*Exposición de algunos textos de la carta a los Romanos 64, 72.*)

San Agustín resume de manera excepcional esta antítesis desde la óptica filosófico-social, al afirmar que, si la religión cristiana se comprendiera adecuadamente, se fundaría y se elevaría una república superior a la que lograron los anteriores emperadores romanos. Recordamos que, para san Agustín, la religión cristiana es la base para construir una sociedad justa y moral y la iglesia tiene un papel fundamental en la orientación del Estado, asegurando que sus leyes y acciones se alineen con los principios religiosos.

Así, san Agustín incorpora su visión filosófica social en la teología de la historia. Esta influencia es en parte responsable de la variedad de opiniones y las interpretaciones pesimistas sobre el Estado en San Agustín, quien considera que no se puede separar sus ideas ius-naturalistas de la raíz cristiana de la que surgieron, junto con una completa perspectiva teológica de la historia. El paralelismo entre las concepciones políticas y sociales desde una perspectiva ius-naturalista e histórica nos proporciona evidencia de la cohesión de su pensamiento respecto al Estado, analizado a través de la Historia Universal y de la eternidad (Cf. CAMPO DEL POZO, 1966, pp.116-117).

#### **4. El Estado y su visión histórico-teológica**

*La Ciudad de Dios* es una obra que san Agustín concibió inicialmente para ofrecer una explicación que no solo es filosófica, sino también teológica, sobre la caída del Imperio Romano. San Agustín, desde una perspectiva histórica, ofrece una interpretación sobre la caída de Roma, donde los patricios y plutócratas contaban con una gran cantidad de esclavos que sufrían hambre y maltrato. La esclavitud en el siglo V representaba una injusticia y un anacronismo social que resultaba insostenible. La noción de igualdad y fraternidad promovida por el Cristianismo había calado en toda la plebe o clase baja, así como en sectores de la alta sociedad. Dios, en su Providencia, consideró más adecuado permitir los males derivados de

la caída del imperio para extraer de ellos mayores beneficios (CAMPO DEL POZO, 1966, pp.118-119).

En los últimos libros de *La Ciudad de Dios* nos habla del fin de las dos ciudades, y por consiguiente del Estado, con elocuentes testimonios de conflictos sociales y políticos, que son el desenvolvimiento y destino de las dos ciudades, que actúan en la vida de todos los pueblos y de todas las naciones. La caída del Imperio romano halló un fiel interprete en san Agustín, que, entre dos mundos, uno que se hundía y otro que surgía del caos, con la mirada puesta en la eternidad, esboza en su Ciudad los delineamientos del Estado cristiano, en el que se encarna la doctrina del Evangelio predicada por Cristo. Con esto vemos que san Agustín se apoyó en los pilares teológicos, cuales son: el pecado original, el paraíso, la gracia y la redención (*Ibid.*, 119).

En cuanto a la razón de la corrupción del hombre san Agustín argumenta que eso deriva de la naturaleza del hombre, que es también de la tendencia de toda sociedad política al desorden. Dice que el hombre, porque se ama a sí mismo aspira a la paz y quiere el orden que le corresponde, pero las cosas que desea y sus fines contradicen a menudo esta aspiración. Quiere el orden y la paz, pero lo que hace provoca el desorden y la guerra. El amor a los bienes temporales, como el amor al conocimiento y a la verdad, brota en el hombre de un sentimiento indefinido por el bien absoluto que es Dios: el hombre que vive para la ciudad terrena sin pensar en la ciudad celestial no reconoce el verdadero objeto de este deseo indefinido y persigue una serie de verdades y bienes terrenales que, por ser finitos, nunca podrán satisfacer su deseo de felicidad y de verdad, que en realidad aspira al bien supremo y a la verdad absoluta. De ahí la insatisfacción y la corrupción que impulsan al hombre en una búsqueda constante de nuevos bienes y nuevas verdades.

Con el pecado original, la naturaleza humana quedó intrínsecamente gravada y corrompida. San Agustín reconoce que el pecado original ha afectado la naturaleza humana, haciendo que los seres humanos sean más propensos al mal y menos capaces de vivir en armonía. Sin embargo, subraya también que esta naturaleza humana abrigaba una esperanza, que descansaba en las promesas mesiánicas proferidas por el mismo Dios tras la maldición de la serpiente. Y esas promesas llegaron al colmo de su consumación en

la cruz del calvario, que es el centro nuclear y la culminación de la historia. Sobre la cruz, en forma de coordenadas, se resuelve el problema de la metafísica de la historia. Sin esa cruz y sin Hombre-Dios que redime, la historia no tiene sentido. Ante esa cruz se reúnen los dos amores antinómicos, resultado de la concupiscencia hereditaria. Y estos dos amores son los que van estructurando y entrelazando a partir de estos dos amores. Al profundizar en la causa y en los efectos de estos dos amores, san Agustín revela una perspectiva teológica de la historia y nos instruye a los hombres sobre cómo debemos esperar y confiar en la divina Providencia.

Al final de *La Ciudad de Dios*, san Agustín insistiría que la redención del ser humano, afectado por el pecado original, solo es posible a través de la gracia de Dios y, en concreto, a través de la gracia que se manifiesta en Jesucristo y se transmite por medio de la Iglesia. *Cristo es capaz de establecer una sociedad justa sólo porque, como Dios-Hombre, es el único capaz de curar a los seres humanos de la ignorancia y la debilidad que les impiden tanto comprender las obligaciones de la justicia como cumplirlas* (DODARO, R. 2006, p.2).

En el fondo así de toda política, en el fondo de la religión, de la moral, de todo lo humano, debe estar siempre el imperativo categórico de la ciudad de Dios. El imperativo de construir la ciudad terrena, realizando entre hombres la igualdad de la intersubjetividad. Eso es lo que constituye nuestra obligación fundamental como hombres, como cristianos. Al igual que san Agustín, pues, necesitamos tener fe en que la ciudad de Dios triunfará.

## **Conclusión**

El pensamiento político de san Agustín desempeñó un papel importante en la configuración del pensamiento político medieval y moderno y que, a pesar de encontrarse inserta en un determinado contexto histórico, revela siempre su extraordinaria actualidad. San Agustín se ha constituido en el autor de mayor influencia en el pensamiento medieval, siendo sus escritos los que más han aportado la cristiandad de los siglos siguientes.

No obstante, no se puede afirmar que la solución a la que arribó san Agustín sea totalmente armoniosa o simétrica. Disminuyó, pero no eliminó la tensión existente entre la perfección del ser humano

como ciudadano y su perfección como cristiano y ser humano. Solucionó el dilema de la vida política, no incorporando completamente al cristiano en ella, sino avanzando hacia un objetivo que no solo era trans-político, sino de un ámbito diferente, cosa que se resuelve por otros pensadores en siglos posteriores.

En todo caso, se puede afirmar que la importancia de san Agustín en la política actual es simultáneamente innegable e infravalorada. Sus pensamientos acerca la aplicación ética del poder, los fundamentos de la guerra equitativa, la interacción entre la Iglesia y el Estado y la investigación de la naturaleza humana continúan proporcionando visiones útiles para entender y enfrentar los desafíos políticos contemporáneos. Aunque vivamos en una era más secular, la perdurable relevancia de san Agustín en el ámbito del pensamiento político nos recuerda que la sabiduría del pasado puede arrojar luz sobre las complejas cuestiones del presente. Volviendo a los escritos de san Agustín y reflexionando sobre sus ideas, podemos enriquecer nuestro discurso político y encontrar una valiosa guía en nuestra búsqueda de un mundo más justo y pacífico.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUSTÍN DE HIPONA, *Obras completas*, [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).

BLAZQUEZ, NICETO (2012). *Filosofía de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

CAMPO DEL POZO, FERNANDO, OSA (1966). *Filosofía del derecho según san Agustín*, Archivo Agustiniano, Valladolid.

CATAPANO, GIOVANNI (2001). *L'idea di filosofia in Agostino*: Guida bibliografica, Il Poligrafo, Italia.

Dodaro, R. (2006). *Christ and the just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press.

PACIONI, VIRGILIO, OSA., (2012). *Agustín de Hipona perspectiva histórica y actualidad de una filosofía*, traducido por ENRIQUE A. EGUIARTE BENDIMEZ, OAR, SANTIAGO SIERRA RUBIO, OSA, Religión y Cultura, Madrid.

PEGUEROLES, JUAN (1972). *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona.

RAMÍREZ RUIZ, ESTEBAN, OSA., (1988). *Introducción a la filosofía política de san Agustín*, Guadalajara, Jalisco.

## LA VIDA DE SAN AGUSTÍN EN EL NORTE DE ÁFROCA

FR. RICARDO PANIAGUA MIGUEL

### **Introducción**

El profesor franciscano A. G. Hamman publicó en 1979 un libro titulado «La vida cotidiana en África del Norte en tiempos de San Agustín». Divide el texto en tres partes, en la primera estudia la vida humana y su medio ambiente, en ella describe los elementos de la vida de sus habitantes, la familia, la ciudad y los grupos sociales. En la segunda parte narra cómo era la comunidad cristiana y su vida en el contexto del final del Imperio Romano y el grave problema de la división donatista. La tercera se dedica al impacto que provocó la caída de Roma por la invasión del rey godo Alarico, y el análisis que hizo San Agustín sobre las dos ciudades.

En este escrito vamos a resumir y comentar el texto de Hamman y sus aportaciones para un mejor conocimiento de San Agustín, de su obra y de su vida. Suele decirse que para comprender a una persona es importante conocer el lugar donde nació y desarrolló su vida, en el caso de San Agustín obispo, en el Norte de África en la etapa final del Imperio Romano. Una vez que regresó de Italia se estableció en Hipona, donde vivirá como obispo durante casi cuarenta años y donde morirá el año 430. A través de sus numerosos escritos, sobre todo en las cartas y sermones y en la biografía descrita en las Confesiones, nos aporta aspectos de la vida de sus fieles y de la sociedad de ese tiempo, que son muy interesantes para entender sus escritos, así como las polémicas con los maniqueos, donatistas y pelagianos.

San Agustín de forma distinta a la mayoría de los demás obispos de su época, tuvo una trayectoria vital muy variada. Su infancia transcurrió en el pueblo de Tagaste en un entorno rural, los estudios los realizó en Cartago capital de la provincia y la segunda ciudad del imperio romano de Occidente, así como su estancia en Roma y Milán, y el ejercicio del episcopado en Hipona con sus abundantes controversias. En sus obras no tiene inconveniente en mostrar sus sentimientos, las alegrías y tristezas, que expone con naturalidad en sus sermones. En ellos nos habla también de sus fieles y del pueblo en general, con sus costumbres y miserias. Al revés de lo que se ha dicho de San Agustín con sus expresiones radicales, en realidad fue un obispo moderado comparándole con los escritores cristianos de su tiempo.

En apartado final se recogerá algunas consideraciones hechas por pensadores modernos sobre la importancia de San Agustín en la cultura occidental.

### **1. El norte de África: la vida humana y su medio ambiente**

En esta primera parte se describe la situación en el Norte de África, que se romanizó muy pronto y en la que la civilización romana estableció sus propias señas de identidad que eran las ciudades y las abundantes vías de comunicación, incluidos los puertos de mar, como hacían los romanos en los lugares donde se asentaban.

La agricultura fue la principal ocupación de sus habitantes y era la típica del clima mediterráneo, destacando el trigo, que convirtió a África en el granero de Roma, así como el aceite que era exportado cada año desde puertos como el de Hipona. Su riqueza agrícola tuvo que ver con las obras hidráulicas que se hicieron en la zona para llevar el agua a las ciudades y el campo, y en la que los romanos fueron grandes ingenieros. Junto a las mejoras materiales, Roma dotó a la región de las instituciones propias, y en primer lugar extendió la lengua latina, frente a las lenguas púnicas, que pervivieron en el campo, las leyes y el derecho, los juegos, las academias, etc. De todos modos, cuanto más alejadas estaban las zonas rurales de las ciudades, más se conservaban las lenguas propias y las tradiciones ancestrales.

Hacia el siglo IV, aunque el cristianismo estaba difundido en todas las clases sociales, todavía sus habitantes recurren a ritos

paganos y sincretistas en diversas ocasiones, y en el campo se conservan creencias tradicionales que San Agustín comenta en sus escritos, y que él ha visto en sus mismos vecinos. Su familia debía ser de origen púnico o bereber, como lo eran la mayoría de los habitantes del norte de África, de hecho, el nombre de Mónica deriva de una divinidad propia, llamada Mon.

El cristianismo se había expandido primero por las ciudades y después lentamente penetró en el campo con ciertas variantes. Su origen de procedencia no debió ser Roma, sino que vino de Oriente a través de Libia, como se puede ver en las decoraciones y arquitectura de las iglesias. Como en el resto del Imperio, los cristianos de África también sufrieron periodos de persecuciones y martirios.

El siglo IV es un tiempo en que se extiende el donatismo, como algo propio de África y tendrá una larga duración. Esta herejía dividió a la iglesia africana y fanatizó a los grupos cristianos, con ataques de los fanáticos. El cisma comenzó en Cartago, pero se extendió con varias tendencias por toda la región. Arraigó con más fuerza entre las clases populares y los grupos más desfavorecidos, ya que también incluía una postura de oposición a Roma, que siempre había sido habitual en el Norte de África.

La ciudad de Hipona, donde estuvo San Agustín de obispo desde el 391 fue la segunda en importancia, después de Cartago, construida cerca del mar, con un puerto importante y en una zona agrícola muy rica. Desde su puerto partían los barcos para Roma cargados de trigo y otras mercancías, y su foro era el más grande de África y también tenía termas, biblioteca, mercado y demás elementos propios de una ciudad importante. En su parte elevada estaba la basílica, una de las más grandes de África. A la derecha de ella estaba el baptisterio y a un lado de la nave había un edificio que debió ser de los monjes. La casa episcopal estaba separada de la iglesia y S. Agustín tenía que atravesar la calle, llena de fieles para ir a los oficios litúrgicos habituales.

En la ciudad estaban representados todos los oficios de la época. San Agustín en sus sermones habla de los que había en Hipona citando los siguientes: tejedores, sastres, orfebres, alfareros, zapateros, carpinteros, bataneros, etc., y comenta que todos son honestos, ya que el que puede no serlo es el que lo ejerce mal, dirá

«no hay oficios malos, sino malos trabajadores», y ataca la usura que es aplicada por todo tipo de gente, incluidos los clérigos. También había médicos, que eran muy valorados, pero a los que las clases populares no podían acceder porque eran caros, y por ello el pueblo recurre a curanderos.

Gran parte de la población son agricultores de las cercanías, artesanos y marinos, a los que S. Agustín conoce y aprecia, y a los que desde su infancia había visto en su pueblo, y de los que hace referencia en sus sermones y escritos. Valora al hombre modesto frente a los modales lujosos de los notables. No se confinó en la sacristía o en el monasterio, sino que vivió en medio del pueblo humilde, lo observó y se encontró con él en su vida y en su trabajo, en las alegrías y las penas... y de todo ello habla en sus sermones con naturalidad.

Cuando San Agustín fue obispo de esta ciudad su fama se extendió por África y llegó a Italia y a otros lugares, acudiendo clérigos y monjes a escucharle, como Orosio y Pelagio, ya que fue el más famoso de la región. Su predicación se hacía en latín, aunque las clases bajas a duras penas le entienden, y por ello busca obispos para sus pueblos que sepan la lengua púnica y puedan comprender a su grey. La mesa de S. Agustín era frugal y pocas veces se consumía carne y el menú se componía de legumbres y fruta, pero el vino era habitual, aunque sabía que el abuso del vino era causa de borracheras, frecuente entre los clérigos e incluso entre los obispos, quejándose de que sus advertencias no son atendidas. Aprovechaba la comida para la lectura sagrada.

Viajar en aquella época era algo precario, que implica molestias y peligros, y sin embargo se trasladó a Cartago muchas veces por diversas causas y para asistir a los concilios, a pesar de la distancia que le separaba que era superior a trescientos kilómetros, empleando en esos viajes muchos días, ya que lo hacía por tierra, no por mar. Lo que más temen los viajeros son a los bandidos y a los sectarios donatistas. Las paradas era conveniente hacerlas en casas particulares, cuya hospitalidad era algo muy extendido en la zona.

### *1.1 De la familia a la ciudad*

La familia para la Iglesia era una institución fundamental e impuso nuevas exigencias al matrimonio: indisolubilidad, igualdad

de los esposos, procreación y fidelidad recíproca. Esta última resultó difícil de cumplir, ya que la mayoría de los hombres no guardaban fidelidad a sus esposas, y a causa de esa exigencia cristiana algunos esposos retrasaban la conversión al cristianismo para no renunciar a ello. Eran frecuentes los matrimonios mixtos de pagano y cristiana, como fue el caso de la familia de Agustín.

En sus sermones Agustín insistía que las mujeres casadas tenían igualdad de derechos que el marido..., aunque las leyes romanas defendían lo contrario y las costumbres también. Como en otras ciudades, en Hipona la vida transcurría fuera de la casa, en la calle, el foro, las termas y las tabernas, que son los lugares donde hacen la vida los hombres. S. Agustín defiende que el joven y la mujer tienen derecho a elegir la vida religiosa o el matrimonio.

En su tiempo la cultura era sinónimo de ascenso social, sobre todo los estudios de retórica, que abría las puertas a más oportunidades y al funcionariado. En esa época los ricos eran pocos, pero muy ricos, y los pobres muy numerosos, es decir, la mayoría de la población, y por ello los estudios era la posibilidad de salir de la miseria. La riqueza es sobre todo rural y consiste en poseer tierras, como sucedía con los grandes propietarios que suelen vivir en Roma o en Cartago, a pesar de que sus tierras se extienden por el Norte de África. Al final del Imperio se produjo un éxodo de las clases altas hacia las villas de campo, que se extendió por todo el Imperio Romano, lo que originó cierto deterioro de la ciudad al perder las clases dirigentes, y cuya autoridad fue suplida por el obispo. En la época tardoromana las ciudades son gobernadas por los obispo, y así seguirá en los siglos siguientes.

El Norte de África era un territorio superpoblado de gente sin tierras y a menudo sin trabajo, que aumentaba las filas del bandolerismo o entraban en grupos donatistas, apenas romanizados, que conservaban su lengua y costumbres. El cisma donatista les proporcionó a ese sector de la población una bandera de enganche, y así nacieron los circunceliones, bandas nómadas que atacaban al Estado y a los propietarios latifundistas. Todo ello acrecentó la inseguridad y la decadencia de la autoridad en la región, como también sucedió en otras partes del Imperio. A ello se sumaba la carga de impuestos, que originó la huida de la clase alta al campo.

Durante la controversia pelagiana las iglesias pidieron protección a los magistrados y los latifundistas.

S. Agustín fue muy crítico con las cargas impuestas a los colonos y la práctica de la usura que llevaba a la pobreza de los agricultores y a la pérdida de sus posesiones. Los latifundistas actuaban en la vida pública y presionaban para nombrar obispos de su línea. Al final del Imperio la Iglesia se constituyó en una potencia económica y pudo hacer una redistribución de los bienes a los pobres, aunque esto también originó abusos.

En tiempos de S. Agustín todavía quedaba un buen número de esclavos, pero continuaba un proceso de disminución que venía desde el siglo III. Eran empleados en las grandes propiedades, pero también ejercían trabajos cualificados y eran más abundantes en las ciudades. También la Iglesia y los clérigos los tenían a su servicio. La iglesia pedía constantemente atenuar la dura situación de ellos y exigía liberar a los esclavos cuando se entraba en el monasterio. El tema del pobre y de la pobreza ocupaba con frecuencia la predicación de S. Agustín ya que estos eran sus principales oyentes, gente humilde y pobre. Agustín criticó la injusticia que suponía las disparidades sociales, pero sabía que la miseria e indigencia no aíslan de la codicia y que las leyes romanas no intentaban resolverlo.

La usura era una costumbre generalizada que practicaban grandes y pequeños y revestía todas las formas. Se permitía un interés de 4%, pero se rebasaba ampliamente y hasta los mismos clérigos lo hacían. S. Agustín condena sin paliativos la usura y la llama crimen detestable, odioso y execrable, y repetía que la tierra y sus bienes habían sido dados por Dios a todos los hombres y, por tanto, la existencia de pobres era un insulto. Son muy abundantes los sermones en que habla de la limosna, como una forma de paliar la situación y de una distribución equitativa de los bienes.

### *1.2 Los espectáculos*

Los africanos eran fanáticos de los espectáculos, como los mismos romanos, y Agustín se muestra muy severo con el teatro, que él conocía muy bien de sus años en Cartago y al que fue muy aficionado. En los días de espectáculos la asistencia a las basílicas era muy reducida y muchos fieles iban a ellos en traje fiesta, y también algunos clérigos. La Iglesia se mostraba severa con los

espectáculos y veía en ellos una expresión de paganismo, y lo denominaba «pompa diaboli». Los escritores cristianos de la época también son muy duros, como Tertuliano y Juan Crisóstomo, por ser una incitación a los instintos más bajos y crueles, además de usar las apuestas, todo lo cual perturbaba los valores cristianos. Los actores tenían mala fama y solían ser esclavos o libertos, que llevaba una vida de ciertas costumbres libertinas. La Iglesia exigía abandonar esa profesión si uno quería hacerse cristiano. En el siglo IV la legislación civil y religiosa, con un margen de tolerancia, se esforzó en sustraer a la gente de los espectáculos.

## **2. La comunidad cristiana en el norte de África**

### *2.1. Presencia cristiana y reminiscencia pagana*

África fue una tierra elegida para el cristianismo y en ella hubo cientos de obispos, y algunos de gran prestigio como S. Cipriano y S. Agustín y numerosos mártires. Las clases dirigentes y cultas en el siglo V habían pasado en gran parte al cristianismo, pero en los márgenes de las provincias se mantenía el paganismo, incluidos sus templos y sacerdotes, mostrándose a veces agresivos con clérigos y obispos en algunas ciudades donde era fuerte la presencia de paganos.

En el siglo IV hubo ataques aislados a los cristianos y estos también respondieron con violencia, derribando estatuas y templos paganos, lo cual originó la pérdida de obras de arte valiosas, aunque sin llegar a las destrucciones ocurridas en Alejandría, que San Agustín condenaba. Los más destructivos fueron los donatistas, que con su celo fanático provocaron a los paganos en sus celebraciones. Por ello, en la época final del Imperio los cultos paganos pasaron a la clandestinidad y muchos templos fueron abandonados, pasando a ser utilizados para el culto católico.

### *2.2 Los malos cristianos*

San Agustín llama malos cristianos a algunos ciudadanos que pasaron al cristianismo por oportunismo, por cálculo o ambición y reconoce la desviación de esos cristianos, que en su interior siguen siendo paganos. De hecho, entre los cristianos se conservan, a veces, prácticas paganas como amuletos, magia, supersticiones y la consulta a los astrólogos. Dice Agustín de ellos, «son buenos

cristianos cuando toda va bien, al suceder alguna desgracia corren al echador de cartas». En su tratado de la Doctrina Cristiana recoge un arsenal de prácticas supersticiosas para conjurar la suerte, sanar jaquecas, y otras muchas prácticas. Magia y magos eran a la vez temidos y envidiados.

San Agustín llama a los astrólogos matemáticos, y libró un combate contra ellos, en los que él mismo había creído cuando era joven, pero años después se dio cuenta de la debilidad de la astrología. Los astrólogos raramente se hicieron cristianos en África, y la Iglesia consideraba esta profesión como deshonesta e ilícita. Detrás de la astrología se deslizaban los cultos estelares, como Mitra. La lucha de la Iglesia contra la astrología fue un enfrentamiento contra el paganismo y sus manifestaciones.

### *2.3 La comunidad cristiana*

En tiempos de S. Agustín la mayoría de la población era cristiana sobre todo en las ciudades, pero en el campo cercano no lo era. También hay grupos de judíos que no se convierten, pero a los que San Agustín no lanza diatribas contra ellos, como hacen Juan Crisóstomo y dialoga con los rabinos.

La división entre el partido de Donato y los católicos fue el drama que vivió la Iglesia del Norte de África en el siglo IV. Al llegar Agustín a Hipona, más de la mitad de la población cristiana se había pasado al donatismo y la relación entre ambas comunidades era mala. Esto implicaba la celebración de festividades paralelas rivales y hostiles, y las mismas basílicas estaban una enfrente de la otra. Sin embargo son abundantes los matrimonios mixtos y, por ello San Agustín se siente desorientado, no sabe si castigar o armarse de paciencia y comenta, «uno busca corregir a los que le son confiados y fracasa. La corrección se revela imposible. Solo queda soportarlos». Piensa que una forma de acrisolar el amor es la paciencia y así lo enseña tanto a los pastores como a los fieles, ya que el enfrentamiento raramente cambia el comportamiento de los mediocres.

Tras el cisma donatista se provocó en todas partes el desdoblamiento de las iglesias y ministros del culto, incluido los obispos. Los donatistas pretendían ser la Iglesia de los santos y puros, lo que les llevó al radicalismo. En el año 411 se reunió una conferencia convocada por el emperador para poner fin a esa división

entre católicos y donatistas. Se convocó a unos 800 obispos del Norte de África de las dos tendencias y cada uno podía llevar 7 delegados. Al final no se pudo resolver la división que siguió muchos años después, aunque los donatistas fueron condenados.

En la comunidad cristiana la élite estaba formada por hombres y mujeres que vivían la vida evangélica en pobreza y continencia, como los monjes y monjas. El ideal monástico ejerció un gran atractivo en el mundo femenino y las monjas vivían de su propio trabajo y atendían a los pobres. También abundan los monjes vagabundos, que venden reliquias y van vestidos de suciedad, más que de santidad, se trata más bien de giróvagos.

### *2.3 Un domingo en Hipona*

Desde Constantino el domingo es día festivo y las diversiones y espectáculos estaban prohibidos. En la comunidad de Hipona el obispo celebra ese día la eucaristía para la ciudad y alrededores, pero su asistencia no es obligatoria. Dirá, «obispo para ustedes, cristiano con ustedes». El celebrante en la eucaristía se dirige al pueblo, desciende de la cátedra y se acerca a los fieles. La recitación de los salmos que se hace allí favorecía la participación del pueblo.

Según San Agustín la enseñanza de la Palabra de Dios es la primera y más importante de sus obligaciones y así lo cumplió en sus 34 años de obispo. La duración de la homilía varía entre media y una hora, y en ella mezcla la sencillez con la exuberancia barroca, la familiaridad y el patetismo, y se adapta a los que tiene enfrente, cultos o populares y usa proverbios y dichos púnicos y en algunos casos utiliza el humor. En sus predicaciones Agustín conoce al pueblo que le escucha y sabe cómo influir con sus palabras, refranes, chistes, etc., y es un orador muy fino. Su predicación es una confesión permanente, confesión de ternura de Dios y confesión de su debilidad.

### *2.4 La liturgia eucarística: La noche de Pascua*

Esta es la noche más importante para un cristiano. Al llegar el momento de la liturgia eucarística los catecúmenos abandonan la asamblea. Los fieles entregan las ofrendas, pan, vino, uvas, aceite, leche, cereales, miel, que se distribuirá después de la comunión.

San Agustín califica la noche de Pascua como la más bella de todas. La fiesta de esa noche se ha preparado con una larga cuarentena, la Cuaresma, y en los días previos los catecúmenos reciben una intensa formación doctrinal y moral, se guarda la penitencia y no pueden ir a las termas. En el día se hará una única comida que será la cena, y el lema de esos días es oración, ayuno y limosna, que son las principales obras cuaresmales. Toda esa preparación para el bautismo la hace el obispo. Primero se ejecuta un exorcismo o renuncia al demonio, la segunda labor es aprender el Credo y por último se pide el cambio de vida, examinando a los catecúmenos en los días anteriores. Después del Credo se aprende el Padre Nuestro.

En la Semana Santa reviste una gravedad particular el Jueves Santo en que se rompe el ayuno y se toma un baño en las termas para preparar el cuerpo. El Viernes Santo y Sábado Santo son de ayuno y se lee la Pasión.

La Noche Pascual empieza cuando cae la noche y entonces se encienden luces por todas partes de la basílica y alrededores en gran cantidad, dentro y fuera de la basílica. Los catecúmenos entran los primeros en el templo y se suceden las lecturas de esa noche. Después de ellas el obispo se dirige a los catecúmenos y se pronuncia una larga renuncia solemne a Satanás y sus pompas.

A continuación los catecúmenos salen en procesión hacia el baptisterio, que está separado de la basílica. El agua para el bautismo se calienta y entran desnudos por un lado y recibido el bautismo salen por el otro lado. Reciben un óleo y son vestidos de blanco. La procesión de bautizados entra en la basílica y suben hasta el altar... y ese día pueden comulgar el cuerpo y la sangre de Cristo. Durante la semana pascual los neófitos vienen todos los días a la celebración eucarística vestidos de blanco y el obispo predica cada día. El domingo después de Pascua se denomina «in albis», y los catecúmenos se despojan de los vestidos blancos y se integran con el resto de los fieles.

### *2.5 La formación y ejercicio del obispo*

San Agustín vestía una túnica sin mangas y jamás lleva capa, mitra, ni báculo. Su vestimenta era sencilla, semejante al que llevaban todos los clérigos. Vivía en comunidad con sus sacerdotes,

diáconos y demás clérigos. Su comunidad se convirtió en centro de atracción para los jóvenes admiradores, hasta llegar a formar casi «un seminario». Los discípulos de S. Agustín instauraron comunidades de clérigos que vivían en común, siguiendo el ejemplo de su maestro. Al obispo le nombraba la población de los fieles en ciudades pequeñas, por eso llegó a haber hasta 430 obispos, aunque los obispos rurales tenían muy poca formación.

La vida diaria del obispo empieza con la celebración eucarística y el resto de la mañana atiende a los procesos civiles, hace justicia en cuestiones profanas y recibe todo tipo de visitas y de solicitudes. Debido a su fama Agustín recibió todo tipo de visitantes. Después solía visitar a los enfermos y ancianos y si tenía tiempo respondía al correo, redactaba actas y libros. Por la noche roba horas al sueño para volver al estudio y a sus escritos.

El obispo es cabeza y padre de la comunidad cristiana y asiste a los frecuentes concilios que se celebraban en la zona. Preside el colegio de clérigos, sacerdotes, diáconos, acólitos y lectores. El sacerdote puede suplir al obispo en la liturgia, el diácono atiende a los asuntos de caridad y administra el patrimonio y gestiona la diaconía, que es el almacén. En las zonas rurales estos oficiales suelen hablar púnico o bereber.

Para ser elegidos los sacerdotes por el pueblo el obispo tiene que hablar con el escogido. Entre los laicos suele haber un grupo llamado de senadores, una especie de consejo de laicos que participaban en la administración de los bienes y como representantes de la comunidad vienen a discutir y negociar con el obispo asuntos diversos. La Iglesia terminó acumulando muchos bienes, sobre todo por donaciones, y entre ellos había fincas, edificios, objetos, etc., cuyos beneficios servían para atender a los necesitados.

En el Norte de África se conservó con el mayor esmero las relaciones y memorias de los mártires. El culto a ellos provenía del que se tenía a los muertos, y así África mantuvo su memoria en los numerosos martirologios. El más célebre y popular fue S. Cipriano, obispo de Cartago, escritor y mártir, que fue martirizado en el año 258 en la persecución de Valeriano.

### **3. El impacto de la caída de Roma en África**

El 24 de agosto del año 410 el rey godo Alarico entró en Roma y saqueó la ciudad durante tres días, originando todo tipo de saqueos y destrucciones. Este hecho produjo una conmoción en el mundo antiguo y en África, porque comenzaron a llegar refugiados que describían las barbaridades cometidas en la urbe. El pueblo y las clases influyentes no sabían cómo explicar esta catástrofe imprevista, al considerar a Roma eterna.

Surgió el tema de las dos ciudades, que asediaba la mente de Agustín y llenó su predicación a lo largo de su episcopado, que se completó con la obra «La Ciudad de Dios», cuyo título lo extrajo de la Biblia. Una ciudad se compone de los que quieren vivir según la carne, Babilonia; la otra, de los que quieren vivir según el espíritu, Sión o Jerusalén. Están mezcladas desde el origen del mundo y hasta el fin de los siglos. Esta obra es un libro para tiempos de apocalipsis. La Ciudad de Dios lejos de preconizar la fuga del mundo, es el arte de vivir cristianamente de modo arriesgado. La última palabra de Agustín, para el cristiano, es la esperanza. La Ciudad de Dios es una defensa de la esperanza.

Los imperios nacen y mueren, como los hombres. Agustín responde a una objeción que escucha todos los días: «época mala, época difícil», dice la gente. El obispo de Hipona responde: «los tiempos son lo que somos. No hay época buena, no hay sino gente buena». Los hombres se dividen ante la Ciudad de Dios en terrestres y peregrinos.

En Cartago todos esperaban que Agustín hablara sobre la situación trágica de Roma y diera una explicación comprensible. Su caída había producido un debate sobre las causas que la habían producido, y algunos lo achacaban a la sustitución de las creencias romanas por el cristianismo, puesto que este había sido el principal cambio en los últimos tiempos. San Agustín escribió su obra «La Ciudad de Dios» pensando en esta situación, y habló de las dos ciudades, la terrenal Roma y la celestial que es eterna. De esta obra, surgirá en la Edad Media la teoría del agustinismo político, que defiende que la ciudad terrena forme parte de la ciudad celeste, aunque gobernada por dos autoridades, los Emperadores y los Papas.

*La Ciudad de Dios* ha sido el libro más leído de San Agustín y el más traducido. En él parte de situaciones concretas, de objeciones escuchadas, de imágenes familiares, muchas veces sugeridas por los salmos y la vida. Los ciudadanos de la Ciudad de Dios administran los bienes de la ciudad terrestre sin garantizarlos. Esta impermeabilidad de las dos ciudades hace que Agustín se acerque al radicalismo donatista. Los donatista impacientes pretendían hacer la selección en la tierra, olvidando que solo Dios es el juez. Antes de juzgar Dios a cada uno le da sus oportunidades. Paciencia de Dios que el obispo gusta poner como ejemplo contra las impacencias humanas. La misma Iglesia, lejos de confundirse con la ciudad futura, se parece a la red de la parábola, que mezcla a buenos y malos.

#### **4. Comentarios de pensadores modernos sobre san Agustín**

San Agustín vivió en una época de rápidos cambios y él mismo estuvo cambiando a lo largo de su vida, coincidiendo con el final del Imperio Romano, pero se ha demostrado que los elementos centrales de su pensamiento son estables, con pocas diferencias entre los primeros años de obispo y los últimos.

Los estudiosos de su obra, como Peter Brown, le han considerado el pensador más importante de su tiempo y el que mayor huella dejó a la posteridad, conformando la cultura occidental. Han considerado que el descubrimiento agustiniano del «yo» en San Agustín constituye un notable paso adelante en la historia del pensamiento humano. Su intervención resultó ser decisiva para que en la cultura occidental apareciese una clara noción del individuo. Se ha calificado a San Agustín del inventor de nuestra noción moderna de la voluntad, y se le considera responsable de un cambio decisivo desde el enfoque ontológico de la religión y de la cultura, al psicológico.

En un mundo caracterizado por expectativas fuera de lo normal y por una creciente jerarquización de las estructuras eclesíásticas, Agustín introdujo una visión fundamentalmente llana en lo que se refiere a las operaciones de la gracia día a día. A pesar de cierto pesimismo sobre la condición humana, pecó de optimismo cuando predicaba y así lo aconsejaba a sus hermanos católicos.

Está extendida la creencia de que la victoria de la noción agustiniana de la gracia sobre Pelagio acerca de la libertad, señaló el fin del mundo antiguo en Europa Occidental. Siempre ha tenido interés para los estudiosos la lenta transición del mundo clásico al cristiano, tal como tuvo lugar en la vida de San Agustín. Las obras polémicas de San Agustín contra maniqueos, paganos, donatistas y pelagianos fueron los productos de su sincero deseo de servir a la nueva república, la iglesia católica. Se considera la controversia pelagiana como la fase última, concluyente, del largo debate entre cristianismo y cultura clásica.

Un tema conflictivo al estudiar a San Agustín ha sido el de la sexualidad, acusándole hasta nuestros días de radical. Sin embargo al hablar del matrimonio muestra un desacuerdo con otros escritores cristianos, como San Jerónimo, partidarios de radicales ideales ascéticos. Jamás se debe leer a San Agustín como si fuera contemporáneo nuestro. Fue contemporáneo de Jerónimo, Gregorio de Nisa y Ambrosio, y vista la comparación con ellos, la predicación y las obras escritas representan, cuanto menos, un llamamiento a la moderación. Abogaba por un reconocimiento de los componentes físicos y sexuales de la naturaleza humana y su legítima expresión en el matrimonio.

Al hablar sobre la gracia San Agustín se centró en dos pasajes de San Pablo en la carta a los Corintios: «¿Qué tienes que no hayas recibidos? Y, si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?»; y en segundo lugar «el que se gloríe, gloríese en el Señor». Estas dos frases fueron puntos clave de las exposiciones de San Agustín sobre la gracia. Según se expone en sus sermones, Agustín intentó aplicar en todos los niveles de la experiencia cristiana un antídoto contra el elitismo. Ningún grupo está excluido de la gracia de Dios, todos los creyentes eran iguales porque todos eran pobres.

Para San Agustín «los elegidos reciben la gracia no para que permanezcan ociosos..., sino para capacitarlos para obra el bien». Esta máxima es uno de los mejores resúmenes del legado de Agustín a la construcción de la Europa del Alto Medievo. Sin duda, San Agustín ha contribuido a la hegemonía de la Iglesia en la Europa medieval, y sus escritos han ayudado a la formación de la cristiandad de la Europa Occidental.

Respecto a La Ciudad de Dios, según lo expresa en sus cartas, fue escrita para los indecisos y no solamente para contestar a los paganos. La Jerusalén celeste agustiniana era la Ciudad de Dios. La obra se redactó, en parte, para despejar los obstáculos de que estaba plagado el extenso campo común entre los paganos cultos y los contemporáneos cristianos.

Por último, hay que decir que San Agustín fue evolucionando con los años, y se convirtió en una figura menos autoritaria que en sus comienzos, aunque al final de su vida sus opiniones teológicas eran consideradas como la ortodoxia oficial en el Imperio Occidental, y su obra contribuyó a formar la cristiandad de los siglos siguientes.

**LA FIGURA DE SAN MÁXIMO DE TURIN A PARTIR DE  
SUS SERMONES RASGOS BIOGRÁFICOS DE FRAY JOSÉ  
BLANCO (1897-1970):  
PIONERO DE LOS AGUSTINOS EN VENEZUELA**

FR. JEHISON FLORES PIÑA

**Introducción**

La vida del insigne misionero agustino Fr. José Blanco Suárez (RODRIGUEZ Y ÁLVAREZ, 2001, pp. 133-137) constituye una referencia ineludible para quienes se acerquen a conocer la historia de la segunda llegada de la Orden de Ermitaños de San Agustín a Venezuela. Fue un destacado pedagogo, un hombre polifacético, de mente sagaz y perseverante. El núcleo de su existencia, tan sencilla como excepcional, se articuló en torno a la misión y su amor por la educación. Estos aspectos han sido la motivación principal para la elaboración de este artículo. Aunque no fue el único que realizó los primeros esfuerzos para el establecimiento de la Orden en Venezuela, sí fue quien motivó a que, con el tiempo, más hermanos se fueran sumando a estas iniciativas, fortaleciendo y expandiendo el trabajo que él comenzó. A su vez, se reconoce que estas páginas pueden presentar lagunas y omisiones, pues no se pretende ofrecer un estudio técnico de historia, sino un testimonio biográfico construido con el propósito de acercarse a su figura.

Indudablemente, los agustinos venezolanos son deudores de su gran labor misionera, mereciendo así todo reconocimiento por haber sido el primero en abrir el horizonte para concretar la segunda llegada de la Orden al país. Por ello, este artículo ofrece al lector una visión detallada de los aspectos más significativos que marcaron su vida, asegurando que su legado no pase desapercibido. Se profundiza en sus rasgos biográficos, desde sus inicios y su formación dentro de la

Orden, hasta su labor como misionero. Finalmente, se resalta su papel en la consolidación de la Orden como representante y pionero en tierras venezolanas. Se trata de una figura poco o casi desconocida, y la información sobre su vida es limitada, lo que hace necesaria una actualización de su legado.

### **1. Nacimiento, núcleo familiar, vida religiosa y formación eclesiástica (1897-1923)**

Fr. José Blanco Suárez nació el 13 de julio de 1897 en el encantador y ameno municipio de Morales de Valverde, diócesis de Astorga, en la provincia de Zamora, España. Sus padres fueron D. Manuel Blanco Guerra, oriundo de Morales de Valverde, y Dña. Esperanza Suárez Suárez, natural de Nistal de la Vega, en la provincia de León. Ambos eran labradores. Sus abuelos paternos, Eleuterio Blanco Galende y Matilde Guerra Melgar, al igual que los maternos, Buenaventura Suárez y Laura Suárez Otero. Su familia paterna era originaria de Valverde, mientras que su familia materna provenía de Socil (Oviedo). Fue bautizado el mismo día que nació, en la parroquia Nuestra Señora de la Asunción por D. José Suárez Otero, su padrino fue Aquilino Blanco Guerra (subdiácono) y le confirmaron el 14 de octubre de 1902, a los cinco años de edad.

La infancia de José Blanco transcurrió en un ambiente cristiano y familiar. Considero pertinente señalar que contaba con vínculos familiares dentro del ámbito eclesiástico. Su tío materno ofició como ministro del sacramento bautismal, mientras que su padrino, su tío paterno, era subdiaconado. Conocemos que era hermano del P. Eleuterio Felipe Blanco Suarez, OSA que era 7 años mayor que su hermano el P. Blanco (RODRIGUEZ Y ÁLVAREZ, 2001, pp. 152-157). Ingresó al Real Colegio Seminario de los PP. Agustinos Calzados, Misioneros de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas, donde vistió el hábito agustiniano el 10 de septiembre de 1914, de manos del P. Benigno Díaz González, era antiguo Rector de Valladolid desde 1913 y en 1918 fue elegido Prior Provincial de la Provincia de Filipinas (Fernandez, s.f.). Profesó sus primeros votos temporales el 11 de septiembre de 1915 ante el P. Urbano Álvarez, quien en ese momento era Asistente General de la Orden. Su profesión solemne tuvo lugar en el Monasterio Santa María de La Vid, en Burgos, el 17 de octubre de 1918, ante Fr. Ricardo Cantero del Pino (RODRIGUEZ Y ÁLVAREZ, 2001, p.134).

Cursó estudios de Filosofía en el Real Colegio Seminario de Valladolid durante tres años (1915-1918) y posteriormente realizó estudios teológicos en el Monasterio de La Vid. Recibió las órdenes menores en dicho monasterio y fue ordenado diácono el 8 de octubre de 1922 por Mons. Mateo Colom Canals, agustino, quien cuando ordenó al P. Blanco era obispo de Huesca (CAMPO, 2002, p. 195). Finalmente, recibió la ordenación sacerdotal el 6 de julio de 1923 de manos del obispo Mons. Mateo Múgica y Urrestarazu en ese momento obispo de Burgo de Osma.

## **2. Misionero en China y regreso a España (1923-1931)**

A los 26 años, el P. José Blanco, cumpliendo su servicio a Dios y su compromiso con la Iglesia, fue destinado a la lejana China, misión que la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas mantenía en Hunan Septentrional. El nombre del P. Blanco en chino era Shuai-Neg-thee (ARCHIVO HISPANO HISTORICO-AGUSTINIANO, p. 330). Llegó a Hankow el 23 de febrero de 1924, donde pasó algunos meses estudiando el idioma mandarín y repasando las sumas teológicas para confesar y recibir las últimas órdenes o «Reverendas» denominadas así a las cartas dimisorias.

Su primer destino fue Ganfu, donde permaneció un año acompañado de Fr. Emilio Fernández. Posteriormente, fue nombrado responsable de la misión de Wangchi Chiang. No obstante, comenzó a sufrir problemas de salud, lo que le obligó a abandonar la misión y regresar a Hankow para recuperarse. Tras su restablecimiento, se le asignó el territorio de Niechiase; sin embargo, su permanencia allí fue breve. Debido a la enfermedad que padecía, el P. Gaudencio Castrillo Gutiérrez, recordado agustino misionero (ORTELLS-NICOLAU, s.f.), le ordenó abandonar la misión en China y regresar a España.

De su experiencia en las misiones en China, contamos con un valioso testimonio de primera mano: un interrogatorio realizado en Madrid por el Padre José Revuelta tras su regreso. En dicho interrogatorio, el P. José Blanco relató en detalle las dificultades que enfrentó, describiendo de manera vívida la realidad de la mano de obra misionera. Entre sus declaraciones, mencionaba:

Tantas ovejas sin pastor expuestas de continuo a inminentes peligros [...] Las residencias e iglesias se encuentran, en su mayoría, ocupadas por los

soldados [...] Todos los misioneros viven actualmente en sus residencias junto con los soldados, careciendo por completa de la necesaria libertad para el ejercicio de su ministerio [...] La persecución continúa tan desenmascarada y cruel como al principio contra la Iglesia y sus Misioneros (REVUELTA, 1928, p.58).

Su testimonio no solo reflejaba las difíciles condiciones en las que se desarrolló la labor evangelizadora en China durante ese período, sino que también evidencia las tensiones políticas y sociales que limitaban la acción de los misioneros. La ocupación de los espacios religiosos por fuerzas militares y la restricción de la libertad ministerial ilustran los desafíos que enfrentó la Iglesia en territorios marcados por conflictos y cambio.

En febrero de 1928 llegó al Seminario de Valencia de Don Juan destinado por Fr. Ignacio Monasterio, quien ocupó el puesto de Comisario Provincial entre 1926 y 1929 (LAZCANO, s.f.). Allí asumió el cargo de encargado de la Procuración el 31 de junio de 1929.

### **3. Otros destinos: Estados Unidos, Perú y Colombia (1931-1951)**

Pronto, la obediencia lo llamó a nuevos campos de evangelización en América. El 17 de noviembre de 1931 fue enviado a Washington, y en 1932 se le destinó a San Diego, California, donde ejerció como profesor hasta julio de 1933. Su estancia en Estados Unidos fue breve, apenas un trienio, tras el cual fue trasladado inmediatamente al Perú.

En Lima, fue profesor en el Colegio San Agustín, donde inició una etapa de intensa labor docente. En su tarea como profesor tomó parte en las Conferencias apologéticas por radio en el Perú, los cuales fueron publicados en los grandes rotativos limeños (CRÓNICA, 1934, pp.156; 310). El 22 de noviembre de 1935 fue nombrado subdirector del Colegio Santa Rosa de Chosica y obtuvo el diploma de Preceptor (13 de octubre de 1936) y Ciencias Sociales e Idiomas (27 de octubre de 1936). Sin embargo, tuvo que regresar a Lima para continuar su residencia y enseñanza, dedicándose apasionadamente a enseñar Inglés y Economía Política hasta el 28 de abril de 1940. Además, fue primer consejero de la Comisaría Provincial del Perú y director del Colegio de Chosica (APAF, *Capitulum Provinciale*, 1949, pp.12-50). Aunque no se menciona en su biografía, es un hecho que, debido al crecimiento demográfico de Chosica, se encomendó al P. Blanco el

cargo de vicario cooperador de la Parroquia Santo Toribio en 1947, con el propósito de asistir al párroco Fr. Balbino Martín, OSA (*Primicias Literarias*, 1961, p.23). El 30 de agosto de 1949 estableció la Asociación de exalumnos de Santa Rosa, un anhelo largamente esperado, tal como lo documenta la siguiente crónica:

El nuevo director R. P. José Blanco, que acogió calurosa y favorablemente la idea y la afirmó con su autorizada palabra, proponiendo además que la primera reunión se realizase inmediatamente, después del almuerzo [...] nos trasladamos al salón de estudio el P. Director y todos los exalumnos asistentes [...] y quedó fundada la ASOCIACIÓN (*Ibid.*, 1949, p.43).

A mi juicio, será cual estrella fugaz en este y sus siguientes destinos, mientras de otros se escriben tantos elegios apenas de él recogemos solo algún párrafo en la revista escolar *Primicias Literarias*, reproduzco a continuación algunos fragmentos selectos sobre su persona, redactada por los alumnos agustinianos del Colegio Santa Rosa de Chosica, como testimonio del júbilo manifestado por el estudiantado:

Rvdo. P. Fr. José Blanco [sic] Suárez. Nuevo director del Colegio y acreditado pedagogo que ha ejercido la ardua labor del magisterio en España, Estados Unidos y en el Perú. [Han omitido que el P. Blanco estuvo en China desde 1923 hasta 1927] Conocedor de los beneficios que reporta la libertad de enseñanza para la sociedad expresa con claridad sus conceptos en el primer artículo de la revista [El único artículo que hasta ahora se conserva del P. Blanco y que se encuentra en las págs. 3-10 de esta revista] demostrando también los derechos de la Iglesia y de los padres en la educación y enseñanza de sus hijos (*Ibid.*, 1949, p.10).

El 19 de mayo de 1951, en virtud de la obediencia y por orden del Padre Provincial, el P. Pedro Arguinzóniz Marquina, quien fue prior provincial elegido para dos períodos desde 1946 hasta 1952 (RODRIGUEZ Y ÁLVAREZ, *Los Agustinos en Venezuela 1951-2001* Labor Socio-Cultural y Religiosa, 2001, p.333), en común acuerdo con el P. Nicolas Salgado, fue trasladado a Colombia con un propósito específico: estudiar la posibilidad de que la Orden de Ermitaños de San Agustín volviera a establecerse en Venezuela.

#### **4. Pionero en Venezuela (1951-1961)**

Sin duda alguna, Fr. José Blanco Suárez, pionero de la Orden de San Agustín en Venezuela, fue el primero en sembrar la semilla en

estas tierras tras años de ausencia de los agustinos en el país. Como buen misionero, con un espíritu incansable, allanó el camino para su establecimiento. No se puede relatar la historia del regreso de los agustinos a Venezuela sin destacar sus gestiones y esfuerzos para consolidar su presencia en estas tierras.

El 22 de agosto de 1951, el Padre Blanco regresó a Bogotá. En una carta, comparte con el Padre Comisario de Colombia Nicolás Salgado, sus impresiones y los resultados de su viaje (APAF, Carta del P. José Blanco Suárez al Comisario de Colombia, P. Nicolás Salgado, informándole de su viaje a Venezuela, 1951, leg. 1398; 1 h. Fol.). Del contenido de la misiva se desprende que estuvo en Caracas únicamente para resolver ciertos inconvenientes con su pasaporte. Posteriormente, visitó Táchira y Maracaibo, llevó a cabo gestiones específicas ante Monseñor Rafael Arias Blanco, Obispo de San Cristóbal de Táchira, y Monseñor Marcos Sergio Godoy, obispo de Maracaibo.

En el Archivo de la Provincia Agustiniense de Filipinas se conserva, de igual modo, una carta con fecha del 10 de noviembre de 1951 de Fr. José Blanco Suárez, donde comunica al Padre Provincial que se encontraba en Táchira (Venezuela) desde el 28 de septiembre de 1951 (APAF, Carta del P. José Blanco comunicándole al Padre Provincial que se encontraba en Táchira (Venezuela), 1951, leg. 1398; 2 hs. Fol.). En dicha misiva informa que ya estaba al frente de la Escuela Parroquial Nuestra Señora de Coromoto como director y profesor de sexto grado de primaria. A su vez, expresa su preocupación por la necesidad de enviar religiosos agustinos para ir estableciéndose en el país, del cual comenta que ha sido bien recibido. El Padre Blanco, fue elegido secretario de la Confederación de Colegios Católicos en el Sector el Táchira.

Entre sus gestiones, se evidencia también que mantenía contacto con los Agustinos Recoletos, a quienes los agustinos en Venezuela no pueden dejar de agradecer, pues desde la llegada del Padre Blanco a Venezuela fueron muy cercanos y mantuvieron comunicación con él para facilitar el establecimiento de la Orden. Sin duda alguna, Monseñor Domingo Roa también mantuvo una excelente relación con el P. Blanco, a quien consideraba un gran amigo. Le brindó apoyo en la celebración de misas, confesiones, comuniones, visitas a enfermos y otros servicios religiosos. Junto con él y el Vicario General, residían dos sacerdotes jóvenes.

El pueblo tachirenses, que presenci6 la llegada del Padre Jos6 Blanco, estaba exultante de alegrfa ante el retorno de los ermita6os despu6s de tantos a6os. Un breve artfculo del Diario Cat6lico recoge la emoci6n suscitada por la llegada del P. Blanco:

Llega a la Parroquia de Coromoto el Padre Blanco, Agustino del Escorial [sic], quien se encargar6 de la Escuela Parroquial. - San Crist6bal, septiembre 29.- En las 6ltimas horas de la tarde de ayer lleg6 a esta ciudad, procedente de la vecina Rep6blica de Colombia, el R. P. Jos6 Blanco, perteneciente a los Agustinos del Escorial, una de las 6rdenes m6s antiguas que existen actualmente. El P. Blanco es el primero de 4 profesores que vendr6n a prestar sus servicios en la Escuela Parroquial de Coromoto. El distinguido religioso fue recibido por comisiones de Damas y Caballeros de la Parroquia, y tambi6n por numerosos ni6os de la Escuela Parroquial. Inmediatamente despu6s de la llegada del Padre Blanco se cant6 un Te Deum en la Iglesia Parroquial de Coromoto, en acci6n de gracias a Dios por este se6alado beneficio obtenido por la Parroquia (ARCHIVO DIOCESANO DE T6CHIRA, 1951, estante 12, carpeta A).

Por otra parte, mientras vivfa en San Crist6bal, evaluaba la posibilidad de viajar a Maracaibo para establecerse allf tambi6n. Era notable el crecimiento de la ciudad y su desarrollo. Otro destino que contemplaba era M6rida, para explorar las oportunidades que podfan ofrecerse en dicha regi6n. Era consciente de que para los Agustinos estas tierras: T6chira, Maracaibo y M6rida, eran de gran importancia para la Orden, ya que en ellas habfan residido misioneros agustinos en tiempos pasados. El P. Blanco tenfa conocimiento de algunos datos hist6ricos de la 6poca colonial, del trabajo misionero y del martirio de algunos agustinos en la regi6n.

Siguiendo su labor evangelizadora, el misionero Fr. Jos6 Blanco Su6rez se traslad6 a Maracaibo para fundar una nueva comunidad. El 5 de marzo de 1952, Mons. Marcos Sergio Godoy, Obispo del Zulia, y el Fr. Jos6 Blanco Su6rez, en representaci6n de la Provincia de Filipinas, firmaron un documento de compra-venta correspondiente a un terreno (APAF, *Documento de compra-venta*, 1952, leg. 1398; 2 hs. Fol.). La condici6n esencial de la venta era que una porci6n del terreno adquirido se destinara a la construcci6n de una iglesia dedicada a Nuestra Se6ora del Perpetuo Socorro. La propiedad y posesi6n del terreno fue traspasada al P. Jos6 Blanco mediante el otorgamiento de escritura.

Sin duda, la presencia de los agustinos en San Crist6bal represent6 un gran avance. No obstante, dolorosamente, tuvieron que abandonar su labor para establecerse en otros campos de

evangelización. Esta partida dejó un vacío en muchas personas cercanas a los padres agustinos, especialmente en lo que respecta al P. Blanco, elegido primer consejero en el Capítulo Provincial de 1952: *In primum ejusdem Consiliarium, R. P. Joseph Blanco Suárez* (APAF, *Capitulum Provinciale*, 1952, 12). Su impacto quedó registrado y se documenta en la obra sobre la presencia de los Agustinos en Venezuela:

En el momento de la partida de los Agustinos de la ciudad de San Cristóbal, las miradas tuvieron su hito preferido y sus lágrimas más calurosas para una persona muy concreta y muy querida: el escogido por los superiores de la Provincia de Agustinos de Filipinas para entablar contactos y conversaciones con las autoridades eclesiásticas de Venezuela [...] el profesor entregado a los alumnos que le habían recibido con fuegos de artificio, porque esperaban de él lo mucho que tenía dentro de sí: su entrega y su cariño; el primer consejero: El P. José Blanco Suárez (RODRÍGUEZ Y ÁVAREZ, 2001, p. 343).

Por otra parte, llegará a las calurosas tierras zuliana, siendo párroco de la Iglesia San Juan Bautista de la Rosa (Cabimas) durante el período de 1953-1954. En Venezuela fue Provicario entre 1953 y 1955; Presidente del Tribunal Examinador de Quinquenales y Confesores (1953). Posteriormente, pasará a la Residencia de Maracaibo como consejero y depositario (1955-1957), se le recordará por su trabajo y dedicación en el Hospital Coromoto y el Santuario del Corazón de Jesús, cuyas atenciones estaban encomendadas a los PP. Agustinos. Sin embargo, será corta su estancia porque regresa nuevamente a la Parroquia de La Rosa (Cabimas) para tomar posesión de la parroquia el 16 de octubre de 1957 hasta el 03 de mayo de 1959. Así culmina su paso por Venezuela y les tocará a otros seguir regando lo que hacía unos años había sembrado por orden de sus superiores.

## **5. Estados Unidos, Cuba, Francia y España (1961-1966)**

Terminada su labor misional, tras ingentes esfuerzos y prolongadas fatigas, el P. José Blanco Suárez partió de Maracaibo en el verano de 1960 con destino a los Estados Unidos, donde residió temporalmente en la Universidad de Santo Tomás de Villanueva. Sin embargo, esta estancia fue transitoria, pues su verdadero propósito era trasladarse con determinación a Cuba. Allí, colaboró en la parroquia del Cristo del Buen Viaje, en La Habana Vieja, con el Siervo de Dios, el padre John McKniff, misionero agustino.

No obstante, su paso por la isla estuvo marcado por un episodio de gran adversidad: fue arrestado por el régimen cubano. El P. José Blanco le contó al historiador P. Fernando Campo sobre su experiencia como prisionero en Cuba:

El P. José Blanco fue detenido sin saber por qué y llevado luego a la cárcel, donde pasó momentos difíciles con el P. José Luis Villacorta. [...] En la cárcel, un P. Escolapio quería comenzar a dar “vivas a Cristo Rey” pensando que iba a morir mártir y el P. José Blanco le pidió que se callara, pues les detenían más bien por razones políticas (CAMPO, 2018, p.29).

Tras su liberación, emprendió el retorno a España a bordo del vapor Guadalupe, llegando a Bilbao el 28 de junio de 1961. A finales de 1962, se encontró en Francia, desempeñándose como capellán de los Freres Maristes, Saint Quentin Fallavier de Isere (Francia).

## **6. Últimos días y testimonio (1966-1970)**

No obstante, regresó posteriormente a España en el año 1966, donde transcurrieron sus últimos años de vida en la Casa de San José de Bilbao, donde prestó servicio como sacristán. El 14 de febrero de 1970 sufrirá la muerte de su hermano el P. Eleuterio Blanco y a los meses fallecería él, el 3 de agosto de 1970 a consecuencia de ataque cardíaco, a la edad de 73 años y 55 de vida religiosa.

## **7. Escritos**

En la biografía del P. Blanco elaborada por los historiadores Isacio Rodríguez y Jesús Álvarez para el *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela*, se omite cualquier referencia a la existencia de escritos de su autoría, después de haber indagado e investigado he identificado un artículo de su autoría titulado *Influencia Social en la Educación* (P. J B S, 1949) publicado en la revista escolar *Primicias Literarias* del Colegio Santa Rosa de Chosica, siendo director en aquel momento (1949-1951). Este artículo está estructurado en tres partes. La primera parte sostiene que la crisis social y moral de las naciones se debe al abandono de los valores religiosos y al avance de ideologías materialistas, secularizantes y ateas. Asimismo, enfatiza el papel estructural de la familia en la formación de los individuos y advierte que su desintegración conlleva a una disolución del orden social. En este sentido, cuestiona el divorcio, las doctrinas eugenésicas, etc. La segunda parte aborda los derechos parentales en la educación de sus hijos, argumentando que

la formación de las nuevas generaciones no debe restringirse exclusivamente al conocimiento intelectual. Se subraya que los padres son los primeros y principales responsables de la educación de sus hijos, con un deber en la transmisión de valores morales y espirituales. La tercera parte destaca que la familia constituye el núcleo fundamental de la sociedad y que los padres, especialmente las madres cristianas, desempeñan un papel preponderante en la educación de sus hijos, inculcando virtudes como la obediencia, la abnegación y el sacrificio. En consecuencia, se insta a los padres a reivindicar su derecho a la formación de sus hijos, oponiéndose a modelos educativos que, desde una perspectiva confesional, se consideran disociados.

Asimismo, se conserva una entrevista realizada por el P. Revuelta, posteriormente, publicada en el Archivo Agustiniiano (REVUELTA, *Nuestras Misiones*, 1928, pp.57-62), en la que el padre Blanco expone su experiencia en la Misión de China, de la cual debió retirarse debido a problemas de salud. En este testimonio, se ofrece un análisis detallado sobre la situación del vicariato y el contexto político del país. Por otra parte, se sabe que el P. Blanco participó en la radiodifusión peruana, impartiendo conferencias apologéticas sobre diversas temáticas junto a otros religiosos agustinos. No obstante, lamentablemente no se han encontrado textos de su autoría sobre estas intervenciones. Finalmente, el legado del P. Blanco ha sido objeto de mención en múltiples artículos y libros.

### **Conclusión**

José Blanco Suárez, «Acreditado pedagogo, así como incomparable compañero» (PRIMICIAS LITERARIAS, 1961) desarrolló una labor fugaz y, en ocasiones, inadvertida. A pesar de no contar con distinguidas publicaciones, su legado radica en su incansable labor como misionero y educador. Aquellos pocos que han abordado su trayectoria en estudios historiográficos destacan su esfuerzo y entrega inquebrantable. En Venezuela, su figura adquirió un carácter fundamental, pues su labor pionera lo convirtió en un referente estimado, con un espíritu renovador, dejando un legado que trascendió su tiempo y espacio.

## BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ J., *Real Academia de la Historia*. Obtenido de <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/14189-benigno-diaz-gonzalez>.

ARCHIVO HISTÓRICO HISPANO-AGUSTINIANO, *Memoria del Vicariato de Changteh*, 330.

CAMPO, F. (2002). *Mons. Fray Mateo Colom Canals (1879-1933)*, Valladolid: Archivo Agustiniiano.

CAMPO, F. (2018). *Universidad de Santo Tomás de Villanueva (1946-1961) en La Habana y su continuación*. *Revista de Humanidades UCAB* (51), 29.

COLEGIO SANTA ROSA DE CHOSICA (1949). *Primicias Literarias*, 43.

COLEGIO SANTA ROSA DE CHISICA (1961). *Primicias Literarias*, 23.

CRÓNICA (1934). *Revista Bimestral Histórica*, 156; 310.

LAZCANO, R., *Real Academia de la Historia*. Obtenido de <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/31254-ignacio-monasterio-espina>

P. JOSÉ BLANCO SUAREZ (1949). *Influencia Social en la Educación*. *Primicias Literarias* (17), 3-10.

REVUELTA, J. (1928). *Nuestras Misiones*, *Archivo Agustiniiano*, 29, 57-62.

RODRIGUEZ F., *Real Academia de la Historia*. Obtenido de <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/32114-mateo-mugica-urrestarazu>.

RODRIGUEZ I. Y ÁLVAREZ J. (2001). *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos* (Vol. I). Valladolid: Estudio Agustiniiano.

## **PARA SEGUIR A CRISTO: MEDITACIÓN SOBRE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN CRISTIANA**

FR. ACHILLE BANGA AWULE

### **Introducción**

La vida cristiana es ante todo el seguimiento e imitación de Cristo. Y eso se logra mediante la escucha de la Palabra de Dios y a través de los sacramentos. Jesús nos ha dado los sacramentos para entrar en comunión con los misterios de su propia vida. Son como jalones en el camino trazado por sus pasos. Seguir a Cristo es emprender un viaje interior con manifestación exterior que todo discípulo está llamado a hacer a lo largo de su vida hasta el encuentro definitivo con Dios. Ése es el itinerario que nos proponen los siete sacramentos. Este viaje tiene un comienzo muy decisivo (Bautismo), durante el viaje se necesita fortaleza (Confirmación) y alimentos (Eucaristía). Frente a las dificultades hay medios de superación (Penitencia y Unción de enfermos). Es un viaje personal y comunitario dónde cada uno con los dones y carismas recibidos participa según su estado de vida y configuración con Cristo (Orden y Matrimonio). Pues «Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos» (CEC 1210). Nos limitamos aquí a los sacramentos de la iniciación cristiana: Bautismo, Confirmación y Eucaristía. Nuestra meditación se inspira del Catecismo de la Iglesia Católica.

Los sacramentos de la iniciación cristiana son aquellos por los que se alcanza la participación, la madurez y la plenitud en la vida de Cristo y la plena incorporación a la Iglesia (cf. CIC 842 §2). Mediante ellos, se ponen los fundamentos de toda vida cristiana. «En

efecto, los fieles renacidos en el Bautismo se fortalecen con el sacramento de la Confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna, y, así por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad» (CEC 1212). Estos sacramentos tienen entre sí una íntima unidad. Empezamos por el bautismo.

## **I. Entrar en la vida: el bautismo**

El bautismo es el primero sacramento y el más importante por el que nacemos a la vida nueva en Cristo. Nos hace hijos de Dios en el Hijo (cf. CEC 1213) que nos otorga la filiación divina (cf. LG 11a). El bautismo destruye en nosotros las consecuencias del primer pecado, es decir, este sacramento nos redime del pecado original. El bautismo nos limpia y purifica de forma total y definitiva, de ahí su irrepetibilidad. Es una verdadera renovación por la nueva vida: «Es el sacramento del nuevo nacimiento por el agua y la palabra» (CIC 1213). En el bautismo somos tocados por la obra de la redención. El rito del agua sepulta de manera simbólica al bautizado en la muerte de Cristo para hacerle participar de su resurrección. Por eso, el bautismo es una inmersión/participación en el misterio pascual, en su muerte y resurrección (cf. Rm 6,3-7). Así: Somos revestidos de Cristo (cf. Gal 3,27). La participación en la muerte y resurrección de Jesús nos convierte en hijos en el Hijo (cf. Rm 6, 5-6; Ga 2, 19-20), pues en el bautismo se da la comunicación del Espíritu Santo que nos une al Padre. El Espíritu Santo es el don del bautismo.

El baño bautismal refleja el carácter cósmico y escatológico de la Redención. Cósmica, porque supone una nueva creación del hombre y del mundo. Y es, escatológico, en cuanto baño que introduce en una nueva vida que se consumará con la segunda venida de Cristo en la parusía.

Esta inmersión en la muerte y la resurrección de Jesús, que injerta nuestra vida en la suya, nos pone en contacto con las tres Personas Divinas como lo leemos en el mandato misionero bautismal del Señor: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). «Recibir el bautismo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo significa unirse a Dios, compartir su existencia, sumergirse en su propia vida» (ROBERT SARAH, 2023, p. 26). El

bautismo que nos sumerge en la Sagrada Trinidad es una divinización en el Hijo único para hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2P 1,4).

El rito de la luz y la vestidura blanca vienen significar que el bautizado se convierte en otro Cristo, para ser luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5, 15-16). Tiene una nueva identidad que es una nueva realidad que le habita después de salir del agua bautismal. Es una realidad absolutamente nueva, una transformación interna que alcanzará su plenitud en el encuentro escatológico final, pero durante la peregrinación debe ir de la mano lo sucedido interiormente con lo que se vive lo exteriormente. La vida del bautizado pertenece al Reino de Cristo que empieza en la tierra: la Iglesia. Pero una Iglesia que tiene misión de salir para evangelizar y de iluminar el mundo con la luz de Cristo. Por eso el bautismo no es un rito mágico, sino una gracia que interpela a la persona a una vivencia existencial de la fe. Es una realidad que empeña existencialmente: Dios mueve la voluntad. El bautizado ha de dar sabor y brillar con la luz del que es Camino, Verdad y Vida (cf. Jn 14,6), y ser fermento del Reino en la sociedad (cf. Mt 13,31-33) que marca una diferencia positiva, que deja un buen olor de Cristo esté donde esté. Por el bautismo somos hechos discípulos y misioneros de Cristo, enviados por Él al mundo para anunciar y dar testimonio de nuestra fe y amor. Porque: El bautismo es el principio y fundamento del apostolado (cf. AA 3-6). El nombre del bautizado significa la nueva vida que se recibe, la pertenencia a Dios, la fe de los santos (cf. CIC 855). El «sello» tiene un doble significado: propiedad y protección. Es la marca de Dios en la persona del bautizado.

Así: Somos bautizados para formar un solo Cuerpo (cf. 1Cor 10,13) dónde todos son uno en Cristo Jesús dentro de la diversidad de carismas, dones y ministerios (cf. Gal 3,28 y 1Cor 12, 4-11). El bautismo nos incorpora de manera visible a la santa y gran familia de Dios: la Iglesia, «para que podamos recibir de modo válido y fecundo los demás sacramentos y participar con fruto en el culto cristiano, siempre y cuando un pecado grave no nos haga perder la gracia recibida en el bautismo» (ROBERT SARAH, 2023, p.22). A través del bautismo, que nos hace hijos de Dios, recibimos hermanos y hermanas en Jesucristo a cuyo lado creceremos en la vida de Dios, en el seno de una familia guiada por Pastores que, con su ejemplo y palabra, nos enseñan a profundizar y a vivir plenamente esa vida

divina: «Por eso recibir el bautismo no es un acto solitario, sino la inserción en la comunidad del Cuerpo místico de Cristo junto con todos aquellos llamados a vivir eternamente en compañía de la Sagrada Trinidad y con quienes han alcanzado esa vida eterna» (ROBERT SARAH, 2023, p.38).

¡Qué gracia tan inaudita el ser bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt, 28,19), y qué alegría integrar una familia universal sin barrera (cf. Gál 3,28-29)! Y al mismo tiempo ¡qué responsabilidad formidable y aterradora! Recibir el bautismo no es solamente un acontecimiento gozoso y liberador sino implica compromiso para cuidar lo recibido. En el bautismo se une la acción de Dios y la acción del hombre. Dios trinitario es el protagonista que realiza todo de forma gratuita. Sin embargo, la gratuidad soberana de Dios respecta la libertad del hombre a quien se ofrece la salvación. Por tanto, en el bautismo interviene también la acción humana. El bautismo es un pacto o alianza con Dios. De la parte humana, el bautismo es un acto libre de fe, consentimiento libre y consciente para su regeneración espiritual. De ahí debe desarrollar hábito y conductas ajustadas a las exigencias del ideal cristiano. Es también aceptar, con la ayuda de la gracia divina, el reto de vivir conforme a la fe en medio de un mundo hostil a Dios y al Evangelio. Es una decisión trascendental y una inmensa responsabilidad. Es aceptar vivir a contracorriente, aceptar la cruz, el sufrimiento y la muerte en nombre de Jesús para resucitar con Él (cf. 1P 3, 21-23).

### *1.1 El cambio que obra el bautismo en la vida*

¿Qué cambio obra el Bautismo en la vida de la persona? El bautismo nos renueva y nos transforma en lo más hondo de nuestro ser. Ser bautizado implica necesariamente aceptar la voluntad de Dios. Mateo nos recuerda el mandato del Señor de ir a bautizar a todos, pero también «enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado» (Mt 28, 20): Es decidir, actuar como Dios quiere. El bautizado está obligado no sólo a creer, sino también a cumplir los mandamientos (cf. DH 1620-1621). «Respondió Jesús y le dijo: él que me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada con él» (Jn 14,23). Por eso: Estar inscrito en los registros de la parroquia, llevar un nombre cristiano, una cruz en el pecho o un rosario en las manos sin vivir el bautismo o participar en las celebraciones litúrgicas o los retiros sin trasladarlos a la vida, vivir sin un contacto personal con Jesús, y no comprometerse a una

verdadera amistad con Dios es hacer vano y estéril nuestro cristianismo (cf. ROBERT SARAH, 2023, p.29).

Por eso: Ser bautizado es abandonar las tinieblas de la idolatría y decidir ser instruido en la nueva ley divina y vivir según ella. Es convertirse y volver al Señor (cf. Lc 15:11-32). «Convertirse consiste en renunciar a todas las cosas fútiles y tóxicas que nos retienen prisioneros para volvernos hacia Dios» (ROBERT SARAH, 2023, p.7). Pero: ¿A qué debemos renunciar?, pues: Recibir la gracia bautismal, implica cierta renuncia. Es negarse a sí mismo, tomar su cruz y seguir a Cristo (cf. Mt 16,24). No se puede mezclar la luz de Cristo con las tinieblas de la muerte. Esta renuncia, las liturgias bautismales lo llamaron desde pronto «renunciar a Satanás, a todas sus seducciones y a todas sus pompas».

Hoy en día ser bautizado significa decir *no* al cientificismo ateo que, en nombre del progreso, está destruyendo a la humanidad; «no» a una cultura de la muerte predominante y a la perversión de las costumbres; «no» a la anti-cultura que se alimenta de la injusticia, del desprecio al otro, de la difamación, de la mentira, y se manifiesta en una sexualidad convertida en mera satisfacción de los instintos, en una diversión exenta de responsabilidad que tiene como corolario la cosificación y comercialización del cuerpo de la mujer, del hombre y del niño. Hemos de rechazar decididamente esas falsas promesas de felicidad y volvernos hacia Jesucristo, fuente de toda felicidad verdadera, camino, verdad y vida, y decirle: Sí, a partir de ahora soy tuyo» (ROBERT SARAH, 2023, p.34). Este combate, para no dejarnos corromper por el mundo que nos rodea, es también un combate interior contra el pecado que nos rodea.

### *1.2 Necesidad del bautismo*

El bautismo es el pórtico de acceso a la vida espiritual y habilita para recibir válidamente los otros sacramentos (cf. CIC 842 §1). «El santo Bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana» (CEC1213). El bautismo es el fundamento de la igual dignidad y corresponsabilidad de todos los fieles bautizados. Los bautizados participan del sacerdocio común de los fieles (cf. LG 10a) y constituye al hombre persona en la Iglesia (cf. LG 14a), lo integra en la comunidad eclesial como Pueblo de Dios y es condición indispensable para cualquier derecho y deber dentro de la Iglesia. El Bautismo da personalidad jurídica e imprime carácter indeleble, lo que significa

que la persona queda hecha propiedad de Dios: Pertenece a Cristo y a la Iglesia que le recibe.

El sacramento del bautismo es sumamente necesario para la salvación. El bautismo es el camino para la salvación. Causa mucha tristeza de ver cómo algunas familias cristianas retrasan el bautismo de sus hijos, otras hasta impedirlo. No hay que privar al recién nacido de la «gracia de la fe, del tesoro incalculable de la inhabitación de la Trinidad Santísima en el alma que viene al mundo manchada por el pecado original» (ESCRIVÁ, 1973, p.78). Hay que bautizar a los hijos en los días siguientes a su nacimiento para que «Dios tome lo antes posible posesión de su alma antes de que Satanás venga a habitar en ella, la separe de Dios y arruine su inocencia» (ROBERT SARAH, 2023, p.39). Los niños son bautizados en la fe de la Iglesia, que es la que obra el sacramento. No obstante, no se puede olvidar la importancia de la preparación de los padres y padrinos, ni actuar contra el consentimiento de los padres para evitar una concepción mágica de los sacramentos. No se trata de una pastoral rigorista. El bautismo es necesario para la salvación. Los padres deben garantizar un desarrollo normal, posterior de la fe.

El bautismo no es libre, sino que es necesario para la salvación (cf. DH 1618). Todas las personas están obligadas a recibir el bautismo, porque sólo el bautismo los incorpora a Cristo y les otorga la salvación (cf. Tomás de Aquino, Summa Theologiae III, q. 68, a. 1). Para que el sacramento, administrado válidamente, sea además fructuoso, hace falta la fe, «el Bautismo es el sacramento de la fe (cf. Mc 16,16). Pero la fe tiene necesidad de la comunidad de creyentes. Sólo en la fe de la Iglesia puede creer cada uno de los fieles. La fe que se requiere para el Bautismo no es una fe perfecta y madura, sino un comienzo que está llamado a desarrollarse» (CEC 1253).

La Iglesia ha afirmado que Dios se ofrece con absoluta seguridad a través de los sacramentos, entre los cuales el bautismo tiene un papel fundamental, aunque nunca ha dicho que la gracia se dé solamente a través de ellos. No hay un perfecto sincronismo entre el sacramento y la recepción de la gracia. La gracia puede preceder al sacramento (cf. Hch 10,47), pero también el sacramento puede preceder a la gracia. Por eso: Se ha hablado del bautismo, de sangre y de deseo. Y lo creemos. Tenemos que reconocer que Cristo desborda a la Iglesia y a sus sacramentos. Cristo no es prisionero de ellos. Sin

embargo, el hecho de que la gracia pueda también obtenerse sin los sacramentos no se deduce que estos sean superfluos. Abandonar la práctica sacramental equivale a situarse en un estado en el que no sería necesario recurrir a signos visibles para alimentarse de Dios. Todos los sacramentos anticipan aspectos del Reino de Dios. El bautismo es ya la imagen del hombre definitivo, y «La Iglesia afirma que para los creyentes los sacramentos de la Nueva Alianza son necesarios para la salvación» (CEC 1229).

El Concilio Vaticano II ha contemplado implícitamente la posibilidad de salvación de los no bautizados (cf. LG 16, GS 22e). El Salvador quiere que todos los hombres se salven (cf. 1 Tm 2,4). «Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (LG 16).

## **2. La confirmación: sacramento de maduración misionera**

El sacramento de la Confirmación es el sacramento de la plenitud del Espíritu Santo (cf. CEC 1303). Pues «el efecto del sacramento de la Confirmación es la efusión especial del Espíritu Santos» (CEC 1302). Se trata de una etapa decisiva para abrirse a la acción del Espíritu Santo, que es a la vez transmisión de la luz, infusión del impulso misionero y don de la fuerza interior del amor. Merece la pena citar un pensamiento del Cardenal Sarah: «En la confirmación recibimos en plenitud la efusión del Espíritu que recibieron los apóstoles el día de Pentecostés para hacernos crecer en la fe y en el amor de Dios, y llevarnos hasta la verdad plena» (ROBERT SARAH, 2023, p.49). La confirmación fortalece a todos los bautizados con los dones del Espíritu Santo para poder dar testimonio de Cristo de obra y de palabra. Los frutos de este sacramento son el aumento de la gracia bautismal y una profundización en la filiación divina que nos hace decir «Abba Padre» (Rm 8,15). Igual que el Bautismo, este sacramento goza de la irrepetibilidad y refuerza nuestro vínculo con la Iglesia (cf. CEC 1316).

La confirmación refuerza y expresa sacramentalmente la recepción del Espíritu Santo en nuestras almas. Este Sacramento nos invita a encontrar a Dios en el fondo de nuestro corazón. El Espíritu

es una fuerza interior que habita en nosotros, aunque, a veces, no seamos capaces de aprehenderlo. El Espíritu Santo habita en el corazón de los fieles: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? Si alguno profanare el templo de Dios, Dios le destruirá a él, porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, es santo» (1Co 3, 16-17). Recibir la Confirmación es una invitación apremiante a descubrir y alimentar la vida interior a través la oración, la Palabra divina, el silencio, la escucha y docilidad al Maestro interior etc. Este sacramento debe encender en los fieles el fuego de la vida interior en el amor.

La fuerza del Espíritu empuja, a todos los fieles, a recorrer el mundo entero para evangelizar (cf. Hch 10,44). Del Espíritu procede el impulso misionero que es el agente principal de la evangelización. Él nos hace hablar y actuar (cf. Mc 13,11; Mt 10,20). Concede la audacia, el coraje y el arrojo misioneros (cf. Hch 4,31). El Espíritu concede sus carismas como quiere. Sin embargo, en la vida de cada fiel, el impulso misionero recibido en la Confirmación ha de traducirse primeramente en el testimonio diario y el ejemplo de una vida de trabajo minucioso y santo, en el espíritu del servicio incondicional, una caridad incansable, en la búsqueda de la verdad y de la justicia.

El Espíritu Santo está en la entrada de la vida de la Iglesia: «Es el Espíritu Santo quien multiplica todos los dones de la Iglesia. La santifica. Es su alma y su corazón, y es también el alma de nuestra alma. Sin Él nos vemos privados de toda energía, de toda vida, de todo vínculo con el Dios Trinidad» (ROBERT SARAH, 2023, p. 43). En la confirmación, el Espíritu Santo hace más perfecto nuestro vínculo con la Iglesia, pues: «Por el sacramento de la Confirmación los fieles se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo, y con ello quedan obligados más estrictamente a difundir y defender la fe, como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras» (LG 11). Por medio del Espíritu Santo, el creyente se convierte en hijo de Dios, hermano de Jesucristo y templo del Espíritu Santo (1Cor 3,16). En la confirmación es Él quien, con la imposición de las manos y la unción del santo crisma, reviste al cristiano con la fuerza divina y lo convierte a difundir en todas partes en el buen olor de Cristo (cf. Flp 4, 18; 2 Co 2,15).

Además de ser alma de la Iglesia, el Espíritu Santo es también su Doctor, es quien revela el misterio de Cristo. Sin ese conocimiento lleno de amor el cristiano corre el peligro de dejarse invadir por la indiferencia, la tibieza, el relativismo moral y religioso, y de limitar su horizonte a las cosas de este mundo. «¿De dónde sacará la energía para combatir por su fe (2Tm 4,7), para dar testimonio de Cristo delante de todos los hombres, para estar siempre dispuesto a dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza? (cfr. 1 P 3, 15)» (ROBERT SARAH, 2023, p. 45). El sacramento de confirmación nos concede una fuerza especial del Espíritu Santo para difundir y defender la fe mediante la palabra y las obras como verdaderos testigos de Cristo, para confesar valientemente el nombre de Cristo y para no sentir jamás vergüenza de la cruz (cf. CEC 1303).

De ahí, la necesidad de recibir este sacramento. Al respecto, el CEC nos exhorta con claridad: «la recepción de este sacramento es necesaria para la plenitud de la gracia bautismal. En efecto, a los bautizados el sacramento de la Confirmación los une más íntimamente a la Iglesia y los enriquece con una fortaleza especial del Espíritu Santo. De esta forma quedan obligados aún más, como auténticos testigos de Cristo, a extender y defender la fe con sus palabras y sus obras» (CEC 1285). Recordemos que el sacramento de la confirmación es necesario para recibir otros sacramentos como el Orden, el Matrimonio o ser admitido al Noviciado.

Para llevar a cabo la misión, no hay que retrasar tanto la recepción del sacramento de la Confirmación hasta considerarlo menos importante: «Los fieles tienen la obligación de recibir este sacramento en tiempo oportuno» (CIC can. 890). Conviene recibirlo desde los primeros años después del Bautismo para que el Espíritu Santo llene los corazones de los fieles del fuego del amor divino, sea dulce huésped del alma, lave las manchas, sane las heridas, infunda calor en el frío, repare los errores y conduzca a los hombres por caminos correctos. La presencia del Espíritu Santo en el corazón del niño impide a Satanás de ocuparlo e instalarse en él. Favorece el desarrollo de una relación con Jesucristo automáticamente personal e íntima. El niño que crece acompañado del Espíritu Santo adquiere una madurez cristiana más sólida y segura.

No obstante, habrá que preparar cuidadosamente la recepción de este sacramento con una catequesis más sólida y profunda para

que este sacramento no se convierta en un sacramento que marca el final de cierta educación cristiana y pertenencia eclesial. No es un sacramento de adiós o despedida a la práctica de la fe y de la relación con la Iglesia. Tampoco debe consistir en cumplimiento de una obligación, más social que religiosa, más ligado a una tradición que a una convicción (cf. AMEDEO CENCINI, 2015, p.13). Para superar esta concepción que cada vez está ocurriendo, durante el itinerario catequético, se debe plantear este sacramento en perspectiva vocacional. La vocación a la santidad a través los tres oficios de Cristo ha de convertirse en el tema unificador de este último tramo de iniciación cristiana (cf. AMEDEO CENCINI, 2015, p.9). El Espíritu se entrega en abundancia en el sacramento de la confirmación precisamente para ayudar al hombre a corresponder con libertad y creatividad a la llamada divina, para percibir el proyecto divino sobre él. Esto conduce a la necesidad de cuidar el momento posterior a la recepción. Se necesita de una catequesis que se inserta en el proceso de la evangelización: capacita para conocer, celebrar y vivir el mensaje del Evangelio. Debe sobre todo tener una dimensión experiencial en la edificación activa de la Iglesia y su misión. Se debe iniciar a los candidatos en las primeras experiencias de oración, un apego fuerte al Espíritu Santo, suscitando las actitudes cristianas esenciales de los dones y frutos del Espíritu. La confirmación supone el crecimiento y robustecimiento de la vida divina que cualifica al confirmado para dar testimonio de Cristo con obras y palabras.

Igual que ocurre en la preparación para el Bautismo, aquí tiene también gran relevancia la catequesis familiar. La familia es el lugar dónde los padres se convierten en los primeros maestros de los hijos. A pesar de las ocupaciones, el hogar debe seguir siendo el lugar donde se enseñe a percibir las razones y la hermosura de la fe, a rezar y a servir al prójimo (cf. PAPA FRANCISCO, 2016, nn. 16 y 287). La catequesis familiar requiere una preparación de los padres y madres de modo que adquieran primero ellos una adecuada formación cristiana, y puedan así transmitir la fe a los hijos con su ejemplo y palabras.

### **3. El alimento de peregrinación: la Eucaristía**

Dios camina delante de su Pueblo despejándole el camino. En la Palabra está en medio del Pueblo para mostrarle cómo actuar a lo largo del viaje, y en el sacramento de la Eucaristía alimenta y llena a

su Pueblo. El deseo de Dios consiste en unirse a todos los hombres en el amor y hacerlos partícipes de su propia vida. Dios crea la humanidad para desposarla y la desposa encarnándose. «En la Eucaristía Dios desposa realmente nuestra humanidad con el deseo de que nos unamos a Él, lo más plenamente posible, como el esposo se une a la esposa» (R. SARAH, p.61). En breve ¿qué es la Eucaristía?

La Eucaristía es acción de gracias y alabanza al Padre, memorial del sacrificio de Cristo. En ella está la presencia de Cristo por el poder de su Palabra y de su Espíritu (cf. CEC 1358). Insiste el CEC «el modo de presencia de Cristo bajo las especies eucarísticas es singular. Eleva la Eucaristía por encima de todos los sacramentos y hace de ella» (CEC 1374). Es la fuente y el culmen de todo el culto y toda la vida cristiana (LG 11). En ella se ofrece y se recibe al mismo Cristo nuestro Señor. Por ella se significa y se realiza la unidad del Pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. CIC 897-899).

En la Eucaristía, Cristo se da en alimento para que la vida divina que hemos heredado en el bautismo se desarrolle y alcance su plenitud. Por eso, todo bautizado tiene obligación de comulgar con frecuencia, pues la Eucaristía es un medio de gracia excepcional. Sin embargo, el comulgante debe estar en estado de gracia es decir en disposiciones adecuadas. Sin Jesús-Eucaristía, el cristiano no puede vivir (cf. Jn 6,53). Pero solo quien tiene el sincero deseo de recibirlo y quien lo demuestra de manera concreta con sus opciones de vida puede acercarse a recibirle en ese sacramento de amor: «Lo que el alimento material produce en nuestra vida corporal, la comunión lo realiza de manera admirable en nuestra vida espiritual. Este crecimiento de la vida cristiana necesita ser alimentado por la comunión eucarística, pan de nuestra peregrinación, hasta el momento de la muerte, cuando nos sea dada como viático» (CEC 1392).

### *3.1 La necesidad de la Eucaristía*

En el combate diario que se libra en nuestros corazones, para esa larga y ardua marcha por el desierto que es la vida humana, para la gran batalla entre la ciudad de Dios y la de Satanás, necesitamos el maná, el pan de los ángeles: la Eucaristía.

La Eucaristía es una necesidad absoluta para una auténtica vida cristiana. Si sin el alimento natural el ser humano se debilita hasta morir, del mismo modo sin Eucaristía la vida cristiana se deteriora hasta desaparecer. Afirma con coherencia el Cardenal Sarah: «La Eucaristía es una necesidad básica, una necesidad vital. La consecuencia lógica del bautismo es una intensa vida sacramental y eucarística. Un cristiano sin sacramentos y sin Eucaristía es un cadáver ambulante» (ROBERT SARAH, 2023, p. 63). Esto lo confesaban ya en el año 304 los mártires de Abitinia en plena persecución de Diocleciano. «Nosotros los cristianos no podemos vivir sin la Eucaristía», respondió el mártir Emérito cuando fue increpado por el soldado romano al ser sorprendido con otros cristianos celebrando la misa aunque les estaba prohibido por el decreto del Cesar de ese tiempo. Esta historia está registrada en Actas de los mártires de Abitene. Es una respuesta sorprendente, llena de fe de amor a Jesús. Sin la presencia de Jesús Eucaristía, sacramento de la unidad y vínculo de la caridad, el mundo está condenado a la división violenta, a la barbarie, a la decadencia y a la muerte. Apresurémonos para recibir la Eucaristía, fuente de vida, «medicina de inmortalidad» como la llamaban los Padres. La Eucaristía es la vida de la vida de los cristianos. Alejarse de Jesús Eucaristía equivale a practicarse la eutanasia, retirándose de su fuente de vida.

Sí, sin la Eucaristía el cristiano no puede vivir. Sin embargo, la Eucaristía se convierte en fuente de vida para quienes se acercan a ella con las disposiciones debidas. El apóstol Pablo exhortando a la comunidad de Corinto ya lo mencionaba con toda lucidez: «Por eso, el que coma el pan o beba la copa del Señor indignamente tendrá que dar cuenta del Cuerpo y de la Sangre del Señor. Que cada uno se examine a sí mismo antes de comer este pan y beber esta copa; porque si come y bebe sin discernir el Cuerpo del Señor, come y bebe su propia condenación» (1Co 11,27-29). La primera disposición fundamental para recibir Jesús Eucaristía es la fe en su presencia real. «Los sacramentos no tienen nada de automático ni mágico, y la Eucaristía solo produce sus efectos en quienes se acercan a ella con una fe grande y sincera» (ROBERT SARAH, 2023, p. 68). Por la fe comemos Aquel que nos alimenta: a Cristo, verdadero pan de vida (Jn 6,35). El sacramento de la Eucaristía es una presencia que se ofrece y que espera ser recibida en un encuentro personal desde la fe. La presencia de Cristo en las especies no es algo subjetivo o que esté sujeta a la fe personal o a las disposiciones interiores de un individuo.

Junto con toda la Iglesia, creemos firmemente y sin sombra de duda que, a través de la transustanciación, «Cristo mismo, vivo y glorioso, está presente de manera verdadera, real y substancial, con su Cuerpo, su Sangre, su alma y su divinidad» (CEC 1413). Esta realidad-trascendental no lo pueden verificar «los sentidos sino la sola fe, que se funda en la autoridad divina» (S. TOMÁS DE AQUINO cita en el CEC 1318). Creer en la presencia real de Cristo en la Eucaristía implica adoptar de forma concreta una conducta impregnada de la Palabra de Dios y reflejar esa presencia con toda la existencia cotidiana.

La fe en la presencia real de Jesús en la Eucaristía debe ir acompañada de una voluntad sincera y efectiva de configurar nuestra vida conforme a lo que creemos. Que no recibamos a nuestro Señor en un estado de indignidad (cf. 1Co 11,27-29). Para eso tenemos el sacramento de la Reconciliación dónde nos se devuelve la dignidad de los hijos de Dios perdida por el pecado. Es sumamente difícil participar de verdad en la Eucaristía si nuestra vida es mediocre y está entorpecida por la rutina y la tibieza, o habitada por la agresividad, el odio, el rencor o una orgullosa pretensión de superioridad sobre los demás. Ya S. Agustín decía: «Todo aquel que recibe [la Eucaristía] manteniendo en el corazón odio contra su prójimo, hace violencia al Cuerpo del Salvador» (*Comentario al Evangelio de San Juan*, 26, 14).

### *3.2 La Eucaristía prenda de la vida futura*

En una antigua oración leemos: «Oh sagrado banquete, en el que Cristo es nuestra comida; se celebra el memorial de su pasión; el alma se llena de gracia, y se nos da la prenda de la futura gloria!» (Solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo). La Eucaristía es también la anticipación del banquete eterno. La Iglesia sabe que, ya ahora, el Señor viene en su Eucaristía y que está ahí en medio de nosotros. Sin embargo, esta presencia está velada. Por eso, celebramos la Eucaristía "mientras esperamos la gloriosa venida de Nuestro Salvador Jesucristo" (Ritual de la Comunión). Pues: «De esta gran esperanza, la de los cielos nuevos y la tierra nueva en los que habitará la justicia (cf. 2 P 3,13), no tenemos prenda más segura, signo más manifiesto que la Eucaristía» (CEC 1405).

### *3.3 Culto eucarístico fuera de la Misa*

Quisiera también animar al culto eucarístico fuera de la santa Misa. Escribía San Alfonso María de Ligorio un infatigable adorador: «Entre todas las devociones, ésta de adorar a Jesús sacramentado es la primera, después de los sacramentos, la más apreciada por Dios y la más útil para nosotros» ( JUAN PABLO II, 2003, n0 25). «La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este sacramento del amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las faltas graves y delitos del mundo. No cese nunca nuestra adoración» (JUAN PABLO II, 1980, n3). El sagrario es como Betania, ese lugar tranquilo, apacible y amigable donde está Jesús y espera encontrarnos como buenos amigos.

Para eso sirven las capillas de adoración perpetua. Además, cada parroquia o comunidad debería darse la encomienda de adorar al Jesús Eucaristía al menos cada jueves. La adoración Eucarística se recomienda de modo particular a los miembros de institutos Religiosos (CIC 663): Es hermoso estar con Él presente en el Santísimo Sacramento. Hay que cultivar, delante del Jesús-Eucaristía; el silencio, el recogimiento, la oración de adoración, de alabanza y de acción de gracias. Acerquémonos con sencillez e intimidad de corazón amoroso al Sagrario, ese lugar tranquilo y apacible para contar a Cristo nuestras alegrías, preocupaciones, nuestros sufrimientos, nuestras ilusiones. Aprendamos la vida contemplativa. Sin vida contemplativa, sin la adoración silenciosa de esta presencia divina, no sirve de mucho trabajar por Cristo, porque los esfuerzos de los albañiles son vanos si Dios no construye la casa y en vano vigilan los centinelas si el Señor no guarda la ciudad (cfr. Sal 127, 1).

### *3.4 Tomad y comed todos de él: la comunión*

Llamamos también a la Eucaristía «comunión, porque por este sacramento nos unimos a Cristo que nos hace partícipes de su Cuerpo y de su Sangre para formar un solo cuerpo» (CEC1331). De hecho, los frutos de este sacramento son: que une al comulgante más a Cristo, se perdonan los pecados veniales, se fortalece el aumento de la caridad entre el comulgante y Cristo, y se también a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Y: «Por la celebración eucarística nos unimos ya a la liturgia del cielo y anticipamos la vida eterna cuando Dios será todo en todos (cf. 1 Co 15,28)» (CEC1326).

Con estas palabras: «tomad y comed todos de él» (Mt 26,26), Cristo establece un conducto de comunión constante con su Iglesia, un canal de gracia por el cual ella puede participar en su comunión con el Padre y el Espíritu Santo. A cada miembro de su Cuerpo, el Señor dirige una invitación urgente a recibirle en el sacramento de la Eucaristía (CEC 1384), pues «en verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. (...) Quien come mi Carne y bebe mi Sangre habita en mí y yo en él» ((Jn 6,53-56). «La Iglesia obliga a los fieles "a participar los domingos y días de fiesta en la divina liturgia" (cf. OE 15) y a recibir al menos una vez al año la Eucaristía, si es posible en tiempo pascual (cf. CIC can. 920), preparados por el sacramento de la Reconciliación» (CEC 1389). El que quiere recibir a Cristo en la Comunión eucarística debe hallarse en estado de gracia para este momento tan grande y santo. «Es conforme al sentido mismo de la Eucaristía que los fieles, con las debidas disposiciones (cf. CIC, cans. 916-917), comulguen cuando participan en la misa» (CEC 1388). La comunión nos aleja del pecado (cf. CEC 1393): «Como el alimento corporal sirve para restaurar la pérdida de fuerzas, la Eucaristía fortalece la caridad que, en la vida cotidiana, tiende a debilitarse; y esta caridad vivificada borra los pecados veniales». (CEC1394). «La Eucaristía no está ordenada al perdón de los pecados mortales. Esto es propio del sacramento de la Reconciliación. Lo propio de la Eucaristía es ser el sacramento de los que están en plena comunión con la Iglesia» (CEC 1395).

### *3.5 Eucaristía y compromiso para la transformación del mundo*

La Eucaristía tiene una dimensión social en la vida cristiana. Está en el corazón de la misión y de la evangelización. Por eso mismo, decimos que la Eucaristía es «fuente y culmen de la vida cristiana» (LG 11), pues de allí viene todo y hacia allí va todo. Todo lo que tiene la Iglesia, tiene su fuente en la Eucaristía. La Eucaristía es culmen de toda la vida cristiana, porque todo lo que hacemos debe de ser hecho con la finalidad de dar Gloria a Dios. Cuando en la Eucaristía decimos: «Por Cristo con El y en El, a Ti Dios Padre omnipotente», nos está enseñando como debemos de actuar: todas las obras que hacemos en esta vida, tiene que tener a Cristo como fuente y como fin: Todo fue creado por El y para El. Todas las acciones deben ir transformando el mundo según el designio de Dios. De la Eucaristía dimanar la nueva fuerza y el nuevo compromiso de la comunidad

entera y de cada uno de sus miembros para seguir cumpliendo, con más empeño y eficacia, la misión recibida y celebrada (cf. SC 10).

La Eucaristía supone la reunión y la dispersión del envío. Nuestra dispersión no es una simple separación; es un auténtico envío para la actuación personal y comunitaria en los diversos ámbitos y sectores de la vida. Se trata de dispersarse para cumplir una misión, y no precisamente por cuenta propia o en solitario, sino por encargo de Cristo en solidaridad eclesial, y con la bendición de Dios para transformar toda la realidad según el designio de Dios.

«La Eucaristía no sólo supone una transformación personal, sino también una transformación social, una transformación comunitaria, y un compromiso para la transformación del mundo» (BOROBIO, 2000, p.428). La Eucaristía es transformación por el cambio o «transustanciación» que se verifican en el pan y el vino, en virtud de la promesa de Cristo, del poder de Dios y la acción del Espíritu. Es una transformación interna, real, objetiva, sustancial, que anticipa y preludia aquella transformación escatológica a la que está llamado el hombre y la creación entera. Esta transformación alcanza ya aquí su realización, sobre todo por la comunión. La comunión implica la donación total operante y dinámica. Supone una asimilación al modo de los alimentos en Cristo y con Cristo.

La comunión nos cristifica, nos diviniza, nos con-corporeiza en Cristo. El que se une a Cristo en la Eucaristía vive, por tanto, una transformación en su vida, en su amor, en su unidad, en su misterio, su misión, su profesión, su quehacer cotidiano. «Tú comes el cuerpo de Cristo, pero es él quien te asimila» (San Agustín). «No serás tú quien me asimile a ti, sino que seré yo quien te asimile a mí». (*Confesiones*, VII, 10).

La celebración de la eucaristía y la comunión en ella son en sí pasajera, pero concentra en sí misma la totalidad de una gran tarea, que el comulgante debe cumplir en la vida. Esto reclama un desarrollo posterior en todas sus potencialidades: fraternidad e igualdad, participación y responsabilidad común, caridad y solidaridad, el compromiso de la lucha por la justicia, la paz y el cuidado de la casa común. La Eucaristía nos transforma interior, personal y comunitariamente, pero también nos impulsa hacia la

transformación externa y social, que todavía está por cumplir en la vida.

Unirse con Jesús Eucaristía implica comprometerse para transformar la realidad creatural (ciencia, progreso, buen uso de los bienes de la creación...) y la realidad social (instituciones sociales, económicas, políticas, culturales...). Al respecto exhortaba Juan Pablo II «La Eucaristía dominical no sólo no aleja de los deberes de caridad, sino al contrario, compromete más a los fieles a toda clase de obras de caridad, piedad y apostolado, mediante las cuales se manifieste que los cristianos, aunque no son de este mundo, sin embargo son luz del mundo y glorifican al Padre ante los hombres» (JUAN PABLO II, 1998, no 69). La Eucaristía es lugar donde la fraternidad se convierte en solidaridad concreta y es acontecimiento y proyecto de fraternidad sobre todo respecto a los enfermos, ancianos, niños e inmigrantes (cf. *ibid.*, nn 60-63). El cristiano lleva a cabo esta transformación por la humanización de las relaciones humanas, por el despojamiento de los bienes materiales poniéndolos al servicio de todos, por promoción de un mundo mejor en la verdad, la justicia, la solidaridad y la paz. Esto implica: una lucha contra las situaciones de opresión y marginación; de nuevas formas de esclavitudes y explotaciones humanas, una apuesta por el desarrollo pleno o integral de la persona; una defensa de los derechos humanos, familiares, sociales; un respeto a la vida en todos los sentidos y situaciones (cf. JUAN PABLO II, 1980, no 6). Borobio subraya que: «Es imposible que la Eucaristía alimente la fe y no lleve a comunicarla; convierta el corazón y no mueva a predicar la conversión; realice la unidad y no impulse a superar las divisiones de la vida; suponga un testimonio y no lleve a ser testigos; sea signo de reconciliación y no mueva a superar los odios» (BOROBIO, p. 2000, p.420).

La transformación por la caridad y el amor supone también el promover los valores del Reino, la mutua acogida y respeto, la unidad de todos (Jn 17,21), la tolerancia y convivencia en la pluralidad de opiniones y opciones, la aceptación de la igualdad y común dignidad sin discriminaciones, la promoción de unas relaciones donde se den la reconciliación y perdón, la ayuda fraternal, la gratuidad más allá del intercambio mercantilista. En una palabra, la promoción de una cultura de la vida y una civilización del amor, en una atención preferencial a los más pobres y necesitados: «La Eucaristía entraña un compromiso en favor de los pobres» (CEC1397).

## **Conclusión**

En virtud del Bautismo y la Confirmación, somos llamados a ser discípulos misioneros de Jesucristo y entramos a la comunión trinitaria en la Iglesia, la cual tiene su cumbre en la Eucaristía, que es principio y proyecto de misión del seguidor de Cristo. Mediante el sacramento del Bautismo nos configuramos con Cristo, nos incorporamos a la Iglesia y nos convertimos en hijos de Dios, es la puerta para todos los sacramentos. En la Confirmación recibimos la madurez apostólica. Los dones del Espíritu se dan para la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. 1Co 12) y para un mayor testimonio evangélico en el mundo. Así, pues, la Santísima Eucaristía lleva la iniciación cristiana a su plenitud y es como el centro y fin de toda la vida sacramental.

## BIBLIOGRAFÍA

AMEDEO CENCINI (2015). *La confirmación como itinerario vocacional*, Madrid, Paulinas.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA (CEC).

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (CIC).

BENEDICTO XVI (2007). *Sacramentum caritatis*, Exhortación Apostólica postsinodal sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia, Roma.

BOROBIO DIONISIO (2000). *Eucaristía*, Madrid, BAC.

JUAN PABLO II (1980). *Carta Dominicae Cenaе sobre el misterio y el culto de la Eucaristía Vaticano*.

JUAN PABLO II (1998). *Dies Domini*, Carta Apostólica sobre la santificación del domingo, Vaticano.

JUAN PABLO II (2003). *Ecclesia de Eucharistia*, Carta Encíclica sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia, Roma.

PAPA FRANCISCO (20216). *Amoris laetitia*, Exhortación Apostólica postsinodal sobre el amor en la familia, Roma.

SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ (1973). *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp.

VATICANO II (1964). *Lumen gentium*, Constitución dogmática sobre la Iglesia, Roma.

## **EL PAPA PÍO IX Y LA CONDENA DEL LIBERALISMO: UNA LECTURA DE LA ENCÍCLICA QUANTA CURA**

FR. JOSEPH WASIA EMBALE

### **Introducción**

El siglo XIX se caracterizó por un nuevo orden social sobre todo por influjo de nuevas ideologías de la sociedad europea. La configuración de la sociedad se realizará bajo el modelo de los sistemas nacientes y esto ocurrió desde la Revolución Francesa. A partir de este siglo se produce la consolidación de algunas ideologías que tuvieron grandísimo impacto en la sociedad. Dentro de esta gran mayoría podemos citar al liberalismo. Este sistema proporcionó la ideología individualista, según la cual el hombre debía ser libre de toda dependencia. El hombre no depende de nadie ni tampoco de la transcendencia. Es un tipo de libertad agnóstica que proclamaba la separación de la Iglesia del Estado. Todo esto se notaba en las raíces de muchos males actuales que podemos mencionar: ateísmo, laicismo, secularismo, indiferencia religiosa, etc.

La Iglesia como parte integrante de la sociedad, y siempre en búsqueda del mayor bien del pueblo de Dios, no se quedó indiferente frente a esta ideología. Muchos magisterios de aquel tiempo declararon oralmente o por escrito el peligro que llevaba el liberalismo e incluso lo condenaron. De los Papas podemos destacar a Pío VIII (aunque con un pontificado breve), Gregorio XVI, Pío IX y León XIII (JORGE SALINAS MENGUAL, 2019, p.293).

En esta reflexión queremos plantear cuál fue la recepción de esta ideología por parte de la Iglesia, y cómo fueron las reacciones

entre los liberales y los eclesiásticos. En palabras claras, queremos presentar en estas páginas la relación entre el liberalismo y el catolicismo tal como se fue propugnado en aquel siglo. Trataremos de ver las ideas -fuerza del liberalismo en su contexto histórico-social, sus ideas y motivaciones, y buscaremos plantear la respuesta doctrinal del catolicismo, sobre todo en referencia a la encíclica «Quanta cura» y el «Syllabus» del Papa Pio IX.

Excepto la introducción y la conclusión, nuestra reflexión tendrá principalmente dos partes. En la primera trataremos de exponer el liberalismo y para ello presentaremos su contexto histórico y el surgimiento e ideología. Y en la segunda hablaremos del liberalismo y el catolicismo, es decir, trataremos de presentar cómo fue la visión de la Iglesia frente a esta ideología. Destacaremos la postura del magisterio anterior a Pio IX, y finalmente presentaremos la doctrina y la condena de liberalismo por el mismo Papa.

## **1. El liberalismo**

La pregunta que podemos hacernos al comenzar esta parte es ésta: ¿qué es el liberalismo? La palabra «liberalismo» tiene diversidad de acepciones, con frecuencia no precisadas en su posible conexión. Por una parte es difícil responder a esa pregunta, porque el liberalismo es una doctrina compleja y articulada, rica en perspectivas y matices, que a veces parecen cambiar la sustancia de la misma doctrina. Cuando, además, el liberalismo pasa de la doctrina a la praxis y, por lo mismo, se traduce en experiencia histórica, lo que puede ser moral o político asume diversos rostros, con frecuencia aparentemente contradictorios. Por otra parte, es muy fácil responder a la pregunta porque el liberalismo se dice que es praxis y filosofía de la libertad. Algún autor, como Benedetto Croce por ejemplo, preferiría decir que es la religión de la libertad. El liberalismo como religión tiene por objeto de culto a la Libertad (Cf. DANILO CASTELLANO, 2010, p.729).

Refiriéndonos a lo que dice la Real Academia Española, el Liberalismo es una doctrina política, social y económica. En el ámbito de lo social defiende la libertad individual, la igualdad ante la ley y la limitación de los poderes del Estado. En lo económico propugna la iniciativa privada y el libre mercado. Como actitud vital propone la tolerancia y se identifica como una doctrina que propugna la libertad

y la tolerancia en las relaciones humanas. Promueve las libertades civiles y económicas, oponiéndose al absolutismo y al conservadurismo (<https://dleRAE.es/liberalismo>, consultado el 26/03/2025).

El liberalismo presenta corrientes muy heterogéneas con muchas formas y tipos, pero en general defiende el Estado laico y tiene como características los derechos individuales, entre los que se puede mencionar los siguientes: el derecho de propiedad, la libertad de asociación, la libertad de culto y la libertad de expresión; el libre mercado o capitalismo, la igualdad ante la ley de todo individuo sin distinción de sexo, orientación sexual, raza, etnia, origen o condición social. Al Estado de derecho o imperio de la ley deben someterse los gobernantes.

El tema de liberalismo puede resumirse bajo el común denominador que viene dado por la libertad. Pero, ¿de qué libertad se trata? ¿Es la propia del liberalismo? En otras palabras, ¿qué libertad se asume como «verdadera» y en qué orden jerárquico se coloca?

La libertad del liberalismo propiamente hablando es la «libertad negativa», esto es, la libertad ejercitada con el solo criterio de la libertad, sin ningún otro criterio. Poco importa bajo el ángulo teórico, aunque la cuestión resulte relevante desde el práctico, que esta libertad se ejercite por el individuo o por el Estado. Lo que destaca es el hecho de que postula que la libertad sea liberación: liberación de la condición finita, liberación de la propia naturaleza, liberación de la autoridad, liberación de las necesidades, etc. (DANILO CASTELLANO, 2010, pp.730-731).

En el siglo XIX era una doctrina que se orientaba hacia la separación de la Iglesia y el Estado, y se realizaba en el reconocimiento obligatorio de la igualdad de derechos de todas las confesiones religiosas. Esta acepción fue cronológicamente la primera en difundirse, y fue objeto de condenaciones pontificias, sobre todo en los Pontificados de Gregorio XVI, Pío IX, León XIII y San Pío X. Pío XI que le dio el nombre de «laicismo».

### *1.1. Contexto histórico*

Hay que entender en esta parte cuál fue el contexto en el que surge el liberalismo y cómo se fue desarrollando. El liberalismo

contemporáneo surgió en la Ilustración y se popularizó rápidamente entre muchos filósofos y economistas europeos, y más tarde en la sociedad en general, especialmente entre la burguesía. Los liberales buscaban eliminar la monarquía absoluta, los títulos nobiliarios, la confesionalidad del Estado y el derecho divino de los reyes. Por otra parte pretendía fundar un nuevo sistema político basado en la democracia representativa y el Estado de derecho.

Para entender esto veamos lo que expone Miguel Vergara Villalobos. En su artículo comenta que durante el siglo XVII el absolutismo se imponía sin contrapeso; en lo social había muchísima desigualdad, y en lo económico campeaba el mercantilismo, precursor del capitalismo. En el siglo XVIII empiezan a fermentar las ideas de libertad e igualdad, que desemboca en la Revolución Francesa (1789-1799). Este ímpetu revolucionario fue ralentizado primero por Napoleón, y después, a su muerte en 1814 por la Santa Alianza, que restableció el absolutismo en Europa. Los efectos sociales del liberalismo se hacen explícitos con toda su crudeza en la segunda mitad del siglo XIX, con la Revolución Industrial. (Cf. MIGUEL VERGARA VILLALOBOS, A., 2015, p.46).

El principal motor de estas revoluciones liberales será la burguesía, ya que se ven marginados y no están acomodados en la estructura estamental. Fue una minoría cada vez más emergente y poderosa que va ganando prestigio social y económico y empieza a reclamar poder político. Critica a la nobleza como algo superfluo que ha perdido su razón de ser, como parásitos, que no contribuyen a la riqueza del país y abusaban del Tercer Estado. La burguesía va a conseguir aliarse con los campesinos y artesanos porque los privilegios de los nobles eran insostenibles para todos. Empieza a surgir el concepto de que una nación debe organizarse en función de todo un cuerpo social, no en función de un estamento.

Hasta el siglo XVIII, argumenta Miguel Vergara Villalobos, los obreros trabajaban con instrumentos y maquinarias sencillas, que usualmente movían con la fuerza de sus brazos y piernas. Por consiguiente la producción no era masiva y los precios se mantenían relativamente altos. La manufactura para ventas al por mayor no era muy diferente, excepto que el proceso requería más obreros y artesanos; eventualmente, se empleaban ruedas movidas por saltos de agua. Esta situación empezó a cambiar a partir de 1764, cuando

James Watson inventó el primer motor a vapor utilizable por la industria. Desde 1860 la Revolución Industrial se acelera precedida por tres acontecimientos de enorme importancia: el proceso Bessemer para producir acero, el perfeccionamiento de la dinamo para generar electricidad y la invención del motor de combustión interna. Los nuevos inventos revolucionaron los medios de transporte, la industria de los tejidos, la industria minera y siderúrgica, etc. Esto trajo consecuencias insospechadas y cambios en la manera de producir, lo que a su vez generó profundas alteraciones sociales (Cf. MIGUEL VERGARA VILLALOBOS, A., 2015, p.47).

Como se puede apreciar, la revolución industrial fue el caldo de cultivo en que se manifestó el liberalismo y también su contrapartida, el comunismo y el socialismo. Las corrientes de izquierda detectaron prontamente la magnitud del problema social que estaba incubándose y lo aprovecharon para hacer un intenso y eficaz proselitismo político. La Iglesia Católica les dejó el campo libre, preocupada por defender su poder temporal y enfrascado en discusiones doctrinales.

El fundamento filosófico del liberalismo lo encontramos en Thomas Hobbes (1588-1669) y John Locke (1632-1704), que postulan el principio de la libertad individual como fundamento de la naturaleza del hombre, de su vida ética y de la manera de relacionarse con los demás. Para estos filósofos y los continuadores de su pensamiento, la persona es un absoluto que determina sus propios fines y normas; “no hay en principio ningún orden del cual, de una manera natural, sea o pueda ser parte.” La corriente liberal se hermana con otra tendencia filosófica que venía germinando desde la Ilustración: el racionalismo. Uno y otro propugnan la incondicional soberanía de la razón humana, que exenta de toda sujeción a un orden superior se convierte en principio último y fuente exclusiva de toda verdad. A partir del siglo XVIII la libertad y la razón se entronizan como principios absolutos.

En ese entorno la Iglesia pasa a ser considerada como un estorbo para el desarrollo y progreso de la humanidad, y como veremos esa fue una de las amenazas que debió neutralizar el siglo XIX. Para el liberalismo extremo, el individuo actúa únicamente buscando su propio interés, ya que todo lo que la persona hace está determinado por su conveniencia particular. De esta idea matriz

surge el liberalismo político amparado por Locke; y más tarde el liberalismo económico ligado a las ideas de Adam Smith (1723-1790), que defiende el mercado como la mano invisible que lo regula todo. A lo largo del siglo XIX estas ideas fueron introduciéndose gradualmente no solo en el orden político y económico, sino también en el orden moral; el «laissez-faire» se transforma en una verdadera ideología que lo invade todo, con graves consecuencias sociales (Cf. MIGUEL VERGARA VILLALOBOS A., 2015, p.48).

### *1.2. Liberalismo como ideología*

En su estudio del Siglo XX, Jean Madiran declara que “el liberalismo encarna ese naturalismo negador de toda trascendencia y sobrenaturalidad. Es lo que denunció el magisterio social de la Iglesia al articular la contestación cristiana del mundo moderno” (JEAN MADIRAN, 1968, p. 299). Así pues, el individuo humano sería «sui iuris», no en el sentido de ser libre, sino más bien el responsable de sus opciones y, sobre todo, en el de poder para auto determinarse como quiere. La libertad no sería una de las características naturales del ser humano sino una conquista suya dependiente de la sola capacidad (poder) de autoafirmarse. Todo ser humano para ser libre debe ser dueño de sí, no simplemente de sus actos. Lo que significa que debe poder disponer y gozar absolutamente de la «propiedad de la propia persona». Sólo el individuo tiene derechos sobre sí mismo. Nada más puede interferir en el goce y en la disposición de su vida y su libertad. Lo que, a su vez, significa que cada uno es soberano de sí mismo.

Siguiendo a Danilo Castellano podemos dar los siguientes ejemplos: disponer libremente del propio cuerpo, puede, por ejemplo, mutilarse por finalidades no terapéuticas (ligadura de trompas, esterilización, etc.); puede disponer de sí por pura conveniencia (cambio de sexo, contratos sobre el propio cuerpo con fines de lucro, etc.); puede reivindicar el derecho al suicidio (con la consecuencia de que el impedir eventualmente la realización de este propósito constituiría delictum, esto es el delito de violencia privada); puede consumir libremente sustancias estupefacientes si entiende que le hacen feliz (al menos momentáneamente). En esto residiría la autonomía liberal. (Cf. DANILO CASTELLANO, 2010, p.733). Con esta idea entraría el laicismo y el relativismo. Una libertad negativa que el autor menciona como la libertad agnóstica, que además de ser luciferina por su proclamado “non serviam”, es también absurda.

Una de las ideas más relevantes, dice John Rao, es que los liberales continentales tenían que vérselas con un catolicismo que en algunos lugares no tenía competencia, mientras que el sistema necesitaba de un «mercado libre de las ideas religiosas» para reducir la fe a la insignificancia política y social. Bajo estas circunstancias, los llamamientos para una completa separación Iglesia - Estado parecían la vía más inmediata para asegurar esa insignificancia (JOHN RAO, 2010, p.751).

## **2. Liberalismo y la iglesia**

Durante el siglo XIX el liberalismo con su ideología llegó a enfrentarse con la Iglesia. En la misma línea menciona Zvonimir Martinic que en ese siglo uno de los enemigos más decididos del liberalismo fue la Iglesia. (ZVONIMIR MARTINIC, D, 2014, p.84.). La Iglesia veía de lejos que la aceptación de un estado laico llevaría unos decenios más tarde al surgimiento de las ideologías ateas. Es en este contexto en el que los Pontífices de aquel tiempo trataron de condenar duramente el liberalismo. Veamos algunos casos de condenas previas a Pío IX.

### *2.1. Los Magisterios anteriores a Pío IX*

Entre los primeros que hablaron del liberalismo podemos mencionar al Papa Pío VIII. Según señala el P. Ismael Arevalillo en su clase de historia de la Iglesia contemporánea, la permanencia de Pío VIII en la sede de San Pedro fue muy breve (1829 – 1830), pero a nivel magisterial tuvo que enfrentarse con el liberalismo (Cf. ISMAEL AREVALILLO, 2025, p.19).

El Papa Gregorio XVI al ocupar la sede de Pedro también se enfrentó al liberalismo y al positivismo, que rechazaban cualquier interpretación teológica y metafísica, y al fideísmo que limitaba a la razón para llegar a Dios. Destaca en este aspecto su encíclica *Mirari vos* promulgada el 15 de agosto de 1832. Hay que argüir que no se condena el avance del progreso sino la ideología. El liberalismo soslaya la afirmación cristiana de que el hombre tiene libertad, y la sustituye por la que el hombre es libertad. Identifica libertad y naturaleza. No consiste la cuestión en la defensa de determinadas libertades externas; el núcleo del liberalismo está constituido por la proclamación de la libertad de conciencia ya que de nadie depende el hombre, salvo de sí mismo. Se elimina así en la teoría, o al menos en

la práctica, el carácter de criatura que tiene el hombre, y como tal radicalmente dependiente del Creador, que es quien le ha otorgado un ámbito bien definido en donde es posible la libertad.

En la Introducción de esta encíclica Gregorio XVI habla de los errores modernos. El Papa hace una dura denuncia sobre los males que se han desatado sobre la Iglesia durante su pontificado, males que de no haber sido por el auxilio de Dios, habrían podido hundir a la Iglesia a causa de la conspiración de sus enemigos. El Papa denuncia en esta encíclica a los facciosos que se rebelan contra esta institución, razón por la cual ha procedido a enviar a la grey esta encíclica, inmediatamente después de haber tomado posesión de su cargo. Remite para ello a la Virgen María, patrona y salvadora de las calamidades, para que lo ilumine en sus consejos y puedan ser saludables para la grey. Condena al racionalismo, galicanismo y el liberalismo en sus diversas formas, y además a los que pretendían la separación de la Iglesia y el Estado. El papa los denomina o hace referencia a ellos con el término de «Males actuales». (GREGORIO XVI XVI, 15/8/1832, n. 1). En ella se denuncia una milicia sin freno, una ciencia sin pudor y el desprecio por las cosas sagradas y sobre todo la majestad del culto divino. De todos estos errores el punto más cálido era el de la libertad de conciencia.

El Papa Gregorio condena en *Mirari Vos* los postulados liberales que buscaban una total separación entre Iglesia-Estado. Así lo articula: “las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado, y que se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder civil...” (GREGORIO XVI, 15/8/1832, n. 16).

## 2.2. *El Papa Pío IX*

Pío IX (Giovanni María Mastai-Ferretti, 1792-1878) es el Papa que reinó más tiempo en la historia de la catolicidad y desempeñó un papel importante en los acontecimientos italianos y europeos del siglo XIX, moldeando el carácter de la Iglesia católica y el papado antes del Vaticano I. Durante el cónclave de 1846 fue elegido para suceder a Gregorio XVI, asumiendo el nombre de Pío en honor a Pío VII. El pontificado más largo de toda la historia duró exactamente 31 años, 7 meses y 22 días. Tan dilatado mandato se sitúa en el centro del siglo XIX, periodo en el que se instaura definitivamente el régimen liberal en Europa. Por entonces y durante estos años pasan muchas cosas, muy de prisa, y algunas tan importantes como la pérdida de

los Estados Pontificios, que ponen fin a un largo período de más del mil años.

### *2.3. La falsa interpretación del carácter del pontífice*

Para entrar de lleno en esta parte cabe preguntarse si Pío IX fue realmente un Papa liberal. Todo tiene que ver con el carácter vital del Pontífice. Así lo explica el P. Ismael Arevalillo al decir que

El talante abierto, la buena voluntad y el espíritu de conciliación de Pío IX fueron interpretados por muchos como que había sido elegido un Papa liberal. No pocos italianos creyeron ver en la elección de Pío IX la puesta en marcha del proyecto unificador de Italia; de modo que buena parte de la popularidad inicial de Pío IX se debe al equívoco de quienes pensaron que encabezaría el proceso de unificación italiana (ISMAEL AREVALILLO, 2025, p.25).

Pero, por su parte, el nuevo pontífice siempre tuvo como preocupación dominante en su ministerio espiritual, y ni siquiera había entrado a considerar los proyectos neogüelfos de la confederación, por considerarlos incompatibles con su misión sacerdotal, y mucho menos el diseño mazziniano de una Italia unitaria, por atentar contra su propia soberanía temporal. Por lo demás, el sectarismo antirreligioso de los patriotas italianos más radicales excluía definitivamente la colaboración del pontífice. No obstante, esa primera impresión que se creó en el imaginario italiano de un papa liberal y revolucionario fue agrandándose durante los primeros años del pontificado de Pío IX. Por lo tanto, cuando se deshizo este equívoco, la desilusión de los patriotas fue directamente proporcional a la magnitud de la falsa imagen del papa que sus deseos independentistas habían marcado.

La negativa de Pío IX de facilitar, a costa de su soberanía temporal, la unidad política de Italia, fue juzgada por los nacionalistas radicales como una traición, de modo que los revolucionarios apuntaron al corazón de los Estados Pontificios. El 15 de noviembre de 1848 fue asesinado en Roma Pellegrino Rossi (1787 – 1848), a quien Pío IX había designado jefe de gobierno en los Estados Pontificios y, al día siguiente, los revolucionarios, dueños de Roma, asediaron el palacio del Quirinal, donde se encontraba el Papa, que gracias a la ayuda del conde Spaur, embajador de Baviera, pudo escapar el 24 de noviembre de 1848 para refugiarse en el puerto napolitano de Gaeta, acogido por el rey de Nápoles, Fernando II.

Los revolucionarios constituyeron un gobierno provisional, que convocó una Asamblea Constituyente para redactar una Constitución el 21 de enero de 1849. Uno de sus artículos proclamaba la 25 República Romana. El artículo I de dicho texto constitucional declaraba al Papa “despojado de hecho y de derecho del gobierno temporal del Estado Romano”. Durante el periodo del refugio en Gaeta, el cardenal Antonelli utilizó toda su gran capacidad de maniobra para ganarse la confianza de Pío IX y culminar su carrera política al conseguir el nombramiento de secretario de Estado. Pío IX permaneció en Gaeta hasta que un ejército expedicionario franco – español desembarcó en Chivittavecchia el 24 de abril de 1849, rompió la defensa militar de Roma dirigida por Garibaldi y restableció el poder temporal del papa, que regresó a Roma el 12 de abril de 1850. Pío IX había recibido en esta ocasión el apoyo de Luis Napoleón III, el revolucionario de los años treinta en los Estados Pontificios y simpatizante de los carbonarios. Tan notable cambio del ahora príncipe – presidente de la II República francesa se debía a la necesidad de congraciarse y mantener los votos de los católicos que había contribuido a auparlo en el poder, y desde luego no estaba dispuesto a perder tan decisivo apuntalamiento electoral. Por entonces, y debido a las experiencias que le habían tocado padecer tan directamente a Pío IX, la supuesta o real etapa liberal del gobierno temporal de Pío IX había quedado definitivamente liberada (Cf. ISMAEL AREVALILLO, 2025, p.26).

#### *2.4. La condena del Liberalismo*

Es necesario recordar como uno de los momentos importantes del pontificado de Pío IX la condena del liberalismo, o de la «moderna civilización», contenida en la encíclica *Quanta cura*, publicada el 8 de diciembre de 1864, a la que en esta ocasión se añadía un compendio (*Syllabus*) de errores que se deducían de la ideología liberal. Pío IX va a mantener las ideas que ya había defendido su predecesor Gregorio XVI. Comprendió que todo el proceso revolucionario que afectó a Europa, así como la cuestión romana, estaban indefectiblemente asociados a la doctrina del liberalismo.

Al leer la encíclica *Quanta cura*, se puede ver que pretendía hacer frente a los «errores, que no solo tratan de arruinar a la Iglesia católica, su saludable doctrina y sus derechos sacrosantos, sino también la misma eterna ley natural grabada por Dios en todos los

corazones y aún en la recta razón». Se aludía a continuación al panteísmo, al regalismo, al comunismo y al socialismo. Pero quizás el núcleo de la encíclica residiera en la denuncia y correspondiente condena del «impío y absurdo principio llamado naturalismo» por cuanto de él se hacía derivar algunas de las características específicas de la «moderna civilización»: la pretensión de gobernar la sociedad humana sin religión, la laicización de las instituciones, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de prensa, la libertad de cultos ante la ley, y en definitiva la libertad de conciencia.

Hablando de nuevos errores de nuestro tiempo el Papa exhorta a todos los fieles en estos términos:

Estas opiniones falsas y perversas deben ser tanto más detestadas, cuanto que su objeto principal es impedir la acción y separar esta fuerza saludable que la Iglesia Católica, en virtud de la institución y del mandamiento de su divino Fundador, debe ejercer hasta la consumación de los siglos, no menos respecto de los particulares, que respecto de las naciones, de los pueblos y de los soberanos, y cuanto tienda a destruir la unión y la concordia mutua del sacerdocio y del imperio, siempre tan beneficiosa para la Iglesia y para el Estado (Pío IX, 1864 , n. 3).

La intención del liberalismo era de no considerar a Cristo como la máxima autoridad, lo que venía a negar a Cristo también como Salvador y Redentor. A ser individualista, no se fiaba en lo absoluto. En el plano general de esta oposición se consideraba al liberalismo como una ideología que propugna el error, porque su concepción racionalista se traducía necesariamente en una concepción antirreligiosa, al proponer la secularización de la sociedad. Cuando se preguntaba ¿qué es el liberalismo?... es un error decir que tiene por objeto sustituir el orden social fundado por el catolicismo por otro en que la religión no tiene parte alguna; su intento era construir una sociedad civil extraña a todo principio religioso y a toda moral católica. Es un sistema que tiene por base el ateísmo y la irreligión por resultado (Cf. ZVONIMIR, MARTINIC D. 2014, p. 91).

La Encíclica estuvo acompañada de un texto anexo que se denominó el Syllabus en el que el sumo Pontífice llega a mencionar a modo de compendio los 80 errores de nuestro tiempo y donde se los condenaba. Las 80 proposiciones contenidas en el Syllabus, tales como que la razón humana se puede erigir en el único árbitro para establecer el bien y el mal, la verdad y el error, etc. deben ser interpretadas a la luz de una larga serie de documentos doctrinales

ya publicados con anterioridad, y que en el Syllabus se citan expresamente.

Entre la lista de proposiciones que se denunciaban como erróneas se encontraban las siguientes: «Es bueno que la Iglesia esté separada del Estado y el Estado de la Iglesia» (55). «En esta nuestra edad no conviene ya que la religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos» (77). «Es sin duda falso que la libertad civil de cualquiera culto, y lo mismo la amplia facultad concedida a todos de manifestar abiertamente y en público cualesquiera opiniones y pensamientos, conduzca a corromper más fácilmente las costumbres y los ánimos, y a propagar la peste del indiferentismo» (79). Con estas declaraciones, el Syllabus se oponía al ideal de laicidad del Estado y a la libertad de culto. El Syllabus también se oponía expresamente al liberalismo, y señalaba como errónea la idea de que «El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización» (80) (Cf. HUGO OMAR SELEME, 2013, p. 5).

León XIII, sucesor de Pío IX, mantuvo la posición opuesta a la laicidad del Estado, y sostenía que «error grande y de muy graves consecuencias es excluir a la Iglesia, obra del mismo Dios, de la vida social, de la legislación, de la educación de la juventud y de la familia. Sin religión es imposible un Estado bien ordenado» (LEÓN XIII, 1885, n. 15). No obstante, sí modificó la posición que la Iglesia había adoptado con respecto a la democracia, que ahora era reconocida como una forma de gobierno válida y legítima. Más aún, tomando una posición diametralmente opuesta a la que había adoptado Pío IX, quien había ordenado a los católicos italianos no participar en política, la encíclica ahora señalaba que en algunas ocasiones tal participación era un deber.

## **Conclusión**

Este trabajo ha consistido en plantear ciertas reflexiones sobre la relación que tuvo la Iglesia frente al liberalismo. Esta corriente ideológica cubrió gran parte del siglo XIX y se planteó como buscador de la gran libertad descuidando lo absoluto y recluso únicamente al ámbito de lo privado e individual. Era una libertad agnóstica que tenía como objetivo romper definitivamente con la Iglesia.

Frente a esta ideología del liberalismo van a tratar de reaccionar los diferentes pontífices desde Pio VIII a Pio IX. La Iglesia no podría quedar indiferente frente al peligro que llevaba dicha ideología.

Para terminar este trabajo cabe hacernos una última pregunta: ¿es verdad que la Iglesia se oponía a libertad o al progreso de los pueblos? De ningún modo, porque desde siempre la Iglesia ha buscado y sigue buscando el mayor bien del pueblo de Dios. Era por razones mayores por lo que los magisterios del aquel siglo trataron de condenar esta ideología. La Iglesia veía que a la larga la aceptación de un estado laico llevaría unos decenios más tarde al surgimiento de las ideologías ateas. Es en este contexto en el que los Pontífices de aquel tiempo trataron de condenar duramente el liberalismo (Veamos algunos casos de condenas previas a Pio IX).

## BIBLIOGRAFÍA

AREVALILLO, I., (2025). *Historia de la Iglesia en la Edad contemporánea*, Clase dada en Valladolid, Estudio Teológico Agustiniano.

CASTELLANO, D. (2010). *¿Qué es el liberalismo?* in *Verbo*, n. 489-490, pp. 729-740.

GREGORIO XII, (1832). *Carta Encíclica Mirari vos*.

LEÓN XIII, (1885). *Carta Encíclica Immortalis Dei*.

MADIRAN, J., (1968). *L'hérésie du XX siècle*, Paris, Via Romana.

OMAR SELEME, H., (2013). *Laicidad y Catolicismo*, México.

PÍO IX, (1864). *Carta Encíclica Quanta cura*.

RAO, J. (2010). *Liberalismo y Catolicismo: Reflexiones históricas, sociológicas y psicológicas* in *Verbo*, n. 489-490, pp. 741-772.

SALINAS MENGUAL, J.,(2019). *Influencia histórica del liberalismo en el Magisterio pontificio decimonónico sobre libertad religiosa: Continuidad o ruptura con el Vaticano* in *Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III*, n. 8, Enero-Junio, pp. 293-321.

VERGARA VILLALOBOS, M. A., (2015). *El liberalismo y la Iglesia Católica en el siglo XIX* in *Revista de Marina*, Abril (2015), pp. 46-51.

ZVONIMIR MARTINIC, D. (2014). *Liberalismo e Iglesia en Europa durante el siglo XIX*, in Tradición y Saber, pp. 81-99.

<https://dleRAE.es/liberalismo>, consultado el 26/03/2025.

## LA CREDIBILIDAD DE LA REVELACIÓN

FR. JOSÉ MANUEL ARAICA CRUZ

### 1. La revelación y la historia

Para poder hablar hoy en día de la credibilidad de la revelación, no podemos partir o decir nada si a esta la escindimos de la historia, la revelación es un acontecimiento que ha tenido lugar en nuestra historia, y además tiene un carácter dinámico no estático. Rino Fisichella no duda en decir que cada uno de nosotros vivimos hoy en día bajo la dimensión de la historia, así dirá el autor que: «la historia se ha convertido en el parámetro con qué juzgar la eficacia de nuestros descubrimientos y reflexiones» (FISICHELLA, 1989, p.49) por eso si de verdad queremos dar razón de nuestra fe no podemos ignorar la historia como si esta no tiene nada que decirnos, así lo entendía Bultmann, pues dicha historia tiene sus límites, sin embargo muchos otros teólogos de la línea protestante como Ditrich Bonhoefer, se apartará de este pensamiento, pues Bultmann en su postulado esconde un error que a todas luces es garrafal, pues la historia sí tiene mucho que decirnos, Dios no se ha olvidado de su creación, es alguien que siempre ha caminado en la historia y avanza con nosotros, por tanto no podemos decir que la historia no tiene nada que decir.

A nuestro parecer es en esta convicción donde también Rino Fisichella hunde sus pensamientos, además, en el ámbito de la teología, la historia cobra un sentido distinto del que pueda entender la filosofía (historia del Espíritu), pues desde la experiencia cristiana y su reflexión, la historia se cumple en línea de principio sobre todo,

con uno de los acontecimientos más importantes para todo creyente que es en suma el acontecimiento Cristo, de esta manera la historia se convierte en realización progresiva del reino de Dios. Por otra parte, las convicciones profundas que tiene la Iglesia a lo largo de los siglos y que incluso han sido defendidas contra los herejes en distintas etapas de la historia es que: sólo Cristo es verdadero espíritu y verdadero hombre. De ahí que se llega a la comprensión que la religión cristiana es la única verdadera posibilidad de realización de la historia. Dicho esto, si hacemos una lectura más detenida de lo antes mencionado nos podemos dar cuenta que en todas las religiones históricas o naturales, encontramos que el hombre busca a Dios, desde sus capacidades naturales, para poder encontrar un sentido a la existencia tanto a nivel individual como comunitario (GÉMEZ O. Y LOBO MÉNDEZ G., 2013, p.30) y si es verdad que la religión es la única posibilidad de realización de la historia, eso quiere decir, que la religión posee un cuerpo doctrinal sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo que responde a las cuestiones centrales que se plantea el hombre.

Rino F. plantea la tesis que el centro de la historia está constituido por el acontecimiento escatológico: la vida y muerte de Jesús de Nazaret. Y solamente en referencia a él, es que se puede señalar el comienzo y el fin de la historia. Pero dicha reflexión no se queda aquí, sino que va más allá y plantea la siguiente convicción: «la historia de Cristo se revela precisamente como aquella existencia hacia la que tiende toda la historia como su fin» (FISICHELLA, 1989, p.57). Por su parte, Martín Gelabert dice que la fe Cristiana tiene la convicción de que Dios se ha dado a conocer al ser humano, ya desde el comienzo de la historia de la humanidad, esto Dios lo realiza de muchas maneras: primero crea, después conserva etc. Por lo tanto, la revelación de Dios va a estar estrechamente unida a sus designios de salvación para el ser humano. Pero lo que más sorprende de la lectura de Martín G. es el hecho de que lo más original y específico e irrenunciable de la fe cristiana consiste en que ese darse a conocer por parte de Dios ha encontrado en la persona de Jesús de Nazaret su momento culminante. Y la conclusión que surge de ambas posturas es insoslayable: en Jesús de Nazaret, Dios se ha hecho palabra viva y encarnada para decirle al ser humano, de forma definitiva todo lo que tiene que decirle. (BALLESTER, M. G. 2009, p.12).

De lo antes planteado, se desprende una teología de la historia, y esta construye en palabras de Fisichella una teología de la existencia, la cual se esfuerza en presentar la vida concreta de Jesús de Nazaret como el centro real e histórico de toda existencia. Esta es una manera de hacer creíble el acontecimiento de la revelación. Pero para comprender esto es necesario decir que el Concilio Vaticano II tuvo una gran preocupación con respecto al concepto de revelación, pues en conceptos anteriores, la revelación aparecía como algo abstracto y ahistórico; así en el Diccionario de conceptos teológicos dirigido por Peter Eicher, Siegfried Wiedenhofer dirá: que frente a esa concepción de la revelación muy abstracta, el Vaticano II sobre todo en la Constitución sobre la Revelación Divina nos abre nuevas perspectivas y paradigmas. De esta manera si la revelación significa ese acontecimiento donde se da una autocomunicación de lo divino como encuentro de la realidad de Dios que juzga y redime, ello no sólo hace posible una nueva orientación de la teología de acuerdo con los testimonios bíblicos, sino que al entender la Sagrada Escritura como testimonio de esa única acción salvífica de Dios ha creado también un espacio para su investigación histórica sin impedimentos. Además, un tratamiento del concepto de revelación desde esta nueva perspectiva no sólo permite una nueva definición de las relaciones entre revelación y tradición, sino también un diálogo nuevo con la razón. (EICHER PETER, 1990, p.387).

Con respecto a esta nueva manera de tratar el tema de la revelación, tanto Rino Fisichella como Martín Gelabert coinciden en la siguiente propuesta con matizaciones diferentes veamos dichas propuestas:

- Martín Gelabert: este autor apuesta sobre todo por la idea, de que si la revelación tiene en Jesús de Nazaret a su porta voz definitivo, estamos diciendo que esta revelación ha acontecido en un personaje histórico, en un momento del tiempo y del espacio. Además, dirá que es necesario plantearse preguntas de tipo histórico sobre el personaje en el que la revelación acontece, empezando por la fundamental pregunta de su existencia y por las fuentes en las que se transmite su vida su mensaje
- Rino Fisichella: este autor no niega que en Jesús la revelación alcanza ya la cumbre en Jesús de Nazaret, y que además es necesario estudiar las fuentes que transmiten la vida de Jesús,

pero hay que tener en cuenta la variedad y la multiformidad con que los textos neotestamentarios expresan tanto la autoconciencia de Jesús como la reflexión teológica realizada por autores sagrados, es un índice de la globalidad del misterio que nos sale al encuentro de Jesús de Nazaret. Y además dirá que el estudio de todo personaje histórico que es objeto de estudio, queda inserto en una complejidad de conexiones y de relaciones que, si por una parte iluminan su figura, por otra parte, siguen dejando en ella varios espacios de sombra. Fisichella hace referencia directa al decir que esto vale sobre todo para Jesús de Nazaret, ya que en él reconocemos por la fe que Dios actúa y habla con los hombres.

Una de las cosas que podemos notar, es que Rino Fisichella se distancia un poco de Martín Gelabert, y la idea es que, aunque sea necesario el estudio histórico de Jesús, para Fisichella todo análisis histórico-crítico es insuficiente para valorar la globalidad de la persona de Jesús, por consiguiente siempre será necesario una pluralidad de aproximaciones metodológicas y en todo caso la comprensión del dato siempre será mayor que la suma de los resultados particulares que se hayan alcanzado, por tanto, Jesús no es un hecho que pueda objetivarse solamente mediante criterios históricos.

La aportación que hará Fisichella al respecto radica fundamentalmente en que en Jesús está presente una dialéctica constante que pasa de una revelación a un escondimiento y sólo este escondimiento es capaz de revelar la intensidad y globalidad de lo que sigue estando escondido (FISICHELLA R., 1989, pp.80-81). En una palabra ante el estudio de las fuentes para verificar la credibilidad de la revelación que se da en Jesús, ante los datos bíblicos que expresan la definitividad del acontecimiento Cristo es importante tener en cuenta las palabras que se recogen del Concilio Vaticano II, en concreto las palabras de Dei Verbum, la cual parte del hecho histórico de la revelación, y de esta manera es como se permite ver la revelación y la historia de la revelación como un acontecimiento armonioso que surge de la historia de Cristo revelador del Padre y esto lo podemos dilucidar de lo que nos puedan presentar los textos bíblicos.

Podemos notar, que para ambos autores estudiar a Jesús como personaje histórico es sumamente necesario, recordemos que si no se

lleva a cabo este método propuesto, podemos caer de nuevo en una teología abstracta, este es un peligro que siempre está latente cuando no se trata el tema en su conjunto, por eso al principio decíamos que no podemos escindir la revelación de la historia, pero a este punto Fisichella nos hace la siguiente aclaración que es muy pertinente, ya que cuando se toma la historia como un horizonte hermenéutico en donde explicar y comprender la revelación, se hace muy necesario avanzar al paso de las dos, para que no quede mortificado ninguno de los elementos a costa del otro, es decir, la revelación no puede prevalecer sobre la historia, mortificando su contenido multiseccular y por su parte, la historia no puede prescindir de la revelación si no quiere perder su significado más profundo. Y la conclusión de Fisichella es desconcertante, el distanciamiento de ambas conduce a la muerte.

Pero lo que si resulta llamativo es la idea que se postula de la siguiente manera: Cristo es el centro de la historia, por ser la cima y la plenitud de la revelación. Y siguiendo los textos bíblicos se puede señalar en él, la presencia última y definitiva de Dios; pues sólo Cristo es al mismo tiempo revelador y revelación de Dios. Lo que quieren apuntar ambos autores, es el hecho de hacer un tratamiento del tema que tenga fundamentos sólidos de credibilidad, pues si tratamos a Jesús de Nazaret sin hacer referencia a su historia concreta, podríamos caer en la concepción de un personaje heroico, o incluso llegar a una concepción demasiado errada, pensando que Jesús fue nada más un personaje del pasado del cual no tenemos ni la más mínima idea, y lo único que se tiene son unos escritos recogidos con los testimonios que daban las distintas comunidades sobre ese personaje que en definitiva pasó haciendo el bien.

Tenemos que decir, que si se da un buen tratamiento de los textos bíblicos sobre Jesús de Nazaret y se estudia con mucha seriedad el tema de la revelación siempre teniendo en cuenta la historia, nos daremos cuenta que la revelación en el Antiguo Testamento está en que todo el entramado tradicional de los fenómenos reveladores de Dios, adquiere una estructura totalmente nueva al romper con la sacralidad del cosmos, y así serán ahora, la historia, la palabra, la fe, la conducta ética, las que se convertirán en los medios primarios para el encuentro con Dios. Pero si se da un paso más, ya en el Nuevo testamento, la historia, la palabra, la fe, la ética etc. Se concentran en la persona y la historia de Jesús, y se

ordenan funcionalmente como la revelación definitiva de Dios y su permanente presencia en la historia. Martín Gelabert nos aclara diciendo que, mirando a las cosas desde el lado divino, el cristiano afirma: Dios ama al ser humano y por eso se nos ha dado a conocer en Jesús. Además, la fe cristiana, apunta a que Dios está constantemente buscando al ser humano. Por su parte el sujeto humano está buscando a Dios, al menos bajo la razón común de felicidad (GELABERT, M. 2009, p.17) y esto solo tiene su condición de posibilidad en la historia, de lo contrario nos quedamos con meras elucubraciones.

## **2. La inauguración de una nueva etapa de la historia**

Partamos de un hecho que es insoslayable, el ser humano camina como peregrino en este mundo y mientras camina hay algo que es de suma preocupación, y dicha preocupación la constituye el sentido de la existencia humana, pues su vida se va desarrollando de acuerdo a los acontecimientos históricos que se suceden unos tras otros; por ejemplo el pueblo de Israel tendrá muchos acontecimientos a lo largo de su historia lo cual en cada paso que se daba les iba dando una identidad como pueblo y también generando la conciencia de ser pueblo elegido por Dios, en definitiva se busca un sentido a la existencia humana, y tal sentido venía apoyado por un Dios que les acompañaba en cada paso aunque muchas veces el pueblo no lo perciba presente, pero siempre Dios les condujo por medio jueces, reyes, profetas, sacerdotes etc. De este modo Dios se venía revelando a su pueblo por medio de palabras que en la mayoría de los casos era transmitida por los profetas, pero ya en el Nuevo Testamento nos encontramos con un primer dato según nos cuenta Rino Fisichella, este dato tiene que ver con que Jesús tuvo autoconciencia de ser la palabra última y definitiva que Yahvé comunicaba a los hombres y que de esta forma fue comprendido por los discípulos. Visto de esta manera podemos darnos cuenta que se da una nueva etapa de la historia y así tiene como indicador un tiempo que nos es cronos sino Kairós, pero no podemos quedarnos aquí, sino que Fisichella advierte que la conciencia de Jesús de ser portador de una revelación definitiva o mejor dicho de ser él mismo esa revelación aparece en algunos momentos significativos de su vida (FISICHELLA, 1989, pp.62-63).

De los momentos significativos hablaremos más adelante, pero ahora es necesario hacer una aclaración que debe ser precisada, Rino

Fisichella ya ha mencionado que Jesús tuvo la conciencia de ser la palabra última y definitiva que Yahvé comunicaba a los hombres, pero tal hecho cobra más sentido al plantearse desde una perspectiva más convincente y esta nos la aporta Martín Gelabert, el cual no duda en precisar que Dios ofrece su amor al ser humano, dicho amor es el envío de su Hijo amado al mundo, pero dirá que el ser humano tal y como es en cada momento de su evolución y de su historia no hay revelación en general, lo cual quiere decir que la revelación tiene que tener necesariamente en cuenta un receptor, pero no significa que la manifestación de Dios dependa de la recepción humana, pero sí significa que la revelación implica, por parte de Dios, la aceptación de la ilimitada capacidad receptiva de aquel al que se manifiesta. En tal caso hay que agregar lo siguiente, y es que la revelación es gratuita; la cogida de la revelación es también libre y gratuita, si tomamos la revelación desde esta nueva perspectiva nos damos cuenta que todo toma sentido, así Jesús que se erige como la palabra última de Dios a los hombres se convierte en la máxima expresión de amor (GELABERT, 2009, p.19).

Por lo antes dicho, es que se puede hablar de la inauguración de una nueva etapa de la historia, decimos nueva etapa porque no son dos historias, sino una sola historia que hunde sus raíces en un proceso continuado del peregrinar de un pueblo. Hay algunos teólogos como Adolphe Gesché que dicen que creen en Dios porque esta historia que Dios cuenta ya desde el AT y NT se entreteje con mi propia historia y además me aporta un hilo que permite encontrarme a mí mismo, la historia no carece de sentido, porque Dios desde hace tiempo no nos llega como una sustancia, como una cosa y ni siquiera se atreve a decir que Dios esté tan lejos, inmóvil y terriblemente espantoso, pero el Dios que se nos revela en Jesús es el Dios que está siempre caminando con nosotros como lo hizo en con aquellas personas que iban de camino de Emaús (GESCHÉ, 2010, p.150) por eso es que podemos decir que la revelación es un acontecimiento detectable, observable por todos aunque no todos vean la mano de Dios en el acontecimiento, a este respecto Martín Gelabert coloca como ejemplo el acontecimiento de la salida del pueblo de Israel de Egipto, en este acontecimiento, todos pudieron ver la salida de Israel, pero solo Israel lo experimentó como un acontecimiento liberador que fue posible porque Dios estaba ahí.

### **3. La revelación, acontecimiento fundamental, contextual y creíble**

A este punto es a donde queríamos llegar, pero no podíamos hacerlo sin antes hablar de la historia, a este respecto Martín Gelabert afirma que la revelación como acontecimiento necesita una mirada adecuada, pero tiene la consistencia de lo real, de lo acaecido. La revelación es creíble porque es histórica, porque acontece en momentos determinados que se pueden datar y circunscribir; y luego narrar (GELABERT, 2009, p.22). Antes mencionábamos que la conciencia de Jesús de ser portador de una revelación aparece en algunos acontecimientos importantes de su vida que los evangelios nos dan testimonio de ello y nos lo han narrado. El primero de los acontecimientos es el bautismo de Jesús en las aguas del Jordán, que para Rino Fisichella es el signo de la inauguración de una nueva etapa de la historia, pues el mismo Juan Bautista lanza su mirada y le dirige la pregunta ¿eres tú el que ha de venir? Y se da la confirmación de que el que está ahí no es un simple profeta, es más que un profeta y además es necesario que Juan disminuya para que Jesús crezca. En segundo lugar la predicación de Jesús también se convierte en signo revelador, ya que antes de Jesús se puede notar que la predicación profética estaba llena en sus contenidos de muchas promesas, pero en Jesús por el contrario está determinado por el cumplimiento: «hoy se ha cumplido esta escritura que habéis escuchado con vuestros oídos» (Lc 4, 21) por otra parte, hay que decir, que la presunción de ser interprete de la ley, su afirmación de haber sido enviado como salvador que habría de rescatar con su muerte a los hombres impedían situarlo en el mismo nivel de los profetas. Fisichella está convencido que no solamente la predicación, sino toda la actuación concreta de Jesús, su praxis de vida, es una apelación a la definitividad de la revelación (FISICHELLA, 1989, pp.64-65).

Pero la revelación no sólo es creíble por los acontecimientos, que ya hemos vistos que se dan en distintos momentos de la vida de Jesús, Martín Gelabert nos hace ver que la revelación es también una realidad fundamental, porque fundamenta y hace posible, sostiene, está en la base, sin ella la teología no tendría sentido, sería una especulación en el aire. Se trata preguntarse por las condiciones históricas y gnoseológicas de la revelación, de examinar críticamente las pruebas y testimonios que ella ofrece. Así por ejemplo tendríamos que preguntarnos por el acontecimiento de la revelación y examinar lo que dicho acontecimiento entraña. Tenemos que recordar que la

resurrección es la que da sentido a todo el acontecimiento de Jesús, ya san Pablo dice que si Cristo no hubiese resucitado vana sería nuestra fe. Fisichella dice que la resurrección como mediación de la revelación y revelación ella misma, es acontecimiento histórico y meta histórico, no solo porque supera las simples categorías históricas sino porque con esta superación se encarna todas las épocas. Además, la autoconciencia de Jesús que se expresó en gestos y palabras, ha constituido la base sobre la que los textos neotestamentarios construyeron su cristología y su teología de la revelación.

Por otra parte, Para Martín Gelabert la revelación es también contextual, dirá que es contextual porque la revelación es acogida por personas situadas en un determinado contexto, y los contextos y las situaciones condicionan la comprensión de las cosas o permiten mejorar la comprensión o verla desde perspectivas nuevas. Gelabert menciona que hoy tenemos tres contextos que condicional la comprensión del misterio de Dios: la secularidad, el de las religiones y el de las ciencias, pues hoy en día el hombre moderno está muy influenciado por el ambiente que todo parece que se explica sin Dios. Que cuando el hombre se abre así mismo y a Dios se encuentra con una pluralidad de religiones, pero lo más fuerte viene del desafío actual de la ciencia ya que por su gran prestigio pueden condicionar la acogida de la revelación divina (GELABERT, 2009, pp.22-23).

También para Fisichella estamos ante esta realidad y desafío que nos plantea la ciencia. Las ciencias humanas particularmente las ciencias del lenguaje, de la historia, de la psicología y la sociología, ante estas ciencias la teología no ha podido evitar expresar con términos nuevos el discurso sobre Dios que se comunica al hombre. Pero no podemos quedarnos con este pesimismo, el hombre es una creatura que desarrolla y progresa en el conocimiento, pero dirá Fisichella que, si el hombre desea desarrollar plenamente las potencialidades que posee como criatura, debe estar en disposición de dejarse provocar por la persona de Cristo; ya que es en Cristo donde todo ser humano puede buscar su realización histórica ya que es en él donde se manifestó la superación de la condición humana.

Pero dando un paso más tenemos que decir que pertenece a la revelación hacer descubrir al hombre que es el centro de un movimiento que lo lleva a comunicarse con Dios mismo. Y a ese Dios que se revela responde el hombre de una doble manera: primero

responde tomando conciencia de su propio existir y proyectando la vida como respuesta a la llamada divina. En definitiva, se puede decir que estos dos momentos pueden constituir la estructura de una antropología inspirada por la revelación que resulte significativa para el hombre de nuestros días (FISICHELLA, 1989, p.95), el hombre de nuestros días está necesitado de una palabra que le haga creíble aquello a lo que se quiere adherir, y este lo hará si en verdad esa palabra que se le comunica tiene fuerza y es veritativa.

La revelación en cuanto acontecimiento creíble, Martín Gelabert nos dice que, al ser llevado al plano de lo religioso es importante que podamos mostrar su credibilidad. Dicha credibilidad la podemos sintetizar así:

- Una de las primeras cosas es hacerle ver al hombre que cuando este acoge la revelación es algo digno, razonable y sensato.
- La revelación no se trata de una acogida ciega y autoritaria, sino de la acogida de algo que se manifiesta como creíble, como digno de crédito, como decisivo para la vida, una realidad que se muestra bien fundamentada (Bruno Forte en su libro «Teología de la historia» dice que: la revelación como auto-comunicación de Dios, ese Dios que se revela corresponde al reconocimiento, la aceptación o la resistencia del hombre).
- La credibilidad de la revelación tiene que ver también con que esta no se impone como algo racionalmente, pero sí es algo racionalmente posible, ya que ofrece un nuevo sentido a la vida.
- También es necesario tener en cuenta que de nada nos sirve una fe que se imponga por vía de la autoridad, la fe es algo que debe ser acogida de manera libre por la inteligencia humana, de lo contrario un Dios que exija ser aceptado a costa de la negación de la inteligencia es un Dios inhumano, arbitrario y rechazable.
- Por otra parte, hay que tener en cuenta que la credibilidad no demuestra la verdad de la revelación, pero sí hace de la revelación un acontecimiento suficiente mente sensato y lleno de sentido como para que el ser humano asuma la responsabilidad de acogerlo (GELABERT, 2009 p.24).

Rino Fisichella aportará su propia reflexión acerca del tema de la credibilidad de la revelación y nos dirá lo siguiente:

- La teología fundamental al presentar la reflexión sobre la credibilidad de la revelación, supondrá un triple momento: 1) el intento de hacer comprender al contemporáneo el contenido inmutable del mensaje salvífico traído por Jesús, 2) una vez realizado esto, se debe hacer un esfuerzo por acreditar este mensaje como procedente de Dios que se ha hecho hombre en Cristo para tratar con los hombres; 3) también debe llamar a la provocación y a la exigencia de la respuesta de fe, que consiste en la aceptación global de Jesús de Nazaret, reconocido como el Hijo de Dios y en la opción fundamental de dirigir la vida en su seguimiento.
- También dirá el autor que la credibilidad debe fundamentarse tan solo en la evidencia de la revelación de Jesús de Nazaret, ya que solo su misterio puede ser significativo para la comprensión del misterio de la existencia humana.
- Además, se debe hablar de credibilidad de la revelación y no de la credibilidad del cristianismo, pues la credibilidad de la revelación equivale a proponer de nuevo la prioridad de aquel que se revela y al que se debe la obediencia de la fe, ya que él es en sí creíble.
- Por otra parte, dirá que la credibilidad de la revelación es equivalente a la significatividad de la revelación, lo cual supone algunos elementos: y es que en primer lugar el discurso de la revelación debe dirigirse a la decisión de vida y no porque esta constituya el criterio último de verdad de la revelación, sino porque forma parte del momento de la conclusión de la aceptación de la misma como acto englobante humano. Así, la credibilidad, en esta aceptación puede extenderse a todo lo que el hombre percibe como auténticamente significativo para la existencia humana.
- La credibilidad de la revelación dice Fisichella que no es la credibilidad del acto de fe, pues esto fue lo que hizo por mucho tiempo la apologética que siempre se empeñó por demostrar la racionalidad del acto de fe. lo que sucede ahora es que el acto de fe se inserta en la credibilidad más global de la revelación que presenta la fe y provoca la aceptación de su contenido (Andrés Torres Queiruga en su obra «repensar la revelación» nos dice que: la comprensión y la acogida de la fe, se produce cuando la palabra bíblica se hace efectiva, es decir cuando hace que reconozca en lo que se propone externamente lo que internamente pugnaba ya por salir a luz de su conciencia:

cuando en el agua transparente del mensaje se descubre el rostro dibujado en las propias entrañas p.383).

- Y finalmente se puede decir, que la revelación se propone entonces como una búsqueda que, tocando el tema específico de la revelación para la vida del hombre, abarca más espacios de investigación (FISICHELLA, 1989, pp.178-179).

Ambos autores parten de posturas distintas, para Gelabert es importante que el hombre sepa que la revelación es algo digno y sensato, y para Fisichella es que es necesario hacer ver al hombre contemporáneo que el mensaje permanece inmutable, además dirá que la credibilidad debe fundamentarse sólo en la revelación de Jesús de Nazaret que es por sí mismo creíble. Sin embargo, haciendo un análisis de las posturas que nos presentan ambos autores, tenemos que decir, que hay un gran esfuerzo descomunal al querer presentar la credibilidad del revelación al hombre de hoy, ya que a medida que avanza el tiempo, para el hombre surgen nuevas interrogantes que le interpelan el sentido de su existencia, y la credibilidad de la revelación justamente trata de responder a esta realidad que no le es indiferente, dar sentido y razón de lo que se cree es lo que más está en juego, nos se trata solo de repetir o decir palabras, o de contar unos acontecimientos del pasado, sino que se trata que el acontecimiento fundante dado en Jesucristo sea lleno de sentido y significatividad para todos los hombres y mujeres.

Salvador Pie-Ninot dice que, la teología fundamental se convierte en una disciplina que tiene como primer interés ser significativa, ser creíble y dar una razonabilidad de la propuesta cristiana en su conjunto. Por otra parte, dirá que hoy más que nunca es necesario tratar el hecho cristiano en su realidad de historia y no de una forma abstracta como tendía la apologética clásica, sino incluyendo el acontecimiento de Cristo desde la fe pascual (PIE-NINOT, 2006, p.79).

También se dice, que la revelación de ser sensata y razonable para ser acogida, a este aspecto que sumamente importante, tiene que tener en cuenta los motivos por los cuales en ella se cree como una propuesta de sentido que es, además la revelación en su dimensión fundacional y hermenéutica, debe poner también su mirada en los motivos por las cuales se cree como una propuesta sensata, sobre todo porque debe ser capaz de el tiempo y el otro, y

también de tener la capacidad de poder expresar de forma pertinente, para el hombre y para el mundo actual la oferta de sentido que la revelación es y propone, sobre todo en su dimensión dialogal y contextual como ya nos lo recordaba Martín Gelabert, esta opinión es compartida.

#### **4. La importancia de la palabra para el estudio serio y creíble de la revelación**

Ambos autores presentan la Palabra como elemento central de la revelación, pues ésta a su vez tiene mucho que ver con el tema de la comunicación de la revelación, que es una revelación que no se queda en la pura revelación de unos datos revelados, sino que tiene su receptor, un receptor que es considerado una criatura con capacidad de libertad, y dicha libertad le permite elegir entre aceptar o rechazar el acontecimiento que ha tenido su última palabra en Jesucristo o adherirse a él desde una gratuidad y de la lógica del don.

Tanto Martín Gelabert como Rino Fisichella ambos están de acuerdo con que el lugar de la revelación es la historia, ya que hay una historia de la revelación que culmina en Jesucristo, pero hay que tener en cuenta que la revelación de Jesús se da en obras y palabras. De Hecho, en el Concilio Vaticano II sobre todo en la Constitución dogmática Dei Verbum, dice que el modo histórico de acontecer la revelación se hace con obras y palabras intrínsecamente conectadas entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y las cosas significadas con las palabras, y las palabras proclaman las obras y desvelan el misterio contenido en ellas (DEI VERBUM, n. 2).

Ambos autores reflexionarán sobre la importancia que tiene la palabra cuando tratamos el tema de la revelación. Antes hemos hablado que la revelación es un acontecimiento, pero la interpretación de ese acontecimiento se convierte en palabra, es decir «palabra de Dios» para Martín Gelabert hay revelación cuando los hechos que en cuanto tales (no son ni profano ni religiosos, sino simplemente hechos) van acompañados de unas palabras que lo explican, y esta explicación se considera proveniente de Dios. Vista así la revelación, podemos decir, que la revelación está en el origen

de la voluntad de Dios que se da a conocer por medio de su Palabra (GELABERT, pp.98-99).

Para Rino Fisichella el elemento común que podemos encontramos en los textos bíblicos es la categoría palabra (Salvador Pie- Ninot, escribe un libro que se titula «la teología fundamental». Que la Revelación como Palabra, desde el concepto bíblico de revelación, puede englobar tres aspectos: 1) dimensión dinámica (revelando Dios actúa) 2) dimensión noética (revelando Dios enseña) 3) dimensión personal (revelando Dios se autocomunica) pp.242-243), porque ella consigue expresar humanamente, la esencia de la revelación. Además aduce nuestro autor que la palabra adquiere en el mundo de bíblico un valor dinámico que manifiesta los pensamientos pero que también refleja el ser y la personalidad del que habla, cuando es Dios el que pronuncia su palabra, esta se hace eficaz, es lo que podemos deducir de los pasajes del AT, y a este caso Martín Gelabert trae a colación un ejemplo que es muy ilustrativo, y es el hecho de que en la revelación cristiana el profeta tiene un papel activo, de modo que la palabra de Dios que es dinámica entra en la humanidad por medio de la subjetividad humana, es decir, la revelación pasa por la conciencia de los seres humanos (Salvador Pie-Ninot: al hacer su comentario a acerca de la palabra dice que: el hombre tiene la capacidad de escuchar la palabra que sea definitiva y por eso la revelación cristiana se presenta precisamente como aquella palabra que introduce en nuestra historia una verdad universal y última p.239).

Lo que si resulta interesante de la importancia que tiene la palabra al momento de tratar la revelación es la que nos regala Martín Gelabert, y dice que la revelación no es una palabra que viene de fuera, sino un descubrimiento que me provoca lo de fuera, así ocurre a Pedro cuando da su confesión de fe, este dice que Jesús es el Mesías. Lo que sucede aquí es llamativo pues Jesús autentifica como palabra revelada proveniente del Padre dicha confesión de fe de Pedro. Pero Fisichella agrega un comentario interesante también de Jesús, y dirá que la palabra debe ser acogida en la decisión y en la obediencia, puesto que la obediencia se pone en el rechazo o acogida de la persona, sin embargo sucede lo siguiente, y es que mientras la palabra antigua necesitaba ser legitimada y confirmada, la palabra de Jesús y él mismo que es la palabra definitiva del Padre, lo que necesita solamente es ser reconocida, y es así como la palabra se hace

discernimiento; no solamente es oída, sino vista y percibida en plenitud, al mismo tiempo que exige ser acogida y comprendida, esto es lo que pasa con Pedro él ha podido ver la Palabra hecha carne, ha convivido con él, ha escuchado sus palabras y por tanto puede reconocer a Jesús como Mesías pero dicho reconocimiento se da de la mano del Espíritu Santo.

Por otra parte, tenemos que decir que Jesús es la palabra encarnada hecha carne, con esta idea Gelabert y Fisichella aportan algo que es muy singular a dicha afirmación y esta estriba en que, para Gelabert, al ser Jesucristo la palabra encarnada, en su humanidad Dios ha dicho todo lo que tenía que decir y lo ha dicho de forma definitiva. Jesús es la Palabra de Dios dicha en forma humana; pero esto no quiere decir que Dios ya no siga hablando a los hombres de hoy, sino que la palabra se ha quedado, y hoy Jesús de Nazaret sigue hablando a los hombres que leen y escuchan las Escrituras, ya que ellas dan testimonio de él y en ellas sigue resonando su voz para los hombres de todos los tiempos.

Pero hay que destacar que aunque la afirmación es llamativa y muy interesante por parte de Gelabert, este no nos explica cómo es que se da ese paso para que Jesús no sólo sea un recuerdo del pasado y es ahí, donde entra en escena la reflexión de Fisichella su parte dice que la historia del Nazareno no queda relegada entre los hechos del pasado, no vuelve a aparecer en la mente como ocurre con la historia de los pueblos antiguos, por una actualización realizada por la palabra profética; al contrario, ella es la que sigue construyendo la historia, por ser el acontecimiento escatológico que ha puesto ya fin a la misma historia de tal modo que palabra e historia coinciden en una misma cosa, y es que la historia de Jesús no es algo del pasado, no es un mero recuerdo como sucede con personajes como Moisés, ya que con Jesús, lo que él hizo y lo que el pueblo vivió con él y al cual ha de ser fiel, la palabra que es Jesús mismo se actualiza cuando la persona oye la historia (FISICHELLA, 1989, p.91).

## **BIBLIOGRAFÍA**

EICHER, PERTER (1990). *Diccionario de conceptos teológicos II. Magisterio y verdad*, Barcelona.

FISICHELLA, R. (1989). *La Revelación evento y credibilidad*, Salamanca.

GELABERT BALLESTER, M. (2009). *La revelación acontecimiento fundamental, contextual y creíble*, San Esteban Edibesa, Salamanca.

GÉMEZ O. Y LOBO MÉNDEZ G. (2013). *¿Necesita el hombre la religión?*, Madrid.

GECHÉ, ADOLPHE (2010). *Dios para pensar III*. Salamanca.

PIE NINOT, S. (2006). *La teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca.







Real Colegio-Seminario PP. Agustinos

Valladolid