

San Agustín en las Encíclicas de Benedicto XVI

RESUMEN

En el presente artículo se analiza la influencia de Agustín de Hipona en las encíclicas del Papa Benedicto XVI. Para dicho análisis hemos estudiado las citas directas recogidas en dichos documentos, y aquellas indirectas, referencias de otros documentos del magisterio eclesial en los que el sustrato del pensamiento es agustiniano.

PALABRAS CLAVE: Benedicto XVI, San Agustín, fe, esperanza, caridad.

ABSTRACT

The present study speaks about the influence of Augustine of Hippo in the encyclics of Pope Benedict XVI. Studying the references of the encyclicals we discover the important incomes from Augustine doctrine in the Pope's way of thinking.

KEY WORDS: Benedict XVI, Saint Augustine, faith, hope, charity.

INTRODUCCIÓN

Es innegable el aprecio que el papa Benedicto XVI ha mostrado, a lo largo de su pontificado por San Agustín. Muchos son los detalles que lo corroboran, desde su visita a su tumba en la ciudad de Pavía en 2007 a su presencia explícita y constante en muchos de sus documentos y discursos. Un ejemplo destacado, de esta presencia, lo encontramos dentro del ciclo de catequesis de los miércoles dedicadas a los Apóstoles, a los Padres de la Iglesia, y a algunos de los principales escritores medievales. San Agustín destaca por el número de catequesis que a él son

dedicadas. De todos ellos sólo es superado por San Pablo que fue protagonista de 20 catequesis, incluso San Pedro fue sólo el protagonista de 3 de ellas, por lo que San Agustín con 5¹ es uno de los personajes destacados del ciclo. Así expresa el Papa su aprecio por el Santo Obispo de Hipona:

Durante la peregrinación que realicé a Pavía, el año pasado, para venerar los restos mortales de este Padre de la Iglesia. De ese modo le expresé el homenaje de toda la Iglesia católica, y al mismo tiempo manifesté mi personal devoción y reconocimiento con respecto a una figura a la que me siento muy unido por el influjo que ha tenido en mi vida de teólogo, de sacerdote y de pastor².

El resto de Padres de la Iglesia son protagonistas de una o dos catequesis. Así ocurre con Gregorio Magno, Jerónimo, Basilio, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa, o Juan Crisóstomo, mientras que de los escritores medievales destacan el Doctor angélico, Santo Tomás de Aquino con tres, San Buenaventura con otras tres o Santa Hildegarda de Bingen con dos.

No es sólo una nota de su pontificado, sino una presencia constante en sus obras como profesor y teólogo partiendo de su Tesis Doctoral realizada sobre la concepción eclesiológica agustiniana³, y finalizando en su obra Jesús de Nazaret, en la que Agustín es el padre de la Iglesia más citado⁴. Sin embargo, aunque está más que acreditado el aprecio del Papa Benedicto por el Santo Obispo de Hipona, es legítimo preguntarse por la influencia real del pensamiento agustiniano en su magisterio, nosotros, más concretamente, nos detendremos en sus encíclicas.

Para ello analizaremos las citas directas de las obras de San Agustín que en ellas aparecen, y en algunos casos las citas indirectas de las mismas, es decir, citas en las que se hace referencia a un documento concreto, y que a su vez está referenciado a las obras de nuestro Padre. Nuestro trabajo consistirá,

1 Las fechas de estas catequesis son: 9/01/08; 16/01/08; 30/01/08; 20/02/08; 27/02/08, se pueden consultar en: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/index.2.html>

2 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080227.html

3 RATZINGER, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Ensayos 451, Madrid 2012)

4 Cfr. RATZINGER, J., «Jesús de Nazaret», en *Obras completas VII/1. Escritos cristológicos* (Madrid, 2016)

por ello, en analizar detenidamente las tres encíclicas publicadas por el Papa Benedicto XVI durante su pontificado, que son:

- *Deus Caritas Est*, del 25 de diciembre de 2005⁵
- *Spe Salvi*, del 30 de noviembre de 2007⁶
- *Caritas in Veritate*, de 29 de junio de 2009⁷

Asimismo, hemos añadido, en nuestro estudio, la encíclica del Papa Francisco *Lumen Fidei*⁸, porque, como él ha afirmado es una encíclica a cuatro manos⁹, reconociendo haber utilizado parte del trabajo ya realizado por su predecesor. Nuestro trabajo, por lo tanto, tiene un objetivo claro: identificar aquellas ideas que han pasado de la teología del Obispo de Hipona al magisterio ordinario de la Iglesia, en la figura de Benedicto XVI, para comprobar así la actualidad y la importancia del pensamiento de Agustín en nuestros días.

1. *DEUS CARITAS EST*

La primera encíclica del Papa Benedicto XVI, recibe el nombre de *Deus Caritas Est*, fue publicada el 25 de diciembre de 2005, primer año de su pontificado, y aborda como temática central el amor, una de las tres virtudes teologales, que serán objeto de estudio en las siguientes encíclicas (la esperanza en *Spe Salvi*, y la Fe en *Lumen Fidei*). Al ser la primera de sus encíclicas puede considerarse casi como un discurso programático, en el que se fijarán las coordenadas de todo el pontificado. Dividida en dos grandes bloques temáticos afronta la problemática entorno al amor cristiano.

La encíclica se divide en dos bloques. El primero [números 2-18], que se caracteriza por ser más especulativo, pretende precisar —al comienzo de mi pontificado— algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios [...] ofrece al hombre¹⁰. Y el segun-

5 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html

6 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html

7 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

8 http://m.vatican.va/content/francescomobile/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

9 LF 7.

10 DCE 1.

do [19-39], por un carácter eminentemente práctico: *tratará de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo*¹¹. Ambas partes responden exclusivamente a un fin renovar: la respuesta amorosa del hombre a Dios, lo que constituye un programa para todo su pontificado.

En lo que a nosotros nos interesa, que es la aparición de ideas de San Agustín, de forma general hay que señalar que de un total de 36 citas, encontramos 10 directas de sus obras, lo que supone aproximadamente el 11% de las referencias. Convirtiéndose en una de las principales referencias latentes de todo el documento; ni siquiera San Juan Pablo II¹² es citado más veces que él, y sólo el documento de la Congregación para los Obispos *Apostolorum Successores* aparece citado en más ocasiones que San Agustín.

El resto de Padres de la Iglesia, incluso de autores clásicos que aparecen en el documento aparecen una o dos veces. Así ocurre con Gregorio Magno, con Justino, Ambrosio... Podríamos, sin embargo, hacer una distinción, pues, al haber dividido en dos bloques la encíclica, lo correcto es verlas por separado.

En la primera parte, Agustín aparece sólo en una ocasión, de forma similar a lo que ocurre con el resto de autores clásicos, que aparecen; así, Platón, Aristóteles, Salustio o Virgilio aparecen entre los escritores clásicos, mientras que entre los filósofos modernos aparecen Descartes y Nietzsche. En esta parte aparecen citados San Gregorio Magno (en dos ocasiones, es el más citado), el Pseudo-Dionisio, y Agustín. Nuestro autor aparece sólo en una ocasión cuyo contenido y contexto analizaremos más adelante.

En la segunda parte, de carácter práctico, encontramos tres referencias a Agustín, siendo junto a Gregorio Magno el único citado en ambas partes. En esta segunda parte son más citados que él, los ya enumerados S. Juan Pablo II y la Congregación para los Obispos; todo el resto de documentos citados, incluso todo el resto de padres citados aparecen en única ocasión. Por lo tanto numéricamente, es decir, desde un punto de vista cuantitativo, Agustín es una de las figuras de peso en la concepción de esta encíclica.

¹¹ DCE 1.

¹² Hace referencia a la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles laici*.

En la primera parte, que es teórica como ya hemos indicado, san Agustín es citado en el número 17, es decir, en el penúltimo número. El Papa realiza un análisis pormenorizado de los significados de la palabra amor, partiendo de la concepción filosófica del mismo y de la triple distinción existente en la terminología griega, que diferencia entre *eros*, *ágape* y *philia*. El primero se refiere al amor del hombre y la mujer, este término no aparece nunca en el Nuevo Testamento. El tercero es el amor de amistad. Y el segundo es el amor «convertido», el amor generoso que denota la novedad del cristianismo¹³.

El papel del *eros* en la cultura cristiana es peculiar, porque si bien la tradición cristiana es acusada de rechazarlo, lo que intenta en realidad, es defenderlo, presentarlo no como una realidad descontrolada que animaliza al hombre, sino como la realidad que disciplinada y purificada puede ayudarnos a centrar la mirada en la felicidad definitiva¹⁴.

Paralelamente el Papa desarrolla el discurso de la unidad cuerpo y alma, presentando lo inapropiado de las concepciones espiritualistas del hombre que rechazan la corporalidad, y las que superponen la materialidad del cuerpo a cualquier realidad¹⁵. El amor *eros* se ha degenerado por esa desmesurada valorización del cuerpo, convirtiéndose en puro «sexo», lo que degrada al ser humano a un mero objeto.

El camino de purificación del amor, vendrá marcado por el dinamismo bíblico, en el que al amor *eros*, se entrega haciéndose *ágape*, y presentando como figura paradigmática a Cristo que en la cruz transforma el *eros* (amor egoísta) en *ágape* (amor entregado)¹⁶ de forma definitiva. Equivocadamente la filosofía y a veces la teología han contrapuesto ambos amores, sin embargo nunca llegan a separarse completamente por lo que se les puede calificar como realmente opuestos.

Sin embargo, la novedad bíblica, va más allá, pues presenta a Dios como ser personal, que como tal ama, y su amor por la humanidad que puede ser calificado como *eros*, es también totalmente *ágape*¹⁷, y esto porque se da de forma gratuita y

13 Cfr. DCE 3.

14 Cfr. DCE 4.

15 Cfr. DCE 5.

16 Cfr. DCE 7.

17 Cfr. DCE 9.

porque perdona. Esta imagen nueva de Dios, nos tiene que llevar a una imagen distinta del hombre, el hombre es incompleto, una realización de esa carencia, se encontrará en el matrimonio¹⁸. Y la realización plena llega en el amor de Dios que se hace realidad palpable en la Encarnación.

Surge así una problemática a afrontar: primero si es posible que el hombre corresponda a ese amor desbordado que supone la Encarnación, aunque a Dios no se le ve; y segundo si se puede imitar ese amor en la propia vida, en las propias relaciones. A ambas preguntas podemos contestar que sí¹⁹.

Claro que se puede amar a Dios aunque no se le haya visto pues Dios no es ajeno a nuestra realidad, pero es un amor que va más allá de los sentimientos, implica a todo el hombre y se encuentra siempre en camino, no se encuentra nunca completamente realizado²⁰. Es, precisamente, al afirmar que Dios no es ajeno a nuestra realidad donde aparece la cita de San Agustín. En este proceso de amar a Dios las voluntades se unen; es concretamente en esto, en lo que consiste esta historia de amor, y en esa progresiva unión el hombre se da cuenta de que Dios es más íntimo a su ser que su mismo yo.

Esta referencia a Dios como lo más íntimo del ser humano, y lo más elevado del mismo es deudora de la concepción agustiniana del hombre interior, la afirmación de que en él habita la Verdad. Para ello introduce una cita de las *Confesiones*, obra cumbre de la literatura, en la que, a modo de revisión de los propios pecados, san Agustín presenta su propia experiencia vital. La referencia es del libro III, en el que Agustín cuenta cómo la lectura del Hortensio de Cicerón le cambió vitalmente, y le puso en camino, en busca de la verdad. Sin embargo, como la buscaba por caminos equivocados rechazó las Escrituras y fue hundiéndose en senderos que le alejaban de la ella. A modo de lamentación Agustín dice:

¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío —a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba—, todo por buscarte no con la inteligencia —con la que quisiste que yo aven-

18 Cfr. DCE 11.

19 Cfr. DCE 16.

20 Cfr. DCE 17.

*tajase a los brutos—, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío*²¹.

¿No encaja perfectamente esta expresión con todo lo expuesto sobre la dinámica entre el amor *eros* y el amor *ágape*? O mejor, ¿no es Agustín un ejemplo claro de las desviaciones a las que puede llevar el amor *eros* enfangado en lo material? Es la experiencia de Dios de Agustín, el descubrimiento de esa presencia de Dios en el interior del hombre, en su yo más íntimo, lo que le llevará a la conversión y a una vivencia diferente del amor, con repercusiones en todo su ser.

Finalmente, esta primera parte termina en el número 18, afrontando como conclusión de este camino, básicamente intelectual, la realidad del amor al prójimo que tiene sentido en y desde Dios: *se ve que es posible el amor al prójimo [...] Consiste justamente en que, en Dios y con Dios, amo también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco*. Dando a su vez pie a que comience el análisis práctico desde el amor al prójimo, ¿puede encontrarse algo más concreto?

La segunda parte de la encíclica, comienza con una cita del *De Trinitate*, lo cual podría parecer una paradoja, ¿es posible hablar de forma concreta del amor hablando de la realidad más elevada y compleja de Dios?

El Papa define la caridad en la Iglesia como expresión del amor trinitario. La actividad de la Iglesia es expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano, pretende atender a las realidades del sufrimiento humano en cualquier perspectiva, tanto material como espiritual y es precisamente reflejo del Amor de Dios que se ha revelado en el Hijo y se mantiene en su Iglesia a través del Espíritu, respondiendo a la voluntad liberadora del Padre. Desde esta perspectiva el amor de la Iglesia es eminentemente práctico y necesariamente conocido por todos, no una realidad alejada del hombre, y esta idea es precisamente la idea latente en la cita de Agustín.

El libro octavo del *De Trinitate*, del que se extrae la cita, contiene, a parte de una compleja explicación sobre la igual dignidad de las personas divinas salvaguardando su distinción,

21 *Conf.* III, 6, 11.

una explicación práctica de cómo el alma conoce a Dios por su misma inclinación a la Verdad, al Bien, y al Amor.

Es esta última realidad, el amor, el que nos conecta directamente con Dios. Cuando en el hombre se produce la acción de amar al prójimo, de forma paralela se da el amor a la misma acción de amar; lo expresa así Agustín: *Cuando amamos el amor, por el hecho de amar, ya amamos algo que ama*²². Recurriendo después al testimonio de la Escritura, concretamente al testimonio de San Juan (cfr. I Jn. 4,7; 4, 20), ese amor es Dios mismo y por ello se puede afirmar, como hace Agustín y como recoge el n° 19 de la encíclica, *Ves la caridad si ves la Trinidad*²³.

Hay igualmente un significado profundo es esta afirmación de Agustín, pues entiende que en el interior de la Trinidad, el Padre ama al Hijo, razón por la cual lo engendra, a su vez el Hijo ama al Padre puesto que es engendrado y es en esta intersubjetividad, en esta relación amorosa, donde el Espíritu es considerado el amor entre ambos. Paralelamente, se da esta realidad en aquel que ama y es amado, accediendo por ello a la misma esencia de Dios, al conocimiento de su ser más íntimo. Este principio que genialmente aplica Agustín a la caridad entre los hombres, ya lo había esbozado en el Libro VI.

Por todo ello en ningún caso puede parecernos extraño que la base del discurso del amor entendido como caridad agente sea la misma Trinidad que se ha revelado en las criaturas precisamente a través de su acción y su implicación con la realidad. La obligación del amor, propia del cristiano, tiene en la exposición del Papa una doble dimensión, la individual, como respuesta al amor recibido, pero también como obligación de la misma Iglesia, entendida como realidad local y universal²⁴.

Los siguientes números presentan cómo a lo largo de la historia la caridad se ha hecho presente en la vida de la Iglesia de una forma reglada, *ad intra* con el misterio de la *koinonía* (comunidad), y *ad extra* (entendido no sólo con los que no son miembros, sino con todo aquel que sufre necesidad) como *diakonía* (servicio)²⁵.

22 *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

23 *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

24 Cfr. DCE 20.

25 Cfr. DCE 20-25.

De esta elaboración sobre la *diakonta* o servicio de la caridad surgen los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, que no son, como han criticado los marxistas contrarios a la Justicia Social, sino forjadores del verdadero orden justo²⁶. Es en la explicación de la relación justicia y caridad donde volverá a aparecer San Agustín, en este caso su pensamiento político. Dirá el Papa, que en la relación justicia y caridad hay dos supuestos de hecho a tener en cuenta: por una parte la separación necesaria entre lo que es del César (el Estado) y lo que es de Dios (la Iglesia); y, porque la caridad va más allá de la justicia, será, por ello, necesaria en cualquier sociedad por justa que ésta sea²⁷.

De hecho, es en la primera situación, en la que aparece una cita del *De Civitate Dei*. Benedicto XVI hace suya la expresión de Agustín afirmando que un estado que no se ocupe de la justicia no es más que una banda de ladrones; es por tanto el estado una institución que debe buscar la justicia para los ciudadanos, como mera condición humana independiente de la realidad de la Fe. La definición de política subyacente en esta afirmación coincide con lo que el Papa afirma más adelante en este mismo número: la justicia es el objeto, y también la medida intrínseca de toda política. Ahora bien, esto remitirá a un concepto mucho más profundo y más relevante como el concepto de justicia.

Sin embargo antes de ir más allá veamos el contenido propuesto en la cita y las ideas latentes. El libro IV contiene una crítica a los paganos, especialmente a su idea de que la grandiosidad del Imperio se debía al poder de sus dioses, y hace toda una crítica al mantenimiento en el tiempo del Imperio mediante la violencia, las guerras..., para Agustín el que perdure no es propiamente un criterio de bondad o de ejemplaridad; de ahí la afirmación que recoge el Papa en su encíclica: *Si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala?*²⁸

Queda ahora preguntarse, dando un paso más si la idea que propone san Agustín de justicia, es la que propone el Papa, si sus concepciones son coincidentes, aunque ciertamente en el

26 Cfr. DCE 27.

27 Cfr. DCE 28.

28 DCE 28; *De Civ. Dei* IV, 4

texto no aparece referencia en este sentido, sin embargo, la lógica del discurso nos permite hacernos esta pregunta.

En el mismo número 28, del que estamos hablando, y al cuestionarse por el concepto de Justicia, el Papa recurre, para dar una respuesta, a la razón práctica y a la Fe, es en este concepto donde ambas realidades (política y teología) se encuentran; la segunda como purificación de la primera, permitiéndole una mayor claridad en lo que le es propio y así un mejor ejercicio de sus funciones.

La Iglesia mantendrá un papel activo en el tema político, ayudando a discernir qué es lo justo, pero garantizando la independencia de lo público, pues no puede ni debe sustituir al Estado. En este sentido el Papa se muestra muy cercano a la idea que San Agustín tiene, pues defiende la existencia de dos tipos de Justicia: una de corte humano y que siguiendo el pensamiento griego, consiste en entregar a cada uno lo que le corresponde y se da otra que va más allá, cuando esta virtud racional es iluminada por la Fe y se convierte en una realidad iluminada por Dios, y es elevada, convirtiéndose en verdadera Justicia, propia de la Ciudad de Dios.

Podemos por tanto afirmar que existe una clara sintonía entre ambos pensadores, que se ve reflejada en otros documentos publicados por Benedicto XVI como el discurso ante la Asamblea General de la ONU con motivo del 60º de la proclamación de los derechos humanos²⁹.

Seguimos adelante con la exposición que analiza ahora cómo debe integrarse y entenderse la labor caritativa de la Iglesia, que como quedó claro antes, pertenece de forma irrenunciable a la esencia de la Iglesia. Así, estudia las estructuras de servicio caritativo de la Iglesia³⁰, el perfil específico cristiano de la actividad caritativa³¹, y el perfil de los responsables de esta actividad dentro de la Iglesia³².

En el número 38, encontramos, ya a punto de finalizar, la última cita de Agustín, una referencia al Sermón 52. El Papa

29 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit.html

30 Cfr. *DCE* 30

31 Cfr. *DCE* 31

32 Cfr. *DCE* 32-39

se está preguntando por el sinsentido, es decir, acaba de señalar que toda la actividad de la Iglesia, también en el campo de la caridad, debe estar fuertemente arraigada en la oración, pues sino permanece vinculado a la relación con Dios, el hombre, cuando se encuentre impotente ante la realidad que le supera no tendrá respuestas ni razones, y sólo le quedará lugar para la desesperanza. Así lo experimentó Job, cuando el mal parece desbordado y no sabemos porqué Dios no actúa; sin embargo, no está vedada la queja, ahí está la respuesta de Agustín: *Si comprendes no es Dios*. La protesta legítima es fruto también de una fe sincera que espera su poder soberano.

El *sermón* 52 versa sobre la Trinidad y habla de ella, a partir de la narración del Bautismo del Señor, en la versión de Mateo. En una primera parte Agustín describe las acciones trinitarias de forma más o menos clara, nuestra cita se encuentra en la segunda parte que versa sobre una materia más complicada, sobre su inmaterialidad revelada, es decir, que pese a que supera nuestra capacidad, y no es material, podemos ver en lo material vestigios de su presencia; ahora bien siendo conscientes de la incapacidad de nuestro ser para comprender verdaderamente el misterio de Dios, incluso hasta para poder afirmar, si lo comprendes no es Dios.

En ambos textos se encuentra el mismo sustrato, el de la confianza. Por eso puede afirmar el Papa con Agustín que ante el misterio de la acción de Dios, el hombre puede y debe poner todos sus recursos en juego, para quedarse a las puertas del Misterio que sabemos no puede ser comprendido completamente.

2. *SPE SALVI*

Con fecha del 30 de noviembre de 2007 fue publicada esta segunda encíclica del Papa Benedicto durante el tercer año de su pontificado. Continuando el recorrido iniciado en su primera encíclica, afronta como tema principal la esperanza, segunda virtud teologal, y que como demuestra la encíclica, nos permite reflexionar sobre temas de rabiosa actualidad.

Dividida en ocho capítulos, parte de Rom. 8, 24 para recorrer de forma sistemática la importancia de la esperanza como núcleo de la Fe bíblica, por lo que incluye el Antiguo y el Nuevo Testamento, y desde ahí su perspectiva cristiana marcadamente escatológica y comunitaria. El último capítulo, titulado:

Lugares de aprendizaje y ejercicio de la esperanza, sería una exposición práctica de lo explicado y orado en un primer momento más teórico.

Antes de adentrarnos en las citas, hay que tener en cuenta lo que el mismo Papa dice sobre la influencia de Agustín en esta encíclica: *A la esperanza he dedicado mi segunda encíclica, Spe salvi, la cual también debe mucho a san Agustín y a su encuentro con Dios*³³.

De forma general en lo que se refiere a San Agustín, el Papa le cita en siete ocasiones, lo que sobre un total de 40 citas supone que el 18 % de las mismas. Sólo es superado por el Catecismo de la Iglesia Católica que es citado en 9 ocasiones. En relación con los Padres de la Iglesia, no hay duda sobre la preeminencia agustiniana, pues Ambrosio, Hilario, o Máximo el Confesor son citados en una o dos ocasiones.

De forma general, y teniendo en cuenta las citas ya estudiadas de la encíclica anterior, hay que destacar el profundo trabajo intelectual que implican, puesto que los autores clásicos como Aristóteles y Platón son citados con la misma soltura que Kant, Marx o Adorno. Tanto Marx como Dostoievsky son mencionados en esta segunda encíclica, no citados, pero si tenidos en cuenta en la exposición de la esperanza ante los desafíos de la modernidad. Otro detalle interesante es relativa ausencia del Doctor Angélico, que sólo aparece en una ocasión, o la cita de San Bernardo de Claraval, que aparece también en su obra Jesús de Nazaret, aquella en la que se afirma que pese a que Dios es *per sé* impassible puede compadecerse³⁴.

Y, sin más prolegómenos, pasamos ya al contenido agustiniano de la Encíclica. El Papa comienza con una exposición sobre la Esperanza en la Fe bíblica. De forma general afirma que la Fe y la Esperanza podrían parecer intercambiables en la Escritura, así ocurre por ejemplo en la Carta a los Hebreos, en la Carta de Pedro, o en las cartas paulinas³⁵.

Así la carta a los Efesios (cfr. Ef. 2,12) nos permite afirmar que la esperanza es el resultado del encuentro con Dios, pues

33 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080227.html

34 Cfr. RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, (Madrid 2007) 116; SS 39.

35 Cfr. SS 2.

antes del mismo vivían sin ella, vivían en un mundo sin Dios. Y este encuentro con Dios se da en Jesucristo con un doble resultado, informativo y performativo, es decir transformador de la propia realidad³⁶.

En el número 10, se produce un cambio de rumbo, pues una vez expuesta la problemática del contenido bíblico de la relación fe-esperanza en el Nuevo Testamento y en las primeras comunidades el Papa mira al futuro, tiempo fundamental para el tema de la esperanza, lo que en clave cristiana supone una mirada a la vida eterna. Es aquí donde encontramos la primera referencia a Agustín. Hablando de la vida eterna, esa mirada al futuro que responde al carácter performativo del que hablábamos anteriormente.

Comienza aquí Benedicto XVI una reflexión sobre la muerte y la vida eterna, que no puede ser comprendida como un permanecer en esta condición mortal en la que nos encontramos; la muerte quiere dilatarse al máximo, pero concebir esta vida sin límite resulta pesado, aburrido, aunque se encuentre en la entraña misma del hombre el espíritu de supervivencia, poniendo de manifiesto la fuerte contradicción interna en la que vive el ser humano. Esta paradoja nos conecta directamente con el verdadero significado de la palabra vida. A lo que generalmente llamamos vida en realidad no es más que un pálido reflejo de la vida bienaventurada, la vida futura en plenitud, y es precisamente aquí cuando aparece por primera vez Agustín.

El texto recoge una cita de la Carta a Proba, un tratado sobre oración en el que Agustín, hablando de esta materia a la acomodada Proba, señala igualmente la indefinición de lo que deseamos, en expresión típica de Agustín dirá: *No sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta «verdadera vida» y, sin embargo, sabemos que debe existir algo que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados*³⁷.

El Papa asume completamente la idea de Agustín y explica en el número siguiente (12) como para él este pasaje recoge perfectamente la realidad en la que se encuentra el hombre, deseoso de una verdadera vida que no conoce y que le genera pavor. Ella es la verdadera esperanza.

³⁶ Cfr. SS 3

³⁷ *Ep. 130 Ad Probam* 15, 28; SS 11.

Hay una coincidencia de ideas en toda la carta a Proba con lo expuesto por el Papa Benedicto, pues desde el inicio (cfr. *Ep. 130 Ad probam* 2, 3) Agustín le indica a esta viuda romana que la vida terrena no puede ser llamada vida (justo lo que afirma el Papa en el número 10) y le propone la oración como anticipo de esa vida verdadera que esperamos alcanzar. De hecho la oración tiene un único fin pedir esa vida nueva. (cfr. *Ep. 130 Ad probam* 4, 9).

Continuando con el discurso, Benedicto XVI se pregunta ahora, y parece bastante razonable hacerlo; si la esperanza cristiana es individual o individualista, podría ser entendida de esta manera por lo expuesto hasta el momento. Sin embargo, una salvación en soledad, carece de sentido, una alegría definitiva que sea sólo mi alegría repugna a la fe cristiana, repugna al mismo concepto de Dios que es fundamentalmente relación. Es, por tanto, impensable como bien se demuestra en la teología de los padres. Esa vida verdadera tiene que ser comunitaria.

Y esta dimensión comunitaria es también recogida por Agustín (y citada por el Papa) en la carta ya citada³⁸. La vida bienaventurada se realiza en tanto en cuanto somos un único pueblo, en otros lugares afirmará una ciudad (cfr. *De civitate Dei*); es decir, siempre de forma colectiva. La dimensión comunitaria introduce además una tensión clara en la vida terrena, que es la búsqueda/realización, de un orden más justo; de hecho, en cada época la Iglesia responde de forma adecuada a esa necesidad y a esa obligación³⁹.

La vida monástica, empezando por la tradición agustiniana, se convierte en un «paraíso», un pálido reflejo de la vida verdadera, que transforma activamente la realidad, no sólo del que ingresa, sino de toda la sociedad circundante.

Siguiendo con el discurso de la Encíclica, el Papa entra ahora a describir qué ha motivado o cómo se ha producido ese cambio de mentalidad por el cual la esperanza cristiana se ha comenzado a considerar egoísta o individual. La causa está en la modernidad y en su nueva forma de ver y afrontar las realidades. El progreso científico ha hecho que el hombre alcance un status de confianza en sí mismo en el cual no necesita nada

38 Cfr. *Ep. 130 Ad Probam* 13, 24; SS 14

39 Cfr. SS 15

de Dios, el hombre se cree omnipotente. Por otra parte, el orden moral se revoluciona con dos conceptos: libertad y razón. Entendidos de una forma nueva, suponen una oposición implícita, en sus fundamentos, a la experiencia de fe. Así desde la Revolución francesa, al marxismo, la fe en el progreso y la encarnación política de estos principios fueron intentando arrinconar la experiencia de lo sobrenatural⁴⁰.

Así nos encontramos hoy con que la pregunta ¿qué puedo esperar? Necesita de un diálogo fluido y sincero entre la fe y la modernidad, en la que ambas colaboren, purificando el contenido de los grandes asertos de la modernidad: progreso, razón y libertad⁴¹.

La labor de dar respuesta a qué es hoy la esperanza la retoma el Papa en el número 24, y es en este diálogo donde vuelve a aparecer el pensamiento agustiniano en el número 28. Retomando la experiencia vital de Agustín, es concebida por el Papa como un ejemplo de que la esperanza cristiana no es individual; podría parecerlo al centrarse en la libertad del hombre, pero la relación con Cristo y la realidad experimentable incluso para el no cristiano, de que lo único que redime al hombre es el amor nos llevan a afirmar, una vez más, la realidad comunitaria de la Esperanza.

En su experiencia vital Agustín, que tras su conversión quiere realizar el ideal de la vida contemplativa, se da cuenta, al ser elegido para el presbiterado en Hipona, de que el vivir para Dios, ideal de contemplación, es dejarse hacer por Él, y eso no puede responder nunca a una perspectiva individualista, sino comunitaria, insertada en la Iglesia.

Las dos citas del Libro X que aparecen en los números 28 y 29 del documento, pertenecen al capítulo 43 en el que Agustín está hablando de la función de Cristo como mediador, en una doble vertiente que es la recogida en estos números de la encíclica, primero como verdadero modelador de la relación con Dios, y segundo como mediador de nuestra salvación en razón de nuestra esperanza; es decir, Agustín quiere retirarse a la contemplación en parte porque es consciente de su extrema fragilidad, y agradece a Cristo en el número 69 (Libro X, capítulo 43) ser nuestra fortaleza, es decir, nuestra verdadera Esperanza.

40 Cfr. SS 16-21

41 Cfr. SS 23

El libro X de las *Confesiones* supone un cambio en la dinámica narrativa de la obra, pues en él Agustín hace una Confesión del estado de su mente/alma en el momento de escribir el libro, cambiando de una descripción histórico-afectiva en los primeros libros, a un comentario exegetico en los últimos. Tiene sentido en sí mismo, pues supone un recorrido ascendente del cosmos y el hombre a Dios, por ello el capítulo termina con una soteriología de Cristo, verdadero mediador, es a esta soteriología a la que pertenecen las citas del Papa.

Es esta experiencia la que el Papa conecta con el sentido práctico, con el compromiso activo en el hoy y en el ahora de la esperanza futura a la que miramos. Añade dos citas de los sermones en las que Agustín describe su actividad episcopal, describe la nueva misión, al compromiso, al cual el Mediador (Cristo) le ha destinado.

En la primera cita, perteneciente al Sermón 340, enumera sus trabajos como obispo, no para vanagloriarse, sino como un nuevo Jeremías, pobre de mí, cómo podré hacer todo esto. Es un sermón que San Agustín pronunció durante una ordenación episcopal, con lo que exhorta al candidato y a la asamblea sobre la figura episcopal y la entrega que le debe ser propia.

La cita del Sermón 339, «*es el evangelio lo que me asusta*», forma parte de un sermón pronunciado con motivo del aniversario de su ordenación episcopal, la primera parte del sermón la dedica a reflexionar sobre su función como mediador, y ahí se encuadra esa afirmación. Agustín está verdaderamente preocupado porque su grey descubra al Señor y viva de acuerdo a sus mandatos.

Coincide por tanto con lo que expone el Papa⁴², pues él está preocupado por su grey más allá de su propia vida y vive su ministerio en una esperanza común. Y esta actitud es constante en Agustín y así lo demostrará durante el sitio de Hipona, al final de sus días. Permanece junto al rebaño y en diversos lugares les recomienda a los obispos hacer lo mismo⁴³.

42 Esta idea puede también contrastarse en el volumen XII de la Obras Completas del Joseph Ratzinger, que bajo el título *Predicadores de la Palabra, servidores de vuestra alegría*, recoge sus reflexiones sobre el ministerio ordenado.

43 Cfr. *Sermo* 46

Recapitulando, el papa Benedicto nos propone la experiencia vital de Agustín como realización práctica de la esperanza, no como realidad de realización individual, sino como entrega Dios que se manifiesta en el servicio a la Iglesia, depositaria de la esperanza común.

Afrontamos ya el final de la encíclica, analizando de forma breve la cuestión práctica, es decir, el epígrafe final que el papa titula: «*Lugares*» de aprendizaje y del ejercicio de la esperanza, que abarca los números 32 al 49.

Por no alargarnos en la exposición vamos directamente al número 33, en el que de nuevo el Papa se apropia de las palabras y de la experiencia de Agustín, para clarificar su posición. El primer lugar donde se aprende y se trabaja la esperanza es en la oración; así por lo menos lo reconoce el Papa. Cuando el hombre se encuentra en las situaciones de mayor soledad y abandono la oración es el único refugio donde poder seguir viviendo. San Agustín presenta la oración como un deseo insaciable, el deseo de Dios. Es incolmable este deseo porque el corazón del hombre es pequeño, la oración ayuda a preparar y limpiar el corazón para recibirlo en la vida futura plenamente; incluso Agustín va más allá, la oración ensancha la capacidad del hombre, por todo ello el deseo y la esperanza van de la mano.

El Papa asume la idea de Agustín, en concordancia con todo lo expuesto, y así rechaza al hombre solitario, Dios lo quiere entregado. La oración no es una separación del mundo, sino una inmersión en él, una vez purificados en el encuentro con Dios. Si no se produce esa confrontación amorosa entre el yo y Dios, la oración se queda vacía y es más un ejercicio de auto-contemplación que un verdadero ejercicio del deseo.

El texto citado pertenece a la cuarta homilía que san Agustín dedica a la Primera Carta de Juan, concretamente a I Jn. 2,27-3,9. San Juan exhorta a los lectores a permanecer en la verdad y describe en qué consiste ser hijo de Dios, es decir, como se comportan éstos. En este contexto, comentando la realidad de la unción del Espíritu y nuestro ser hijos de Dios es donde se enmarca cuál es la esperanza del hombre cristiano (Dios mismo) y todo lo expuesto anteriormente⁴⁴.

44 Cfr. *In 1 Joannis* 4, 5-6

La encíclica continúa presentando el actuar y el sufrir como lugares del ejercicio de la esperanza (34-40), así como la realidad del Juicio (41-48), no en vano todo el documento tiene un marcado cariz escatológico, para finalizar con una presentación de María como icono de la esperanza cristiana (49-50). Al no haber más referencias a San Agustín continuamos hacia el siguiente documento, sin entrar en más detalles.

3. *CARITAS IN VERITATE*

Nos encontramos ante la tercera y última encíclica de Benedicto XVI, publicada el 29 de junio de 2009. Su publicación rompe el esquema seguido por el Papa en las anteriores, puesto que no es una encíclica sobre la Fe, sino que aborda una problemática actual en el marco de la doctrina social de la Iglesia, podríamos incluso considerarla un hito dentro de esta disciplina.

Hay dos factores que influyen en la alteración del programa del Papa, por una parte la crisis económica mundial que golpeaba (y que no se ha superado definitivamente hoy) la conciencia del mundo contemporáneo. Desde 2007 y especialmente en 2008 el mundo asistió estupefacto a la caída de los mercados financieros, con el asombro de quien no se puede creer lo que está pasando.

Y por otra parte, el aniversario de la publicación de la Encíclica de Pablo VI, *Populorum Progressio*, que es considerada por Benedicto como la *Rerum Novarum* del S.XX. Ahora bien la trascendencia de la crisis y la envergadura de los desafíos a los que se enfrenta la Doctrina Social hoy demoraron la publicación dos años respecto a la efeméride (Pablo VI publicó su encíclica en 1967, después de su viaje apostólico a la India) con lo que se puede imaginar que, como mínimo, es un texto profundamente trabajado y orado, que pretende sentar las bases del pensamiento social cristiano para esta primera parte del siglo XXI.

La encíclica tiene como tema central el progreso, llevando adelante una actualización de los contenidos de la encíclica de Pablo VI, para lo cual partirá de un nuevo concepto: *desarrollo integral*, con el que pretende también dar respuesta a los nuevos desafíos del capitalismo neoliberal.

Es la más larga de las tres publicada por Benedicto, y a su vez es la más larga de las encíclicas sociales, lo cual hace que el

número de temas tratados sea superlativo, así como la profundidad con la que se abordan; lo cual hace del documento una lectura esforzada. La presencia de San Agustín es controvertida. Es controvertida, porque de forma directa sólo hay una cita en la que aparezca. Ésta se encuentra en el n° 34, y es una cita múltiple, es decir, que recoge el pensamiento agustiniano, no de un solo texto, sino que presenta seis textos diversos (cosa que no ha ocurrido en la citación anterior) aunque es cierto que de las referencias textuales la mayoría de ellas se refieren a las *Confesiones*.

Estadísticamente la presencia agustiniana en el texto es irrelevante pues aparece una única cita en las 159 del documento, lo que supone el 0,6%. Como parece evidente los más citados en este documento son las principales encíclicas sociales y junto a ellas la Constitución pastoral del Vaticano II *Gaudium et Spes*.

Hay un detalle curioso en la citación de la encíclica: las auto-referencias. Hasta este momento las citas de sí mismo introducidas en los documentos magisteriales de su pontificado eran escasas, prácticamente anecdóticas, sin embargo en esta ocasión hay dos bloques de referencia: las otras dos encíclicas y los mensajes para la jornada mundial de la paz.

Volviendo a la cuestión agustiniana, es llamativo que exista una presencia indirecta en diversas partes del documento; con ello queremos decir que al analizar las citas del documento se puede comprobar que muchas de ellas hacen referencia a San Agustín pero de forma indirecta. Por poner un ejemplo, es citado en varias ocasiones el número 69 de *Gaudium et Spes* y leyéndolo encontramos que en sus citas a pie de página el pensamiento agustiniano es una cita de nuestro autor, la que sustenta la posición, por lo que, para poder conocer la verdadera presencia de Agustín en esta encíclica social debemos afrontar el análisis de esas citas indirectas.

Esto ocurre en 8 ocasiones, que en referencia a la multitud de documentos citados parece reducir a insignificante la influencia agustiniana, sin embargo la concentración en ciertos temas puede darnos una mejor perspectiva para realizar un juicio más acertado. Aún así, considerando las citas indirectas de Agustín, su presencia estadística es del 6%, la inferior en los documentos estudiados, sin contar que, en este documento, la citación se encuentra muy concentrada en una decena de referencias que aparecen sistemáticamente, lo que es fácil de explicar, puesto que hay todo un trabajo de actualización.

Sin detenernos más en los prolegómenos vayamos directamente al estudio de las citas. En primer lugar las referencias directas. Como hemos señalado se encuentra la única cita directa en el número 34. Éste se encuentra al inicio del capítulo III del documento, en el que se aborda la problemática de las relaciones entre la fraternidad y el desarrollo económico y social.

Tras haber hablado de la vigencia de la *Populorum Progressio* en el capítulo primero, en el segundo presentará las formas equivocadas en las que se afronta el desarrollo humano, introduciendo como concepto clave para interpretar la realidad lo que el Papa llama *desarrollo integral*⁴⁵. Las consecuencias visibles de este error de base (la errónea comprensión de lo que es el desarrollo o el progreso) llevan a la desaparición del bien común de nuestro horizonte económico con resultados catastróficos: desigualdad, pobreza... (cfr. cap. II). Esto, le da pie, para proponer de forma clara y concreta los principios generales que deben centrar las relaciones entre el estado, los mercados y la sociedad civil.

Sólo desde una nueva perspectiva se sanarán esas relaciones y adquirirán una orientación adecuada, que promueva adecuadamente el desarrollo integral del hombre y de las sociedades. Esta nueva perspectiva encuentra en su centro el reconocimiento de la gratuidad, la categoría del don. Éste es precisamente el contenido del número 34. Allí el Papa afirma que la utilidad y la productividad han nublado en la mente del hombre el concepto de gratuidad.

El hombre contemporáneo cree que todo lo que gana, que todo lo que posee, los éxitos que alcanza son fruto de su propio trabajo o de su propia búsqueda, y esto no es verdad. De hecho la propia experiencia vital es una experiencia de gratuidad puesto que no elegimos, y menos nos ganamos, la existencia, es decir, el nacer.

Es esta autosuficiencia egoísta la que paraliza la capacidad trascendente del hombre, puesto que el encuentro con el Otro se da de forma gratuita, no nos podemos ganar la Revelación; ella

⁴⁵ Para ver este concepto y profundizar en él Vid. *CiV* 4; 8-9; 11; 17-18; 23; 29-30; 33; 44; 48; 51; 55; 62; 67; 74; 77, sin lugar a dudas es uno de los conceptos centrales de la encíclica.

es automanifestación amorosa, es decir, don de Dios. Y esa cerrazón egoísta es la que en el documento y en la tradición de la Iglesia podemos ver o definir como el pecado de los orígenes.

El Papa es durísimo en su análisis y relaciona esta actitud con el pecado de autosuficiencia, el rechazo a Dios y el desarrollo de los planteamientos económicos que creen encontrar la salvación y el sentido del hombre en el confort o el bienestar material, rechazando incluso cualquier desarrollo moral que coarte o racionalice este mundo descentrado e injusto.

Estos sistemas no pueden ofrecer la justicia con la que se comprometían, pues han eliminado la esperanza cristiana del porvenir. Sin una esperanza fuerte la acción del hombre se diluye, y se pierde de su horizonte la Verdad, que igualmente nos es dada. Conocerla reafirma en el hombre el sentido de gratuidad y le lleva a la caridad, pues en donde se encuentra la Verdad hay sobreabundancia superando el mérito, es decir, superando los planteamientos egocéntricos aludidos.

De la misma manera que la Verdad, la Caridad nos es dada; ambas se imponen a nuestro actuar, la primera en nuestra realidad cognoscitiva, pues nosotros, el sujeto, no podemos ser el criterio de la verdad porque daríamos con el relativismo cognoscitivo, que se muestra insuficiente para explicar el conocimiento. En el Amor (Caridad) ocurre igual, como realidad que es puro don, también nosotros la recibimos. Y es esta categoría la que sustentará las relaciones entre las instituciones antes descritas y de las que habla en los números siguientes. Es precisamente aquí, al hablar de la verdad, donde el Papa introduce la siguiente observación:

San Agustín explica detalladamente esta enseñanza en el diálogo sobre el libre albedrío (De libero arbitrio II 3, 8 ss.). Señala la existencia en el alma humana de un «sentido interior». Este sentido consiste en una acción que se realiza al margen de las funciones normales de la razón, una acción previa a la reflexión y casi instintiva, por la que la razón, dándose cuenta de su condición transitoria y falible, admite por encima de ella la existencia de algo externo, absolutamente verdadero y cierto. El nombre que San Agustín asigna a veces a esta verdad interior es el de Dios (Confesiones X, 24, 35; XII, 25, 35; De libero arbitrio II 3, 8), pero más a menudo el de Cristo (De Magistro 11, 38; Confesiones VII, 18, 24; XI, 2, 4).

El texto consignado es el de la cita 88, del nº 34 a la que nos estábamos refiriendo. Si vamos a la primera referencia, al

diálogo *De libero arbitrio*, nos encontramos con uno de los diálogos de corte filosófico, escrito justo después de su conversión y de su bautismo, seguramente en Roma. En estos primeros escritos aborda diferentes temas trascendentales. En el caso de este diálogo afrontará algunos puntos decisivos en la experiencia del hombre, el tema del mal, el tema de la libertad, y el tema de la existencia de Dios.

Concretamente en el libro II, (referencia dada), tras una exposición detallada en el libro I sobre el problema del mal, aborda el tema de la libertad, que le lleva a estudiar la existencia de Dios. Hay que tener en cuenta que Agustín ha afirmado, en el libro I, que el mal encuentra su origen en la voluntad del hombre, dice así:

*Nos habíamos propuesto en qué consiste obrar mal, y a esto se refiere cuanto hemos dicho. En consecuencia, conviene ahora considerar con atención si el obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder si los ama; y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, la parte más vil del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. [...] de dónde procede el mal. Y si no me engaño, tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad*⁴⁶

Por lo que en el libro II, abordará el tema del libre albedrío, y de cómo Dios nos lo ha dado para la realización del bien. Será desde ahí desde donde Agustín comience una demostración de la existencia de Dios, en la que se enmarca la cita del Papa.

Agustín al interrogarse por la libertad, que es la que nos empujaría a obrar mal, es decir, a elegir los bienes de la temporalidad olvidando los eternos, se encuentra con la reflexión sobre la existencia de Dios.

Para el hombre hay, según Agustín, tres cosas evidentes: que existe, que vive y que entiende, siendo la tercera, la inteligencia, la más elevada o importante, puesto que es exclusiva de su naturaleza. En su análisis descubre un cierto *sentido interior*, del que se ocupará a continuación, y que es al que se refiere el Papa.

No podemos olvidar, para poder entender esta afirmación, que en *Spe Salvi*, al citar la carta a Proba, el Papa recuerda una

46 *De libero arbitrio* I, 14, 35.

cierta *docta ignorancia* que tiene el hombre, pues desea la eternidad, sin saber qué cosa es, pero sabiendo con claridad qué no es. Esa referencia indica que el hombre conoce de forma intuitiva (externa a sus propios esfuerzos racionales) lo que Agustín llama Vida Bienaventurada o verdadera Vida, la Vida en Cristo.

Es innegable la influencia, o cuando menos la conexión, pues el contexto en el que el Papa habla de este *sentido interior*, es inmediatamente posterior a la afirmación siguiente: *Como he afirmado en la Encíclica Spe salvi, se elimina así de la historia la esperanza cristiana, que no obstante es un poderoso recurso social al servicio del desarrollo humano integral, en la libertad y en la justicia. La esperanza sostiene a la razón y le da fuerza para orientar la voluntad*⁴⁷. Con lo cual se conectan ambas realidades, ese sentido interior está relacionado con el conocimiento de la verdadera Vida, con el conocimiento de Dios.

Cuando Agustín se refiere al *sentido interior*, se está refiriendo a lo que indica el Papa, es decir, a una realidad exterior al hombre, que le es dada y que excede su ser, su capacidad, convirtiéndose en criterio de verdad, hasta convertirse en el punto de apoyo de su demostración de la existencia de Dios, es en ese *sentido interior* dónde se puede afirmar esa realidad externa que es superior y que sólo puede ser Dios.

El Papa señala que es constante en Agustín esta referencia, en unas ocasiones ese *sentido interior* es identificado con Dios, y en otras con Cristo. Como ejemplo de la primera identificación verdad-Dios, se proponen dos referencias. La primera del libro X, en el que Agustín está hablando de su situación vital al escribir la obra, concretamente está ahora hablando de la presencia de Dios en la memoria, para lo cual afirmará: *Porque allí donde hallé la verdad, allí encontré a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la conocí*⁴⁸.

Es igualmente muy significativo, que en el capítulo inmediatamente anterior, Agustín estuviese hablando de qué es la vida feliz, la vida bienaventurada, que identifica el gozo de la verdad⁴⁹, confirmando la conexión antes señalada.

47 CiV 34

48 Conf. X, 24, 35

49 Cfr. Conf. X, 23, 33-34

La segunda referencia nos lleva al Libro XII. Éste se encuentra en la parte exegética de las *Confesiones*, en el comentario que Agustín hace al relato de la creación. Y se encuentra hablando de la verdad y de la validez de las diferentes interpretaciones al leer el texto, dice así:

«Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y así mismo vemos los dos que es verdad lo que yo digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en la misma inmutable Verdad, que está sobre nuestras mentes»⁵⁰

De nuevo la verdad se identifica con Dios mismo y se sitúa, como era de esperar, en una esfera superior, diversa al hombre y sus capacidades, no es creación propia sino don recibido, lo que verdaderamente afirma el Papa en la encíclica. Una segunda identificación señala que la verdad es Cristo. Incluso el Papa señala que con más frecuencia que a Dios mismo, Agustín le atribuye a Cristo esta identidad. No es una afirmación que pueda resultarnos extraña, puesto que si leemos el Evangelio de San Juan así lo afirma el Señor: *Yo soy el Camino, la Verdad, y la Vida* (Jn 14,6), y es llamativo que Agustín y Benedicto coincidan con el mismo Jesús, pues el contexto de estas palabras es marcadamente escatológico.

Los textos que elige Benedicto XVI para corroborar esta afirmación son tres. Dos de las *Confesiones* y uno del *De Magistro*. Las referencias a las *Confesiones* pertenecen a los libros VII y IX. En el primero se narra la conversión intelectual de Agustín, lo cual, encaja a la perfección con el contexto racional, o de análisis de las capacidades cognoscitivas del hombre del que parte esta cita, que es la referencia en el *De libero arbitrio* a la presencia de la Verdad en la mente del hombre, como realidad diversa a sus capacidades.

Es, precisamente, el texto citado un comentario a la referencia de Juan 14, 6 que acabamos de consignar. Agustín cuenta cómo en su camino intelectual asciende hacia Dios (existe una coincidencia clara con el estudio y lo propuesto en los textos analizados del *De libero arbitrio*) pero, aún reconociendo al Verbo como Verdad, manifiesta la insuficiencia del camino intelectual. Lo que más nos interesa a nosotros no es la valoración sobre la insuficiencia de la respuesta, sino la identificación, que responde a lo presentado en la sucesión de citas.

Se podría profundizar en la elección de esta cita, y en las consecuencias asociadas, por las que Agustín ve como insuficiente o mejor experimenta como insuficiente su conversión intelectual, con la degradación que señala el Papa en el no reconocimiento de la verdad, sin embargo, este discurso no respondería fielmente a lo propuesto, sería más una elaboración propia por lo que nos parece más honesto detenernos aquí.

La segunda cita de las *Confesiones* es del libro IX, en el que se narra cómo tras la conversión Agustín abandona las clases de retórica (esto es lo que consigna la cita), y cómo se retira abandonando la *cátedra de la mentira* para dedicarse a *vacar y ver que tú eres el Señor*, a la contemplación de la Verdad, al conocimiento de Cristo. Es una cita menos clara que la anterior pero en perfecta consonancia con lo expuesto, pues la cátedra de la mentira hace referencia al trabajo intelectual-racional como profesor de retórica, que se opone al vacar y contemplar a la Verdad, Cristo.

Finalmente abordamos la cita del *De Magistro*, otro de los diálogos filosóficos, este escrito en el 389 viviendo ya en Tagaste, anticipa en el tiempo lo que describe el Libro IX de las *Confesiones* que acabamos de comentar. En este diálogo con su hijo Adeodato, nos presenta una profunda reflexión sobre la educación y sobre en qué consiste este proceso, llegando a la conclusión de que Cristo es la Verdad y el verdadero Maestro interior del hombre, el texto citado dice así:

Ahora bien, comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en la mente; las palabras tal vez nos muevan a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la inmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría.

*Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se engaña, no se debe achacar de la verdad consultada. No es defecto de esta luz exterior el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones; consultamos a esta luz para que, en cuanto nosotros podemos verla, nos muestre las cosas visibles*⁵¹.

Prácticamente encontramos en ella todos los elementos que hemos ido analizando y desgranando a lo largo de las últimas

páginas. El único elemento que se nos escapa en esta síntesis es la cuestión escatológica; sin embargo, parece sencillo señalar que en este momento de la reflexión de Agustín el tema no está tan claro y tan maduro como ocurrirá en sus obras posteriores, en las que sin ninguna duda se desarrolla esta perspectiva, como también hemos podido ver.

Para poder ir cerrando el tema nos quedarían dos preguntas que son lícitas y que intentaremos responder de forma sumaria. Por una parte, una evidente que habría que referir al Papa Benedicto es porqué no se cita el comentario al Evangelio de Juan de San Agustín para explicar la identificación de la verdad con Cristo. Una segunda pregunta sería si existe alguna distinción o razón de división al señalar que la verdad se identifica en Agustín a veces con Dios, a veces con el Verbo esta segunda es una pregunta más a Agustín que al Papa, pero nos parece igualmente lícita e interesante para la comprensión del texto.

Si leemos el Comentario al Evangelio de S. Juan de Agustín, encontramos el comentario al pasaje referido (Jn 14, 6) en el tratado 69⁵². Es perfectamente normal que no lo haya citado el Papa, porque si bien la conexión escatológica aparece claramente, no la relación verdad-razón, que es más propia de aquellos primeros diálogos, que en diversas ocasiones se han denominado filosóficos. En el contexto homilético del comentario a Juan, el objetivo de Agustín es diverso, por lo que aún siendo coincidente con el sustrato de lo afirmado, no hay una coincidencia perfecta.

Para responder a la última pregunta debemos referirnos al pensamiento trinitario de Agustín, del que haremos una referencia breve por no dejar ningún tema abierto, aunque conscientes de que no podemos afrontarlo todo de forma completa.

Es curioso que, al acercarse a esos primeros diálogos, se puede percibir una sintonía con el *De Trinitate*; de hecho, muchos de los temas y reflexiones sobre esta materia que son apuntados en estos diálogos aparecen después.

Centrándonos en la cuestión de si existe algún problema en la identificación de la verdad con Dios, en unas ocasiones, y con el Hijo en otras, la respuesta es que no. En el pensamiento tri-

52 *In Iohannis evangelium tractatum* 69, 1-4.

nitario agustiniano no existe absolutamente ningún problema en ello porque en las acciones de las divinas personas, está presente y actuante Dios, como única esencia divina⁵³, y todas las perfecciones son atribuibles a las divinas personas de forma absoluta en razón de su esencia. Así dice en el Sermón 212:

*La fe contenida en este Símbolo a fin de que creáis «en Dios Padre todopoderoso, invisible, inmortal, rey de los siglos, creador de lo visible e invisible» y cuanto la sana razón y la autoridad de la Sagrada Escritura afirme rectamente de él. Pero no separéis de esa grandeza al Hijo de Dios, pues el afirmar todo eso del Padre no lleva consigo el excluirlo de aquel que dijo: Yo y el Padre somos una misma cosa[...] No afirmamos ni tres dioses, ni tres omnipotentes o tres creadores, o cualquier otra cosa que pueda decirse de la excelencia de Dios*⁵⁴.

Lo mismo podríamos decir de la Verdad: Dios es la Verdad y es presentada muchas veces en Cristo, el Verbo, sin que podamos afirmar que haya tres verdades diversas en Dios. Este Sermón es predicado por Agustín con motivo de la entrega del símbolo a los catecúmenos de la iglesia de Hipona, y en él les explica brevemente qué significado tiene en sí la palabra símbolo, así como, lo que refleja el texto; unas pinceladas sobre el misterio trinitario.

Continuemos ahora con las citas indirectas de San Agustín, aquellas que sin estar explicitadas en el texto, lo están por la referencia estudiada. En primer lugar hay que señalar *Gaudium et Spes* 69. El número 6 de *Caritas in veritate*, se fundamenta en *Populorum Progressio* 22, y en GS 69, teniendo en cuenta que PP 22 cuenta como cita principal GS 69, nos encontramos con un hilo conductor desde el documento del Concilio hasta el pontificado de Benedicto XVI, de vital importancia puesto que en este número se está explicitando el principio fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia: que no es otro que «*Caritas in Veritate*».

Este principio se va a desenvolver en dos criterios, el del la justicia y el del bien común. El primero, el de la justicia, respondería a una necesidad antropológica, las sociedades se fundan para ese objetivo, sin embargo la caridad va más allá de la justicia, sin que suponga un camino paralelo o alternativo a la

53 Cfr. *Sermo* 212, 1

54 *Sermo* 212

justicia, porque supone dar además de lo que le corresponde (lo justo) al otro, darle de lo mío, por lo que la caridad presupone la Justicia⁵⁵.

PP 22 cita literalmente el texto de GS 69 aplicando el criterio de justicia a la propiedad privada y los bienes materiales. Es legítima la propiedad privada, se pueden poseer bienes, pero siempre que el fin último de esta posesión esté garantizando el bien común. Esta visión de la propiedad y de la justicia para el cristiano no se puede quedar ahí, sino que debe responder a la llama de la caridad e ir más allá, recogiendo el pensamiento de los Padres de la Iglesia, estamos obligados a ayudar a los pobres, primero porque nos lo pide la justicia y después porque nos lo manda la caridad, y por ello no sólo con los bienes superfluos.

Esta idea, presente en la DSI desde sus orígenes, encuentra su fundamento o respaldo en dos citas de San Agustín, precisamente para demostrar que es un pensamiento común en el pensamiento de los Padres, el aparato crítico del documento introduce un amplio elenco de autores y referencias, que llegan incluso a los pensadores medievales, pues aparecen S. Buenaventura y Santo Tomás como autoridades en la materia.

Los dos textos que propone el Concilio sobre Agustín son: *In Ioann. Ev. tr.* 50, 6, y *Enarratio in Ps.* CXLVII, 12. La primera pertenece a la obra exegética en la que Agustín comenta el Evangelio de Juan, concretamente está comentando el episodio en el que María enjuga los pies al maestro con perfume de nardo (cfr. Jn. 12, 1-11), señalando que era caro, en esta lectura del Evangelio Agustín invita a los oyentes a vivir la justicia, y señala que vivir esa justicia implica dar a los pobres lo superfluo que para ellos es lo necesario. Si bien es cierto que no se queda ahí, pues la caridad llama a una entrega mayor. Pero lo que si podemos afirmar es que el sustrato de lo que el Papa Benedicto decía en *CiV* 6 se encuentra aquí reflejado.

Mientras que en la segunda, en un comentario al salmo 147, Agustín afirma con rotundidad, en un contexto judicial, es decir, frente al juicio de Dios sólo nos cabe esperar misericordia, porque siempre habrá algo en lo que nos estemos oponiendo a su amor. Como decíamos, en este contexto, lo mínimo es de-

55 Cfr. *CiV* 6

sear los bienes necesarios, que son pocos, de tal forma que cuando vivamos tengamos en cuenta lo siguiente: *Las cosas superfluas de los ricos son las necesarias de los pobres. Se poseen bienes ajenos cuando se poseen bienes superfluos*⁵⁶.

En esta misma línea se sitúan las dos siguientes apariciones indirectas de Agustín, por una parte aparece la obligación de que la caridad vaya más allá de la justicia, lo que se recoge primero en una homilía de Pablo VI⁵⁷, que recoge la idea del Sermón X, en el cual Agustín a partir del juicio de Salomón elabora un discurso en la línea de lo ya expuesto.

La referencia que encontramos en el mensaje de San Juan Pablo II es de mayor profundidad, pues nos abre un nuevo camino de reflexión, que es el de la paz. Camino que va a ser transitado en más ocasiones a lo largo del documento, pues son 4 las referencias a estos mensajes citados en diversos momentos y diversos pontificados y que hacen referencia al *De civitate Dei*.

La cita de San Juan Pablo II introduce como enseñanza de la Iglesia la definición que da Agustín sobre la paz: *tranquillitas ordinis*⁵⁸, que requiere la colaboración de todos y que se debe al triunfo de la justicia.

En este capítulo, san Agustín, viene de abordar el deseo que todos los hombres, incluso todas las criaturas, tienen de la paz, y afirmará que incluso aquellos que buscan la guerra lo hacen con un deseo oculto, profundo de paz. Este pensamiento que hace explícito en el capítulo XII se concreta en el XIII, el citado por Benedicto XVI desde Juan Pablo II, con una explicación-definición de la paz como orden.

La paz es el orden de lo creado, y de hecho se puede comprobar que desde la salud de los hombres, hasta las relaciones de los hombres, cuando existe orden, es decir, adecuación a las leyes que Dios ha escrito en el cosmos, encontramos la paz.

Ahora bien, en la posición de san Juan Pablo II, las alteraciones de ese orden requieren de la medicina del perdón, y es precisamente esta idea la que recoge Benedicto XVI, que al fi-

⁵⁶ *Enarratio in Ps. CXLVII*, 12

⁵⁷ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823_sviluppo.html

⁵⁸ *De civitate Dei*, XIX, 13

nal, responde a la necesidad de ir más allá en el amor, de ir más allá de la fría justicia, y de moverse en aquellas categorías, ya mencionadas, en las que se reconoce que el amor va más allá de la justicia y puede darnos la verdadera paz, la que evita los rencores y rompe las cadenas de agravios que en cierto sentido de justicia cabría esperar.

Por otra parte, conecta con la idea también presentada anteriormente en la que se reconoce que las instituciones civiles son insuficientes en esta materia, aunque tengan un papel muy valioso, pero que no llegan a alcanzar o responder al verdadero y profundo plan de Dios.

No es ajeno a este planteamiento Agustín, pues si seguimos leyendo, en el capítulo XVII del mismo libro, encontramos que distingue al analizar el conflicto, entre las dos ciudades, la del amor terreno y la del amor divino, como fuente del enfrentamiento, es decir las instituciones civiles que sólo pretenden alcanzar los bienes terrenos se manifestarán insuficientes, en cambio el cristiano, al poner su mirada en los bienes eternos, se encuentra con el camino de la verdadera paz, al que remitía Benedicto XVI.

Se retoma el argumento en el número 29 de la encíclica, según lo expuesto en el número 6. Se retoma el argumento al hablar de la imposibilidad de aceptar como válido el asesinato en nombre de Dios, no deja de ser una perversidad del argumento presentado, el pretender imponer una interpretación del plan y del orden querido por Dios mediante la violencia más absurda y sangrante que es la matanza de los inocentes.

El número 29 incluye citas de los mensajes de la paz de 2005, 2006 y 2007, en los que volvemos a ver el pensamiento de Agustín, ahora en referencia al tema de la violencia. En 2005 y 2006 cita la *Ciudad de Dios*.

En el mensaje del 2005⁵⁹ citará el pasaje más famoso de toda la obra que dice así: *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 mismo, la celestial*⁶⁰, lo cual va a conectar con el contenido más profundo de lo expuesto en el

59 https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace.html

60 *De civitate Dei*, XIV, 28

número 29 sobre la imposibilidad real de sostener el asesinato o la muerte en nombre de Dios.

Al encontrarse al principio del documento de 2005, el planteamiento agustiniano se presenta en el inicio del razonamiento sobre la materia del Papa Benedicto, demostrando, una vez más, que en su magisterio hay una fuerte base agustiniana.

En el mensaje de 2006⁶¹, se repite la cita, o la referencia al anhelo de paz, imborrable en el hombre y que se define como *tranquilitas ordinis* como ya hemos señalado. Lo más destacado es que Benedicto da un paso más en la comprensión de la doctrina agustiniana, y la relaciona con la verdad del hombre, su condición de criatura, ordenada a un fin concreto y querido por Dios, que, sin embargo, no se impone, sino que queda sometido a nuestro arbitrio.

Nos queda, por último, ver el mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2007, que conecta con la última idea expuesta: el sometimiento de nuestro futuro a nuestro arbitrio, con una fórmula proveniente del *Sermón 169*, muy conocida, y que reza así: *Dios, que nos ha creado sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros*⁶².

El Papa arranca de esta afirmación de Agustín para señalar el papel activo que el ser humano ha de tomar en el tema de la paz. No sólo es un don de Dios, sino también una tarea del hombre. La frase de Agustín se sitúa en una larga exposición sobre la justificación, en la que reconoce el justo equilibrio entre la Gracia y la acción del hombre.

Benedicto XVI coloca esta cita al comienzo del documento con la afirmación del *Génesis* 1, 27, de que fuimos creados a imagen y semejanza del Creador. Ambas realidades son una síntesis mínima de su concepción antropológica, sobre la que se construyen los diferentes derechos de los que luego hablará, el derecho a la vida, el derecho a la libertad religiosa..., que pasan después al número 28 de nuestra encíclica, como fundamento de la generosidad y la preocupación entre los pueblos.

Y con esto llegamos al fin del análisis de esta encíclica, que, si bien, parecía alejada del pensamiento de Agustín, ha resulta-

61 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace.html

62 *Sermo* 169, 13, 11

do perfectamente en sintonía con sus planteamientos, y deudora de muchos de sus postulados.

4. *LUMEN FIDEI*

Afrontamos ya el último punto de nuestro estudio. Es cierto que, como indicamos en la introducción, este documento no es propiamente del papa Benedicto, sino que ha sido la primera encíclica del Papa Francisco, sin embargo, el tema cierra el trabajo de Benedicto XVI que ha dedicado sus encíclicas a las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, nos faltaba la de la fe, que se enmarca en el año dedicado a fe por el papa Benedicto, los acontecimientos extraordinarios del fin de su pontificado, su renuncia, dejaron el documento prácticamente finalizado pero no publicado, y retomando el trabajo del papa Benedicto, el papa Francisco, tuvo a bien concluirla y hacerla pública.

En una primera aproximación al texto debemos afirmar que tiene mucho del papa Benedicto y se ve incluso en la citación y en las influencias teológicas referidas. Las citas de Agustín son muy numerosas cuando en los documentos del Papa Francisco está un tanto ausente, lo cual nos ayuda a conectar con la teología del Papa Benedicto.

El papa Francisco ha publicado dos exhortaciones apostólicas y dos encíclicas. La presencia de San Agustín en ellas, salvo en *Lumen Fidei* es casi inexistente. En la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*⁶³ se hace referencia a Agustín en tres ocasiones, teniendo en cuenta que el documento tiene 217 citas no podemos sino afirmar que su presencia es menor. En *Amoris Laetitia*⁶⁴, igualmente encontramos tres citas de Agustín, aunque aquí el número de citas del documento es muy superior cuenta con 391 referencias.

63 Las citas sobre San Agustín en este documento se encuentran en el número 167 y en el 193. La primera de ellas introduce una referencia al *De musica* y a las *Confesiones* en lo que se refiere a la relación entre la catequesis y la belleza (*via pulchritudinis*) y la segunda es una cita del *De Catechizandis Rudibus*, en la que habla del agradecimiento sincero que debe surgir del corazón al encontrarse con la oportunidad de ejercer la Misericordia. Ambas citas se encuentran en capítulos netamente pastorales (el primero y el segundo).

64 http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

Y si nos detenemos a estudiar la encíclica *Laudato sii*⁶⁵ no encontramos ni una sola referencia directa, tal vez podrían encontrarse indirectas porque son numerosas las citas sobre el Papa Benedicto, pero eso no nos impide afirmar que se puede incluir en nuestro trabajo su primera encíclica porque las referencias agustinianas del mismo son parte del trabajo del Papa Benedicto.

Dicho esto, vayamos ya a la encíclica *Lumen Fidei*. En ella encontramos un total de 11 referencias directas a Agustín lo que supone el 22 % de las citas, el porcentaje más amplio de los documentos estudiados. No habría, sin embargo, referencias indirectas, como hemos podido ver en la encíclica *Caritas in Veritate*.

Se pueden agrupar las citas de acuerdo a los bloques temáticos que presenta la encíclica y su división en capítulos. El primer capítulo que recoge los números 8 al 22, tiene por título: *Hemos creído en el amor*. En él encontramos tres referencias en los números 10, 15 y 19.

En general, este primer capítulo presenta la estructura histórica de la fe; como en la historia del pueblo de Israel comenzando por Abraham, pasando por Moisés y llegando a la encarnación de Jesucristo, ésta ha llegado a su plenitud. Y ha llegado a su plenitud porque en la encarnación y redención se produce la revelación definitiva de Dios al hombre, la comunicación de su esencia: el amor, de ahí el título del capítulo. El capítulo concluye con una exposición sobre la salvación por la fe siguiendo el pensamiento paulino, recogido especialmente en la carta a los Romanos, que confirma una nueva lógica, la de Jesucristo, en quién hemos recibido todo, y del que si nos separamos no podemos subsistir.

Las referencias a Agustín vienen a confirmar el tenor general de lo expuesto. En el número 10, el Papa habla de la importancia de la promesa en el ciclo de Abraham. Lo que se le pide es que confíe en la Palabra de Dios, que confíe en sus promesas, que confíe en su fidelidad. Así, fe y fidelidad se entrelazan sosteniendo al hombre. Al cerrar el número viene la referencia a Agustín, que explica en su segundo comentario al salmo 32 esta íntima relación entre fidelidad de Dios y fe del hombre. Y explica esta

65 http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

íntima relación acudiendo a la distinción entre ambas. La del hombre consiste en creer en las promesas, es decir, en tener fe; la de Dios es que esas promesas las va a cumplir. La Escritura es la prueba eficaz de esa realidad, por ello el hombre es sostenido en su fe, porque Dios es fiel⁶⁶.

En el número 15 la cita es del Comentario al Evangelio de Juan, el Papa habla ahora de la plenitud de la fe cristiana, que es una persona, Jesucristo. Así, las promesas del Antiguo Testamento estaban dirigidas a Él, la fe de Abraham estaba orientada anticipadamente a Cristo, por eso la fe veterotestamentaria también justifica. Es un tema muy importante, pues hace referencia a la unicidad de la revelación, y a la unidad de ambos Testamentos. Agustín afirma así que los patriarcas se salvaron también por la fe en Jesucristo, pero en Él, que había de venir. Esta idea es la que se recoge en el Comentario al Evangelio de Juan. Concretamente, Agustín está comentando Jn. 10, 1-10 y habla entre otras cosas de la unicidad de la fe; como sólo hay una fe verdadera, una fe que tiene poder salvífico; ésta es la fe en Jesucristo.

En la cita introducida por el Papa está señalando precisamente que esa única fe es común al pueblo judío, los profetas (los patriarcas...) dirá: *los tiempos han cambiado, no la fe*⁶⁷. De dónde se deduce que, efectivamente, los profetas ya anunciaron a Jesucristo, ellos creyeron en Él como promesa, nosotros como realidad, pero es la misma persona.

El capítulo afronta ya su final: dos dimensiones prácticas de esa fe, el modo según el cual es salvífica, y cómo su desarrollo se da en la comunidad. En el n° 19 recoge lo expuesto en la carta a los Romanos, y cómo la fe nos introduce en un nuevo modo de existir, de tal forma que se reconoce como criatura que ha recibido de la bondad de Dios todo, y sus frutos dependerán precisamente de este reconocimiento de la propia condición.

San Agustín recoge esta idea en el *De continentia*, en el que presentando la realidad de la castidad señala que el hombre (mujer) que pretende ser continente desde la autosuficiencia fracasará en su empeño; el hombre debe sentirse y reconocerse

66 Cfr. *In Psal.* 32,II, n° 9

67 *In Ioh. Evang.*, 45,9

deudor de su Creador y necesitado de su gracia, así afirmará un poco más adelante: *no confíes en ti, no sea que por eso mismo reine en ti el pecado más y mejor*⁶⁸. No es introducir un negativismo antropológico lo que pretenden el Papa o Agustín, sino explicar la nueva lógica de la Fe que pone en el centro de nuestra existencia a Cristo, objeto de la fe, en esa definición de qué es la fe que nos ofrecía *DCE* 1.

El segundo capítulo que abarca los números 23 al 36 lleva por título «Si no creéis no comprenderéis» y en él encontramos seis citas de nuestro Padre, repartidas en tres números. Para nada es sorprendente que se dé esta concentración, pues si hay un tema en el que el Papa Benedicto es deudor de la reflexión de Agustín es el de la compatibilidad entre la fe y la razón. Comienza el capítulo con la cita de Is. 7, 9, *Si no creéis no comprenderéis*, y con las dos posibilidades de comprensión del texto a la luz de las traducciones, Agustín y los que leen la traducción de los LXX, traducen como hemos señalado anteriormente. Si se traduce desde la versión del texto hebreo, habría que traducir así: *si no creéis, no subsistiréis*.

El número 23 propone que ambas son compatibles desde las coordenadas que se han introducido anteriormente en la encíclica, la humildad ante la realidad de Dios: por un lado sino soy humilde no podré comprender el plan de Dios y por otro la confianza en el cumplimiento de las promesas.

Agustín comenta el texto según lo consignado en la versión de los LXX, y el Papa recoge de su pensamiento una cita del libro XI de las *Confesiones*, en el que reflexiona sobre el tiempo, y une humildad y fidelidad en la cita que propone el Papa. Agustín habla de fiarse de la verdad para mantenerse en pie. Y la verdad no es otra que su presencia a lo largo de la historia.

Como conclusión podemos señalar que el hombre necesita conocer para poder caminar y esto requiere una compatibilidad entre la fe, sus contenidos y la razón, y esto es porque la fe debe ser sobre contenidos verdaderos, sino no salva, y la verdad no es otra que el Logos, es decir, Cristo, el centro de la fe.

El Papa continúa su exposición y Agustín vuelve a aparecer en el número 33, cuyo texto merece la pena consignar aquí:

68 *De continentia*, 5,12

En la vida de san Agustín encontramos un ejemplo significativo de este camino en el que la búsqueda de la razón, con su deseo de verdad y claridad, se ha integrado en el horizonte de la fe, del que ha recibido una nueva inteligencia. Por una parte, san Agustín acepta la filosofía griega de la luz con su insistencia en la visión. Su encuentro con el neoplatonismo le había permitido conocer el paradigma de la luz, que descende de lo alto para iluminar las cosas, y constituye así un símbolo de Dios. De este modo, san Agustín comprendió la trascendencia divina, y descubrió que todas las cosas tienen en sí una transparencia que pueden reflejar la bondad de Dios, el Bien. Así se desprendió del maniqueísmo en que estaba instalado y que le llevaba a pensar que el mal y el bien luchan continuamente entre sí, confundiéndose y mezclándose sin contornos claros. Comprender que Dios es luz dio a su existencia una nueva orientación, le permitió reconocer el mal que había cometido y volverse al bien.

Por otra parte, en la experiencia concreta de san Agustín, tal como él mismo cuenta en sus Confesiones, el momento decisivo de su camino de fe no fue una visión de Dios más allá de este mundo, sino más bien una escucha, cuando en el jardín oyó una voz que le decía: «Toma y lee»; tomó el volumen de las Cartas de san Pablo y se detuvo en el capítulo decimotercero de la Carta a los Romanos. Hacía acto de presencia así el Dios personal de la Biblia, capaz de comunicarse con el hombre, de bajar a vivir con él y de acompañarlo en el camino de la historia, manifestándose en el tiempo de la escucha y la respuesta.

De todas formas, este encuentro con el Dios de la Palabra no hizo que san Agustín prescindiese de la luz y la visión. Integró ambas perspectivas, guiado siempre por la revelación del amor de Dios en Jesús. Y así, elaboró una filosofía de la luz que integra la reciprocidad propia de la palabra y da espacio a la libertad de la mirada frente a la luz. Igual que la palabra requiere una respuesta libre, así la luz tiene como respuesta una imagen que la refleja. San Agustín, asociando escucha y visión, puede hablar entonces de la «palabra que resplandece dentro del hombre». De este modo, la luz se convierte, por así decirlo, en la luz de una palabra, porque es la luz de un Rostro personal, una luz que, alumbrándonos, nos llama y quiere reflejarse en nuestro rostro para resplandecer desde dentro de nosotros mismos. Por otra parte, el deseo de la visión global, y no sólo de los fragmentos de la historia, sigue presente y se cumplirá al final, cuando el hombre, como dice el Santo de Hipona, verá y amará. Y esto, no porque sea capaz de tener toda la luz, que será siempre inabarcable, sino porque entrará por completo en la luz⁶⁹.

Con ello el Papa presenta a Agustín como el modelo hecho vida del diálogo entre la Fe y la razón. Se apoya para confirmar su afirmación en tres citas, la primera del libro de la *Confesiones* que narra el momento de su Conversión, de acuerdo a lo que dice el Papa.

En la segunda del *De Trinitate* Agustín está hablando de la imagen de Dios en el hombre. El Papa juega con la dualidad escuchar-ver: el ver cómo la capacidad intelectual que remite a la iluminación y es propia del pensamiento neoplatónico, se hace compatible con el escuchar, oír al Verbo, que hace más real la Conversión. Agustín no es iluminado, sino que escucha la Palabra, y eso es lo que le mueve, sin romper la armonía entre fe y razón. Este juego escuchar-ver, se refleja en el *De Trinitate*, a la escucha de la Palabra, es decir, del Verbo, por el que soy verdaderamente «iluminado». Y en la cita siguiente del *De Civitate Dei* introduce la perspectiva escatológica: en la escucha del Verbo soy proyectado a la futura visión.

Finalmente, en el capítulo III, que abarca los números 37 al 49 y que tiene por título *Transmito lo que he recibido*, por lo que tiene un marcado carácter eclesial, encontramos dos referencias a san Agustín. La primera en el número 43 al hablar del Bautismo y concretamente del Bautismo de los niños y del papel que en él desempeñan los padres y los padrinos, que pretende poner de relieve la importancia y la relación existente entre la familia y la Iglesia como garantes de la Fe.

La referencia a Agustín recoge su exhortación a los padres que no son sólo los que engendran a los hijos para la vida terrena, sino que es su obligación que sean llevados a la vida futura, mediante el Bautismo y la educación en la fe. Y esto lo expone en su obra polémica en defensa del matrimonio, concretamente al hablar de los fines del mismo⁷⁰; entre ellos sobresale el engendrar los hijos para que sean miembros de Cristo, por ello hay que bautizarlos y educarlos en la fe, y es reproachable el que busca otro fin en el matrimonio como puede ser el mantenimiento del apellido...

La segunda y última en el número 48, que está en íntima unidad con lo que expusimos al comentar el número 15 y con lo que tiene que ver con la unidad de la fe, aunque con un acen-

70 Cfr. *De nuptiis et concupiscentia* I, IV,5.

to diverso. Este número unido al anterior y al posterior (47 y 49) afronta una controversia antigua en la vida de la Iglesia, la de la unicidad de la fe que, en este caso, no se trata de la unicidad de la fe del Antiguo Testamento y el Nuevo, sino del tema de la Verdad y de la unicidad de la misma; hoy es cierto que parece imposible que exista una sola verdad pero así es y así lo presenta la revelación.

La fe es única porque su objeto es Dios, y Dios es único. La fe es única porque a Dios sólo hay una puerta de acceso, el Verbo encarnado; el gran defensor de esta realidad en la etapa patristica es san Ireneo de Lyon, que se enfrentó a los gnósticos que distinguían entre la fe de los intelectuales y la fe de los sencillos⁷¹. San Ireneo defiende que el Verbo encarnado es el mismo para todos por lo que no hay posibilidad de distinguir entre la fe de unos y de otros. Y finalmente la fe es única porque es compartida, su único sujeto es la comunión de la Iglesia. Al ser única la fe debe ser profesada de forma integral, sino no hay verdadera fe en el individuo, porque se rompería la unicidad que hemos señalado y que expresaba el Papa en el n° 47.

Los Padres de la Iglesia han explicado esta unidad necesaria en la profesión de la fe con diferentes imágenes; Ireneo la compara con un cuerpo⁷², mientras que san Agustín la compara con la imagen de la Iglesia Virgen y el texto nos remite en este sentido al *De Virginitate*. En esta obra de carácter moral, en la que Agustín está estudiando el tema de la virginidad como virtud para el cristiano, en parte como respuesta o complemento a su obra anterior sobre el matrimonio, nos encontramos desde su inicio la comparación de la Iglesia con una virgen desposada con el único varón, que tiene por icono a María, Virgen-Madre y Esposa de Cristo⁷³.

En la cita a la que se refiere en el texto, Agustín está hablando de la posibilidad de que las vírgenes, se sientan superiores al resto de los cristianos, y reprendiéndolas ante esta posibilidad, ya que nadie puede sentirse superior por su condición. La prueba es que una de las peticiones del Padre Nuestro es la petición de perdón. Según lo presenta Agustín, la Iglesia Virgen es presentada como icono de perfección precisamente porque la fe perma-

71 Cfr. LF 47.

72 Cfr. LF 48.

73 Cfr. *De sancta virginitate* 2, 2.

nece íntegra, y afirma que aquellos que permanecen en virginidad no pueden serlo como lo es la Iglesia, por ello deben ser humildes y reconocerse limitados, nunca superiores⁷⁴.

Ciertamente la traducción al castellano dificulta esta lectura que acabamos de hacer, es más clara en otras traducciones como la italiana y la inglesa. Si bien, existe otra referencia, que no aparece en la encíclica y que podría iluminar un poco este punto de vista al referirse a la verdad inviolada en el corazón que aparece en el capítulo 27, número 27.

Y con esto llegamos al final de nuestra exposición, el Papa finaliza su exposición sobre la fe sin ninguna otra referencia a nuestro Padre, por lo que podemos, en el último punto de nuestro trabajo concluir presentando algunas conclusiones.

CONCLUSIONES

La primera y evidente conclusión es la confirmación de nuestra hipótesis originaria, que no es otra que la afirmación de que Benedicto XVI es un papa agustiniano, que conoce profundamente el pensamiento de Agustín y que en su reflexión aparece de forma fluida su pensamiento.

Esta tesis que ya habíamos justificado en la introducción ha quedado patente en la lectura de los textos, y pretendemos ahora recoger aquellos temas, enunciados de forma general, sin los detalles de lo expuesto previamente, en los cuales Agustín y su pensamiento han sido determinantes para el pensamiento de Benedicto XVI, y que como sucesor de Pedro ha presentado magisterialmente a la Iglesia como tema de reflexión.

El primer tema en el que se observa una comunión entre ambos autores el tema Razón y Fe. Benedicto está de acuerdo con la razonabilidad de la fe y con la utilización de la razón como medio para profundizar en ella. De hecho, y en profunda comunión con Agustín, Benedicto defenderá la necesidad de creer para después entender. La relación entre fe y razón vendrá de la mano de la identificación del Logos, con la Verdad, como el contenido de la fe.

En un ulterior análisis de la fe, también es muy importante la concepción unitaria de la misma y que es también coinci-

74 Cfr. *ibíd.*, 48, 48.

dente en ambos. Por una parte la unidad de la fe en cuanto a la historia, lo que marcará las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y nos dará una clave de lectura y de comprensión que es común a ambos autores. También nos sirve para ver cómo los dos autores tienen una concepción histórica de la revelación y cómo la historia de la salvación es uno de los conceptos claves de su concepción teológica.

En un segundo momento la unicidad de la fe nos refiere igual la concepción de una fe indivisible, sin posibilidad de categorizar a los fieles: no existe una fe de los puros y otra para los más débiles, no caben maniqueísmos, ni donatismos, ni catarismos en la concepción de la fe de ambos autores. La fe requerirá siempre del hombre la humildad y una antropología en la que se reconozca como criatura. Y la fe, además, es presentada como una realidad absolutamente concreta, para nada abstracta, pues la experiencia vital de Agustín se convierte en la referencia del proceso de búsqueda que todo hombre debe afrontar para descubrir a Dios.

En su visión del hombre, en su concepción antropológica, ambos coinciden en la visión del hombre creado como imagen y semejanza, y entienden la importancia de la interioridad como camino para descubrir la Verdad que habita en el interior de los hombres. Allí en el interior del hombre se encuentra a Dios mismo, a la Trinidad que nos revela su intimidad en sus acciones *ad extra*. La comprensión de este misterio es otro de los campos de unión de ambos autores. Un Dios que es fiel, y que da sentido a la fe, la sostiene con su veracidad y con su respuesta fiel, un Dios que siempre cumple sus promesas.

Otro campo en el que ambos coinciden es el de la Doctrina Social de la Iglesia, muchos siglos antes de que ésta se desarrolle, Agustín pone sus fundamentos con un pensamiento teológico-social del que es deudor el papa Benedicto. El concepto de Justicia, el papel de la Iglesia dentro del Estado, la caridad más allá de la justicia, la concepción de la paz y la necesidad del perdón para poder realizarla, su concepción sobre la propiedad privada al servicio del bien común, pero de forma más importante, la necesidad de una escala de valores en la que los bienes eternos sean los centrales y los terrenos, secundarios... son elementos en los que ambos autores caminan de la mano.

Muy importante es la visión escatológica, en la que el hombre se encuentra siempre en tensión ante la eternidad, hacia la

que se siente atraído sin saber muy bien ni qué, ni cómo, ni cuándo..., a lo que se une una visión comunitaria muy fuerte de salvación que motiva la oración como lugar de ejercicio de la esperanza y de esa tensión con la eternidad.

Así pues, las encíclicas del Papa Benedicto nos presentan algunos de los temas centrales del discurso teológico de ambos autores, sin embargo, no son todos los temas en los que se puede ver la influencia agustiniana en Ratzinger; hay otros temas de gran importancia que no aparecen en las encíclicas. Por ejemplo, la cuestión cristológica que si bien aparece tangencialmente al hablar de Logos-Verdad, o al hablar del Maestro interior no está plenamente desarrollada, para ello el mejor lugar de estudio sería su obra *Jesús de Nazaret*.

La ecclesiológia es igualmente clave en la comprensión teológica de ambos autores, y un estudio detenido de la ecclesiológia de Ratzinger no puede sino afirmar la influencia del pensamiento agustiniano; sirva como ejemplo de referencia su tesis doctoral *Pueblo y casa de Dios en la doctrina agustiniana sobre la Iglesia*. Para muchos autores su tesis recoge en embrión todos los acentos y puntos de estudio de su labor teológica. O el tema de la Eucaristía que podríamos estudiar en la exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* cuyo decimo aniversario celebraremos el próximo año.

José María HERRANZ MATÉ, OSA

