

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XXII  
Enero-Junio 2006  
Número 41

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- Guzmán Manzano**  
*El primado de Cristo en el orden de la redención* ..... 1-40
- Vicente Cudeiro**  
*La existencia de Dios a partir de ciertos principios racionales y de algunos hechos de orden físicoquímico y biológico* ..... 41-65
- José Penalva Buitrago**  
*Cultura, ciudadanía y educación en Agustín de Hipona* ..... 67-85
- Rogelio García Mateo**  
*Un jumillano arzobispo de Palermo, Juan Lozano o.s.a. (1610-1679)* .. 87-101
- Francisco Henares Díaz**  
*Fray Antonio Villanueva, la Inmaculada y el Camarín de la Iglesia de los franciscanos de Hellín (Albacete)* ..... 103-128
- Francisco Gómez Ortín**  
*Religiosidad latente de Alejandro Lerroux* ..... 129-147
- Francisco Javier Díez de Revenga**  
*Poesía cíclica religiosa en la Murcia de Posguerra (1946-1948)* ..... 149-163

### NOTAS Y COMENTARIOS

- Gonzalo Fernández**  
*Una alternativa ortodoxa al Credo Niceno de 325 en el Sínodo de Antioquía de 341* ..... 165-167
- José Luis Restán**  
*Retos y perspectivas para la Iglesia en España* ..... 169-176
- Manuel Lázaro Pulido**  
*Dios y las cosmologías modernas* ..... 177-181
- Ignacio Jericó Bermejo**  
*Esta Iglesia permanece en la Iglesia Católica. A propósito de un artículo de Karl Josef Becker* ..... 183-201
- Pedro Pérez Verdú**  
*Teología y Apología del Dios Cristiano* ..... 203-207
- BIBLIOGRAFÍA** ..... 209
- LIBROS RECIBIDOS**..... 245

## CULTURA, CIUDADANÍA Y EDUCACIÓN EN AGUSTÍN DE HIPONA

JOSÉ PENALVA BUITRAGO

### 1. *Introducción: actualidad del problema*

El problema de la “ciudadanía” ha sido objeto de discusión en el ámbito filosófico durante las pasadas décadas. En los noventa se multiplicaron las “teorías de la ciudadanía”: del Estado nacional, del Estado transnacional, de la ciudadanía cosmopolita. La razón básica es la necesidad de generar entre los miembros de una “sociedad postindustrial” un tipo de *identidad* en la que se reconozcan y que les haga *sentirse pertenecientes* a ella. Ya en la década de los sesenta Daniel Bell (*Las contradicciones culturales del capitalismo*) supo ver que era imposible superar la crisis de una sociedad cuya base es el “individualismo hedonista”. Si los ciudadanos no están dispuestos a compartir activamente las cargas de su vida común, quedan en peligro los dos logros de la Modernidad: la democracia liberal y el capitalismo. El sistema político y el económico dependen, según él, de una revolución cultural que asegure la civilidad. Para fortalecer el compromiso, el sacrificio por el bien común, Bell propone promover, primero, la “religión civil” y, segundo, fortalecer el “hogar público”.

Este reto lo asumió el liberalismo político. Tras la publicación de *Teoría de la Justicia* de J. Rawls (1971), las décadas de los 70 y 80 se caracterizan por la proliferación de publicaciones en torno a la noción de *justicia distributiva*. El objetivo del máximo representante del liberalismo político es reforzar el acuerdo en torno a la noción de “justicia”, con el fin de fortalecer el sentido de “pertenencia y participación” en la comunidad (Rawls, *Liberalismo político*, 1996). Este concepto de ciudadanía originó muchas críticas del que se ha venido en llamar “movimiento comunitario” —compuesto por

autores de muy diverso signo (MacIntyre, Ch. Taylor, Walzer, Sandel, Barber)–. Plantearon la siguiente cuestión: ¿Es suficiente el puro ideal del cosmopolitismo o es necesario también el reconocimiento de la pertenencia a un grupo? ¿Es suficiente la formalidad del derecho o es necesario ir más allá? Estos autores acusan al procedimentalismo de “abstracción ingenua”, pues confían en que los procedimientos sean capaces de crear *lazos de cohesión social* equivalentes a los que en otros tiempos creaba la religión o la tradición. En cambio, todo lo que consigue no es más que hombres anónimos, despersonalizados, desarraigados, y, por tanto, faltos de esperanza y de sentido para sus vidas (desmoralización). MacIntyre (*Tras la virtud*, 1987) afirma que, si queremos construir una “democracia sostenible”, superando la actual crisis de las sociedades postcapitalistas y postliberales, además de diseñar modelos racionales de justicia es preciso reforzar en los individuos en la *emotividad que procede de su sentido de pertenencia a una comunidad*. Principios y actitudes son igualmente indispensables. Ch. Taylor (*Ética de la autenticidad*, 1994; *Fuentes del Yo*, 1996) habla de la necesidad de que una “ética de la justicia” sea completada con una “ética de la autenticidad” o “ética de la fidelidad a la identidad individual y comunitaria”.

Esto ha llevado a que las discusiones se centren en el problema de la cultura, como aquella instancia más abarcante que define la identidad de los ciudadanos, y en la posibilidad de diálogo. En una sociedad donde conviven culturas diferentes, la cuestión es la siguiente: ¿Es posible llegar a un acuerdo básico que posibilite la convivencia? El diálogo académico, dentro de la amplia gama de corrientes filosóficas actuales, gira en torno a un punto de referencia: la Modernidad; y se mueve fundamentalmente en dos laderas: reconstructivas de la modernidad unas, deconstructivistas otras. En nuestros días la discusión filosófica se encuentra dividida en dos posturas que no muestran visos de reconciliación. De un lado, la propuesta relativista (J.-F. Lyotard, R. Rorty, G. Vattimo, J. Derrida) que defiende la postura del “disenso”, y, de otro, la propuesta de la “comunidad ideal de diálogo” (con Habermas y Apel como principales representantes) que apuestan por el consenso. Los primeros niegan la posibilidad de que distintas cosmovisiones puedan llegar a un entendimiento básico, y los segundos afirman que es posible llegar a un acuerdo en aquel mínimo de principios que sostiene un “derecho común”.

En los estudios filosóficos sobre la cultura de los ciudadanos es importante que hayan superado las anteriores discusiones, centradas casi exclusivamente tanto en las cuestiones económicas como políticas. Pero se les plantea un reto importante. Nuestra “cultura democrática” considera el derecho a la participación como defensa de los intereses particulares. Este concepto de cultura se ha quedado en el nivel jurídico (garantía de la defen-

sa de los intereses de cada grupo). El marco jurídico de participación da opción a que cada sector social pueda ejercer activamente la defensa de sus intereses. Pero es una defensa social parcial. El nivel jurídico instaura una cultura individualista, que conduce a la *fragmentación* social. Muchas voces defendiendo “lo suyo” no hacen un “todo”.

Los nuevos acontecimientos históricos (11-S, guerra de Irak, 11-M, masacre en la escuela de Beslan de Osetia del Norte, etc.) han mostrado que lo que cuenta para la gente son, en última instancia, las *convicciones últimas de sentido* de su grupo de pertenencia. En nuestros días, la sociedad europea –y, por extensión, las sociedades occidentales– se enfrenta a un problema central: la perdurabilidad de la democracia. En un mundo en el que coexisten distintos grupos, con una cultura, una ética y una religión diversas, la realidad de la convivencia obliga a pensar si es posible pasar del mero hecho del “estar juntos” a una convivencia desde el encuentro personal. El problema de fondo de nuestra democracia es si, más allá de la mera formalidad del diálogo, seremos capaces de construir “proyectos sociales”, de crear formas de convivencia y de colaborar. Este reto reclama a la filosofía un esfuerzo más radical.

Este artículo tiene la intención de contribuir a esta tarea filosófica, mediante el estudio de uno de los referentes indiscutibles de la historia del pensamiento y de la reforma social, Agustín de Hipona. Como nos recuerdan Luis Vives y su amigo Erasmo de Róterdam, Agustín de Hipona es indispensable para entender nuestro concepto de ciudadanía, así como para la reforma de la cultura y de la educación.

## 2. *El problema básico de la sociedad: dos modelos culturales enfrentados*

La intención de fondo de la preocupación cultural de Agustín de Hipona es la búsqueda de una sociedad en la que reine la *paz* y la *concordia*<sup>1</sup>. El pensamiento cultural de Agustín comparte una idea central de los clásicos: el destino del hombre depende de la trama social en la que está inserto, de tal

---

<sup>1</sup> La reflexión más importante de Agustín sobre la sociedad humana en general se encuentra en los 22 libros *De civitate Dei* (*Obras*, tomo XVII, edición bilingüe de J. Morán, Madrid, BAC, 1965, 57-122; cito como “CD”), compuestos entre el 413-426, en plena madurez de pensamiento. El libro XIV de *La Ciudad de Dios*, en el que habla del origen del mal en el mundo, comienza haciendo referencia a esta finalidad: «Ya hemos apuntado en los libros anteriores que Dios, para unificar al género humano, no sólo por la semejanza de naturaleza, sino también por lazos de consanguinidad; para ligarlos, digo, con el vínculo de la paz en unidad concorde, quiso que todos los hombres procedieran de uno solo.» CD XIV 1.

modo que es imposible formar al hombre sin formar la sociedad. Existe una solidaridad intrínseca entre hombre y sociedad<sup>2</sup>. De modo que a la preocupación por la cultura le es inherente, primero, la tarea de la conformación social (educación) y, segundo, la finalidad social de fundar una nueva sociedad. Esta cuestión nos lleva de lleno al “modelo ideal de sociedad”, en tanto que sociedad, es decir, según aquello que constituya su “unidad interior” (*ekklesia* como *comuni3n* o “esp3ritu com3n”). Para Agust3n este problema es fundamentalmente educativo: s3lo conseguiremos un “mismo esp3ritu” (*sinfon3a*) desde la *morphosis* (formaci3n).

En *La Ciudad de Dios* vemos representada la historia de la humanidad como un drama en el que se da cita una lucha entre dos modelos enfrentados de sociedad (la “Ciudad divina” y la “Ciudad terrestre”), dos modelos enfrentados de hombres (“voluntad de Dios” y “voluntad del hombre”), dos modelos de ideales enfrentados (el de la ley y el de la gracia).

El drama de la historia en *La Ciudad de Dios*

CIUDAD DEL HOMBRE	CIUDAD DE DIOS	
<i>Ciudad terrestre</i>	<i>Ciudad divina</i>	MODELO DE SOCIEDAD
<i>Voluntad del hombre</i>	<i>Voluntad de Dios</i>	MODELO DE HOMBRE
<i>Ley</i>	<i>Gracia</i>	MODELOS DE IDEALES

Las “dos ciudades” (la divina y la terrestre) representan “tipos” o “modelos” de hombres; Agust3n los llama «arquetipo»<sup>3</sup>: “los que viven seg3n la carne” y “los que viven seg3n el esp3ritu”<sup>4</sup>. El hombre que vive seg3n la carne es el hombre que obedece a la tendencia del *propio inter3s*<sup>5</sup> y vive

<sup>2</sup> Sobre este tema: Markus, R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970. Marrow, H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Par3s, 1958 (4ª ed.). Oroz, J., *San Agust3n. Cultura cl3sica y cristianismo*, Salamanca, 1988. L3with, K., *El sentido de la historia. Implicaciones teol3gicas de la filosof3a de la historia*, Madrid, 1956. Marrow, H.I., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez S. Augustin*, Par3s, 1950. Colomer, E.: «Tiempo e historia en S. Agust3n», *Pensamiento* 15 (1959), 569-586. Gilson, E., *Les m3tamorphoses de la Cit3 de Dieu*, Par3s, 1962. Goñi, P., *La resurrecci3n de la carne seg3n S. Agust3n*, Washington, 1961.

<sup>3</sup> CD XV, 5.

<sup>4</sup> Algo similar hizo Plat3n en *La Rep3blica*: la descripci3n del “estado” perfecto tiene la intenci3n de presentar la figura del “hombre ideal” frente al “hombre vulgar”.

<sup>5</sup> En CD XIV, 2.1 explica el significado de vivir seg3n la carne. “Carne” no significa lo que se opone al esp3ritu, es decir, vivir para los placeres carnales frente a los espirituales. En

*según la mentira*<sup>6</sup>. En cambio, el hombre que vive “según el espíritu de Dios” es el que *vive en la verdad*<sup>7</sup>. Hacer la voluntad de Dios es vivir en la verdad. Estas dos tendencias del alma humana –la verdad y la mentira– dan lugar a dos ciudades: «unos viven según el hombre, otros según Dios»<sup>8</sup>. Ahora bien, en el inicio del libro XIV de *La Ciudad de Dios*, donde habla de la división del género humano, dice: «De aquí que, siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no formen más que dos géneros de sociedades humanas, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia. Y la paz de cada una de ellas consiste en ver colmados todos sus anhelos» (CD XIV.I).

Para Agustín la razón básica de la discordia entre los dos modelos de hombre reside en el hecho de que cada tendencia del corazón humano busca “ver colmados todos sus anhelos”. Esta es la lógica que subyace a la historia humana, y que origina la división social. Cada modelo de hombre, el que obedece a la “voluntad dueña de sí” y el que obedece a la “tiranía de los deseos”, busca *ver colmados todos sus anhelos*. Es decir, son modelos de hombre y de sociedad irreconciliables<sup>9</sup>. Y, en consecuencia, en lucha cons-

---

la Biblia “la carne” es “el hombre”, la “naturaleza humana”; por eso, al decir que “el Verbo se hizo carne”, quiere decir que se hizo hombre. En II.2, explica lo que es “vivir según la carne”, y comenta a San Pablo en Gálatas (“Las obras de la carne son...”). En suma, para Agustín, vivir según la carne significa que el “hombre vive según él mismo, según el hombre”.

<sup>6</sup> Cf. CD XIV, 4. En CD XIV, 3.2. dice del diablo que es el soberbio y el envidioso por antonomasia, y el primero que miente. Por eso dice que “pecado” es vivir según la mentira: «De donde se sigue que muy bien puede decirse que todo pecado es una mentira» IV.1.

<sup>7</sup> «Por tanto, cuando el hombre busca vivir según la verdad, no vive según él mismo, sino según Dios, pues Dios es el que dijo: *Yo soy la verdad*.» CD XIV, 4.1.

<sup>8</sup> CD XIV.2. En este contexto cita Agustín a Pablo en Corinto: «“Habiendo entre vosotros celos y *discordias*, ¿no es claro que sois carnales y procedéis según el hombre?”». Subrayo la palabra “discordia” porque el contexto de esta reflexión es la “discordia” entre los hombres; dicho en positivo, la preocupación de Agustín es la “concordia”, la “paz”, construir una sociedad en que el hombre viva en paz.

<sup>9</sup> La historia es un proceso de lucha entre dos modelos de hombre, el de la Ciudad de Dios y el de la Ciudad del hombre. Para Agustín sólo puede haber entendimiento entre gente que opta por un mismo tipo de “ideal de vida”, entre gentes que esperan lo mismo. «El (Pablo, el Doctor de las Gentes) insta de muy buena gana, con los ojos de la fe, a gozar con los que gozan y llorar con los que lloran, librando fuera luchas y dentro temores, deseando disolverse y estar con Cristo, ardiendo en deseos de ver a los romanos para hacer algún fruto entre ellos, como entre los demás gentiles» CD IX,2.

tante. Es uno el que debe vencer y, como ocurre con Platón (*La República*), igual que el “hombre filosófico” debe vencer sobre el “hombre tiránico”, en Agustín la *Ciudad divina* debe vencer a la *Ciudad terrena*. Si para Platón es superior el modo de vida del “hombre filosófico”, para Agustín es superior la vida según la “voluntad de Dios”.

Para la mentalidad contemporánea, educada en la autonomía de la razón y de la moral, vivir según la “voluntad de Dios” puede sonar a heteronomía. Pero nada más lejos de la realidad. En Agustín vivir según la “voluntad de Dios” equivale a vivir “según el espíritu de la verdad”. La superioridad de la forma de vida de la *Ciudad de Dios* es una afirmación de la superioridad de la forma de la vida regida por *la formación*. El hombre de la Ciudad de Dios opta por una vida en formación (*paideia*), opta por “el cuidado de sí” con la intención de buscar la verdad. Estamos en el contexto de la “*paideia*” del mundo griego y de la fórmula clásica de la “educación de la virtud”. La Ciudad de Dios es, en suma, la sociedad de hombres educados en la que-rencia del bien, de la salud, y el amor a la verdad, y el odio a la mentira. La Ciudad de los gentiles es una sociedad de mentiras, de soberbios y codiciosos. Dice en este sentido Agustín: «cada cual, por descender de un tronco dañado, necesariamente es primero malo y carnal, y será luego bueno y espiritual si, renaciendo en Cristo, adelantare en la virtud. [...] Formó (Dios, como buen alfarero) primero el vaso en ignominia y luego el vaso en honor porque en cada hombre, como queda dicho, es primero el réprobo –paso indispensable para todos nosotros–, y en el que es necesario detenernos, y luego el probo, al que llegaremos por el progreso en la virtud y en el que, en llegando, permaneceremos. De donde se sigue que no es cierto que todo hombre malo ha de ser bueno, pero sí lo es que nadie ha de ser bueno sin antes haber sido malo» (XV 1.2).

Así, pues, para Agustín la concordia social depende de una lucha que tiene su campo de batalla en el interior del hombre, y que tiene como objetivo la formación de la virtud. Por eso concibe al hombre de la Ciudad de Dios como un *peregrino*, como un hombre en proceso (camino) de construcción: «los ciudadanos de la Ciudad santa de Dios, que viven según Él en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y gozan. Y, como su amor es recto, tienen rectas estas afecciones» (XIV.9.1)<sup>10</sup>.

La nueva comunidad humana implica la opción por la *formación* de una “recta voluntad”. Por eso sigue diciendo Agustín que “desea” perseverar,

---

<sup>10</sup> Los ciudadanos de la Ciudad de Dios son peregrinos, porque tienen su origen arriba. Pero fundan la Ciudad de Dios en espera de que reine *el Rey de los siglos* (cf. XV.1.2.).

“teme” pecar,... Es decir, la pasiones están guiadas por una opción vital fundamental: la salud del alma del hombre<sup>11</sup>.

### 3. Opción educativa: *moldear en el alma un espíritu de humildad*

Tenemos delimitada la cuestión: la sociedad podrá regenerarse si cambia la voluntad humana. Pero, ¿en qué consiste este cambio de la voluntad? Agustín contrapone dos tipos de voluntad, como hemos dicho. Y afirma que el origen de la voluntad de mentira es la soberbia<sup>12</sup> y el de la voluntad de verdad es la humildad<sup>13</sup>. La soberbia se caracteriza por presentar una actitud de negación de autoformación, por la negativa a reconocer el error y, en consecuencia, por impedir el cambio. Por eso dice que la soberbia es el peor mal para el hombre, porque impide el crecimiento, la *formación*; el humilde reconoce el error y rectifica, es decir, repara el daño; en cambio, el soberbio echa la culpa a los otros, con lo que niega la reparación y la rectificación de la voluntad:

«La soberbia es peor y más condenable, porque busca el recurso de la excusa aun para los pecados más evidentes. Así hicieron los primeros hombres. Ella dijo: *La serpiente me engañó y comí*, y él a su vez: *La mujer que me diste por compañera me dio del fruto y comí*. Nunca suena la petición del perdón, nunca la impetración del remedio. Aunque, como Caín, no nieguen que lo han cometido, con todo, la soberbia busca descargar sobre otro la responsabilidad de sus malas obras» (CD XIV.14).

<sup>11</sup> «Estos ciudadanos (los de la Ciudad de Dios”) se inquietan por esas afecciones no sólo por sí mismos, sino también por aquellos que desean verse libres de ellas, y temen perecer y se duelen si perecen, y se gozan si se ven libres.» IX.2.

<sup>12</sup> «Sin embargo, comenzaron a ser malos (los primeros hombres) en lo interior para despeñarse luego a una desobediencia formal, porque no se hubiera consumado la obra mala de no haber precedido la mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino la soberbia? *El principio de todo pecado es la soberbia*, leemos. Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo. Esto sucede cuando el espíritu se agrada demasiado a sí mismo, y se agrada demasiado a sí mismo cuando declina del bien inmutable, que debe agradarle más que él a sí mismo.» XIV.13.1.

<sup>13</sup> «Es bueno tener en alto el corazón, pero no hacia sí mismo, que es privativo de la soberbia, sino hacia el Señor, que es propio de la obediencia, coto cerrado de los humildes.» XIV.13.1.



La humildad es, para Agustín, *la virtud suprema* en que debe ser educada la Ciudad de Dios, en otras palabras: la virtud fundamental para crear una sociedad de “hombres auténticos”: «Por este motivo se encarece la humildad ahora en esta *Ciudad de Dios* a la Ciudad de Dios que peregrina en este siglo, y el ejemplo cumbre lo tiene en su Rey, Cristo» (XIV.13.1).

Entiende este giro del alma hacia la humildad como “vuelta” que *restituye* al hombre a su naturaleza originaria. Es un cambio interior que nos hace dueños de nosotros mismos. Nos hace libres. En cambio, la soberbia nos hace esclavos. Agustín sostiene que la pena que el pecado inflige al alma fue «una servidumbre dura y miserable bajo el poder de aquel a quien dio su consentimiento pecando.»<sup>14</sup> Es decir, la soberbia ha encerrado al hombre en “sus deseos”, le ha despojado de su voluntad, lo ha hecho esclavo de sí: «Y, ¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí mismo contra sí mismo, de forma que, por no haber querido lo que pudo, quiere ahora lo que no puede? (...) ¿Quién podrá contar las cosas que quiere y no puede, en tanto que el ánimo es contrario a sí mismo, y la carne, inferior a él, no obedece a su voluntad?» (CD XIV.15.2).

Los deseos, la “libido”<sup>15</sup>, son una fuerza que, si consiguen derrocar la voluntad y la razón del hombre, lo conducen a su condena. Sin el dominio de la razón, el hombre se ve despojado de sí mismo. Por eso la clásica “educación de la virtud” habla del “auto-dominio” como principio necesario para la autarquía o conducción autónoma de sí. Por esta falta de dominio de sí los hombres se sintieron “desnudos”, sintieron vergüenza: «Con razón nos avergonzamos de esta libido; con razón son llamados vergonzosos –cosa que antes del pecado no lo eran– [...]. No es que su desnudez les fuera desconocida, no; sino que la desnudez no era aún vergonzosa, porque la libido todavía no activaba los miembros contra la voluntad, ni la desobediencia de la carne testificaba aún contra la desobediencia del hombre» (CD XIV.17).

Con esto ahonda Agustín, en la línea de Platón, el sentido de la dignidad humana: mi dignidad reside en dominarme a mí mismo, en estar por encima de mis tendencias. «Por eso la desnudez se tornó indecente, los hizo conscientes y los cubrió de confusión. Esto dio origen a que, una vez violado el mandato de Dios con una transgresión tan manifiesta, se escribiera: *Y se abrieron los ojos y conocieron que estaban desnudos, y tejieron hojas de higuera y se hicieron unos taparrabos*. Dice que *se les abrieron los ojos*, no

<sup>14</sup> CD XIV, 15.

<sup>15</sup> Cf. CD XIV, 15.2; 16-17.

para ver (pues antes también veían), sino para discernir entre el bien que habían perdido y el mal en que habían incurrido. El árbol que brindaba este conocimiento, si probaban su fruto contra lo vedado, tomó de aquí su nombre, y se llamó árbol de la ciencia del bien y del mal. ¡Qué verdad es que la experiencia de la enfermedad hace sentir más claro el precio de la salud!» (CD XIV.17).

Por tanto, la mala voluntad lleva ya en sí el castigo, la esclavitud del alma. Es a esa consciencia a la que debe llegar el hombre para que quiera, libremente, el bien; es decir, para que se forme, para que busque volver la mirada hacia el bien. Y de esa querencia depende el bien de la sociedad, y, en consecuencia, debe ser el objetivo de la educación. Así, pues, para Agustín, la Ciudad de Dios es una sociedad de hombres que quieren ser libres. La Ciudad del hombre es una sociedad de esclavos, hombres sujetos a sus tendencias y deseos. Por eso, el sentido más alto de ciudadanía está en Dios: en la Ciudad de Dios «no hay sabiduría humana, sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y de ángeles, *con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas*» (CD XIV, 18).

El origen del mal, para Agustín, no es la naturaleza del hombre<sup>16</sup>: el hombre es creado bueno. El origen del mal está en la voluntad del hombre. Pero el hombre puede ser regenerado porque dentro del alma, podemos decir que en la raíz última de la voluntad, existe una tendencia hacia el bien (el bien), hacia su perfeccionamiento (formación). «Somos agobiados por el cuerpo corruptible, y, sabiendo que la causa de ese apesgamiento no es la naturaleza y la sustancia del cuerpo, sino su corrupción, no queremos ser despojados del cuerpo, sino ser revestidos de su inmortalidad» (CD XIV, 3.1, p. 61).

No se trata sólo de un sentimiento de esperanza (el hombre espera ser regenerado), sino una *posibilidad real* del hombre. Es decir, los sentimientos del hombre, una vez formados (cultivados y repuestos a su lugar de origen) son buenos. La buena voluntad habita en los sentimientos del hombre. «Así, pues, no hay necesidad de colgar ese sambenito de nuestros vicios y pecados, injuriando a su vez al Creador, a la naturaleza de la carne, que en su género y orden es buena» (CD XIV, 5).

Subrayo este aspecto frente a los intérpretes que dicen que Agustín considera malos los placeres corporales. La aclaración que hace Agustín sobre

---

<sup>16</sup> «La razón es que la corrupción, que apesga al alma, no es la causa del primer pecado, sino la pena; ni la carne corruptible hizo ser al alma pecadora, sino que el alma pecadora hizo ser corruptible a la carne.» CD XIV, 3,2. p 62.

“la carne” (en los primeros capítulos del libro XIV) se refiere a que la carne ha sido creada buena; y cuando Pablo dice “vivir según la carne”, se refiere a “vivir según el hombre”, es decir, como bestias. Agustín se sitúa frente a los maniqueos, que dicen que el bien viene del alma y el mal del cuerpo. En suma, el hombre, en Agustín, ha sido creado bueno; su naturaleza originaria es buena. Y es esa naturaleza originaria la que debe cultivar la educación. La idea de la Creación (Gn 1,26) es un punto de unión entre la tradición griega y la cristiana.

#### 4. *El educador como regenerador social. El principio de interioridad*

Hemos visto que Agustín es consciente de que el problema del conflicto entre culturas se debe al choque de los diferentes “ideales de vida” que subyacen a cada cultura, y que la posibilidad de crear la “armonía social” depende de una educación que opte por un modelo social nuevo, sustentado en la verdad y la justicia. Estos principios delimitan el marco de referencia de la actividad pública de la educación. Dos notas son esenciales. En primer lugar, la finalidad es recrear la sociedad, mediante la regeneración cultural. Segundo: la consecución de estos fines no es cosa sencilla; la regeneración social implica por parte del educador la capacidad para *resistir* a “los poderes de este mundo”. Estas dos cuestiones son abordadas por Agustín y radicalizadas, mediante, lo que podemos llamar, su *principio de interiorización*.

Si Agustín abraza el cristianismo como sabiduría suprema, después de haber buscado la verdad ardentemente en muchas doctrinas, es porque ve en él la forma más elevada de *formación*. Para Agustín el cristianismo es una doctrina que posibilita al hombre *desarrollarse* hasta sus últimas consecuencias. El quicio, pues, de la oferta del cristianismo, según Agustín, es la *exaltación de la interioridad*. Esto lo desarrolla en su tratado *De Magistro*<sup>17</sup>. El Logos, que Clemente presentara como Pedagogo-interior, es interpretado por Agustín como *Maestro-interior* que conduce el alma humana desde lo más hondo de sí y forma todas sus potencialidades hasta su máxima expresión. Por eso Agustín analiza en este diálogo paso a paso el camino que “la palabra” recorre en cada alma: el conocimiento reside en el interior del alma; las palabras no nos proporcionan la realidad, sino que la verdad reside en la vivencia; nosotros debemos ver con nuestros propios ojos la realidad,... Este es el camino interior que Cristo va realizando con cada

---

<sup>17</sup> *De Magistro*, en *Obras III*, Madrid, BAC, 1947, 669-759 (cito como “Mag”).

individuo. «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 el espíritu; las palabras tal vez nos mueven a consultar. Y esta verdad que es consultada y enseña, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la inmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría (Ef 3,16-17). Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; mas ella revélase 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 es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está fuera 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» (Mag. 11,38).

El hombre es concebido como un agente moral libre, capaz de elegir el bien por sí mismo. Agustín recoge este “optimismo” antropológico de Orígenes<sup>18</sup>. Esta es la convicción de la educación en Platón, como lo será de la tradición de pensamiento cristiano, y que se radicaliza en Agustín. Para éste, el hombre no sólo es un ser que tiende hacia el Bien (de lo material a lo inmaterial, de lo inferior a lo superior; Platón). Lo decisivo del pensamiento de Agustín es que el Bien habita en el interior del hombre y lo eleva hacia lo superior. El Espíritu de Cristo habita en el interior del hombre y lo “conduce” (= conforma) hasta el “conocimiento de Cristo”. De tal manera que no sucede ya lo que en las religiones del oriente, que cada individuo es una “reduplicación”, por decirlo así, del Alma Universal, del Uno. Para Agustín, aunque hay un único Dios, hay tantas formas de acceder a la realidad como individuos hay, como subjetividades hay.

Cristo no es la Palabra que impone “una” visión de la realidad, sino que es *Logos-interior* que, como Maestro, *posibilita al hombre para que él mismo acceda a la realidad y la vea “con sus propios ojos”*. La realidad es

---

<sup>18</sup> La pasión filosófica de Orígenes no era meramente académica, sino que se inserta en un contexto cultural. También él estaba preocupado por las condiciones sociales que dan salud a la vida humana (“filosofía” como “bios”). En el caso de Orígenes, el ambiente cultural estaba dominado por poderosas corrientes maniqueas y gnósticas del sincretismo religioso oriental. Y el *talante filosófico* de Orígenes hay que contrastarlo con el pesimismo profundo de numerosos intelectuales de la época, quienes veían las fuerzas del mal prevalecer sobre las del bien. «Platón era como una roca que defendía contra estas mareas de desaliento, merced a su convicción de que la simiente del bien puede encontrarse en todo y en la naturaleza del ser mismo (*República*, VI, 509b, VII, 517b)». Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, 95. La Idea del Bien es la causa del conocimiento y del ser. «Sobre esta base, el hombre podía construir un mundo cristiano y justificar la aprobación que el Creador dio a su propia obra cuando encontró que era buena», *ib.*, 95.

vista “bajo la forma espiritual del Logos”, pero la veo “yo”, con mis propios ojos (en esto incidirá Descartes); pero “con los ojos de Cristo” (en esto incide Agustín). Por eso habla de acceder a la realidad con la compañía íntima de Cristo, el Maestro interior; con la *iluminación* del espíritu de Cristo: el Espíritu Santo, la Luz. No se afirma que Cristo suplante o niegue la razón humana, al contrario<sup>19</sup>.

De ninguna manera es un autoritarismo o una heteronomía la que plantea Agustín, porque dice claramente que el Maestro se “adapta” al proceso personal de cada individuo: *la sabiduría se revela a cada alma tanto cuanto ésta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad*. Aunque Cristo acompaña, la decisión final recae en el hombre. La responsabilidad última es nuestra: *Y si alguna vez se engaña (el alma), no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz que está fuera 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*. La Palabra que dirige el Maestro al “hombre interior” está ofertada a quien tiene capacidad de escucharla. Y esa capacidad indica que en el sujeto “convierte” esa palabra en una voz suya, en la voz de la conciencia. De modo que el “conocimiento” adquiere una nueva dimensión: conocer es tener una actualización por intimidad<sup>20</sup>.

Y esta libertad interior que aporta al espíritu humano la posibilidad de ver la realidad “frente a frente”, conlleva, a la vez, una radicalización de la voluntad humana. El espíritu humano, anclado íntimamente en una referencia superior, es capaz de resistir “el poder de este mundo”. Pero porque es, no sólo una voluntad “bien intencionada”, sino una *voluntad que libremente consiente*. Es una voluntad formada en la verdad. El espíritu de intimidad da al hombre el máximo de libertad, porque no admite lo externo como autoridad<sup>21</sup>. La máxima autoridad es interior, es la del Maestro interior. Por

---

<sup>19</sup> Vemos, pues, que, más que una continuidad, o una servidumbre *entre razón y fe, hay una fusión entre fe y razón*. No es que Agustín niegue la filosofía; niega la filosofía que no busca la verdad. Por eso, cuando critica a los estoicos (CD XIV, 8) no es porque no sean cristianos, sino porque buscan la polémica más que la verdad: «A estos filósofos (se refiere a los estoicos), más ávidos de contienda que de verdad...» CD XIV, 8.

<sup>20</sup> Por eso dirá Evagrio el Póntico: *El pecho del Señor contiene la “gnosis” de Dios; el que se recostase sobre él será teólogo*.

<sup>21</sup> «¿Acaso pretenden los maestros que se conozcan y retengan sus pensamientos y no las disciplinas que piensan enseñar cuando hablan? Porque ¿quién hay tan neciamente curioso que envíe a su hijo a la escuela para que aprenda qué piensa el maestro? Mas una vez que los maestros han explicado las disciplinas que profesan enseñar, las leyes de la virtud y de la sabiduría, entonces los discípulos consideran consigo mismos si han dicho cosas verda-

eso, como recuerda Hegel<sup>22</sup>, esta misma libertad se expresó en época de persecución del cristianismo como máximo valor, como *resistencia*. La libertad interior, como máxima autoridad, permite que el hombre no tenga ningún amo en el mundo, y que no sirva a ninguna tendencia política. En el contexto del pensamiento de Agustín, en una época de confrontación cultural, cuando el cristianismo es aceptado en la sociedad y es confrontado con otras cosmovisiones, la libertad interior se manifiesta como máxima forma creativa. Se expresa en una *alternativa de cultura* para el mundo (*paideia*). Para Agustín, el educador muestra su máxima realidad en la *recreación cultural*, en la capacidad de enfrentarse a la realidad, reasumirla y recrearla.

Conviene llamar la atención en un aspecto de importancia. Aunque Agustín potencia al máximo la subjetividad, el crecimiento del espíritu no es de ningún modo *solipsista*. Por eso he preferido llamarlo “principio de interioridad”, y no “principio de autonomía” (Descartes). Es, sí, un diálogo interior, pero un diálogo que implica la asimilación de la Tradición. El camino concreto de formación que propone Agustín es la formación interior como un diálogo con las experiencias de los personajes que han dado la talla de lo humano (los “tipos” bíblicos), cuyo máximo “arquetipo” es Cristo<sup>23</sup>. Es en la *meditación* con la tradición, como un diálogo interior, como el hombre va confrontando su experiencia interior con los hombres que han dado el máximo de humanidad. Esta experiencia, para Agustín, está con-

---

deras, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden; y cuando han reconocido interiormente la verdad de la lección, alaban a sus maestros, ignorando que elogian a hombres doctrinados más bien que a doctores, si, con todo, ellos mismos saben lo que dicen. Mas se engañan los hombres en llamar maestros a los que no lo son, porque, la mayoría de las veces, no media ningún intervalo entre el tiempo de la locución y el tiempo del conocimiento; y porque advertidos por la palabra del profesor, aprenden pronto interiormente, piensan haber sido instruidos por la palabra exterior del que enseña.» (Mag. 14,45).

<sup>22</sup> *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1977, 543-563.

<sup>23</sup> Este modo de proceder también es típico de Platón; asume la tradición griega, los ejemplares de hombre del mundo griego, bajo el crisol del “hombre filosófico”. En Agustín, el crisol para interpretar la historia bíblica es Cristo. El libro XV de *La Ciudad de Dios* está dedicado a exponer “las dos ciudades”. Su argumentación es un comentario al *Génesis*, en concreto la historia que va desde Caín y Abel hasta el diluvio. El modo de argumentar de San Agustín puede interpretarse en la línea de Platón: razonar el mito; con ello, no se abandona el mito, aunque lo pasa por la criba de la razón. Evidentemente, para Agustín, el “mito” es la historia sagrada, cuyo ideal máximo de hombre es Cristo. Se trata de una reflexión sobre *la felicidad del paraíso*. Es el mito, que recorre la historia del pensamiento, sobre el origen del hombre (paraíso, “raza de oro” de Hesíodo), o lo que es lo mismo, sobre el sentido de la vida, del hombre y de la historia.

densada especialmente en los Salmos. De hecho en el Nuevo Testamento el libro más citado del Antiguo Testamento es el de los Salmos. En una terminología fenomenológica diríamos hoy que Agustín da la palabra a los creyentes (los que han “conocido” a Dios) para que ellos mismos se expresen y digan el Modelo superior al que está llamado el hombre. El hombre, pues, hace una reconstrucción de sí mediante la actualización de las experiencias de los grandes orantes.

### 5. *El carácter universal de la propuesta educativa*

El ideal educativo de Agustín es una *actualización* o renacimiento de “lo clásico”. Como forma de *actualización* de la Tradición, el pensamiento de Agustín supone, en primer lugar, un acercamiento a la tradición cristiana de la *paideia*<sup>24</sup>, y, en segundo, lugar, un replanteamiento nuevo y original que le permite su postura de afrontar la tradición desde su “principio de interioridad”, lo que posibilita, en tercer lugar, una oferta cultural (y educativa) creativa, con la intención clara de crear sociedad. El pensamiento cristiano se confronta con la sociedad y busca formas nuevas de cultura. Ahora bien, el diálogo con las otras culturas, con la intención de crear formas nuevas de vida cultural, presupone que existe una *base común* de entendimiento. Pues bien, la *filosofía* nació en esta intención. Aun admitiendo el diálogo y la diversidad de culturas, la filosofía ha reclamado siempre la necesidad de crear un suelo nutritivo básico desde el que poder enriquecernos. En síntesis, la filosofía ha nacido con una pretensión de *universalidad*. De ahí la vuelta de los pensadores cristianos al mundo griego<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> La escuela de Alejandría formula los principios de la *paideia cristiana*. Sus máximos representantes, Clemente y Orígenes, presentan su ideal educativo en el contexto de la confrontación con el mundo, en respuesta al ambiente cultural de la época. Alejandría, capital cultural de la época, presenta un ambiente cosmopolita, donde se dan cita escuelas de filosofía pagana y maestros gnósticos. La *paideia* cristiana se enfrenta a estas formas de pensamiento, por considerarlas formas falsas, peligrosas de cultura. A ellas opone la que considera la verdadera *gnosis*. La *convicción profunda* de Clemente de Alejandría (*El Pedagogo*) es que el *Logos* (Cristo) es el verdadero educador de la humanidad, y su obra es un intento de poner de relieve la función educadora del *Logos* a lo largo de toda la historia. Ahora bien, para insertar su pensamiento en el drama de la lucha social por un modo mejor de cultura, Clemente se vuelve a la tradición griega, para recuperar la clave de “lo humano”. El mundo griego le aporta el armazón conceptual básico para establecer la relación entre religión y cultura.

<sup>25</sup> Pero no sólo en el cristianismo. La filosofía había servido como plataforma para los primeros intentos de lograr contactos entre Oriente y Occidente, bajo Alejandro Magno. Ese espíritu común, por decirlo así, es a lo que se refería Aristóteles con su *alma griega* (cf. Jae-

Por debajo de la gran extensión de los escritos de Agustín permanece un concepto de historia y una idea de formación (= educación). La historia, podemos decir hoy en un lenguaje secularizado, es un proceso de fusión de culturas, de coordinación y cooperación (sinfonía) creciente entre culturas, bajo la fe cristiana. Pero este *bajo* la fe, no supone un sometimiento de las culturas a “una cultura particular”. Sino que el cristianismo mismo –la formación que propone– es el espíritu-catalizador, por así decir, que permite el entendimiento entre los hombres. Es, como ha pretendido la filosofía, la “base común”. Zubiri ha puesto de relieve la esencia del compromiso histórico inherente al cristianismo: «El Cristianismo no tiene por misión (dígame lo que se quiera) crear formas de cultura y de civilización. Esto es absurdo. Son todas ellas caducas como caduco es el hombre que las ha engendrado. La misión del Cristianismo es otra: es llevar todas las civilizaciones a Dios, que es cosa distinta.»<sup>26</sup>. «Porque el Cristianismo –añade Zubiri en otro lugar– es eso: ser parecido a todas las demás religiones y por tanto serlo todo en ellas, pero de otra manera distinta. El Cristianismo no es un sincretismo: es una transcendencia. De la misma manera que Cristo hizo su vida en Israel, la vida de todos los demás, sólo que de otra manera, y en esa manera llevó a los hombres a Dios, análogamente el Cristianismo absorbe lo que tienen de positivo todas las demás religiones para hacer de ello una religión, pero de otra manera. Es el concepto de transcendencia, completa-

---

ger, *Aristóteles*, Madrid, FCE, 1983, 138): «¿Qué es un “alma griega” para un escritor peripatético? No aquello que los eruditos modernos en historia o filología intentan apresar en Homero, Píndaro o en la Atenas de Pericles; para él un alma griega es la mente humana intelectualizada en cuyo mundo, claro como el cristal, podía participar y moverse con perfecta soltura y gracia aun un extranjero muy dotado e inteligente. (...) Me temo –sigue diciendo Jaeger– que la Sagrada Escritura judía nunca hubiera sido traducida y la Septuaginta no habría nacido jamás, si no hubiera sido por las esperanzas de los griegos de Alejandría de encontrar en ellas el secreto de lo que, respetuosamente, llamaban la filosofía de los bárbaros.», Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 48. Continúa el texto anterior: «Tras esta aventura está la nueva idea de la “humanidad una” que la política de Alejandro propagó tras la conquista del Imperio persa.» *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 48. Cita Jaeger a Plutarco, *De Alexandri fortuna aut virtute*, 6. Aquí, Plutarco compara a Alejandro con Zenón, quien propagó esta idea en teoría: «El verdadero significado de esta comparación es que Alejandro es más grande que un mero filósofo teórico, pues por sus acciones hizo realidad lo que Zenón había concebido sólo en teoría. Plutarco considera que la realización de un gran ideal es algo más filosófico aún que su concepción teórica. En general, para los griegos, el filósofo perfecto es el hombre que no sólo posee el verdadero conocimiento sino que lo aplica en forma práctica a su vida. En este sentido, Alejandro, el hombre de acción, podía ser llamado un filósofo mayor aún que Zenón.» *Cristianismo primitivo y paideia griega*, 49.



mente distinto del de sincretismo. Por la transcendencia se ha constituido la historia de veinte siglos del mundo. Por el sincretismo nunca nada ha sido fecundo en la historia»<sup>27</sup>.

Agustín de Hipona ha sido y seguirá siendo un referente del pensamiento por una clave: la afirmación del hombre, el ansia de llevar la vida humana a su plenitud. Rousseau o Kant volverán a la idea de Agustín de la “buena voluntad” del hombre y a su capacidad de “consentir” libremente. La fenomenología, incluso, recuperará esa ansia de ver la realidad frente a frente, sin intermediarios. Incluso Hegel retomará esta dialéctica interior del espíritu humano: “espíritu objetivo” (cultura), “espíritu subjetivo” (sujeto), “espíritu absoluto” (Maestro-Interior), aunque vertiéndolo en un sistema bien distinto. De nuevo me sirvo de las palabras Zubiri para expresar esa afirmación del hombre que proclama, con Agustín, el cristianismo: «El Cristianismo es formalmente, en expresión paulina, una *mórfosis* (cf. Rm 2,20), una conformación divina del hombre entero; en mi interpretación, una *deiformidad*. El Cristianismo es salvación sólo porque es deiformación. Es uno de los puntos en que me parece insuficiente la teología actual. El Cristianismo se dirige primariamente al ser entero del hombre y no a su caída en pecado y menos aún a las fallas de su vida. El Cristianismo no es la argamasa que remienda las fisuras de la vida. El Cristianismo, a mi modo de ver, dirá al hombre actual que su vida es lo que es precisamente porque el ser del hombre es deiforme; y lo es no en sus fracasos sino primaria y principalmente en sus propios logros.

«Y, entonces –añade Zubiri–, una cosa es clara. El punto de coincidencia entre el hombre actual y el Cristianismo no es la *indigencia* de la vida sino su *plenitud*. Cuando la vida se asienta más sobre sí misma, es entonces cuando formalmente está siendo más *en Dios* y *con Dios*. La deiformación cristiana es el fundamento positivo de una vida plenariamente asentada sobre sí misma. Y esta convergencia, entre la situación del hombre actual como plenitud de vida y el Cristianismo como deiformación, es, a mi modo de ver, lo que mueve el diálogo»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid, Alianza, 1997, 85.

<sup>27</sup> *Ib*, 63.

<sup>28</sup> *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, 18-19.

La referencia a “lo absoluto” (Dios) supone un rearme de las potencias humanas. Por eso he dicho que Agustín de Hipona radicaliza los principios de la educación griega mediante el principio de interiorización. En Agustín el *educador* –como creador de nuevas formas de cultura– debe consagrarse al esfuerzo de la comunicación entre los distintos modos de vida. Hoy diríamos que el educador no puede renunciar al reto de la universalidad, es decir, al reto de encontrar un armazón desde el que sea posible la “fusión” (trascendencia) cultural. La opción por la universalidad, según se desprende de Agustín, implica “poner las bases” para que el hombre, como diría Platón, “quiera el ideal de la formación”. El núcleo del conflicto cultural está en la *interioridad*. Y todo se juega en una educación que refiera al hombre a la *búsqueda de la verdad*<sup>29</sup>, más allá del relativismo o del sincretismo.

En una sociedad “en paz” habrá comunicación entre distintos modos de vida. Por tanto, el pensamiento de Agustín no es ni mucho menos un dogmatismo. Según se desprende de su teoría del conocimiento expuesta en el *De Magistro*, el acceso a Dios sólo es posible mediante la interioridad, lo que equivale a decir que no hay un único camino de llegar a Dios, sino tantos “modos de realizar ese camino de ascenso” como personas hay. Este, el camino de la interioridad, es la vía de acceso a la construcción de ese “lenguaje común”, universal, que haga posible la fusión de culturas. Estamos, pues, en la misma órbita del pensamiento griego, aunque llevado al extremo: Platón presenta la razón como superación de lo temporal por lo eterno, y Agustín presenta la razón como superación de lo externo por lo interno.

Y ese lenguaje común, en Agustín, es la aspiración eterna y universal de la vida humana: en el fondo del alma el hombre no anhela dejar su existencia, sino aceptarla. El hombre quiere ser transformado en el mundo. Y la transformación, más que obligación legalista, es seducción y diálogo: la liberación es *palabra*, y la palabra es *degustación* del alma, y degustación es *respeto* por el hombre.

---

<sup>29</sup> Por eso dice Agustín en sus *Confesiones*: “Ama, y haz lo que quieras”. Normalmente se pone el acento de la frase en hacer “lo que a uno le dé la gana”, desde el sentimiento; pero el acento es la *acción*, el “haz” de la frase. Es decir, si se ama, la acción del hombre será consecuente con el bien: se hace lo que se quiere, es decir, el bien. Algo similar dirá más adelante Luis Vives cuando dice que la acción debe ser consecuente con la contemplación de la verdad. En suma: que el hombre sólo puede hacer una sociedad de la paz, si el bien le nace de dentro.

## 6. Conclusiones

1. No afrontaremos el problema de la convivencia social desde sus raíces si no analizamos las “propuestas de sentido” (cultura, ética, religión) que definen la identidad de los diversos grupos sociales que habitan nuestra sociedad.

2. La “cuestión eterna”, a la que no puede renunciar la filosofía en ninguna época, es la de la fundamentación del “orden social”. No puede existir entendimiento entre las distintas visiones del mundo y del hombre sin la referencia a la verdad, y no existe ésta sin la existencia de un “orden objetivo de valores”. De lo contrario no es posible salir del subjetivismo y del relativismo, y, en consecuencia, de la intolerancia y el fanatismo. Sin ese orden objetivo de valores, llámese como se llame (“Ciudad ideal”, “Ciudad de Hombres libres”, “Ciudad de Dios”, etc.), no hay posibilidad para la justicia ni para la felicidad humana. Sólo puede haber verdadera participación ciudadana si existe “un común denominador” en el que coincidamos, y, por tanto, en el que podamos participar. Existe participación dialogada en un proyecto si existe un subsuelo que nos une, es decir, si existe un ideal común.

3. Y este ideal común no lo garantizan las leyes, sino que depende del “espíritu de las leyes”. El cambio social de raíz, es decir, la creación de una sociedad nueva no está sustentado en un “cambio organizativo”, aun por importante que éste sea. La sociedad no cambia radicalmente cambiando las instituciones. El verdadero cambio social, el cambio radical de sociedad, reside en el cambio del corazón. Por tanto, del concepto de *cultura* hay que pasar al concepto de *educación*. Este es el reto al que debe hacer frente la filosofía. Este es el reto al que se enfrentó Agustín de Hipona.

4. Este artículo ha puesto de manifiesto, de un lado, la actualidad de la “paideia cristiana” en los problemas de la sociedad, la cultura y la educación<sup>30</sup>. Los grandes pensadores, también los cristianos, se han

---

<sup>30</sup> Cf. PENALVA, J.: «La religión como hecho social», *ABC* 1 octubre 2004. El problema de la relación cultura (y por tanto con la educación) pertenece a la entraña del cristianismo: Gesché, A., *Dios para pensar*, Salamanca, 1007; Grillmeier, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Salamanca, 1997; Pelikan J., *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, Barcelona, 1989; González de Cardedal, O.: «¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como categorías fundamentales?», *Salmanticensis*, 49 (2002), 5-58; un reco-

enfrentado a los problemas centrales de la relación del hombre con su mundo<sup>31</sup>.

5. De otro lado, este trabajo ha denunciado indirectamente aquellas formas falsas de pensamiento que, primero, abandonan el reto necesario que tiene la filosofía por encontrar la *forma axiológica* que permita superar el “status quo” de cada sociedad, y, segundo, niegan el derecho a la palabra a todo pensamiento que se inspire en valores religiosos. Ninguna propuesta cultural es “axiológicamente neutra”, ni se inspira en el vacío. Todo pensamiento tiene un subsuelo de valores nutritivos y una tradición.

---

rrido bibliográfico comentado sobre obras imprescindibles en González de Cardedal, O.: «Ser de Cristo y tiempo del hombre», *Saber Leer* 152 (febrero 2002). Tilliette, X., *El Cristo de la filosofía*, Bilbao, 1994. Álvarez, M., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca, 2002. AA. VV.: «Filosofía y teología», monográfico de *Revista de Occidente*, 258 (noviembre 2002).

<sup>31</sup> Por ejemplo, los grandes pensadores del cristianismo en el siglo XX: Xabier Zubiri, *El hombre y Dios* (1984), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (1997). Karl Rahner: *Escritos de Teología* (1954ss), *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (1964). H.U. von Balthasar, *El corazón del mundo* (1991), *Teología de la historia* (1992), *Gloria* (1985ss), *Sólo el amor es digno de fe* (1998), *Teodramática* (1976ss), *Teológica* (1997ss). Henry de Lubac: *El drama del humanismo ateo* (1994), *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma* (1938), *Sobrenatural. Estudios históricos* (1946), *Historia y espíritu. La inteligencia de la escritura según Orígenes* (1950), *Exégesis medieval. Los cuatro sentidos de la Escritura* (1959-1964), *Meditación sobre la Iglesia Sobre los caminos de Dios* (1956), *Ateísmo y sentido del hombre* (1968), *La prosperidad espiritual de Joaquín de Fiore* (1979-1981). Yves Congar: *Cristianos desunidos* (1939), *Cristianos en diálogo* (1964), *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (1950).

